

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická

Feminismus a exegeze koránu
Irena Pštrossová

Diplomová práce
2011

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2010/2011

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Irena PŠTROSOVÁ**
Osobní číslo: **H09698**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Feminismus a exegeze Koránu**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Autorka nejprve charakterizuje termín feminismus, jaké byly jeho počátky a vývoj v Evropě, a objasní důvody, které vedly k jeho vzniku. Následně bude nastíněn vývoj křesťanského feminizmu, hlavní témata a východiska křesťanských feministek (Jana Opočenská, Rosemary Radford Ruether, Patricia Wilson-Kastner aj.). V další části práce se autorka zaměří jak na muslimský feminismus (Zajnab al-Ghazzálí), tak na témata nenábožensky orientovaných myslitelů z oblasti Blízkého východu a severní Afriky. Na základě publikací Amíny Wadúdí a Asmy Barlas autorka čtenáře seznámí s východisky a tématy feministické interpretace Koránu a sunny. V závěru autorka porovná a vysvětlí východiska a závěry křesťanského a muslimského feminizmu.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: tištěná/elektronická

Seznam odborné literatury:

Ahmed, L.: Women and Gender in Islam, London, 1992
Badran, M.: Feminist in Islam: Secular and Feminist Convergences, Oxford, 2009
Badran, M.: Feminist, Islam and Nation, Princeton, 1995
Kecia, A.: Sexual Ethics and Islam: Feminin Reflection on Qur'an, Hadith and Jurisprudence, Oxford, 2005
Murphy, C.: The Word According to Eve. Women in the Bible in Ancienit Times and in Our Own, England, 2000
Opočenská, J.: Zpovzdáli se dívaly také ženy: výzva feministické teologie, Praha, 1995
Ruether, R.: Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology, Boston, 1993
Wadud, A.: Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, New York, 1994
Wadud, A.: Qur'an and the Woman: Re-readin the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York, 1999

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Viola Pargačová, Ph.D.
Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: 30. dubna 2010

Termín odevzdání diplomové práce: 31. března 2011



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlášení autorky:

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a zdroje jsou uvedeny v seznamu použité literatury a zdrojů.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů,

které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše. Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 29.6.2011

Irena Pštrossová

Na tomto místě bych ráda poděkovala Mgr. Viole Pargačové, Ph.D. vedoucí práce, za její rady, inspiraci a věnovaný čas. Dále bych chtěla poděkovat Mgr. Vítu Machálkovi, Dr., za ochotu a cenné připomínky. V neposlední řadě poděkování patří i mým rodičům za jejich trpělivost a podporu.

Abstrakt

Diplomová práce se věnuje komparaci křesťanské feministické teologie, islámského feminismu a islámské feministické exegeze. Ve své první části seznamuje s vlivem, jaký měl feminismus na náboženství a naopak. Stejně tak i krátce seznamuje s vývojem feminismu v Evropě a USA. Dále popisuje historický vývoj křesťanské feministické teologie a hlavní témata, kterými se tyto teoložky zabývají.

Druhá část práce je věnována rozvoji feministického smýšlení v muslimských zemích se zaměřením na Egypt. Seznamuje s pojmem islámský feminismus a s reakcemi na jeho používání ze stran muslimek. Následující kapitola je zaměřena na hlavní témata islámské feministické exegeze.

Poslední část je věnována komparaci obou fenoménů s poukázáním na jejich shody či rozdíly.

Klíčová slova

Feminismus, exegeze, feministická teologie, islám, křesťanství

Abstract

Theses deals with the comparison between Christian feminist theology and Islamic feminist exegesis.

The first part of the work is focused on how the feminism has influenced religion and vice versa. The first part describes development of feminism in Europe and USA as well. It follows up with the history of Christian feminist theology and its major themes.

Second part of the theses explains the term islamic feminism and how this term contributed to the discussion between muslim women and western feminists at first and then it deals with development of feminist consciousness in Egypt. The last chapter of that part is focused on major themes of the islamic feminist exegesis.

The last part compares both phenomena with reference to their agreement or differences.

Keywords

Feminism, Exegesis, Feminist theology, Islam, Christianity

Obsah

<u>Obsah</u>	1
<u>ÚVOD</u>	2
<u>I.Část:Feministická reflexe v křesťanství</u>	4
<u>1.1. Feminismus a náboženství</u>	4
<u>1.2. Vývoj feministického hnutí v Evropě</u>	11
<u>1.2.1. Vývoj feministického hnutí v USA</u>	13
<u>1.3. Feministická kritika společnosti v literatuře</u>	16
<u>1.4. Historie křesťanské feministické teologie</u>	18
<u>1.5. Křesťanská feministická teologie</u>	26
<u>1.6. Hlavní témata feministické teologie</u>	31
<u>1.6.1.Feministická hermeneutika</u>	31
<u>1.6.2. Vztah Boha a člověka v pojetí feministických teoložek</u>	38
<u>1.6.3. Feministická kritika antropologie</u>	42
<u>1.6.4. Stvoření v pojetí feministické teologie</u>	43
<u>1.6.5. Christologie</u>	45
<u>1.6.6. Mariánská úcta</u>	50
<u>II:Část: Feministická reflexe islámu</u>	53
<u>2.1. Je termín islámský feminismus oxymoron?</u>	53
<u>2.2. Vývoj feministického smýšlení v Egyptě</u>	63
<u>2.2.1. Egyptská feministická unie (EFU), 1923</u>	73
<u>2.2.2. Arabská feministická unie (AFU), 1945</u>	75
<u>2.2.3. Ostatní ženské organizace v Egyptě</u>	81
<u>2.2.4. Zajnab al-Ghazzálí – první islamistická feministka?</u>	83
<u>2.3. Feministická exegeze koránu</u>	90
<u>2.3.1. Hermeneutika koránu</u>	92
<u>2.3.2. Tawhíd</u>	95
<u>2.3.3. Pojetí stvoření v koránu</u>	97
<u>2.3.4. Taqwá</u>	101
<u>2.3.5. Korán a sexualita</u>	104
<u>2.3.6. Zahalování</u>	107
<u>2.3.7. Vztah mezi mužem a ženou</u>	109
<u>2.3.8. Korán a patriarchát</u>	113
<u>III.část: Komparace</u>	116
<u>3.1.Závěrem</u>	124
<u>3.2. Použitá literatura a zdroje</u>	126

ÚVOD

Tato práce se věnuje komparaci islámské a křesťanské/post-křesťanské feministické teologie a stručně načrtává i vývoj feministického smýšlení v rámci společnosti a náboženství. Zmiňuje literární díla, která se dnes považují za „průkopníky“ soudobé feministické kritiky křesťanství a islámu.

Vzhledem k tomu, že problematika islámského feminismu není v České republice probádaný terén (mohu zmínit Magdalenu Frauzovou, která se ženskými feministickými teoložkami okrajově zabývá ve své knize *Závoj a džíny*, Vyšehrad 2005), čerpá tato práce převážně z publikací dostupných na anglickém a americkém knižním trhu. Dostupnost knih byla tímto faktem ztížena, pokusila jsem se však, v rámci možností, z nepřeberného množství autorek dosáhnout alespoň na základní díla. Proto jsem se nevyhnula selektivnímu výběru děl, který vyústil ve vynechání některých autorek, což však neznamená, že by byly méně významné. Snažím se nalézt v tomto nedostatku alespoň nějaké pozitivum, které vnímám v nechání prostoru k dalšímu bádání následujícím zájemcům o toto téma. Podobně je to i s problematikou křesťanské feministické teologie, kterou u nás zatím nejširěji rozpracovala feministická teoložka Jana Opočenská. V části o křesťanské/post-křesťanské feministické teologii je práce založena z velké části na primárních zdrojích. V části o islámském feminismu je podíl primární a sekundární literatury spíše vyrovnaný. Pokud není uvedeno jinak, je v této práci využito pouze mých překladů.

Snažím se zaměřit spíše obecně na profilové vykreslení obou jevů, nikoli na podrobné rozebírání jednotlivin, které by spíše spadaly do oborů teologie. Popisují východiska feministických teoložek a celkový koncept, který ve svých dílech vyzdvihují, abych alespoň zčásti podala ucelený obraz těchto fenoménů. I když v některých případech, se podrobnějšímu popisu nedalo vyhnout, a to z toho důvodu, aby vplynuly najevo patrné rozdíly či shody.

Na následujících stránkách se také snažím, na základě komparace dostupných děl potvrdit či vyvrátit hypotézy o tom, zda-li je náboženství s feminismem kompatibilní či nikoli. Některé stereotypní názory (z valné většiny o islámu), se kterými se můžeme setkat, totiž takovou otázku vznášejí. Další otázkou, kterou si v rámci práce pokládám,

je to, jestli je feminismus „importován“ ze Západu na Východ, nebo se v rámci muslimského prostředí rozvinul jako samostatný fenomén. Jsem si vědoma, že z určitého hlediska se práce může zdát generalizující některé postoje společnosti k ženám. Vzhledem k jejímu charakteru, je mým úmyslem zviditelnit, jaké situace a nedostatky ženy své doby vnímaly za problematické natolik, že se snažily jim čelit svým aktivismem.

V práci využívám kompilačně-deskriptivní metody, vycházející ze zpracování primární a sekundární literatury, přičemž v závěru využívám metodu komparační.

Pro svou práci, v části o feministické exegezi Koránu, využívám jeho český překlad vypracovaný Ivanem Hrbkem (Academia, 2000), v některých případech pak i anglický překlad Muhammada Marmaduka Pickthalla: *The Meaning of the Glorious Qur'an* (Amana Publications, 2.vyd., 2002). V části o feministické hermeneutice Bible pak Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih) schváleného Českou biblickou společností roku 1993. Při odkazování na biblické verše se držím ustáleného českého formátu tj. např. (Gn 1,26-27), v odkazu na verše koránské pak užívám formát (6:98), kde číslo 6 znamená číslo súry a 98 číslo verše. V transkripci arabských termínů a jmen se snažím držet českého úzu podle publikace L.Kropáčka *Duchovní cesty islámu* (Vyšehrad, 2000).

I.Část:Feministická reflexe v křesťanství

1.1. Feminismus a náboženství

Feminismus ovlivňuje dění ve společnosti to je bez debat, ale jakým způsobem feminismus ovlivňuje světová náboženství? Jaké ideály a myšlenky do nich přináší a co náboženství přináší feminizmu? Jakým způsobem feminismus podporuje či подрývá evropocentrické nazírání na kultury jiné než evropské? To jsou otázky, které bychom si na počátku měli zodpovědět, protože i tak se můžeme dostat blíže k pochopení fenoménu ženského hnutí, které se snaží vnést nové pohledy na zažitě struktury a narušit stereotypy, které zabraňují širšímu pohledu na danou problematiku.

V rámci rozvoje a změn ve společnosti se ani světová náboženství nevyhnula vlivu feminismu a jeho kritického pohledu na jimi vnímané „vládnoucí“ struktury mužské hegemonie a patriarchátu. Kromě židovské, křesťanské feministické teologie, post-křesťanského feminismu a islámského feminismu se můžeme setkat i s feministickou kritikou v rámci hinduismu (Vasudha Narayan), buddhismu (Rita Gross) i konfucianismu (Terry Woo). Když budeme v rámci celkového přehledu zjednodušovat, můžeme říci, že tendence, které se v rámci ženského hnutí vyvinuly, se stavěly proti mužské nadvládě a jakkoli definovanému patriarchátu. Prosazovaly, tedy stále prosazují, rovnoprávné postavení žen jak v rámci náboženské obce, tak v rámci veřejného života a to na základě náboženských textů a jejich interpretací.

Feminismus byl ovlivněn různými myšlenkovými proudy. Sledovat pevnou linii trendů, které ho ovlivnily, by vydalo na samostatnou práci, proto se věnuji pouze některým, podle mě nejvýraznějším (a k účelům této práce) nejdůležitějším vlivům.

V 19. století se do popředí dostávají myšlenky liberálního feminismu, který se snaží bojovat za zrovnoprávnění žen ve společnosti. Chce rovná lidská i občanská práva, právo ženy vlastnit majetek a získávat vzdělání. S kritikou přístupů liberálních feministek pak přicházejí marxistické feministky, které se zaměřují svou kritikou na pracovní postavení žen a jejich vykořisťování. Chtějí rovné platové podmínky pro muže i ženy. Ve feministickém smýšlení lze nalézt i stopu romantismu a jeho pohledu na ženu. Romantizující pohled vyzdvihuje morální stránku ženy a její citovost, která byla upozaděna přílišným důrazem na *racio*. Můžeme vysledovat i myšlenky Ricoeura a

jeho přínos hermeneutice, která má být především *hermeneutikou podezření* (ve feministickém pojetí vůči skrytému útlaku a nespravedlnosti). Feministická hnutí ovlivnila tedy i kritika socio-ekonomického systému Karla Marxe či Frankfurtské školy, která zdůrazňuje význam vzdělání. Této myšlenky se feministky chopily a vzdělání vnímají jako prostředek k odkrytí původu nerovnosti zakořeněné v institucích ovládaných mocnými, nikoli, podle feministických teoložek, v posvátném božském řádu. Dále pak můžeme sledovat myšlenky Michela Foucalta, podřívající představu o tom, že heterosexuality by měla být normou, s nimi pak ruku v ruce jdou ideály dialogu, mezi členy náboženské obce a členy sekulární společnosti, dekonstrukce orientalistických pohledů na svět, stejně tak jako kritika sociální konstrukce vědění pomocí existenciální fenomenologie Simone de Beauvoir (*Second Sex*, 1949).

Nelze hovořit o jednotném feminismu, ale přesnější bude, když použijeme plurál. Neexistuje totiž jediná cesta za získáváním ženských rovných práv. Feminismus je velice diverzifikovaný fenomén. Vyjadřuje se barvitou terminologií, jeho trajektorie se liší případ od případu. Cíle i prostředky jsou různé, někdy mohou být i protichůdné a to nejen z důvodu, že neexistuje konsensus o tom, jak si definovat rovnost, etiku či spravedlnost, jejichž význam se liší od kultury ke kultuře. Můžeme se setkat s liberálním, konzervativním, radikálním, lesbickým, multietnickým, kulturním, feminismem, ekofeminismem či anarchofeminismem. Toto je však pouze výřez z mnoha dalších proudů. Z tohoto důvodu by bylo nanejvýš nesprávné kategorizovat ho jako jednolitý, pevně daný fenomén. Navíc, feminismus si prošel dlouhým vývojem a lze vidět určité fáze, které ohraničily klíčové požadavky feminismů dané doby. Vývoj feminismu většina publikací na toto téma člení do čtyř fází: 1.vlnu feminismu můžeme sledovat na přelomu 19. a 20.století, (v 19. století by byl vhodnější hovořit o emancipačním hnutí), 2.vlnu pak lze sledovat v období 60. až 80. let 20. století (do tohoto období spadá i počátek křesťanské feministické teologie) 90. léta 20. století pak přinášejí další již více diverzifikovaný feminismus, jenž vyústí v tzv. postfeminismus, který však velkou částí ženského hnutí není přijímán jako adekvátní, protože cílů, které měly feministické vlny předchozí, podle jejich názorů nebylo ještě dosaženo.

S jistotou ale můžeme snad říci to, že společným znakem feminismů je snaha odstranit představy o nižším postavení žen, ale cesta, kterou se o to snaží, se

v jednotlivých případech značně odlišuje. Právě ignorování skutečnosti heterogenity feminismu je, dle mého názoru, příčinou vzniku mýtů o feminismu, jeho karikování a zlehčování jeho seriózní podstaty. Aktivismus žen si prošel strastiplnou cestu plnou překážek, kdy byl osočován z kažení dobrých mravů a morálky, přesto dosáhl podstatných změn ve společnosti, díky kterým je dnes žena považována, alespoň formálně, za rovnoprávného člena společnosti s rovnými politickými, občanskými i lidskými právy.

Jisté problémy může vznášet otázka, zda-li je feminismus hnutím zakořeněným na Západě či je to fenomén, který se na základě specifických situací a zkušeností nezávisle rozvinul v různých koutech světa. Problémem prvních let rozvoje feminismu a jeho tendencí rozšířit svou základnu na mezinárodní pole byla i idea o univerzálních lidských právech a o nerovnosti, která je překážkou svobodného rozvoje žen. Hlavním motivem bylo šíření a prosazování těchto univerzálních hodnot bez ohledu na to, jakým způsobem různé kultury tyto pojmy chápou. Nehledě pak na to, že západní feminismus se šířil i do zemí pod koloniální nadvládou a nebral v úvahu to, že ženy nemohou dosáhnout rovných práv, pokud tato rovná práva nebude mít jejich národ s národy jinými.

Ženy se dostaly do pozic, kdy začaly vyjadřovat svá stanoviska, po dlouhé době upozadřování či nevšímání, ve veřejné sféře. V 2. polovině 19. století proti sobě stály dva koncepty. Koncept tradiční „opravdové ženy“, jejíž hlavní povinností je vychovávat potomky, starat se o domácnost a být oddanou a zbožnou manželkou a koncept „nové ženy“, která začíná pronikat do výhradně mužské provenience. V této době však nelze hovořit o tom, že by tyto koncepty stály v jasné opozici. Ženy preferovaly své postavení v domácnosti a roli matek jako primární roli, avšak rozdíl byl v tom, že ji nechtěly přijmout za roli jedinou. Promlouvaly jak z řad sekulárně orientovaných, tak i z řad náboženských komunit. Ženy seznamovaly s novými pohledy na tradiční náboženství a upřednostňovaly rovnoprávné postavení žen a jejich právo aktivně participovat na vedení náboženské komunity. Kromě těchto tendencí se ženy začaly aktivně projevovat i na politické scéně, v bojích za nezávislost svých zemí pod koloniální nadvládou a v bojích za dosažení vzdělávání dívek. Kromě těchto aktivit se významně podílely na sociální pomoci chudým, ať už to bylo prostřednictvím vzdělávacích přednášek, či

zakládáním sirotčinců, výdejen léků, nemocnic a domovů pro svobodné matky. Díky jejich aktivitám dochází k dekonstrukci jimi vnímaného androcentrického modelu humanity a maskulinního jazyka. Žena se stala také nově objektem akademického studia. V roce 1972 se konala první konference zaměřující se na výzkum zohledňující ženy a jejich postavení v náboženství, která byla pod patronátem *American Academy of Religion*. Již v 60. letech 20. století vyšla kniha *The Church and the Second Sex* (1968) od původně křesťanské teoložky Mary Daly. Navazuje na kritiku katolické církve od Simone de Beauvoir a na dílo Elizabeth Cady Stanton (viz níže). Mary Daly je průkopnicí feministické kritiky katolicismu. Během svého života se však posouvá k naprostému odmítnutí křesťanské tradice. Následovaly jí další publikace z per feministických teoložek, které se zabývaly ženskou spiritualitou.

Do popředí se začíná dostávat názor, že nikdo nemůže poznat kulturu či náboženství, pokud ji bude studovat pouze skrze muže a na základě mužských interpretací. Základním východiskem bylo studovat ženy a náboženství. Jejich postavení v něm a také rozbor toho, co náboženství o ženách říká. Takový přístup pak můžeme nazvat feministickou teologií. Nejvýrazněji se v této oblasti angažovaly protestantské církve, v rámci nich se ženy začaly ptát, jaké bariery je udržují v dostatečné vzdálenosti od aktivního působení v církvi. Začaly usilovat o uchopení a definování ženské spirituality a jejich náboženské zkušenosti.

Jako první ženu, kterou Rosemary Radford Ruether považuje za průkopnici emancipace v rámci náboženství, uvádí členku kvakerského hnutí Margaret Fell, která v roce 1666 píše esej s názvem *Women's Preaching Justified According to the Scripture*, která vyzdvihuje novozákonní ženy působící jako kazatelky. Druhou významnou ženou, poukazující na nerovnost žen z trochu jiné strany je anglikánská humanistka Mary Astel, která ve své knize *Serious Proposal to the Ladies* (1694) vyzdvihuje důležitost vzdělávání žen, jako nástroj k získání rovnoprávnosti s muži. V roce 1700 nesmíme zapomenout zmínit osobnost jménem Mary Wollstonecraft a její počín ve formě obhajoby ženských práv *Vindication of the Right's of Women*. Aktivita žen následně začaly prorůstat do evangelikálních, baptistických a metodistických církví. V roce 1848 Elizabeth Cady Stanton v New Yorku sepsala *Declaration of Sentiments*, kde spolu s jinými autorkami vytyčila 15 křivd páchaných na ženách.

Jaké příčiny daly vzniknout feministické teologii? Rosemary Radford Ruether nám podává historický přehled vývoje tohoto fenoménu ve sborníku prací křesťanských teoložek s názvem *Cambridge Companion to Feminist theology* (2002). Zde se můžeme dočíst že, hlavním motivem bylo převládající přesvědčení o tom, že žena je pouhým doplňkem muže, že je muž důležitější než žena, že pouze on může být blízko Bohu. Využívání maskulinního jazyka při hovoření o bohu, pak mělo vést k tomu, že pouze muž může být představitelem církve, či jiného náboženského společenství, stejně tak pouze muž měl být vedoucí silou ve společnosti. V případě některých interpretací křesťanství byla pak žena Bohem stvořena, aby žila v podřízené pozici, je iniciátorkou a nositelkou hříchu. Proto se křesťanské feministky snaží o dekonstrukci zažitě představy Boha, konceptů lidskosti, kategorií ženy a muže. Stejně tak se snaží novým způsobem nahlížet kategorie hříchu a spásy, stvoření, pojetí církve i trojjedinosti boží pomocí gender inkluzivního jazyka. Počátky feministické teologie vůbec pak zasazuje na konec 60. let 20. století.

Křesťanské teoložky si uvědomují potřebu vzdělávání žen, protože jen tak mohou nahlédnout nesprávné interpretace náboženství a sociální konstrukci postavení žen, která je legitimizována Bohem vytvořeným neměnným řádem či kulturními požadavky doby.

V této době se i v muslimských zemích, tedy hlavně v Egyptě, začíná objevovat kritika dosavadního způsobu nahlížení na ženy a na tradiční způsob života. Vychází literatura, která zohledňuje postavení žen v islámu a přehodnocuje přenášení tradičních kmenových stereotypů, kterým byla dána islámská legitimita. Začala se diskutovat otázka sexuality, která ženy do té doby určovala, zatímco mužská sexualita byla považována za kontrolovanou a ovladatelnou. Ženy byly v tradičních představách nositelkami sexuální moci, která muže „očarovala“ a způsobovala tak *fitnu*, rozvrat ve společnosti. Čistota ženy určovala i čistotu rodiny, zatímco mužská čistota s rodinnou ctí naprosto nesouvisela. Kritika těchto a jiných feministkami vnímaných patriarchálních stereotypů vycházela z per mužů i žen. Významný historický přehled vývoje feministického smýšlení v muslimských zemích nám předkládá Margot Badran ve své práci *Feminist, Islam and Nation* (1994) a *Feminism in Islam* (2009).

V počátcích této kritiky postavení žen nelze ještě s přesností hovořit o feminizmu, protože tento termín neměl ještě v arabštině ekvivalent a navíc se nejednalo o promyšlený koncept, ale spíše jen o nespokojenost vyjádřenou prostřednictvím literatury. Jeho počátky, v podobě organizovaného hnutí, můžeme sledovat s nástupem století dvacátého, protkaného politickým aktivismem. Přesněji, počátky feministického aktivismu zasazuje Margot Badran do prvních 20ti let 20. století. Za vůdčí osobnosti označuje Bahitat al-Badíju, vlastním jménem Malak Hifní Násif, Hudu Ša'rawí a Nabáwíjá Músu.

Margot Badran vidí ve vývoji egyptského feministického smýšlení 3 fáze. 1. fázi zasazuje do konce 18. století, když se první kritiky objevují v literatuře krásné, 2. fázi ohraničuje prvními dvěma desetiletími 20. století, zatímco 3.fáze pokračuje po roce 1920, kdy se feministické smýšlení stává vysoce viditelným a to i díky tomu, že vzniká první explicitně feministická organizace s názvem *Al-Ittihád Al-Nisá'í Al-Misrí, Egyptská feministická unie*, která své aktivity propojuje i s feminismem ze západních zemí.

Islám na své společné cestě s feminismem dokázal mnoho teoretického, ale i praktického. Důkazem může například být, kromě dosažení volebních práv, zákazu ženské obřízky i změna marockého náboženského rodinného práva (*mudawanna*) z roku 2004, které se snaží více zohledňovat ženy. Feministický aktivismus, který se snaží zlepšit postavení muslimských žen, můžeme vidět v různých částech světa (např. v Egyptě, Turecku, Maroku, Malajsii, Íránu, Libanonu, Mexiku (Elvia Ardalani).

V následujících kapitolách se budu podrobněji věnovat křesťanské feministické teologii a ženským hnutím v islámských zemích, tedy především v Egyptě. Proč zrovna Egypt? Protože zde můžeme vidět lůno ženských hnutí snažících se dosáhnout rovných práv, odkud se ženský aktivismus rozšířil do zemí okolních. Snad následující kapitoly pomohou k základní orientaci v tomto rozmanitém fenoménu.

1.2. Vývoj feministického hnutí v Evropě

Než se podíváme, jakým způsobem se vyvíjela křesťanská feministická teologie, dovolím si udělat krátký exkurz do evropského a amerického prostředí, které se stalo živnou půdou pro rozvoj feministických myšlenek.

Emancipace žen se začíná objevovat během revolucí sklonku 18. století. Nejprve to byla revoluce americká, poté Velká francouzská revoluce, které ženám zprvu dávaly naději na rovnoprávnost, ale ta byla brzy vystřídána zklamáním, přesněji v roce 1789, prostřednictvím vydání Deklarace práv muže a občana. Na tu ženy později reagovaly vydáním Deklarace práv ženy a občanky. Její hlavní iniciátorkou byla Olympe de Gouges, která za svou činnost volající po rovných právech žen i mužů byla v roce 1793 popravena. Hlavní změnou, kterou tyto revoluce přinášejí je to, že jednotlivec získává prostor pro své vlastní vyjádření, pro své aktivity a odpovědnost, což může zpečetit heslo francouzské revoluce: volnost, rovnost, bratrství. Otázkou však zůstávalo, jestli se možnost svobodného sebeurčení vztahovala i na ženy. V praxi totiž zůstávalo běžné, že žena byla určena svou rolí v domácnosti, navíc měla mít co nejmenší vliv ve společnosti kvůli přetrvávajícímu přesvědčení o jejích schopnostech emotivních a iracionálních, které nejsou vhodné k tomu, aby moc přemýšlela. Oblast, kde mohla své schopnosti využít, byla především ve výchově potomků.

V českých zemích a Evropě byla žena a její postavení orámováno a předurčeno koncepty filosofickými, medicínskými i pedagogickými a v neposlední řadě i právními, které ženu popisovaly jako znevýhodněnou její biologickou podstatou. Lékařský konstrukt ženy historička Lenderová popisuje jako představu „věčně nemocné ženy“, senzibilní a pasivní, kterou svým způsobem „vyvolal“ spis Pierra Roussele z roku 1775, jenž si získal velikou oblibu. Popisuje ženu tak, že „její psychika je jednoznačně určena její fyziologií.“ Tj. je slabší a tudíž častěji nemocná. Filosofický konstrukt, podle Lenderové, navazuje na dualistické pojetí světa., které vyprodukovalo kategorie přírody a civilizace, muže a ženy, těla a ducha. Žena patřila do privátní sféry, ale hlavou rodiny byl muž, jehož doménou jinak byla i oblast sféry veřejné. Jak dále Lenderová uvádí, společnosti vládl genderový stereotyp pořádkumilovné, pracovitě, milující, zbožné ženy a vzorné matky. Taková představa potvrzovala v myslích mužů „přirozený řád“, který není radno narušovat.

V českých (resp. rakouských) zemích se emancipační hnutí zprvu nevymezovalo proti mužské části populace, ale bylo souběžnou silou v utváření národního vědomí českého národa. Samostatně se vymežilo a začalo volat po rovných právech až později a to v 60. letech 19. století, v této době lze již v českých zemích hovořit o feministickém hnutí.

Velkým problémem v českých zemích byla nevzdělanost žen. Osvícenství ač vyzdvihované díky tomu, že se svým způsobem vyrovnalo se sociální nerovností, bylo ovlivněno myšlenkami J.J. Rousseaua, jehož dílo *Emil čili o výchování* (1760), si ve vyšší sféře společnosti získalo značný věhlas. Kromě „revoluce“ v pojetí vzdělávání dítěte se jím znatelně podepsal i v názorech na postavení žen. Jeho představa byla taková, že ženy „*mají být vychovávány tak, aby co nejvíce odpovídaly potřebám mužů, mají se jim líbit, být jim užitečné a vychovávat jejich děti. Ženě není potřeba myslet, stačí, když miluje. Učinit život šťastným a příjemnějším- takové jsou její úkoly bez ohledu na dobu či prostředí, toto je jí potřeba vštěpovat od dětství.*“ Ne snad, že by myšlenky Rousseaua byly hlavním impulsem, ale vzhledem k tomu, že jeho dílo se těšilo veliké vážnosti, je snad oprávněné říci, že pomohl zakořenit misogynní myšlenky.

Vyšší vzdělání, které by ženu připravilo na specializovanou pozici, bylo ženám dlouhou dobu nedostupné. Vzdělávání dívek ve 30. a 40. letech 19. století mělo podobu

buď domácích učitelů, to se dostávalo hlavně dívkám ze zámožnějších rodin, nebo se ho dívkám dostávalo prostřednictvím industriálních škol, které poskytovaly vzdělávání v základních oblastech, jako čtení, psaní, počítání a v ručních pracích. V 19. století také byly populární (jak v Čechách, tak v západní Evropě) spisky, které dívky seznamovaly s vedením domácností. Součástí výchovy dívek také byly klášterní školy, které však byly pouze mostem k manželství. Další možností, avšak pouze pro dívky z vyšších kruhů, byla možnost studovat v zahraničí (Francii, Německu či Švýcarsku). Lenderová také uvádí, že v Čechách byl velký nedostatek českých učitelů. Ze 40 soukromých škol, jich celých 21 bylo vedeno rodilými mluvčími z Francie, Belgie a Švýcarska. Mělo se za to, že dívka v 15 či 16 letech již je naprosto připravená na manželský sňatek, proto není potřeba, aby se dále vzdělávala. Z toho důvodu emancipační hnutí kladlo velký důraz na vzdělávání žen jako učitelek. Kromě požadavků na vzdělávání bylo základním požadavkem i volební právo žen. Aktivit za volební právo se chopilo 1500 britských žen, které roku 1866 sepsaly petici a předložily jí parlamentu. Když však byla ignorována, odpovědí ze strany žen se stalo založení *National Society for Women's Suffrage*, *Národní spolek pro hlasovací právo žen*. Byla to jedna z prvních organizací ve Velké Británii, hlásající rovná politická práva.

Vliv feministického smýšlení ve společnosti můžeme dnes vnímat i na muslimských komunitách žijících v Evropě. Z organizací mohu jmenovat např. *Stop the War Movement* ve Velké Británii, kterému předsedá Salma Jákúb. Z jednotlivých aktivistek pak mohu jmenovat ve Francii Málíku Hamídi, která se snaží pomáhat evropským muslimkám, na kterých je, v rámci jejich komunity, pácháno bezpráví zahalené rétorikou islámu. Stejně tak se snaží vzdělávat starší generace muslimů vyznávající tradiční koncepty, které nejsou slučitelné se svobodou jednotlivce. Pro evropské muslimské feministky je typická spolupráce s ne-muslimkami a blízkovýchodními ženskými i feministickými organizacemi.

1.2.1. Vývoj feministického hnutí v USA

Roku 1891 v Americe vychází Listina práv. V 19. století bylo pro americký feminismus specifické volání po zrušení otroctví. Vzniká zde *Americká proti-otrokářská*

asociace, mezi jejímiž členkami je i Cady Stanton. Americkým feministkám bylo slíbeno od členů abolicionistických hnutí, že poté, co se feministky zapojí do bojů proti otroctví, mohou očekávat jejich pomoc v agendě feministek. Jak uvádí Francis Martin ve své knize *Feminist Question* (Eerdmans Publishing Compnay, 1993), po dosažení zrušení otroctví příslib hnutí nebyl naplněn. V americkém prostředí vznikají v této době dvě feministické organizace: *National Woman Suffrage Association, Národní hnutí za volební právo žen* (NAWSA, 1890), (členkou byla i E.C.Stanton), a *American Women's Suffrage Association, Americké hnutí za volební právo žen* (AWSA, 1869). V roce 1902 vzniká zásluhou amerických sufražetek organizace s názvem *The International Alliance of Women for Suffrage and Legal Citizenship, Mezinárodní hnutí žen za volební a občanská práva*, která sjednocovala členky z 11 zemí. O dva roky později se na kongresu v Berlíně přejmenovává na *International Woman Suffrage Alliance* (IWSA). Dnes je známá pod jménem *International Women's Alliance, Mezinárodní ženská aliance* (IAW). Právě IAW byla jednou z hlavních spojnic arabských a evropských feministických organizací. Dnes sdružuje ženské organizace např. z Kuvajtu, Indie, Pákistánu, Francie, Německa, Egypta aj. Během 1. sv. v. vzniká i její sesterská organizace *Women's International League for Peace and Freedom, Ženská mezinárodní liga za mír a svobodu*.

Hlavními požadavky první vlny feminismu tedy bylo legislativní zakotvení rovných politických, občanských a lidských práv, se zdůrazněním možnosti studovat. Rok 1920 v USA přinesl ženám volební právo a kolem roku 1930 se jim otevřely dveře univerzit a pracovních míst. Během druhé světové války se aktivity feministek obracejí i proti fašismu.

I v 60. letech se feminismus dostával do hnutí protiválečných, nyní již hovoříme o 2. vlně feminismu. V této době je americké prostředí svědkem zvyšující se imigrace a tím i možnosti seznamovat se blíže s různými náboženskými hnutími, která přišla s novými přistěhovalci. Velkou měrou se emancipační snahy promítly i do kontroly reprodukce. Ženy se snažily o to, aby jejich role nebyla spojována pouze s mateřstvím. Antikoncepční pilulky byly v Americe poprvé k dostání v roce 1960 v Evropě pak o rok později. Americkému feminismu se nevyhnuly jisté neshody s feminismem ze stran Afro-Američanek, které se v některých případech cítily „bílým feminismem“ využívány.

Z amerického prostředí se feministické myšlenky dostávají i do českých zemí. Tyto myšlenky pomohly ženám překonat převážně biologické chápání jejich rolí, které svým způsobem vystřídal společensko-vědní koncept genderu. Později vznikají gendrová studia, která narušují i tradiční pojetí různých vědních disciplin. Stav feministického diskurzu a bádání se snaží zhodnotit a diskutovat například *Konference českých a slovenských feministických studií*, která se poprvé konala v roce 2005. Její druhé setkání proběhne v listopadu 2011 na půdě FSS MU v Brně.

1.3. Feministická kritika společnosti v literatuře

Dříve než se podíváme na stěžejní okamžiky a díla feministické teologie seznámíme se s hlavními díly, která ovlivnila změnu pohledu na koncept ženy, a jejichž vliv je zřejmý i na výkladech křesťanských feministek. Jsou to díla Simone de Beauvoir a Betty Friedan.

Obě tyto autorky prožívaly dobu velkých ale často pomalých změn ve společnosti, která byla dědičkou osvícenských myšlenek a s nimi přichozích negativních hodnocení ženy. Byly svědkyněmi politických bojů, bojů za rovná práva žen a mužů, bělochů a černochů i protiválečných nálad. Do tohoto prostředí přichází se svou knihou Simone de Beauvoir. Nese název *Le Deuxieme Sexe*, 1949. V anglickém překladu pak vychází v USA v roce 1953 pod názvem *Second Sex*. V době svého prvního vydání neměla moc velký ohlas, ale v 60. letech se tato kniha stala jakýmsi manifestem osvobození ženy. Popisuje „ženství“ jako sociální konstrukt. Hlavní tezí pro ni je, že žena se ženou nerodí, ale stává. Simone de Beauvoir byla velice ovlivněna Sartrovou existenciální filosofií. Dokonce spolu žili v partnerském svazku a výše zmíněná kniha je, dá se říci, jejich společnou prací. Tato kniha stojí na tvrzení, že žena získala postupem času druhotné postavení ve společnosti. Poukazuje na to, že žena se stala občankou druhé kategorie a tuto nerovnost vnímá v politické a ekonomické oblasti, stejně tak jako ve vzdělávání a jazyce. V rámci existenciální filosofie je toho názoru, že každý člověk je za svůj osud zodpovědný sám, tudíž i ženy mají svůj podíl viny na svém současném postavení. Proto pouze ony mohou společnými silami dosáhnout změn.

Betty Friedan ve své knize *Feminine Mystique* (1963) zpřístupnila existenciální filosofii de Beauvoir širšímu publiku a přidala poznatky ze svých rozhovorů s odborníky z oborů jako psychologie, antropologie a sociologie. Na základě asi 80ti rozhovorů se ženami zjistila, že existuje jistý nesoulad mezi tím, jak žena žije a cítí a mezi tím, jak se od ní očekává, že bude žít. Právě tento obraz společensky očekávaného Friedan nazývá *feminine mystique*. V této souvislosti pak hovoří o jistém syndromu, který se mezi ženami objevuje. Projevuje se pocity prázdnoty a zklamání. Později začal tento syndrom být znám jako *trapped housewife syndrom*, který podle Friedan i de Beauvoir pramení z konstruktů kategorie „ženských povinností“ a určení ženy do tří míst: *Küche, Kirche, Kinder* (kuchyně, kostel, děti). Friedan pak vyřešení tohoto problému vidí v možnosti žen vzdělávat se a vybrat si zaměstnání podle svého mínění a v následném aktivním zapojení se do společnosti, ve které ženy budou konkurenceschopnými partnerkami mužů. V roce 1960 feministická autorka Kate Millet pak převládajícímu problému ve společnosti, který byl stále bez jména, dává označení patriarchy (řec. Pater (otec), arche (pravidlo, řád).

1.4. Historie křesťanské feministické teologie

Na počátku této kapitoly jistě nebude od věci seznámit s tím, co je to vlastně teologie, křesťanská teologie a co již křesťanskou teologií není. Teologii obecně můžeme definovat jako „hovoření o Bohu“. Slovo *théologia* je řeckého původu, kde *théos* znamená bůh a *lógia* výroky. Můžeme říci, že teologie se tedy zabývá Bohem, výroky o něm, zkoumáním toho, jakým způsobem bylo předáváno jeho zjevení, jaký je vztah mezi věřícími a Bohem. Teologie je tedy intelektuální reflexí víry.

Křesťanská teologie je velice diverzifikovaný obor, který můžeme členit na podobory jako je biblická teologie, systematická teologie, morální teologie, spirituální teologie, srovnávací či praktická teologie. Jak vidíme, působení teologie je velice široké. Co tedy již za teologii nelze považovat je takový proud, který nevychází z předpokladu, že Bůh existuje. Následující kapitoly nás seznámí s křesťanskou feministickou teologií, která však ve své radikální podobě odmítá křesťanský koncept Boha jako Boha transcendentního a přiklání se spíše k Bohyni imanentní. Můžeme však takový proud zařadit pod křesťanskou teologii či nikoli? Tyto feministické teoložky vycházely

z křesťanských pozic a křesťanskou teologií se zabývaly. Na základě svého studia některé z nich došly k závěru, že křesťanství nemůže jejich feministickým požadavkům dostát. Proto se v této práci spíše přikláním k tomu, že je označuji jako feministické teoložky či post-křesťanské teoložky.

Ženská reflexe náboženství (nelze ještě s přesností hovořit o křesťanské feministické teologii) se objevuje současně se sekulárním feminismem a překračuje veškeré denominační hranice. Důkazem je i práce Katherine Bliss, která prováděla výzkum pro Světovou radu církví s názvem *The Service and Status of Women in the Church (Služba a postavení žen v církvi)*. V ní poukazuje na to, že ačkoli původní role žen v církvi byla dosti velká (např. působení diákonek viz např.: Řím 16,1-16, IKor 16,15-20), stále se marginalizovala a omezila se pouze na účast na nedělních bohoslužbách a misii. Výzkum ukončila v roce 1952, pozornosti se mu však dostalo až v roce 1961. Za vůbec první práci, která je zařazována pod feministické rekonstrukce křesťanské doktríny je esej Saiving Goldstein s názvem *The Human Situation: A Feminine View (Lidské poměry: ženský pohled)* z roku 1960, která pojednává o důležitosti podílu žen na vývoji teologie. Po II. vatikánském koncilu se do této situace přidávají i katolické ženy (E.S.Fiorenza, Rosemary Lauer, Mary Daly a R.R.Ruether, Eleanor Schoen a švýcarská právnička Gertrud Heinzelmann). Pozornost k tématům muže a ženy v rámci církvi se pak nadále zvyšovala.

Situace po II. vatikánském koncilu podpořila růst dialogu mezi protestantskými církvemi a církví katolickou. To podpořil i fakt, že ženy z katolického tábora získávaly kritické teologické vzdělání v baštách protestantismu na univerzitách jako Yale, Princetown, Harvard a na některých katolických univerzitách (Notre Dame, Fordham). V roce 1981 Judith Plaskow dokončuje svoji disertační práci s názvem *Sex, Sin and Grace: Women's Experience in the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, kde popisuje jak teologie vytvořená především muži, deformovala obraz a zkušenosti žen.

Feministické teoložky kritizovaly Aristotelovu politickou teorii, ve které řecký muž jako hlava rodiny „vlastnil“ svou manželku, děti, otroky, se kterými mohl disponovat podle svého uvážení. Stejně tak je to i s jejich odmítnutím jakéhokoli schématu společnosti založené na pyramidovém řádu, kde je na vrcholu transcendence a výše

postavené ovládá níže postavené. Kritice se dostává i převzetí toho modelu pyramidy křesťanskou teologií, která nahlíží na svět následovně: Na vrcholu pyramidy je již výše zmíněná transcendence, následuje postava Ježíše, pak andělé, muži, ženy, děti, živočichové, rostliny, zvířata, na posledních místech je pak země, chaos a zlo. Jak však zdůrazňuje Jana Opočenská, v odmítnutí této pyramidy nejde pouze o změny v pozicích, ale o naprostou změnu v nahlížení na veškerou realitu.

V 70. a 80. letech se již ustálilo feministické smýšlení a stalo se výchozím bodem pro některé studentky teologických seminářů. Ženy tím, že se jim dostalo možnosti získat vyšší vzdělání, mohly se podílet se svou kritikou zažitých systémů na i poli teologie. V americkém prostředí vzrůstají feministická hnutí i v prostředí Afro-Američanek, které však své aktivity nerámují pojmem feminismus, ale spíše „*womanismus*“ a jejichž úsilí započalo o několik let dříve zejména proti rasistické politice Spojených států.. Objevují se také práce, které jsou psány explicitně z pohledu lesbiček (např. feministická teoložka Carter Heyward) své místo si také vydobyla feministická teologie v Latinské Americe (hnutí známá spíše jako *mujerista*), Asii i Africe, kde byla hybnou silou ekonomická situace těchto zemí a boj proti neo-kolonialismu. V polovině 70. let se křesťanské teoložky z těchto zemí spojily v organizaci pod názvem *Ecumenical Association of Third World Theologians*. Svým způsobem to byla i platforma vybudovaná k emancipaci od hegemonie Ameriky a Evropy. V roce 1983 se konalo setkání v Ženevě, kde se sešly křesťanské feministické teoložky obou částí tohoto spektra. V roce 1985 pak vzniká první akademický časopis pro feministické studium náboženství s názvem *Journal of Feminist Studies in Religion*. Jeho zakladatelkami jsou Elizabeth Schlusser Fiorenza a Judith Plaskow.

Křesťanské feministické hnutí se stalo globálním fenoménem. Převládaly různorodé tendence, jelikož každá země chápala náboženské problémy v kontextu socio-ekonomických realit svých zemí. Z tohoto důvodu se ani feministická teologie nevyhnula diskuzím o identitě specifických kultur a diverzitě zkušenosti žen, která nikdy nemůže být univerzalizována skrze evropsko-americkou optiku. Ve zkratce, křesťanská feministická teologie v jiném než evropsko-americkém kulturním okruhu, se vyvinula s účelem čelit dominujícímu západně pojatému křesťanství a jeho *teologii* vytvořené „bílým“ mužem. Feministky, které shledaly křesťanskou tradici, jako

naprosto nevhodnou pro feministickou spiritualitu se věnují spíše otázce Bohyně. Ty pak rozvíjejí spíše feministickou *theologii*. Bohyně totiž pro některé feministické teoložky má potenciál k tomu, aby vyzdvihla jejich ženskost a osobitost, která podél nich byla v křesťanství upozadována. Vyhovuje proto mnohem více feminní spiritualitě, která již nebude „skrývána“ maskulinními metaforami, jazykem ani hierarchickým vztahem. *Theologie* může vyzdvihovat přírodní Bohyně antického světa či matriarchální kultury. Snaží se tak překračovat jimi vnímané hranice patriarchátu náboženského i kulturního.

Nyní bych se podívala na základní práce, které „prolomily ledy“ a ukázaly, jakým směrem se mohou feministické teoložky vydat.

První místo neodmyslitelně patří Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) a jejímu dílu *The Women's Biblez* roku 1895. Tato kniha nepochybně zbourala některá tabu, která se dlouho v náboženství přenášela a, sice v menší míře, ale přenáší dodnes. Samozřejmě svou knihou vyvolala nesmírný rozruch, protože se v ní objevují dosti, na tu dobu, kontroverzní tvrzení. Snad i to byl důvod, proč autorky všech příspěvků (ani jedna z nich nebyla odbornicí v oblasti biblických studií) použily ke svému podpisu pouze iniciály, ačkoli nakonec některé z nich byly perzekvovány. Elizabeth Cady Stanton byla v době vydání knihy prezidentkou *National American Woman Suffrage Association*. Kritika se na ní snesla i z řad této organizace, která na základě hlasování její knihu oficiálně odmítla, stejně tak jako jakoukoli spojitost mezi vydáním knihy a organizací.

První vydání tohoto díla se datuje do výše zmíněného roku a jeho obsah sestává z kritického čtení Pentateuchu. Druhého vydání se jí dostalo o tři roky později a obsahuje kritické čtení od knihy Jozue do konce Nového zákona. Nosnou myšlenkou je zde odmítnutí jakékoli autority bible jako zjeveného slova Božího. Naopak, E.C.Stanton je zde přesvědčena, že je výtvořem lidské mysli, která na základě dobových tendencí posvětila podřadnou roli žen jako Boží naordinovaný řád. Svou kritiku začíná u Božího stvoření. Staví vedle sebe elohistickou a jahvistickou verzi, přičemž tu druhou považuje za zmanipulovaný výsledek autora. V další kapitole se zabývá Evou jako původkyní hříchu. Zde nahlíží Evu jako nadřazenou muži, protože je to ona, kterou muž beze slova poslechne a jí z ovoce poznání. On sám se pak před Bohem obhazuje jako nejslabší hříšník, který se nechal bez zamyšlení svést. Žena je zde iniciátorkou, muž pouze mlčky

přihlíží. To, co následuje E.C.Stanton namísto potrestání ženy a muže za jejich konání nahlíží spíše jako prorocství či předpověď jejich budoucích životů. Pokračuje pak ve svých interpretacích knihu po knize a přidává své komentáře zohledňující ženy. Snaží se tak zbořit veškeré dobové tendenční pojetí toho, kdo je žena, kterým je opředeno čtení biblických textů. Poukazuje na to, že při čtení bible by se měl zohlednit kulturní a sociální kontext doby, ve které text vznikl. Nemělo by jít o pasivní přenášení dávných vzorů.

Další autorkou, která si zaslouží v této kapitole pozornost, je Mary Daly (1928-2010), která ve své knize *The Church and the Second Sex* (1968), explicitně spojuje útlak žen s církví, kterou obviňuje z misogynie. V katolické církvi vidí aplikování sexistické politiky, což je pro ni vlastně výsledkem toho, že církev sama ze sexistického prostředí vyrostla. Vzhledem k tomu, že ve společnosti má žena nižší postavení, přebírá tento model i církev a pak tento statut ženám předkládá jako vyjadřující jejich feminitu. Daly odmítá církevní rétoriku, která se, podle ní, snaží vytvořit zdánlivou rovnost mezi lidmi tím, že jim slíbí stejnou spásu. Důkazem nerovnosti v církvi je pro ni i vyloučení žen z církevní hierarchie. V době vydání knihy působí na Boston College, odkud ji na základě rozhodnutí akademického senátu, kvůli vydání této knihy propouštějí. Následují demonstrace studentů a zpochybnění rozhodnutí senátu. Tyto akce vedou k znovunastoupení Mary Daly na akademickou půdu. Autorka konkrétně církev obviňuje ze 4 základních věcí: *1. církev je důvodem toho, že ženy mají nižší právní postavení než muži a je hlavní iniciátorkou klamného vyjadřování se o ženách, vedoucí k jejich pasivnímu postavení. 2. církev ve svých doktrínách učí o podřízenosti žen. 3. církevní morálka ženám škodí a za 4. církev ženy vylučuje z aktivního působení v církevním vedení.* V jejím podání církev lidem posloužila pouze ke glorifikaci muže. Její kritice se nakonec nevyhne ani pojetí Boha a zjevení. Za nevyhnutelně nutné považuje překonání konceptu Boha jako všemocného, neměnného a prozřetelného, panujícího nad veškerým stvořeným. Taková koncepce Boha totiž člověka, dle jejího názoru nemotivuje k jakékoli změně svého postavení či snaze nastolit sociální spravedlnost, protože vedle takového Boha je člověk zoufalé a beznadějně stvoření a společnost neměnná skutečnost. Odmítá názor, že by Boží zjevení bylo uzavřeno. Bible je pak dílem, které je nutně ovlivněno historicky podmíněnou

zkušeností jejich autorů. Mary Daly dává rovnítko mezi křesťanství a patriarchát. Názory těchto autorek se objevují i v dílech feministických křesťanských teoložek následujících generací.

Rosemary Radford Ruether (nar.1936). Kromě toho, že je badatelkou na poli náboženské situace v USA, angažuje se i v rámci feministické teologie. Je považována za zakládající postavu euro-americké feministické teologie. Její hlavní kritika se obrací k odmítnutí západní, křesťansky pojaté teologie. Toto pojetí pak lze překonat pouze pomocí změny našeho dosavadního myšlení a vztahu ke světu. Podle Ruether bychom svět neměli nahlížet jako něco, čemu vládneme či co ovládá nás, ale měli bychom veškerý svět nahlížet ve vztahu vzájemnosti. Její myšlenkový posun se dostal až k vytvoření teologie, která má pomoci osvobodit lidstvo z otrockého stavu a vytvořit „novou ženu v nové zemi“. V poslední době se tedy zaměřuje především na ekofeministickou teologii, která má pomoci uzdravit Zemi tím, že pomůže vytvořit vzájemný vztah mezi člověkem a okolním světem, který nebude založen na vykořisťování přírody. Sounáležitost by měla mít vůdčí postavení i v rámci mezilidských vztahů. Té má být dosaženo pomocí sebekritiky, která neodmítá společenství či osoby „nehodící“ se do převažujícího komplexu hodnot, ale snaží se vidět „deformace“, které si společenství samo vytvořilo. Tak jedině je možné „společenství uzdravit“. Takto Ruether teoretizuje „*boj proti útlaku a jeho sociálním důsledkům*.“ (více o její teologii v následující kapitole).

Jinou významnou osobností na poli feministické teologie je Carter Heyward, která byla v roce 1974 ordinována do kněžského stavu na půdě episkopální církve.

V oblasti feministické hermeneutiky si musíme zmínit průkopnice feministické interpretace bible. První z nich je významná teoložka a kritička bible Phillis Tribble. Studovala teologický seminář a její životní filosofii ovlivnily i návštěvy seminářů P.Tillich, Niebuha a profesora hebrejštiny Jamese Muilenburga (průkopníka metody rétorického kriticismu v biblických textech). Začala tedy s lingvistickou kritikou bible a svou disertační práci staví na kritice knihy Jonáš, kterou dokončuje v roce 1963. V roce 1993 se stává prezidentkou Společnosti biblické literatury. Její dvě první knihy *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978) a *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of*

Biblical Narratives (1984) jsou považovány za průkopnické práce v oblasti feministických biblických studií.

Jiným příspěvkem na poli feministické hermeneutiky bible je kniha E.S.Fiorenzy (nar.1938) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983) a *Bread not stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* z roku 1985. Snaží se v nich poukázat na to, že rané křesťanství bylo založeno na rovnostářském přístupu, kde byla běžná participace žen na chodu komunity a jejím vedení. To, že byla raná křesťanská komunita postavena na rovnostářské teologii, dokazuje na Pavlově výroku z Gal 3,28: „*Není již rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.*“ Tento výrok považuje za magna chartu křesťanského feminismu.

Ve stejné době jako knihy Fiorenzy vychází i dosti rozpačitě přijímané třísvazkové dílo *Inclusive Language Lectionary* (1983-85), jehož sponzorem byla i Národní rada církví, a které bylo vlastně důkazem nespokojenosti s novým, velice kladně přijímaným anglickým vydáním bible *Revised Standard Version*, jež stále obsahovalo jazyk znevýhodňující ženy. Není to tedy přímá práce křesťanských feministek, ale skupiny několika učenců, kteří chtěli uspokojit feministické požadavky. Měl sloužit pouze k liturgickým účelům, aby byly během bohoslužby zahrnuté ženy, muži i děti. *Inclusive Language Lectionary* se s problematikou gendrově nevyhovujících termínů vypořádal následovně. Neobsahuje žádný androcentrický jazyk nehledě na to v jakém kontextu se tam původně objevoval. Například označení Boha Otce se v Lekcionáři objevuje jako Bůh Matka a Otec. Neobjevuje se zde označení Ježíše jako Syna božího, ale je zde uveden jako Dítě boží. Nebo například verš z Jana 3,16, který původně zní: „*Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna....*“ si v Lekcionáři přečteme takto: „*Neboť Bůh tak miloval svět, že dal své jediné Dítě....*“ V některých případech se význam verše změnil: Mt 14,21 „*A jedlo tam na pět tisíc mužů kromě žen a dětí*“ v Lekcionáři tento verš zní: „*A jedlo tam na pět tisíc mužů, žen a dětí*“. Úpravy se však netýkají pouze gendrových termínů, využívají se i sociálně korektnější termíny v případech, kdy se v některém verši například hovoří o mrzácích, v Lekcionáři se o nich hovoří jako o „tělesně znevýhodněných“.

Své snahy feministické teoložky mohly prezentovat i na mezinárodním setkání feministických teoložek na ostrově Kréta v roce 1999, které mělo za účel vytvořit mezinárodní spolupráci a seznámit se s různými přístupy na poli feministické biblické hermeneutiky. Hlavním organizátorem tohoto setkání byla společnost *The European Society for Women in Theological Research, Evropská společnost žen pro teologické bádání* (hlavními organizátory bylo švýcarské a řecké oddělení). Setkaly se zde teoložky z různých koutů světa (Rumunsko, Maďarsko, Indie, Korea, Bostwana, Keňa, Brazílie, Německo, Polsko, Palestina, Kanada, Řecko, Švýcarsko) v celkovém počtu 42. Cílem této konference nebylo nalezení jasných odpovědí, ale spíše vytyčení dalších otázek a cílů feministické hermeneutiky, stejně tak jako vyvrátit tvrzení o hegemonii západního feministického smýšlení.

1.5. Křesťanská feministická teologie

Křesťanská feministická teologie není ani zdaleka tak neprobádaný terén jako oblast ženských hnutí vzniknuvších v arabských zemích a v rámci islámu. Také nemá problém se svou definicí a využitím slova feministická. Nikoli „ženská teologie“, či „teologie ženy“, protože to by pouze zdůrazňovalo rozdílnost ženy a muže, ale *feministická teologie* (či *teologie*), která ženám teoreticky vytvoří pojmový aparát, jazyk a prostor pro vlastní zkušenost a vyjádření svého osobitého zakoušení Boha.

Feministická teologie kvetla hlavně v německy mluvících zemích (Elizabeth Grossmann, Dorothe Sölle) a USA v prostředí protestantských denominací i katolické církve na sklonku 19. století. Do katolického prostředí se dostává později a to po II.

vatikánském koncilu (1962-65), který křesťanským feministkám nepřinesl to, co od něj očekávaly.

Zpracování tématu feministické teologie se dočkalo i na naší půdě v česky, z feministického hlediska psané publikaci *Z povzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie* (Kalich, 1995) díky úsilí evangelické teoložky Jany Opočenské. Krátkého pojednání se dostalo feministické teologii i od Pavla Hoška, vedoucího katedry religionistiky na Evangelické teologické fakultě UK, který napsal článek *Cesty feministické teologie* (Dingir 3/2008). Dalším článkem věnujícím se feministické exegezi, vyšel znovu z pera Pavla Hoška v Křesťanské revue v roce 1999 pod názvem *K metodě feministické exegeze*. Jako další mohu jmenovat příspěvek Tomáše Machuly, filosofa a teologa z Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, v článku *Podoby feministické teologie* (Katolický týdeník 14/2004). Dalším je příspěvek, psaný z ne-feministické pozice, Jany Dolejšové v katolickém periodiku Getsemany s názvem *Feministická kritika křesťanství- její přínos a meze*. Několika články přispělo i periodikum Teologické listy. Posledním zajímavým příspěvkem je kniha s názvem *Emancipace žen v církvi? (Návrat domů, 2003)*, kterou na český knižní trh přispěl Dan Drápal, člen Českobratrské církve evangelické. Zabývá se zde exegezi vybraných biblických pasáží týkajících se žen s využitím lingvistické kritiky, pomocí níž se snaží svým čtenářům otevřít prostor k tomu, aby se vyhnuli doslovné interpretaci bible. Ve svých závěrech dochází k tomu, že ženy jsou s muži rovnoprávné jak v rodině, tak ve sboru a nestaví se ani proti ordinaci žen, ale naopak vyzdvihuje v církvi jejich přínos. Již z jeho pozice teologa nás možná nemůže překvapit to, že křesťanství vnímá jako prvotní impuls k emancipaci žen. Přidává nakonec i tvrzení, že feminismus se objevil na cestě emancipace žen až mnohem později, poté, co mu tuto cestu vyšlapali na přelomu 19. a 20. století křesťané. Nakolik je jeho tvrzení pravdivé nelze s jistotou říci. Z následujících kapitol spíše vyplyne, a já se s tímto závěrem ztotožňuji, že sekulární i náboženský feminismus se velké části rozvíjely současně. Jakékoli kategorizování by bylo zavádějící, protože vždy bychom mohli narazit na určité nepřesnosti. Jak uvidíme náboženství a feminismus byly vždy těsně a komplikovaně propojeny, takže snahy o jejich rozpletení se zákonitě musejí setkat s neúspěchem. Tímto však nechci říci, že s tvrzením Dana Drápala kategoricky nesouhlasím. Můžeme s jistotou říci,

že křesťanství obsahuje nezpochybnitelný potenciál k emancipaci žen. Ale jak již tomu v historii bývá, touha po moci a vládnutí vyhrála nad spravedlností a rovností. Křesťanství nebylo výjimkou a nedokázalo se takovým snahám ubránit. Proto se v následujících dekádách stalo obětí interpretace vládnoucích vrstev, které si z křesťanství učinily nástroj moci. Emancipaci vnímám jako uvědomělou snahu vymanit se z moci někoho jiného. Emancipace žen se objevuje ve společnosti 19. století, když vzrůstají nároky na rovnost mužů i žen, ve 20. století se transformuje do feministického hnutí, které na rozdíl od emancipace, má vytyčené konkrétní cíle za kterými jde. Křesťanskou feministickou teologii pak můžeme vnímat jako „dítko“ moderní teologie 20. století (jednou z hlavních inspirací pro feministickou hermeneutiku je Bultmannova teorie o demytologizaci bible) a sekulárního feministického hnutí.

I křesťanská feministická teologie a její interpretace si prošla cestou překážek a odmítání, protože se snažila rozbořit po staletí přijímaný koncept společnosti, jazyka i náboženství. Práce feministických křesťanských teoložek byla dlouho odmítána jako neadekvátní, jelikož byla údajně příliš subjektivní, emocionální, iracionální se sklonem k mysticismu. Základem práce křesťanských teoložek je totiž *zkušenost* či model prožívání vztahu k Bohu, který, podle nich, byl určován muži a ženy ho pouze přijímaly. Ženy však přišly s kritikou toho, že žádná zkušenost nemůže být univerzální a nemusí platit pro všechny. Muži i ženy prožívají svět odlišně a ani jedna skupina si nemůže činit nárok na univerzalizaci zkušenosti. Stejně tak je to s kritikou používání výhradně maskulinního jazyka. Feministky kritizují, že muži byli ve vedoucích funkcích ve společnosti, a proto utvářeli řeč a slovní komunikaci. Jejich schéma komunikačního systému se pak stalo absolutně platným, nehledě na to, že ženy svým způsobem vylučovalo, protože z velké části tento systém neodpovídal jejich vlastní zkušenosti. Řeč jak známo je nástrojem moci, určuje naši historickou i sociální identitu, slouží k uchopení světa kolem nás. Proto je podle feministických teoložek nutné při hovoření o Bohu či zkušenosti s Ním, i v případě metafor hovořících o Bohu využívat inkluzivního jazyka, který zahrne jak mužský tak ženský rod.

Tato kritika souvisí i s revizí bible. Ta je jedním táborem feministických teoložek považována za zdroj útisku žen, protože je, podle nich, bytostně spojena s patriarchální

ideologií a je vlastně určitou legitimizací nerovnoprávného postavení žen. Tyto feministky bibli a teologickou tradici naprosto odmítají a obracejí se spíše na pohanské kultury a kultury Bohyně matky (ekofeminismus), protože jim umožňují plně participovat na náboženském životě a vyzdvihují důležité postavení žen v rámci společenství. Represe žen dávají do širších souvislostí a spojují je se zhoršováním stavu přírody. V podání Pavla Hoška tyto feministky patří pod *model odmítnutí* (například Mary Daly, ta se z pozice křesťanské dostává k pozici *post-křesťanské*)

Jiný, můžeme říci smířlivější tábor feministek, se místo odmítnutí bible snaží o její reinterpetaci, protože právě nikoli text samotný, ale jeho interpretace má na svědomí vytlačování žen z náboženských společenství. Vyzdvihují pak příběhy biblických žen, připomínají zapomenuté události a snaží se navrátit k tradici prvotního křesťanství, protože tam byla žena plnohodnotnou členkou společenství. Tento model Pavel Hošek kategorizuje jako *model loajality*.

Jako třetí možnost, jak feministky kritizovaly převládající náboženskou tradici, Hošek uvádí *reformní model*. Stojí někde na pomezí s radikálním *proudem odmítnutí* a to z toho důvodu, že některé prvky tradice odmítají, zatímco jiné, které se dají reinterpetovat, přijímají. Do tohoto proudu se dají zařadit takové osobnosti jako E.S.Fiorenza, R.R.Ruether a D.Sölle, tyto ženy a jejich díla budou hlavním zdrojem i následující kapitoly.

U Jany Opočenské se setkáváme s mírně odlišným modelem: také vidí tři hlavní směry feministické teologie, ale nazývá je *reformní feministickou teologií*, *radikální feministickou teologií (jinak také teologie osvobození)* a *feministickou spiritualitou matriarchální*. Nyní se na tyto směry podíváme blíže.

Reformní feministickou teologií je v podání Opočenské myšlena snaha otevírat církevní i synagogální společenství reflexi žen. Ženy v těchto teologických tradicích vidí nevyužitou možnost pro revizi tradiční teologie. Věří, že lepším a vhodnějším překladem Písma se dá dosáhnout rovnosti obou pohlaví, přitom kladou důraz na mezikonfesní dialog.

Radikální feministickou teologií (teologie osvobození) myslí to, co Pavel Hošek *reformním modelem*. Do tohoto proudu také řadí R.R.Ruether, E.S.Fiorenzu, D.Sölle či E.Moltmann-Wendel. Všechny teoložky spadající do této skupiny se snaží navrátit ke

kořenům víry a zároveň neodmítají mimokřesťanské symboly a tradici. Snaží se o jisté překročení přehnaného individualismu a o vytvoření vstřícného prostředí v rámci společnosti, kultury i církevního společenství. Sama autorka nejvíce sympatizuje s tímto proudem.

Feministická spiritualita matriarchální je pak podle Opočenské naprostým odmítnutím jakékoli mesianistické tradice jako nevhodné pro ženy. Podle nich židovství a křesťanství existují pouze kvůli tomu, aby posvětily patriarchát. K židovství ani křesťanství se jim nedaří nalézt žádný vhodný prvek pro ženy, proto se snaží obnovit kult Bohyně matky, který dle nich nikdy nevymizel, ale byl pronásledován jako forma čarodějnictví. Jinými slovy je můžeme nazvat *post-křesťanskými teoložkami*, které svým teologickým rozbořem došly až k odmítnutí křesťanství a postavy Ježíše Krista. Odmítají ojedinelost zjevení Boha v Ježíši, které neplatí již pro nikoho jiného. Stejně tak jako odmítají jeho lidskou a božskou podstatu a vzkříšení. Takové feministické teoložky sami sebe identifikují jako *post-křesťanské teoložky*.

Je tedy zřejmé, že nelze pro feministickou teologii využívat singuláru. Více vhodný bude plurál, jelikož křesťanská feministická teologie je natolik diverzifikovaný fenomén, že ji nelze nahlížet jako jednotný celek. V dílčích tématech se sice shodují, ale metody a závěry se u různých proudů samozřejmě někdy diametrálně liší. Feministickou křesťanskou teologii můžeme nahlížet různými způsoby. Jak se dočteme v příspěvcích *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, můžeme feministickou teologii nahlížet jako multikulturní dialog, jako filosofii náboženství, biblickou hermeneutiku či postmoderní teologii.

Jako poslední si dovolím zmínit svoji typologii. Přístupy křesťanských feministických teoložek vidím také ve třech základních kategoriích. První bych pojmenovala jako přístup *kritický*, který křesťanskou tradici vnímá jako kompatibilní s feminismem. Snaží se v ní a biblických příbězích nalézt inspiraci pro osvobození žen. Řadím sem například E.S. Fiorenzu či Judith Plaskow

Druhý přístup nazývám *revizionistický*, protože se snaží o nové uchopení vztahu Boha a člověka a místa člověka ve světě, s tím, že neodmítá vše, co do křesťanské tradice patří. Do této skupiny by patřila například R.R. Ruether.

Poslední přístup vnímám jako *post-křesťanský*, protože teoložky vycházející z křesťanských pozic, nenalezly nic, co by v mesianistické tradici bylo pro ženy osvobozující. Sem by patřila například Daphne Hampson či Elizabeth Johnson.

Kritika náboženské tradice však nemusí vycházet pouze ze stran feministek. Naopak existuje velké množství žen, které své tradice sice vnímají kritickou perspektivou, nikoli však feministickou. Na našem území toho může být důkazem *Unie katolických žen*, která poskytuje plnoprávné členství katolickým ženám, podporující členství pak ženám všech vyznání. Jejich hlavní aktivity spočívají v podpoře katolických žen přijímat vlastní odpovědnost v rodině, duchovním společenství i společnosti v duchu evangelia. Jeho předsedkyní je Ludmila Mikulová, místopředsedkyní pak Markéta Kotonthályová. Pořádají pravidelné přednášky na téma postavení žen v církvi a ženské spirituality.

1.6. Hlavní témata feministické teologie

Feministická hermeneutika se snaží reinterpretovat roli žen ve Starém a Novém zákoně a vyzdvihnout „ztracené“ příběhy ženských postav. Nově je interpretují, aby více oslovovaly ženy v těžkých životních situacích a mohly z nich načerpat sílu a odvahu postavit se vlastnímu osudu. Starozákonní příběhy žen jako Hagar a „prametek Izraele“ Sáráj, Rebeky, Ráchel a Ley jsou převyprávěny feministickými teoložkami, tak aby vyzdvihovaly zásadní momenty jejich těžkých životů a aby se mohly stát inspirací pro ženy dnešních dnů. V novozákonních vyprávěních se zase soustřeďují na roli žen z okruhu učednic Ježíše Krista. Na to, že to byly ženy, před kterými Ježíš vykonal svůj první zázrak (na popud své matky Marie) a na jejich důležitou roli při šíření zprávy o Ježíšově zmrtvýchvstání. V liturgii požadují inkluzivní jazyk, aby rovněž hovořil k ženám i k mužům. Cílem využití inkluzivního jazyka je, změnit čtenářovo předporozumění. Takový jazyk totiž zdůrazňuje podíl obou pohlaví na dobru i na zlu a partnerství mezi nimi i Bohem. Feministická teologie rozebírá i „stavební kameny“ křesťanské teologie. Začíná u nové interpretace vztahu Boha a člověka, Stvoření, hříchu a dualismu mezi *stvořením* a *vykoupěním*. Dualismu z toho důvodu, že žena byla muži rovna pouze na úrovni spásy, nikoli na úrovni stvoření, jinými slovy mu byla rovná

pouze v „životě po životě“, nikoli v životě pozemském. Postavu Ježíše Krista vnímají jako zdroj osvobození žen. V Boží trojici vyzdvihují femininní chápání Ducha svatého. Na biblické spisy se zaměřují především v rámci narativní teologie. Tato kapitola slouží k bližšímu seznámení s výše zmíněnými tématy.

1.6.1. Feministická hermeneutika

Nejprve se seznámíme s feministickou hermeneutikou, na jejíž pole významně přispěla E.S.Fiorenza v knize *In Memory of Her* (1983), ve které jako první přišla s ucelenou feministickou exegezí. Přispěla i do oblasti ekleziologie a to s myšlenkou církve žen. Klade důraz na přítomnost a roli žen v prvotní církvi, ve které byly významnými učednicemi, což je podle ní základem příslušnosti k církvi. Feministická hermeneutika staví na základech, které položila již E.Cady Stanton svým vydáním *Women's Bible*.

Začněme u kritiky, které se feministickým teoložkám dostávalo. Jejich interpretace biblického textu, byla v očích kritiků nadměru subjektivní a tudíž bez jakékoli vědecké hodnoty. Ideálem interpretace bývá vědecky objektivní přístup, nebo alespoň snaha o něj a nezáúčastněná interpretace. Fiorenza tento ideál hodnotově neutrální vědy 19. století odmítá jako neuskutečnitelný a neslučitelný s feministickou interpretací. Interpretace vždy odráží jak uvědomělé tak neuvědomělé pozice interpreta. Veškeré čtení biblického textu, které se snaží o objektivitu dle jejího názoru, přispívá k přenášení patriarchálních vzorů. Fiorenza se přiklání ke čtení textu z pozice utlačovaných skupin (pomocí teologie osvobození). Navíc nabádá k nahlížení bible nikoli jako „čistého“ slova Božího, ale jako slova lidského. Biblické texty jsou pro ni Božím slovem v lidském zachycení a pochopení. I s jinými bohoslovkami se Fiorenza shoduje v názoru, že *hodnotu Božího zjevení mohou mít pouze ty biblické texty a interpretační metody, které rozbíjejí patriarchální rámec*. Neznamená to však, že by platnou měla být pouze hermeneutická metoda feministek i ta musí předpokládat a umět přijmout to, co nezapadá do jejich rámce předporozumění.

Feministický hermeneutický klíč podle Fiorenzy nespočívá v dualistické antropologii maskulinního a feminního či v konceptu komplementarity obou pohlaví a už vůbec nestojí na metafyzickém principu ženské nadřazenosti, ale její hlavní

východisko spočívá v tom, že gender kategorie nahlíží jako sociální, politickou, ekonomickou i teologickou konstrukci. Feministická hermeneutika tedy staví na dvou základních bodech: 1. bibli je nutno zkoumat jako dílo patriarchální kultury a za 2. biblická interpretace je vždy ovlivněna stanoviskem a zájmy interpreta. Pevně zakotvenou zásadou ve feministické hermeneutice je, že bibli v žádném případě nemůže považovat za archetyp, který předkládá neměnný, pevně daný systém hodnot. Spíše s ní pracuje jako s historickým prototypem, který je již otevřen zkoumání a případnému rozvíjení. Shrnout přístup feministické hermeneutiky lze pomocí motto: „*Čti tutéž bibli jako osvoboditelku a zotročitelku.*“

Fiorenza vytyčila čtyři základní hermeneutické metody. Aplikuje historicko-kritický přístup s využitím metodologie pramení z teologie osvobození. Změnu v přístupu k biblickému textu Fiorenza nahlíží jako paradigma a to *pastorálně teologické*, což podle ní znamená, že již nezáleží pouze na tom, snažit se vysvětlit co a jak autor svým tvrzením myslí (přístup historicko-kritický) ale důležité je, jaký význam mají texty pro dnešní dobu. V rámci pastorálně teologického paradigmatu Fiorenza navrhuje ptát se u biblických textů na jejich využitelnost v dnešním světě. Texty by se neměly přenášet tak, jak hovořily k dávné komunitě, ale tak, aby oslovovaly komunitu dnešní. Biblická vyprávění musí být zbavena patosu patriarchální vlády a kultury, který podryvá pravou podstatu těchto textů. Zjednodušeně snad můžeme říci, že se nesnaží současný svět vysvětlit pomocí biblických vyprávění, ale právě naopak. Biblická vyprávění se snaží vysvětlit skrze optiku dnešního světa.

První zásadou její hermeneutiky je tedy přístup k textu jako produktu patriarchální a androcentrické kultury. Během interpretace považuje za nutné brát v úvahu historickou podmíněnost tvrzení, zájmů, pravidel a východisek subjektů, kterých se vyprávění týká. *Skepse* je tedy hlavní předpoklad pro hermeneutiku *podezření*. Její hermeneutika *podezření* si také všímá toho, že jazyk vytváří náš svět. Jazyk způsobuje to, že věci vznikají a zanikají. Jazyk je pro ní sociokulturní lingvistický systém, jehož vztah k realitě není pevně *stanoven a dán*, ale je *vytvářen* (moje kurzíva). Proto se zaměřuje i na kritiku androcentrického jazyka, protože jako takový marginalizuje ženy a činí je na nich závislými či dokonce „odvozenými“ z nich. Takový jazyk, který vede k představám Boha v ontologických kategoriích Fiorenza odmítá. Bible, dle jejího názoru, většinou

ženy zmiňuje pouze v případě, že jsou něčím výjimečné či způsobují nějaké potíže, navíc jsou, dle Fiorenzy většinou biblické ženy charakterizovány pomocí stereotypních rolí.

Druhou metodou je *hermeneutika zvěstování (proklamace)*. Ta je založena na pečlivém výběru textů užívaných při liturgii a uvědomění si dopadu jejich interpretace. Pokud některé texty mohou být vykládány tak, aby podpořily jakýkoli útlak, neměla by jim být přisuzována autorita Božího zjevení a z liturgie by měly být spíše vyřazeny. Jana Opočenská pak udává, že i ty biblické texty, které mají neutrální charakter, mohou být zneužity nesprávnou interpretací. Dává příklad biblických pasáží týkajících se tématu nesobecké lásky a služby, která může být vysvětlována způsobem, že žena by měla takové lásky být schopná i v případě, že nese útrapy agresivního chování svého manžela. Pokud je schopná je nést, je připodobňována ke Kristu, který si nese svůj kříž.

Další zásadou je *hermeneutika připomínání*. Ta spočívá v ožívování příběhů biblických žen, které se staly obětí patriarchálního útisku. Staví na připomínání si rané komunity křesťanů, která stála na rovnostářském přístupu a účasti žen ve vedení takové komunity.

V souvislosti s hermeneutikou Fiorenzy nesmím zapomenout na neologismus, který v rámci své teorie prosazuje v knize *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992). Odvrací se od tradičního pojmu patriarchát, vysvětlující vládu či řád otců na základě Aristotelovy politické teorie, která vnímá muže jako absolutní hlavu rodiny, vlastníci všechny její členy a spíše upřednostňuje pojem *kyriarchát* (vláda pána, vláda mocného) či *kyriocentrismus* který podle ní lépe vystihuje převládající, více diverzifikovaný systém podporující stav nadvlády a podřízenosti ve společnosti. Je to podle ní systém, který „*legitimizuje a je legitimizován určitými sociálními strukturami a systémy dominance*“.

Feministické teoložky upozorňují, že při čtení jakéhokoli textu je nutné, být si vědoma toho, že historie byla psána pro vládnoucí vrstvy tak, aby podpořila „pýchu národa“ a kulturní hegemonii. Proto jsou v nich často vyzdvihovány vítězné skupiny, nikoli skupiny menší, živořící. To je podle Fiorenzy případ i biblických textů, proto je nanejvýš důležité si tuto skutečnost uvědomit a zaměřit se na ty skupiny, jejichž zkušenost byla upozadována. To jsou pro ni výzvy teologie osvobození s kombinací

historicko-kritického přístupu se stále přítomnou hermeneutikou podezření. Biblická interpretace ve feministickém podání nechce pouze porozumět, ale snaží se nalézt naprosto nový přístup, který bude Boha nahlížet jako Boha chudých, utlačovaných a marginalizovaných skupin. Bible se pak namísto autority kontrolující, stane autoritou posilující a motivující, která dovolí čtenáři „chopit“ se spásy v aktivním slova smyslu. Fiorenza totiž spásu nechápe tak, že ji člověk pouze musí přijmout, ale znamená to pro ni chopit se jí tak, aby nebyla považována za pouhé osvobození duše od hříchu, ale od jakéhokoli sociálního a politického útluaku zde na zemi. Jak by to mohlo vypadat v praxi, nám ukazuje esej Margaret Davies s názvem *On Prostitution* v knize *The Bible and Human Society* (Sheffield Academic Press, 1995). Zaměřuje se zde na postavení prostitutek ve Starém a Novém zákoně i řecko-římském světě a pokračuje do britské společnosti 20. století. Biblické texty obviňují ženu z jejího způsobu života, nikoli jejich klienty či strukturu společnosti. Žena je zkrátka hříšnice, nic nezohledňuje situaci, která ji do této pozice dostala. Navíc na některých místech je modloslužebnictví přirovnáváno k prostituci. I dnešní společnost vnímá autorka tak, že na prostitutky nahlíží jako na pokřivené osoby, které si zaslouhují život na okraji společnosti, protože kazí „dobré mravy společnosti“. Kritizuje společnost, která ostrakizuje ženy, nikoli muže, jež jejich služby využívají či sociální systém, který se velkou měrou o jejich situaci zasloužil. Vadí jí, že společnost nezohledňuje situace svobodných matek, které jsou schopny pracovat pouze na poloviční úvazek, který jim ale neposkytne dostatečnou finanční pomoc. Navíc na mnoha pracovních místech nejsou k dispozici mateřské školky, pokud ano, je to záležitost dosti finančně náročná. Prostituce pak pro mnohé ženy může být vysvobozením z tohoto začarovaného kruhu, ve kterém se rozhodují zda-li budou žít počestný život a vydělávat minimum peněz či budou v práci na plný úvazek a své děti téměř neuvidí, kdy navíc velká část výdělku bude vydána za opatření dítěte v době, kdy je matka v zaměstnání. Takové aspekty, by se podle autorky měly brát v úvahu před tím, než bude žena „pranýřována“. Polemizuje ale i s protiargumenty. Argumentem mířeným proti obhajování postavení prostitutek, může být, že je to vlastně svobodná volba ženy, ale to je otázka. Je to opravdu její svobodné rozhodnutí, nebo byla okolnostmi dovedena do takové situace, že ji tato volba přišla nejvhodnější? Jistěže nelze všechny ženy žijící se prostitucí vnímat jako oběti sociálního systému, některé z nich mohou vnímat jako

tyto oběti spíše ženy lopotící se v továrnách za minimální mzdu, při nekonečně dlouhých pracovních dobách. Prostitutky také mohou být vnímány jako ženy, které vzaly veškerou odvalu čelit ostré kritice společnosti a využívat „benefitů“, které jim prostituce přináší. Východiskem tedy nemá být vytlačování prostitutek na okraj společnosti, činit je neviditelnými a snažit se jejich situaci zlehčovat tvrzením o jejich vlastní volbě, ale snažit se jim pomoci se do této situace dostat nebo dostat se z ní ven. Nevidět prostituci jako zlo, ale vnímat jako zlo spíše situaci, která k ní ženu přivedla. Situace těchto žen musí být předmětem diskuzí, nikoli upozadování a ostrakizace, „vymazávání“ je ze skutečného světa. Tato „neviditelnost“ všech, kteří nezapadali do obecně přijímaného rámce společnosti je podle ní případem i biblických příběhů, proto je nutné, situaci upozadovaných žen vyzdvihovat jak v nich, tak v současném životě.

Feministické teoložky se snaží nalézt význam v biblických textech popisující utrpení žen pro ženy dnešní doby. Například se snaží nalézt sílu v příběhu o Hagar, který může podporovat ženy odsunuté na okraj společnosti, texty popisující znásilnění žen (např. Tamary Amnónem v 2Sam 13, Soudců 19, Jan 8,1-11). Jiným povzbuzením jsou feministické interpretace příběhů Zuzany, Júdit, Ester, Rút, Debóry či Miriam. Například příběh Sáráj a Hagar Phyllis Trible interpretuje takto: Sáráj, bezdětná a vysokého věku sděluje Abramovi, že jí Bůh nedopřál mít děti, tudíž mu navrhuje, aby dítě zplodil s jeho otrokyní Hagar. Sáráj tak čelí Božímu rozhodnutí a svému osudu, který jí neslibuje žádného potomka. Abram pak bez jakýchkoli protestů její návrh přijme. Trible vyzdvihuje, že je zde vykreslen velice pasivně. Tak, že Sáráj má nad ním jistou autoritu. Trible v tomto příběhu spíše vidí vztah mezi dvěma ženami, zatímco Abram zde hraje mnohem menší roli. Není zde viděn jako všemocný patriarcha, ale muž, který vykoná manželčino přání. Ústředním motivem je tedy vztah Sáráj a Hagar, která se stane využitou svou paní a pánem. Hagar je nakonec nucena vzít osud do svých rukou. Je první ženou v Písmu, kterou navštíví Boží posel. Oslovuje ji jménem, tudíž potvrzuje její osobnost, což v případě Sáráj ani Abrama nebylo. Její osobnost byla v jejich domě určena jejími pány. Když se jí hlas ptá, odkud přišla a kam jde, Hagar poprvé promlouvá. Její odchod z domu Sáráj a Abrama ji tedy osvobozuje, protože teď již jedná sama za sebe. Navíc sama pojmenovává zkušenost, která se jí udála a Boha,

který k ní promluvil, nazývá Bohem vševidoucím. Toto pojmenování v interpretaci Tribble znamená sjednocení vztahu mezi Bohem a lidským konáním, proto Hagar nazývá teoložkou. Nakonec je však Hagar rozkázáno, aby se vrátila do domu svých pánů, v tomto okamžiku Tribble vidí identifikaci Boha s utiskovateli. Hagar je jedinou ženou, která se odváží Boha pojmenovat, zažívá exodus bez osvobození, zjevení bez spasení a sliby bez naplnění.

Feministická interpretace se snaží o vyzdvižení i ženských vedle mužských metafor Boha. Toho si kromě jiných všímá i Phyllis Tribble, která upozorňuje na to, že vedle mužských metafor jsou důležité i ty, které mají ženské konotace. Například ve verši Deut 32,18 jsou pro Boha použité dvě metafory. Verš zní: *“Opomněl jsi Skálu, která tě zplodila, zapomněl jsi na Boha, který tě v bolestech zrodil.”* nebo připomíná verš z Iz 42,14 *„byl jsem příliš dlouho zticha. Mám dál mlčet? Přemáhat se? Mám jen sténat, těžce jako rodička vzdychat a přitom po dechu lapat?“* Takové Boží „mateřství“ musí být dle Tribble stejně vyzdvižováno jako boží „otcovství“, aby vytanulo na mysl, že Bůh trpí pro své lidstvo, podobně jako trpí žena dávající život dítěti. Vyhýbání se metaforám ženského rodu, je podle feministických teoložek způsobeno stereotypem, který ženy nahlíží jako sexuální bytosti. Je možné, že jakákoli ženská metafora by mohla vyjadřovat sexualitu přímo, což je nepřipustné. Aby mužské metafory nečinily z Boha mužskou modlu, je nutné stavět vedle sebe metafory obojího rodu. Na metaforickou teologii se zaměřuje Mc Fague.

Jana Opočenská nás také blíže seznamuje s tím, co pro křesťanské teoložky znamenají metafory. Metafory jsou vhodné, aby přiblížili člověku věci, o kterých neví jak jinak je vyjádřit. Ústředními pro křesťanské teoložky jsou metafory vyjadřující vztah Boha a světa, který podle nich musí být vyjádřen v pozitivním smyslu slova. Nechtějí, aby převažovaly metafory popisující Boha jako pána či krále vládnoucího nad svým královstvím. Zdůrazňují spíše metafory, které vyjadřují všudypřítomnou lásku a vzájemnost, na které stojí feministické pojetí vztahu Boha a člověka. Často tedy využívají metafor, pomocí nichž je *„Bůh otec i matka, přítel i přítelkyně, ochránce i ochránkyně.“* Metafory přejaté z osobních vztahů mezi lidmi totiž mají promlouvat nejživěji. Těmi mohou být lidé vedení ke stejné péči, kterou Bůh pečuje o ně. Mimo

nich se využívají metafory z „*přírodní oblasti, symboly jako světlo, oheň, hloubka či výrazy jako pohyb, proces, činnost*“.

Od těchto metafor se pomalu dostáváme k podstatě feministické teologie, která stojí na novém pojetí vztahu Boha a člověka.

1.6.2. Vztah Boha a člověka v pojetí feministických teoložek

Na tradiční teologii kritizují jednostrannost vztahu, ve kterém Bůh pečuje o lidstvo tak, jako rodiče pečují o své děti. Vztah, ve kterém je Bůh absolutní transcendencí, která „*shůry shlíží na své stvoření*“. Toto pojetí vztahu kritizují, protože nevyžaduje aktivní zapojení jednotlivce. Ten pouze lásku od Boha přijímá. Feministická teologie vyzdvihuje *vzájemnost* vztahu. Tvrdí, že nejen lidé potřebují Boha, ale i Bůh potřebuje člověka. Takový vztah je pak nutné podporovat lidskou odpovědností, která bude podmínkou pro šíření lásky a spravedlnosti ve světě. To člověka může odpoutat od protestantské představy predestinace člověka jako hříšníka a světa jako nezměnitelné skutečnosti. Feministické teoložky se snaží jít střední cestou mezi dualistickým a mystickým pojetí Boha. To znamená, že Bůh není tolik vzdálen, tolik oddělen od pozemského světa, se kterým lze komunikovat skrze odevzdání se a modlitbu, ale cesta spirituálního vytržení z tohoto světa k Bohu také nevede. Bůh ve feministickém pojetí tedy není chápán jako přísný „*dohlížitel*“ nad svým stvořením, ale je chápán jako přítomná síla a zdroj života, pomáhající pěstovat lidskou samostatnost a osobitost.

Rosemary Radford Ruether začíná svou feministickou kritiku u negace křesťansky pojaté reality stavějící na apokalyptickém a platónském myšlení. Odmítá vizi budoucího království Božího a Platonovo dualistické pojetí člověka, kde duše stojí nad tělem, protože takový dualismus se podle ní pak nese i moderním myšlením a pojetím člověka. Výsledkem je, že budoucí a věčné je hodnotnější než přítomné a pomíjivé. Veškerou západní kulturu vidí jako dědictví takového dualismu. Ruether se snaží proto vytvořit takovou teologii, která by svět vnímala jako celek a zahrnovala všechny skutečnosti a vnímala provázanost jednotlivých oblastí. Takovou teologii, která bude svět vnímat jako heterogenní celek, kde je každíčká událost propojena s jinou. Ruether používá pro vyjádření Boha/Božství dvojí terminologii. V případě, že hovoří o Bohu

židovsko-křesťanské tradice, používá slovo Bůh. Pokud hovoří o Bohu v rámci židovsko-křesťanské tradice v pojetí feministické teologie, používá těžko přeložitelný pojem *God/ess*. Mohlo by to svádět k překladu tohoto slova jako Bohyně, ale Ruether toto v úmyslu nemá. Zdůrazňuje, že pojem *God/ess* je v praxi nedostačující, ale pro teoretický cíl feministické teologie je vhodný z toho důvodu, že zahrnuje jak maskulinní, tak feminní formu „božského“ o kterém hovoří *mužské* (moje kurzíva) monoteistické tradice. Jak zdůrazňuje, není tento pojem určen pro využívání při bohoslužbách.

Podle jejího názoru se nikdy nic neděje z ničeho. Takto vnímá i různé formy diskriminace. Jedna forma diskriminace nepřekrývá druhou, ale pramení z ní. Proto se nelze zbavit například sexismu, pokud se nezbavíme rasismu. Rasismus nelze analyzovat, pokud nebudeme analyzovat sociální skupiny a systém, ve kterém žijí. Takto bychom mohli pokračovat do nekonečna. Stejně tak je to i s konceptem feminity a maskulinity. Ruether nevěří v to, že by člověk měl být charakterizován podle určitých vrozených dispozic. Věří, že koncepty ženského a mužského vyrostly jak z výše zmíněných dualistických myšlenek, tak z toho, že každé pohlaví se rozvinulo v rámci možností, které jim společnost poskytla. Například v důsledku toho, že ženy neměly přístup ke vzdělání, byly považovány za iracionální a pasivní. Ve vedení společnosti jsou pak ti, kteří jsou mentálně aktivní. Ti panují nad vším pasivním. Výsledek je takový, že veškeré menšinové skupiny ve společnosti, ženy, dělníci i země samotná je zahrnuta do kategorie pasivního, kterému je nutné vládnout. Veškeré represe pak vycházejí z moci mocných. Proto Ruether odmítá koncepci Boha jako všemocného (Otce), protože takový Bůh je zneužíván rétorikou mocných. Nezaměňuje ho však s osobním Bohem, ale s jakýmsi věčně trvajícím „*prapůvodním matrixem*“, který zahrnuje veškerý svět. Veškeré stvořené je závislé na Bohu (*God/ess*), v něm vzniká i zaniká, ale mezi stvořenými skutečnostmi neexistuje jakákoli hierarchie. Každá jednotlivina je závislá na druhé, bez sebe by nemohly existovat. Základem existence je tedy vztah. Věčnost v určitém smyslu existuje. Bůh (*God/ess*) je schopen stvoření „pohlit“ v nekonečno, ale to je přirozená součást života, takže člověk v této oblasti nemůže žádným způsobem participovat svou vlastní energií a snahou. Jediným smyslem má pro člověka být starání se o pozemské záležitosti. Člověk by měl využít čas, který

mu byl dán k tomu, aby vytvořil spravedlivou komunitu jak pro sebe, tak pro své potomky. Pokud se tak člověk chovat nebude, trestu se nedostane pouze jemu, ale celé komunitě i jejím potomkům.

S pojmem Goddess se nejvíce pojí ty feministické teoložky, které Jana Opočenská řadí do skupiny *feministické spirituality matriarchální*. Nepoužívají ho většinou v tom samém smyslu, jako Ruether, která svým pojmem God/ess snaží zahrnout jak mužské, tak ženské prvky Boha, ale využívají ho v pravém slova smyslu jako Bohyně, kterou našly většinou v předkřesťanských tradicích. Například Carol P. Christ, svou inspiraci našla ve starověkém Řecku. Pojem Goddess pak v jejím smyslu v první řadě vyzdvihuje ženu a tvořivý proces. Její kritika vztahu mezi člověkem a Bohem vyústila k pojmenování zlomu mezi starým a novým pojetím tohoto vztahu jako *tvořivého paradigmatu*, nové nahlížení vztahu pak nazývá *filosofii tvoření* (process philosophy) Goddess se má stát symbolem, který bude tento přístup evokovat. Podstatou tohoto vztahu pak je volná kreativní síla každého jednotlivce, ve kterém tělo i duše jedno jsou. Vztah Goddess ke světu definuje jako *panenteismus*, který podle jejího názoru nejlépe vystihuje, že *svět je přítomen v Goddess*. To znamená, že ruší jakékoli oddělení Boha a světa. Panenteismus je v jejím pojetí téměř totéž co monoteismus. Mají společné to, že svět i bůh jsou v sobě obsaženy a tak tvoří jednotu. Boží síla spojuje vše dohromady. *Panenteismus* je, podle ní, otevřen široké škále tvořivé představivosti a možnosti uctívání, stejně tak jako množství symbolů pro božskou sílu. Navíc překračuje dualismus a nevidí Boha jako absolutně odlišného, ba naopak naznačuje, že Bůh je součástí každého člověka a všeho stvořeného. Člověk se podílí svou aktivitou na tvořivém procesu Bytí a vytváří tak láskyplné prostředí. Láska však v *teologii tvoření* znamená lásku prožívanou tělem a ve vztazích. Stejně tak také hovoří o hněvu, který musí být vyjádřen explicitně, nikoli uchovávan uvnitř člověka, potlačován, aby se tak člověk stal tiše jeho obětí. Stejně tak jako o tvořivé síle lásky hovoří o tvořivé síle hněvu, protože hněv je pohnutkou ke změně a transformaci.

Jiným příkladem může být i transformace Boha v pojetí Elizabeth Johnson, navrhuje nazývat Božství pomocí pojmu *Ona, která je* (She Who Is), což má být feministická parafráze verše z Ex 3,14, ve kterém Bůh hovoří k Mojžíšovi a říká o sobě: JSEM, KTERÝ JSEM.

Příkladem toho jakým způsobem feministické teoložky vnímají vztah Boha člověka, může být i feministická transformace modlitby Otčenáš:

Původní znění:

Otče náš, jenž jsi na nebesích,
Posvěť se jméno Tvé,
Přijď království Tvé,
Buď vůle Tvá
Jak v nebi, tak i na zemi.
Chléb náš vezdejší dej(ž) nám dnes

A odpusť nám naše viny,
Jakož i my odpouštíme našim viníkům
A neuveď nás v pokušení,
Chraň nás od zlého
[Neboť Tvé království i moc i
sláva navěky]
Amen

Feministické znění:

Matko i otče náš, jež všude jste
Svatá buďte Vaše jména
Snad přijde Váš nový věk
Snad vůle Vaše bude uskutečněna
V tomto, i jiném čase, na všech místech
Setkej se s našimi potřebami každý den

a odpusťte naše neúspěchy v lásce
stejně jako my, je odpouštíme druhým.
Chraňte nás v těžkých chvílích
a zaveďte nás na stezky lásky. Neboť Vaše
jednota a síla, milující navždy.
Amen.

1.6.3. Feministická kritika antropologie

Aby bylo více srozumitelné pojetí teologie v podání Rosemary Radford Ruether musím zmínit i feministickou kritiku křesťanské antropologie. Feministické teoložky začínají rozbíjet tradiční náhled na člověka a jeho postavení ve světě. O tom jsem se již zmínila. Nyní se na tuto problematiku podívám podrobněji. Tomuto tématu se věnuje i Jana Opočenská.

Ve feministickém pojetí antropologie navazují na své odmítnutí hierarchického modelu ve společnosti. Odmítají dualistické pojetí člověka a světa v kategoriích jako duch a tělo, rozum a smysly, kultura a příroda, člověk a zvíře, oblast veřejná a

soukromá, protože, podle nich, toto rozdělení nutí k určitému hodnocení, které ve výsledku jednu oblast kvalifikuje jako méněcennou a druhou vyvyšuje jako více důležitou. Této dichotomii se právě snaží vyhnout i výše zmíněná Rosemary Ruether, která se snaží v historii nalézt prvotní holistické vidění světa. To podle ní nutilo populaci starat se o přírodu a její řád. Podle Ruether totiž dualistické pojetí člověka a světa dospělo nakonec do té fáze, že jakákoli obnova společnosti byla odsunuta do daleké budoucnosti (do Božího království), což má i ekologické důsledky. Transcendence, podle ní, získala vyšší a důležitější statut než pozemský život a příroda. Lidství se začalo definovat jako hříšné, místo toho, aby se naděje hledala v člověku a jeho konání. Člověk se obrací se svou nadějí k Bohu. Takto vnímá křesťanskou tradici a snaží se jí svou teorií překonávat.

Feministická teologie se tedy svým způsobem snaží rehabilitovat lidskou tělesnost, překonat po staletí přenášený model toho, že duše bude osvobozena z hříšného těla. Vedle duchovních potřeb tedy zdůrazňují také potřeby sociální a tělesné. Snahy feministických teoložek se obracejí k novému ohodnocení člověka a života: *“Tělo je třeba osvobodit z jeho špatné pověsti, lidskou sexualitu z hanby, citový život z trivializace, smrt a umírání ze studu a potlačování“*. Výsledkem takového nahlížení na život a člověka pak má vést k většímu zaměření na pozemský život a situaci člověka v něm. Tělo se feministická teologie snaží pojímat jako důležitý nástroj změny. Člověk již nenaslouchá pouze svému nitru, ale svému tělu. Nesnaží se potlačovat „negativní“ impulzy jako například hněv, který se podle nich může stát důležitým činitelem v oblasti mezilidských vztahů, protože ho hodnotí jako důležitý prvek v procesu růstu člověka. Jsou také toho názoru, že pokud si člověk začne kladně vážit těla svého, bude to vést k sounáležitosti s těly jiných, tudíž by to mohlo vést alespoň k částečnému omezení násilností vůči druhým.

1.6.4. Stvoření v pojetí feministické teologie

Feministické teoložky se stavějí proti takovým interpretacím obou zpráv (elohistické i jahvistické) o stvoření, které ženu stavějí do druhotné pozice, do pozice „vedlejšího produktu“ samotného muže, který má muži sloužit. Stejně tak se snaží „očistit“ ženu,

kteřá byla v některých interpretacích považována za původkyni prvotního hřichu. První verze stvoření (Gn 1,1-28), hovoří o tom, že muž i žena byli stvořeni zároveň. Problém pro feministické teoložky vyvstává z některých interpretací druhé verze stvoření (Gn 2,4-24), kde se hovoří, že žena byla stvořena z žebra Adamova. Phillis Tribble k tomu říká, že druhá verze stvoření hovoří o tom, že první bylo stvořeno z hlíny *lidstvo*, nikoli *muž* (moje kurzíva). Totiž, hebrejské slovo *adham*, které se k tomuto aktu váže, neznamena muž, ale lidstvo. To stvoření, ze kterého je pak vzato žebro se již nenazývá v bibli *adham*, ale *iš* (člověk) a stvoření z žebra *išša* (žena). Stvoření ženy je pak pro ni vyvrcholením stvoření, nikoli „vedlejší“, druhotný produkt. Navíc pro ni to, že žena byla stvořena jako druhá, neznamena, že by měla mít menší důležitost a měla by být muži podřizena. Kdyby to totiž platit mělo, mělo by platit i to, že muž bude podřizen zvířatům. Lidé tedy podle ní byli stvořeni tak, aby si byli rovni. Důkaz pro toto tvrzení pak nacházejí feministické teoložky i v Písni písni, ve které se dostává slova přímo ženě, bez vypravěče, která hovoří o lásce, mezi sobě rovnými, nikoli mezi nadřazeným a podřazeným. Tohoto názoru nejsou však jen feministické teoložky. V již zmíněné knize *Emancipace žen v církvi?* Stvoření vnímá jako rovnocenné, nikoli popisující nadřazenost muže nad ženou. Jeho argumentem je kromě jiných i to, že posloupnost stvoření nemůže znamenat nadřazenost dříve stvořeného nad později stvořeným. Kdyby totiž tento princip platil, výsledkem by bylo, že by muži mohl být nadřazen i chroust. Také odmítá názory, které chápou výrok o tom, že žena byla stvořena jako pomoc muži, ve smyslu že z ní dělá mužovu služku. Protože slovo, které je zde použito pro pomoc je *erez*, které je použito i pro samého Hospodina, což také není interpretováno tak, že by byl člověk něco víc než Bůh.

Základním argumentem feministických teoložek je i biblický verš o tom, že žena a muž byli stvořeni k obrazu božimu (Gn 1,27) a vše stvořené bylo dobré. Tyto verše pak podle feministických teoložek dokládají to, že všechno stvoření bez ohledu na pohlaví, rasu, sexuální orientaci či sociální skupinu musí být dobré. Stavějí se proti jimi vnímanému „včítávání“ patriarchálního kontextu do obou příběhů o stvoření, které mají ženu zatlačit do druhotného postavení. Vyzdvihují ty verše, ve kterých se píše o rovnocennosti obou pohlaví.

Otázka prvotního hříchu, jehož iniciátorkou je označována Eva je mezi feministickými teoložkami interpretována následovně. Vidí Evu jako aktivního činitele, jako jistou autoritu, zatímco Adama jako tichého, vyhýbajícího se odpovědnosti. Podle nich je v tomto příběhu zobrazen jako pravý opak ženy. Vzhledem k tomu, že Adam Evě neodporuje, jsou za hřích odpovědní stejnou měrou. Trest, který následoval po ochutnání ze stromu poznání, pak je, v jejich podání, jen důsledkem tohoto pochybení, nikoli součástí plánu stvoření. To že má muž panovat nad ženou, tedy není součástí Božího plánu. Navíc, Dan Drápal poukazuje i na to, že Eva *byla svedena*, zatímco Adam hřešil *vědomě* (kurzíva v původním textu). Cituje Davida Hamiltona, který následky hříchu shrnul takto: „*Muž se ženou sdílí svůj původ, své určení, svou tragédií, a svou naději.*“

1.6.5. Christologie

Významný problémem pro křesťanské teoložky je téma christologie. Feministické teoložky vnímají za základní téma to, že Bůh se vtělil do určitého muže. To se poté, podle nich nese (až na některé výjimky) celou historií křesťanského myšlení a církví. Muž je představován jako ten, který jediný může symbolizovat Krista. Následné rozhodnutí chalcedonského koncilu o dvojí podstatě Krista, pak v pojetí feministek nahrává pouze rétorice utlačovatelů. Mary Daly to shrnuje jednou větou: „*Pokud Bůh je muž, muž je Bůh*“. Pro křesťanské feministky je vyzdvihování Ježíšova pohlaví popřením univerzality spásy. Když se na tuto oblast podíváme blížeji, zjistíme, že tradiční pojetí Ježíše Krista a jeho podstaty, podle některých (hlavně post-křesťanských) teoložek nemůže být slučitelné s feminismem. Jana Opočenská se feministické diskuzi o podstatě Krista vyhýbá a zaměřuje se spíše na sociální a etický výklad Ježíšova příběhu. Já se však u tohoto tématu krátce zastavím. Vycházím z knihy *Theology and Feminism* napsané Daphne Hampson, která vyučuje systematickou teologii na univerzitě sv. Ondřeje (Velká Británie). Řadí se mezi post-křesťanské teoložky, a proto si myslím, že by její myšlenkový přínos měl být v této práci zmíněn. Svůj christologický rozbor začíná u toho, kdo je vlastně křesťan. Křesťan je podle jejího hlediska ten, který věří v jedinečnost, božství Ježíše Krista a přijme jeho výsadní postavení v rámci dějin.

Věřící nemusí podle ní vyjadřovat tuto víru ani tradičními formulace vyznání víry. Pro ni je základní otázkou, zda-li je možné uznat toto výsadní postavení Ježíše Krista a skloubit ho s feministickými východisky. Problém s postavou Ježíše není to, že byl muž, ale že tento muž byl (a je) považován za výjimečného muže, za symbol Boha na zemi, za Boha samotného. Autorka se ptá: Je možné považovat symbol, který je výlučně mužský za zahrnující veškeré lidství? Zahrnující ženy i muže? Neprivileguje takový pohled muže? Autorka jde kritickým výzkumem cestami, kterými se feministické teoložky vydávaly, když se snažily dosáhnout syntézy feministického smýšlení a christologie. Jejich snahy rozděluje do tří druhů christologie: *nízké (christologie zdola)*, *vysoké (christologie shora)* a *christologii poselství*. Srovnává je a ukazuje jejich nepřesnosti a nemožnost splnutí s feministickými snahami.

Vysoká christologie se nezaměřuje tolik na Ježíšovu lidskou podstatu, ale spíše na jeho Božství. Zařazuje sem pojetí Krista u Patricie Wilson-Kastner, ačkoli ona sama také klade důraz i na jeho lidskou podstatu. Feminismus i zmrtvýchvstání Krista dává, dle Wilson-Kastner, naději na to samé. Na překročení jakýchkoli rozdílů a odcizení. Ale Wilson-Kastner nakonec minimalizuje naprosto všechny rozdíly mezi ženským a mužským pohlavím, protože je považuje za jednu kategorii z mnoha. S otázkou toho, že Ježíš je muž se vypořádává tvrzením, že Kristus stojí nad všemi takovými kategoriemi. Nakonec Wilson-Kastner uzavírá, že zde musí být nějaká podstata, která zahojí všechny nepravosti a rozdíly. Tou podstatou je právě („bezpohlavní“) Kristus, v němž leží řešení veškerého lidského utrpení a upozadování žen.

Nízká christologie se zaobírá Kristem jako člověkem, jako jedním z bratrů. Hampson však poukazuje na to, že pokud by se nízká christologie zaobírala Ježíšem jako „pouhým“ jedním z nás, jedním z bratrů, nemusela by žádná christologie být. Takže i zde musí být víra v jeho jedinečnost, ve smyslu zvláštního vztahu k Bohu. Byl (či je) ve výhradním vztahu k Bohu, kterého nikdo jiný schopen není. Toto je pro Hampson závažný problém, protože vyzdvihuje pouze daného jednotlivce mužského pohlaví. Jak Hampson uzavírá, existuje zde tedy bratr všech křesťanů, ale s určitými výsadami. Jen skrze víru v něj a jeho oběť může být nastolena spravedlnost, pro muže i pro ženy. To znamená, že ženy jsou závislé na mužem definovaném vztahu k Bohu a ke světu.

Christologie poselství se zaměřuje spíše na zprávu, kterou Ježíš zanechal než na jeho osobu. Zaměřuje se zde na teologii Rudolfa Bultmanna, který nevěří ve dvojí podstatu Krista a vzkříšení považuje ve své eschatologické vizi jako ukončení starého řádu a nastolení nové, spravedlivé společnosti. Autorka se opět vrací k problému, že to byl muž, který byl vyzdvižen Bohem na nebesa a započal tak éru spravedlivé společnosti, ve které získal výhradní postavení a je uctíván jako symbol (mužský). Problém pro feministickou interpretaci tedy stále přetrvává.

To byl jen malý exkurz do myšlenek Hampson, která neguje veškeré snahy feministek spojit osvobození žen s postavou Ježíše Krista, protože síla symbolu, kterým se Kristus stal, nelze, dle jejího názoru, v žádném případě feministickou kritikou překonat. S Ježíšem je natolik spojeno jeho mužství, že v jeho osobě není možné nalézt inspiraci pro osvobození žen a jelikož je jeho osoba neoddělitelně spjatá s křesťanstvím, že v jeho rámci nelze uniknout dominanci mužů.

Jana Opočenská si však všímá přístupů křesťanských teoložek k christologii, které se z velké části shodují s teologií osvobození. Podle Hampson bychom takovou christologii mohli zařadit do kategorie *christologie poselství*. Prvním předpokladem jak přistupovat ke christologii je nahlížet ji jako učení o Bohu, který osvobozuje a tím dává lidem možnost aktivně se na svém osvobození podílet. Dalším předpokladem, podle Rosemary Ruether je, brát v úvahu spíše poselství, které Ježíš zanechal, protože to se ve své podstatě naprosto shoduje s feministickými požadavky dané doby, protože shodně hovoří k utiskovaným a marginalizovaným skupinám. A navrhuje nový vztah k Bohu, ve kterém nebude nazýván Otcem, Učitelem či Pánem. Ježíš nemá být považován za zástupce osvobození, ale za předchůdce, který pouze ukázal cestu a tím, že sám sebe ponížil, zrušil výsady jednoho člověka nad druhým. Narušil patriarchální řád tím, že se osvobodil od vžitých zvyků a nechoval se tak, jak se od něj očekávalo. Feministické teoložky se nechávají motivovat především soucitným vztahem Ježíše k lidem, který je naplněn vzájemností, takový vztah pak nemůže být hierarchický. Dalším, velice důležitým aspektem v christologii je pro křesťanské feministky *teologie moudrosti*. Symbol moudrosti (Sofia) je dalším prostředkem jak lépe porozumět Ježíšovu poselství. Opočenská píše že, Ruether a Fiorenza vyzdvihují motivy bohyně moudrosti, která byla zahrnuta do židovsko-křesťanské tradice a vrcholí v postavě Ježíše Krista. „*Docházejí*

k závěru, že bez poznání Ježíše jako Sofia je celá novozákonní zvěst o Kristu nesrozumitelná". Ačkoli je koncept moudrosti v christologii, dle křesťanských feministek nepostradatelný, byl upozadován. Například Fiorenza vnímá nejstarší novozákonní tradici jako sofialogickou. Na otázku z jakého důvodu byla teologie moudrosti upozadována, si odpovídají, že hlavním motivem byla spojitost *Sofia* s gnostickým křesťanstvím, byla to snaha vyhnout se „idolatrckému vzývání Moudrost jako bohyně a snaha vyhnout se spojování křesťanství s „pohanskými“ kultury.

Feministické teoložky se obracují k prvním čtyřem stoletím po Ježíšově smrti, v této době, jak vyzdvihuje Elizabeth Johnson, lidé totiž řešili tu samou otázku, kterou nyní řeší křesťanské feministické teoložky: tedy: Jak „správně“ hovořit o Ježíši? K malému shrnutí této problematiky nabízím typologii Cathrine Greene McCreight. Ta rozděluje čtyři základní feministické přístupy k christologii: První přístup Ježíše vnímá jako proroka, tento přístup nazývá jako „*vnitřní ospravedlnění*“ (internal apology), protože se snaží znovu pročitat biblické texty a zdůrazňuje Ježíšovu roli jako osvoboditele, „bojitele“ patriarchátu. Do tohoto modelu zařazuje R.R. Ruether. Přístup druhý vidí *Krista jako zástupce ve stvoření*, má dokazovat Boží imanenci ve světě. Snaží se Ježíše „zpřístupnit“ veškerému stvoření, nikoli ho představovat jako Boha vtěleného do muže. Třetí přístup autorka definuje jako *alegorickou rekonstrukci*, takový přístup staví především na „odosobněné“ postavě Krista a jeho přítomnosti v komunitě věřících, staví na síle nalezenou ve vtělení, vzájemné lásce a vzájemné závislosti Boha a Ježíše. Takový přístup vyžaduje vnímání příběhu evangelia tak, aby se v něm čtenář sám viděl, má vést k uvědomění si toho, že evangelium je příběhem lidí v dnešním světě, tudíž se Ježíšova osobnost upozaduje a spíše se zaměřují na obecné chápání evangelijních příběhů (řadí sem například McFague) Čtvrtý přístup *Ježíše* vnímá jako *symbol* představující *Sofiu*, využívá především historicko-kritické metody.

Dalším tématem, ve kterém feministické teoložky nacházejí inspiraci je tematika kříže a vzkříšení. Ve shodě s teologií osvobození nevnímají smrt na kříži a vzkříšení jako vykupitelský akt a pohnutku k tomu, aby nyní žily v pasivním očekávání, protože Ježíš již zemřel za všechny hříchy světa. Ale naopak v utrpení na kříži vidí motivaci pro to, aby viděly utrpení dnešního člověka. Tedy kříže všude kolem sebe na „*současných místech*“. Ve vidění tohoto současného utrpení a bezpráví se snaží nalézt motivaci,

protože jdou stejným směrem jako Ježíš. Pokud se správně chopí jeho zvěsti, budou revoltovat proti společnosti a nepřizpůsobí se jí tak, jako se nepřizpůsobil Ježíš. To, že bylo Ježíšovým učednicím zjeveno, že vstal z mrtvých, dává ženám sílu, aby pokračovaly v šíření jeho zvěsti (jako první se dostalo takové zjevení Máří Magdaleně). Navíc své významné postavení v době působení Ježíše čerpají z veršů, které hovoří o tom, že to byly ženy, pro koho první zázraky vykonal Ježíš (Jan 4), ženy, které jako první spatřily vzkříšeného Ježíše (Mt 28,9) a byly to ženy, které zvěstovaly, že byl vzkříšen (Mt 28,8; Mk 16,10; Lk 24,10; J 20,8). Feministické teoložky se snaží tedy vyzdvihnout ty verše, které mohou upozaděvaným skupinám poskytnout sebedůvěru a pocit toho, že ačkoli to tak nemusí vypadat, jsou důležitou součástí společenství.

Nyní bych se ještě krátce zaměřila na feministickou rekonstrukci Boží trojice. Jako první feministickou teoložku, která využívá sofialogii k rekonstrukci feministické trojice uvádí McCreight Elizabeth Johnson.

Johnson navrhuje, aby se o Trojici hovořilo pomocí ženských pojmů a v převráceném pořadí. Navrhuje tedy: „*Duch-Sofia, Ježíš Sofia, Matka-Sofia*“ autorka to zdůvodňuje tak, že dosavadní hovoření o Bohu natolik zahrnovalo muže, že ženy zůstávaly v pozadí. Proto navrhuje tento feminní způsob hovoření o Trojici, aby připomínalo zkušenost žen, jedině tak, podle ní, se může samotné křesťanství přizpůsobit dnešní době a zůstal i nadále „živou“ tradicí. Tak se podle ní může náboženství vyhnout „smrti Boha“, protože bude reflektovat i současnou zkušenost a uspokojovat potřeby moderního člověka. Feministickou teologii Johnson vnímá jako „zachránkyň“ křesťanství, protože přenáší sice tu samou tradici, ale s novými možnostmi, díky využití inkluzivního jazyka, pro širší skupinu lidí.

Většina feministických teoložek však upřednostňuje hovořit o Trojici namísto Otec, Syn a Duch svatý raději Stvořitel, Vykupitel, Podporovatel (*Creator, Redeemer, Sustainer*) nebo Zdroj, Pomocník, Průvodce (*Source, Servant, Guide*), protože se snaží spíše vyzdvihnout to, co Bůh *činí* nikoli *kdo je* (moje kurzíva).

1.6.6. Mariánská úcta

Nesmím zapomenout, že ani katolická církev se ženským postavám nevyhýbala. Důkazem je Mariánská úcta, která se z byzantské východní oblasti dostává i na Západ,

kde vrcholí ve 12. století. Marie je ctěna jako Bohorodička a Královna nebes, vyzývá se jako přímlyvkyně. První dogma o její osobě bylo vysloveno na koncilu v Efezu roku 431, kdy byla uznána právě jako Bohorodička (Theotokos). Na koncilu v Konstantinopoli roku 553 bylo vysloveno dogma, že Marie je vždy panna (sempervirgo). A roku 1950 vešlo v platnost dogma o jejím nanebevzetí.

Oproti přijetí dogmatu o neposkvrněném početí v katolické církvi se staví protestantské církve, které pannenství Marie neuznávají.

Problematicke dogmat o neposkvrněném početí a nanebevzetí Marie se ve své knize *Beyond God the Father* věnuje Mary Daly. Kritizuje to, že ideální žena je stále určována pomocí sexistických kategorií. Marie je panna. To má pro Mary Daly důsledky takové, že pokud toto tvrzení vytrhneme z křesťanského kontextu, a omezíme se na biologii, je zde žena definována podle toho, co *nedělá* sexuálně (kurzíva v původním textu). Za ideální ženu je pak podle jejích představ považována jeptiška, která se oprostila od pozemských radostí i strastí, protože panenství může být bráno, v kontextu sexuálních vztahů, i jako symbol její autonomie. Mary Daly kritizuje taktéž dogma o nanebevzetí, které bylo uznáno v roce 1950 papežem Piem XII. Vadí jí „zapouzdření“ tohoto dogmatu v Kristo-centrické řeči. Uvádí kapitolu osm konstituce *Lumen Gentium* (k.8, ods.59) z II. Vatikánského koncilu, kde je Mariino *nanebevzetí* popisováno v kontextu Kristova *nanebevstoupení* (kurzíva moje). To je podle ní pouze potvrzení stále přenášeného konstruktů pasivity ženy. Kristus sám vystoupil, zatímco Marie byla na nebesa vzata.

Vzývání Panny Marie je tedy pro některé křesťanské feministky kontraproduktivní, protože podle nich stanovuje neuskutečnitelný ideál ženy. Panenství Marie podle feministických teoložek degraduje sexualitu ženy, či samotnou podstatu lidského života. Snaží se tedy spíše vyzdvihovat to, že Marii oslovil sám Bůh, dále pak její roli ve vztahu k Ježíši a ve společenství jeho učednic. Jiné pohledy ji zase vnímají i jako příklad k ordinaci žen v katolické církvi, jelikož je to právě Marie, která na svět přivedla Ježíše, proto má být symbolem rovnosti a emancipace žen v církvi.

Nakonec bych se krátce zmínila o katolické církvi a jejím vztahu k ženám. Ani ona se totiž nevyhnula požadavkům moderní doby na reflexi žen a jejich postavení v církvi. Již výše zmíněná dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium*, vydaná v rámci II.

Vatikánského koncilu se dovolává rovnosti mezi mužem a ženou za pomoci novozákonních veršů z Ga 3,28, který je vyzdvihován i feministickými teoložkami. Tato konstituce připomíná rovnost Božího lidu. Její předchůdce je dokument z roku 1963 s názvem *Pacem in terris*, který hovoří o nedotknutelném právu vybrat si životní stav podle svého uvážení. Dalším dokumentem hovořícím o nezbytnosti rovnoprávnosti lidí je *Gaudium et spes* z roku 1965, kromě toho si všímá i přetrvávající diskriminace žen v současném světě. Poslední dokument nese název *Mulieris dignitatem* z roku 1988, jedná se o encykliku Jana Pavla II., která hovoří o rovnosti a důstojnosti mužů a žen i o tom, že patriarchální ráz společnosti není Bohem chtěný, ale je následkem prvotního hříchu. Nemohu zapomenout ani na jeho *List ženám* z roku 1995. Byl adresován všem ženám světa při příležitosti konání 4. Světové konference žen v Pekingu, které se účastnili i delegáti Svaté stolice. Podpořil v něm ochranu důstojnosti a práv žen, přičemž zdůraznil nezastupitelnou roli žen ve společnosti a její přínos v chápání světa. Dále v něm také Jan Pavel II. děkuje všem ženám, které usilovaly za ekonomická, hospodářská, politická práva. V návaznosti na dokumenty II. vatikánského koncilu bylo pro katolickou církev nezbytné zrevidovat i kanonické právo, které by zahrnuje zásady v těchto dokumentech zmíněné. Stalo se tak v roce 1983. Postavení ženy se v něm posunulo směrem k požadavkům moderní doby o rovnocennosti mužů i žen. Co se však týká participace žen na kněžských úřadech, zastává katolická církev stále názor, že by ho měli vykonávat především muži (ženy mohou být ministrantkami, nemohou ovšem zastávat funkce, které vyžadují svěcení). Dalo by se říci, že k faktickému zrovnoprávnění žen dojde tehdy, budou-li se ženy podílet na církevních úřadech ve větší míře.

II:Část: Feministická reflexe islámu

2.1. Je termín islámský feminismus oxymoron?

V posledních několika desítkách let ožívá zájem o islám a muslimskou kulturu všeobecně. Ať už je to v rámci akademické půdy či v rámci senzacechtivých médií, které bohužel mají větší moc než seriózní výzkum a vytvářejí tak dosti zkreslený pohled na islámský svět a jeho kulturu. Často se interpretace islámu zaměřují na prvky, které jsou považovány za potlačující lidskou svobodu. Islám je v mnoha případech vnímán jako náboženství, které pomocí své sexistické podstaty utlačuje svobodu žen. Je tudíž nahlíženo jako zpátečnické a nemající jakýkoli potenciál k tomu, aby se mohlo stát součástí moderní doby a její kultury. Z nemalé části je toto výsledek nahlížení na arabskou kulturu skrze optiku západních hodnot a standardů, během pronikání západních mocností do muslimských zemí. Vzešlé konstrukce, i když přepracované a přeformulované v souladu se soudobými idejemi, se přenesly i do dnešních dnů. Tyto názory však ignorují fakt, že velká část muslimských žen se již od konce 18. století

zabývá islámem jako náboženstvím, které jim dává svobodu. Není to tedy podstata samotného islámu, jenž je zbavuje svobody, ale předávané zvyklosti (mnohdy neislámského původu) a interpretace, které podporují a udržují moc v rukou několika jedinců. Toto je právě ta skutečnost, proti které se muslimské ženy začaly stavět, ne jako k překážce, ale jako k výzvě. Výzvě, jež je přivede zpátky k jejich ztracenému dědictví a poskytne jim prostor pro vyjádření své vlastní identity. Tím započaly cestu k re-interpretacím koránu a otevřely nové perspektivy, které dovolují nahlížet islám jako cestu mnoha směrů.

Jejich snahy nezůstaly bez povšimnutí na akademické půdě. Již v 80. letech 20. století se objevují první články na toto téma a to díky iniciativě Margot Badran, snad nejvýznamnější historičce ženských hnutí v arabských zemích.

Termín islámský feminismus se začíná v odborných člancích a publikacích objevovat v 90. letech 20. století. Během tohoto období ožívá v různých koutech globální *ummy* a vyjadřuje tak nové feministické paradigma. To definuje snahy o nalezení gender rovnosti a sociální spravedlnosti v samotném koránu a snaží se vyzdvihnout na ženy zaměřené (women-centered) čtení koránu a jiných náboženských textů.

Představitelkami islámského feminismu mohou být ženy, které se hlásí k označení feministka, nebo jej jednoduše odmítají a to z různých důvodů. Jeho představitelkami mohou být také religiózní muslimky, sekulární muslimky či ne-muslimky. Zjednodušeně můžeme říci, že islámskou feministkou může být jakákoli žena, která se snaží najít zdroj ženských práv a rovnoprávného postavení s muži v koránu, či jiné islámské tradici. Často je velice komplikované zařadit ženy do výše zmíněných kategorií, jelikož se jejich východiska prolínají. Navzdory nedokonalostem a nepřesnostem, které při definování snah muslimských žen o dosažení rovných příležitostí vznikají, se mu žádné autorky či autoři nevyhýbají.

Problém s tímto termínem byl od počátků v tom, že pokud někdo přijal nálepku islámská feministka, byla mu okamžitě připsána určitá identita. Ale tato identita byla závislá na zeměpisném kontextu. V Evropě byly feministky považovány za ženy, které nenávidí muže, v arabských zemích byly feministky považovány za ty, které „zradily“ vlastní tradice, podporují koloniální správu své země, modernismus a kapitalismus. Muslimské ženy v západních zemích, které se začaly označovat za islámské feministky,

byly často označovány za „apologetky“ islámského náboženství, které podporují nerovnoprávné postavení žen a „misogynního“ náboženství.

Když půjdeme spletitou stezkou ženských islámských hnutí, narazíme na to, že některá jsou považována za sekulární a některá za islamistická. Sekulární feminismus ani islámský feminismus ale nelze v tomto případě uzavřít do hermetických skupin. Ani jedna strana vůči druhé nestojí v přímé opozici. Feministky, ať už sekulární, či náboženské spolupracují, aby dosáhly svých cílů.

Termínu islámského feminismu se nedotýkají pouze problémy implikování identit, ale i problémy lingvistické. V arabštině neexistoval ekvivalent, který by vyjadřoval totéž, co vyjadřoval pro západní publikum termín feminismus. Termín feminismus se začal užívat v Egyptě v roce 1923 a to v názvu jedné z ženských organizací. Tou byla *Egyptská feministická unie (The Egyptian Feminist Union)*. S problémem nedostatku terminologie pro vyjádření nově vzniknuvších fenoménů se v roce 1980 v Egyptě vyrovnávají neologismem *mutadajjinát*, jenž označuje „zbožné ženy“, které pro odpovědi na své otázky ohledně postavení žen začaly studovat korán a zároveň se odkláněly od spolupráce se západními feministkami. Jiný termín, který se později v Egyptě ve 20. letech 20. století používal jako ekvivalent k feminismu byl výraz *nisá'íja*.. Dnes vídáme výraz *nisá'íja*.

Pro Margot Badran je feminismus globálním fenoménem, nelze se tedy snažit o to, zasazovat vznik feminismu pouze na Západ nebo na Východ. Islámský feminismus podle ní překračuje hranice mezi Západem a Východem a zahrnuje jak sekulární, tak náboženské aspekty. Na toto téma vznikla zajímavá debata mezi výše zmíněnou Margot Badran a exegetkou Asmou Barlas, která je právě Margot Badran označována za feministku. Asma Barlas toto označení odmítá s tím, že ho považuje za etnocentrické. Myslím, že tuto debatu mohu uvést jako příklad stále pokračujícího dialogu a rozdílných pohledů na fenomén islámského feminismu. Debata proběhala v rámci mezinárodní konference konající se v roce 2007 ve Finsku, nesoucí název *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Jejich příspěvky spolu s ostatními lze nahlédnout ve sborníku, který vyšel o rok později. Ačkoli Asma Barlas v podstatě neodmítá definici islámského feminismu, kterou vypracovala na základě svých výzkumů Margot Badran, plně se s ním neztotožňuje. Její argumentace začíná u toho, že svá stanoviska o rovnoprávnosti mužů

a žen čerpá ze samotného koránu, nikoli z feministických textů. Proto se sama neoznačuje za feministku, ale za věřící ženu. Další důvod, který Asma Barlas uvádí je to, že se v rámci mezinárodního „feministického sesterství“ setkala i s rasistickou politikou, v tom smyslu, že ačkoli byla považována ve feministických kruzích za sestru, byla stále sestrou „jinou“, z „Východu“. Její role pak měla spočívat v přijímání západních stanovisek a vyjadřování se společnými pojmy a zájmy ačkoli pro obě strany mohly znamenat jiné věci, nehledě na to, že tlumení „východního hlasu“ naznačovalo jistou názorovou nadřazenost žen ze Západu. To ji přimělo k tomu, že se od západního feminizmu odvrátila, ne ve smyslu absolutního odmítnutí, ale ve smyslu odmítnutí identity, kterou ji západní feminizmus předepisoval. Také se tímto chtěla distancovat od těch muslimských feministek, které považují korán za patriarchální text sám o sobě, spíše než aby ho viděly jako interpretovaný ve světle diskriminační sexuální politiky. Nakonec se Asma Barlas ptá, zda-li je vůbec nutné nějakým způsobem definovat snahy žen o zavedení rovnoprávnosti a vznáší obavu, zda-li se definicí islámského feminizmu neuzavírají brány širšímu vhledu. Pokud si totiž určitou věc budeme definovat, je pak velice těžké ji nahlížet jinak, než v rámci definice.

Feminizmus pro Asmu Barlas však není něco, co by striktně odmítala. Přiznává, že feministický přístup k islámu je jediný, ze kterého se dá vygenerovat ne-patriarchální a rovnostářské čtení koránu. Zároveň se přiznává k určitému fundamentalismu v přístupu ke koránu, protože právě v něm, a nikde jinde, se snaží nalézt zakládající princip rovnosti a spravedlnosti, které se pak v praktickém životě snaží aplikovat. Pokud se totiž dosáhne podrobné revize náboženských textů a bude se praktikovat jejich nové čtení, které nebude zohledňovat patriarchát, ale spíše naplní čtenáře pocitem spravedlnosti, pak se i ve společnosti bude tento étos žít. Barlas uvažuje o feminizmu jako o nutném nástroji k dosažení změn v soukromém i politickém životě, uznává jeho boj za gender rovnost, ale naprosto odmítá jeho univerzalizující tendence, které se snaží vyjádřit gender rovnost a spravedlnost společnými pojmy pro každou společnost.

Dalším důvodem pro odmítání označení feministka je pro jiné ženy, kromě výše zmíněných to, že čerpají svou inspiraci z vlastní historie. Vzorem jsou jim ženy objevující se v koránu, prorok Muhammad a samotný korán, na který nahlízejí skrze optiku kritiky. Nepřenášejí slepě již ustálené interpretační vzory. Proto valné většině

takových žen nepřijde potřebné své aktivity orámovat daným termínem, který se ustálil pro ženy západní. Kromě toho byl feminismus pro muslimské obyvatelstvo spjat se západní společností, a tudíž často asocioval proti-islámské pozice. Hlavním cílem muslimských exegetek je překročení pevně daných struktur a otevření nových možností interpretace koránu, které nebudou definitivní a budou otevírat stále nové možnosti a náhledy, které ukáží, že islám není náboženství proti ženám, ale (i) pro ženy. Chtějí ukázat, že náboženství pro ně není problémem či přítěží, ale je pro ně řešením (v případě že se najdou nové cesty jeho interpretace uplatnitelné v praktickém životě).

Margot Badran naopak odmítá názor, že by svou definicí a označením muslimských žen jako islámských feministek šířila „kolonizační“ politiku a snažila se je zahrnout do jediné společné skupiny. Badran dále odmítá stanovisko, že by existoval pouze evropský, západní feminismus. Je to podle ní určité stigma, které si feminismus s sebou nese a to z toho důvodu, že se v arabských zemích objevil v kontextu koloniálního období v 19.století, kdy některé muslimské ženy-feministky byly označovány za feministky imperiální. Proto z počátku svých studií spíše používala termín „gender aktivismus“ či „womanismus“ ale poté, co některé muslimské ženy začaly přijímat označení feministka, vrátila se k pojmu islámský feminismus. Tento termín začali používat muslimští akademici v 90.letech 20.století např. v Íránu (lidé z okruhu feministického časopisu *Zanan*), Turecku i severní Africe nebo například i členky organizace *Sisters in Islam* v Malajsii, jejíž členkou byla i Amína Wadúd (viz níže).

Jako islámský feminismus definuje Margot Badran aktivity žen, které se snaží navrátit k rovnosti a spravedlnosti ve společnosti, vzniknuvší působením proroka Muhammada a reformními požadavky islámu. Proto je jejich nejdůležitějším nástrojem interpretace koránu, která přináší do arabské společnosti inovativní myšlenku rovnosti všech lidských bytostí (*insán*). Jejich hlavní kritika se týká myšlenky patriarchátu, jenž je v rozporu se základními principy islámu, ačkoli získala skrze interpretace koránu, hadíthů a sunny punc islámské legitimacy (viz kapitola Ženská exegeze koránu).

Islámský feminismus je dle jejího názoru fenoménem islámské společnosti v rámci celého světa. Nelze tedy hovořit o dichotomii mezi islámským feminismem a Západem. Islámský feminismus je dnes, stejně jako islám, součástí jak západní tak východní kultury. Je skutečností severní Afriky a Asie stejně tak jako Ameriky či Velké Británie.

Proniká do všech koutů světa, protože má společnosti co říci a jeho apel je stále aktuální. Je výsledkem snah všech lidí, pro které je spravedlivé náboženství nedílnou součástí každodenního života. V tomto smyslu je pro ni islámský feminismus globální fenomén, překračující staré hranice mezi sekulárním a náboženským světem, mezi Východem a Západem. Jeho hlavní myšlenkou je naopak propojit tyto kategorie a snažit se otevřít cestu k dialogu, který na základě společných cílů a islámského diskurzu dosáhne sociální spravedlnosti a gender rovnosti. Islámský feminismus tedy dle jejího názoru nepotvrzuje výše zmíněné a často ještě přetrvávající dichotomie v pohledu na svět.

Podobně je na tom s užíváním pojmu další historička, zabývající se aktivismem žen v arabském světě Miriam Cooke. Feminismus používá k pojmenování jakýchkoliv aktivit žen, které směřují ke změnám postavení žen a zažitých představ o tom jaká žena ve své podstatě je, či má být. A to i navzdory tomu, že má západní konotace. Ve své knize *Women Claim Islam* (Routledge, 2000) ho používá právě v tom smyslu, že pro ni není podstatné, zda-li si pro aktivity žen nalezne termín z francouzštiny, angličtiny či arabštiny, protože vždy označuje snahu zlepšit situaci a postavení žen. Mimoto nevěří, že by feminismus byl striktně uzavřený termín, pasující pouze na určitou kulturu. Feminismus pro ni není politické hnutí, ale spíše snaha, stav mysli, který se snaží dosáhnout spravedlivé společnosti. Feminismus pro ni spočívá ve změně stavu kritického myšlení, kdy žena začne říkat ne zažitým strukturám a stereotypům, začne si uvědomovat sama sebe, chápat své postavení v souvislosti se sociálními rolemi a biologickými předpoklady. Takové chápání feminismu pro ni není kulturně podmíněné, a proto je aplikovatelné na jakoukoli oblast.

V podobném smyslu chápe pojem feminismus i Elizabeth W. Fernea, která se z Ameriky dostala za účelem rozhovorů s arabskými aktivistkami do Egypta, Maroka, Uzbekistánu, Kuvajtu, Turecka, Saudské Arábie, Iráku a Palestiny/Izraele. Na základě těchto debat si vytvořila svůj pohled na to, jakým způsobem je možné si ženský aktivismus orámovat. Také je ochotna použít termín feminismus a to v tom smyslu, že se pod ním dají zahrnout rozmanité aktivity žen, ať už na základě náboženských či sekulárních argumentací, vedoucí ke zlepšení jejich statutu ve společnosti.

Amína Wadúd, Afro-Američanka a jedna z nejvýznamnějších představitelk ženských exegetek koránu se staví do pozice pro-feministické, ačkoli odmítá označení sebe sama jako feministky, jak kvůli západnímu původu feminizmu, tak i z toho důvodu, že její pro-feministické argumenty čerpá primárně z pozice věřící muslimky.

Termín islámský feminizmus neodmítá ani Raja Rhouni, která jako věřící muslimka vnímá islám jako nedokončený projekt sociální spravedlnosti a gender rovnosti, kterému má islámský ženský aktivismus pomoci vymanit se z androcentrických otěží. Korán nepovažuje za normativní knihu, která by stanovila pevná pravidla gender rovnosti, ale vidí ho jako průvodce a inspiraci v prosazování těchto hodnot. Věří, že korán existuje s úmyslem reformovat společnost, nikoli zavést jakoukoliv nerovnost. Nejdůležitějším nástrojem při čtení koránu je pak vlastní odpovědnost a svědomí, nikoli napodobování historického vzoru, protože doslovné a autoritářské čtení je hlavním zdrojem diskriminace žen. Její studie dokazuje na příkladu Fatimy Mernissi, marocké feministky zaměřující se na studium hadíthů, jak kategorie sekulárního a islámského feminizmu k sobě mají blízko. Fatima Mernissi se ve svém studiu islámu a jeho tradic dostala ze sekulárních pozic, z nichž islám vnímala jako androcentrické náboženství, k pozicím, které islám obhajovaly. Pomocí historického studia hadíthů a sunny se snažila o jeho očištění od nánosů patriarchátu.

Naprosto opačného názoru je Lajla Ahmed, která se zabývá otázkou postavení žen v období předislámské Arábie (*džahilíj*) a rozvojem feministického smýšlení v této oblasti v 19. a 20. století. Ve své práci *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (Yale University Press, 1992) nás seznamuje s názorem, že postavení žen se s příchodem islámu nezlepšilo, ba naopak islám patriarchální praktiky zdůrazňuje a pokračuje v těch, známých v době *džahilije*. Postavení žen se pak zhoršovalo s příchodem evropských mocností a jejich koloniální nadvlády. Proto nelze spojovat feminizmus a islám, protože feminizmus operuje s pojmy *univerzální, rovná lidská práva a gender spravedlnost*, které nejsou s islámem kompatibilní. Proto spojení islámský feminizmus nelze aplikovat. Neodmítá tím však jakékoli ženské aktivity snažící se o zlepšení jejich postavení, pouze vznáší obavy, zda-li je možné orámovat je diskurzem islámu.

Jiný, a velmi zajímavý pohled na islámský feminismus nám přináší Haideh Moghissi ve své knize *Feminism and Islamic Fundamentalism* (ZED Books 2002). Souhlasí s názorem, že feminismus je natolik diverzifikovaný a flexibilní fenomén, že je schopen zahrnout různé kultury. Její otázka proto nestojí tak, že by se tázala, zda-li je islám kompatibilní s feminismem, spíše se pozastavuje nad tím, není-li tento tlak akademiků na muslimské ženy-feministky, aby se snažily své feministické smýšlení zarámovat do islámské rétoriky, pouze snahou předhazovat jim jejich „pravou islámskou identitu“ jako jedinou vhodnou, aplikovatelnou v muslimských zemích. V tom Haideh Moghissi vidí novou vlnu neo-orientalismu a navíc se staví dosti skepticky k možnosti zlepšení postavení žen ve společnostech, kde vládne islamistický režim. Kromě toho vidí jistou spojitost mezi feminismem a islámským fundamentalismem. V islámském feminismu vidí svým způsobem populistické gesto, pomocí kterého se menšina snaží zalíbit masám. Menšina žen se, podle jejího názoru, snaží rehabilitovat v prostředí většinové společnosti vládnoucího fundamentalismu, která je přesvědčena o tom, že návrat k náboženství je jedinou možnou cestou pro každou muslimskou společnost. Z toho důvodu si pokládá otázku, zda-li je islámský feminismus jistou odnoží feminismu nebo se jedná o druh islamismu.

Jistá neochota v přijmutí termínu islámského feminismu pro ni také pramení z toho, že jeho „propagátorkami“ byly sice původem ženy muslimky narozené v arabském prostředí, ale z valné části jejich života vyrůstající a studující v západních zemích. V jejich „adoraci“ islámu vidí návrat k orientalistickému vnímání arabského světa, které popisuje pomocí trefného perského rčení: „vzdálený buben, pěkně zní“, které používali perští básníci a filosofové ke kritice popisu vzdálených, krásných, vybájených ideálů. Islámský feminismus pro ni tedy neznamená spojení, které je jasně vymezující. Podle ní je nutné si také definovat, jaký islám má dotyčná na mysli, v jakém vztahu k islámu se nachází a v jaké společnosti, zemi si islám osvojí. Velice tedy záleží na tom, jestli si žena islám sama zvolí, nebo jestli se narodí do rigidního islamistického prostředí, ve kterém se člen společnosti nachází pod teokratickou kontrolou státu.

Moghissi svými úvahami vznáší nejen kritiku samotného pojmu islámský feminismus, ale také přispívá k uvědomění si problematiky samotného výzkumu „cizích“ nám vzdálených společností, na které se snažíme nasadit nám známé struktury

a vzorce, které se snažíme aplikovat pomocí určitých zažitých mechanismů. Sice naše snahy mohou být vedeny čistým úmyslem poznání odlišné společnosti, ale ani to není zárukou, že dosáhneme objektivních výsledků a pravé podstaty problému. Ohledně feminismu je to zřejmé. Můžeme se vůbec oprostít od představy feminismu, která je nám zažita, ať už díky (nebo spíše kvůli) iniciativě médií a zkarikovaných obrazů, jako nepochopitelného snažení žen získat svá práva, snahu vyrovnat se silnější polovině lidstva a ukázat, že ženy nejsou slabší a iracionální bytosti? V extrémních případech si pod feministickým hnutím představíme nenávist proti mužům, která v praxi využívá stejné rétoriky jako patriarchální koncept a jediným výsledkem je v podstatě pouhý oportunistický boj žen proti mužům či jinými slovy jde o „vyhánění čerta ďáblem“. Navíc feminismus, který se objevuje v islamistickém prostředí, pro nás také není zrovna lehce definovatelnou skutečností.

Je bezpochyby jasné, že výsledek bádání bude vždy ovlivněn kulturou, národností, sociální situací, věkem, pohlavím, vzděláním, zkušenostmi a vůbec vším, co ovlivňuje lidský život a myšlení. Proto snad ani není důležitá otázka, jestli pravdivostní hodnota je základem a nejpodstatnějším cílem bádání, ale spíše to, aby výsledek měl společnosti či publiku co říci a aby vznesl nové otázky a otevřel brány širšímu vhledu. To vše, podle mého názoru problematika islámského feminismu splňuje. Není důležité, jestli jsme schopni zařadit si tento fenomén do nám pohodlných a pochopitelných (či uchopitelných) kategorií, ale důležité je to, jestli se na základě rozdílných názorů a pohledů na tuto problematiku, se všemi jejími pro a proti, dokážeme vypořádat s heterogenitou světa a s tím, že nám svým způsobem zboří představu „zaškatulkovatelnosti“ veškerých fenoménů, které se pomocí vědeckého bádání snažíme „poznat“ a kategorizovat. V tomto ohledu naprosto souhlasím s Asmou Barlas, která se staví negativně proti jakékoli kategorizaci a přesným definicím, jelikož si uvědomuje problém toho, že poté je již velice těžké nahlížet kategorizovaný jev v jeho rozmanitosti. Ve své práci však s termínem islámský feminismus/feministka operuji, nikoli ve snaze přiřadit někomu identitu, ale ve smyslu pracovní definice.

Abychom si však zodpověděli otázku v názvu této kapitoly, můžeme říci, že termín „islámský feminismus“ oxymoron není. Pokud totiž budeme feminismus považovat za snahu žen získat rovné postavení s muži ve společnosti a nebudeme s tímto termínem

přenášet „zápodocentrické“ pohledy a s nimi související identity, můžeme jej s čistým svědomím používat, alespoň v rámci usnadnění komunikace mezi muslimkami a mezinárodní feminismem. I já tedy v této práci označení islámský feminismus a islámské feministky či exegetky používám.

Dalším termínem, který je nutné v počátcích následujících kapitol vymezit je islámský a sekulární feminismus, se kterými například Margot Badran pracuje, ačkoli v rámci muslimské společnosti nejsou tyto termíny příliš edakvátní. Sekulární v tomto spojení a kontextu neznamena „nenáboženský“, ale spíše to, že jeho prvotní myšlenka není zakořeněna v islámu, ale v ideji změny postavení žen ve společnosti. Proto můžeme jeho vývoj sledovat na pozadí politických změn společnosti a ve spolupráci s různými reformními a nacionalistickými politickými skupinami stavějícími se proti koloniální nadvládě. Islámský feminismus pak vychází z prvotní myšlenky obrody náboženství a tradic v rámci muslimské společnosti. Staví na předpokladu, že nikoli západní společnost, ale islám, může ve společnosti nastolit spravedlnost, která je zakořeněna v samotném koránu. Ačkoli je možné si tyto feminismy rozdělit do dvou kategorií teoreticky, ve skutečnosti praxe není tak jednotná. Feministky z obou spekter nestojí v naprosté opozici, ale v mnoha otázkách spolupracují a snaží se nalézt společné východisko. S jistou dávkou zjednodušení můžeme říci, že to, co je rozděluje, je míra náklonnosti a ochota přijímání západních zvyklostí a názorů.

2.2. Vývoj feministického smýšlení v Egyptě

Feministické povědomí se začíná v Egyptě objevovat v prostředí politických změn a modernizace. Navíc je spojeno s výrazným politickým aktivismem. Dle Margot Badran je tedy ženská otázka v Egyptě spjata mimo jiné i s islamismem a nacionalismem. Egyptské nálady jsou také spojené s ekonomickou situací, která byla do značné míry ovlivněna ekonomikou globální. Po roce 1805 se k moci jako místodržící dostává Muhammad ^cAli, zastánce Napoleona a francouzské kultury. Začíná s modernizačními změnami jak v oblasti vojenství (budoval vojenské školy a armádu

cvičili důstojníci z poražených napoleonských armád), tak v oblasti vzdělání (1822 otevřena první tiskárna), zemědělství (rozšířil osevňovací plochy, zavlažování a pěstování exportních plodin) či administrativy. Náboženské vzdělávání centralizuje na univerzitu al-Azhar, jinými slovy ho dostává pod kontrolu státu. Stát procházel určitým stupněm sekularizace, v rámci vzdělávání a práva, výjimkou tohoto procesu bylo občanské právo. Pro ženy pak nastává i změna jejich postavení, v tom smyslu, že prožívají dichotomií mezi jejich postavením jako členkami náboženské komunity, *ummy* a jejich postavením jako občanek národa, *vatan*. Stát kontroloval jejich veřejné role, zatímco náboženství se stalo nástrojem kontroly privátního a rodinného života. Proces modernizace pak dostává rychlejší spád za působení místodržícího chedíva Isma'íla (vnuka Muhamada Āliho). Školství prochází dalšími reformami, hlavně ve francouzském stylu. Stoupá počet škol a množství denního tisku. V roce 1871 je otevřena první pedagogická škola k výchově arabských učitelů. Rok předtím je založena Národní knihovna. Nastává zájem o arabskou kulturu a literaturu, stejně tak jako o starověký Egypt a egyptologii. Po sesazení chedíva Isma'íla Egypt prochází vnitřní krizí, kterou se cítí být ohroženy finanční zájmy Británie i Francie. Své požadavky na změny chtěla prosadit armáda. Sultán Abdülhamit II. chtěl nad Egyptem obnovit osmanskou vládu, dále zde byli nespokojení nacionalisté a panislamisté, jejichž mluvčím byl významný islámský reformátor Džamál ad-Dín al-Afghání, který stál v opozici proti konzervativnímu muslimskému duchovenstvu. Jeho stoupenci byli také z velké řady nacionalisté, kteří vydávali noviny *Misr (Egypt)* a *at-Tidžára (Obchod)*. Tito založili v Alexandrii organizaci s názvem *Misr al-fatát (Mladý Egypt)*. Další skupinou jeho soupeřů byli i studenti al-Azharu, z nichž nejvýznamnější je Muhammad Ābduh, jeden ze zakladatelů moderního islámského reformismu. Jeho myšlenky se později spojují s myšlenkami Rašída Ridá' v proudu zvaném *salafíja*, která své aktivity zaměřuje na napodobení příkladu první generace (*salaf*) muslimů po smrti proroka Muhammada.

Britská válečná eskadra k břehům Egypta připlouvá 15. května 1882. A po několika bojích se Egypt sice formálně dostává zpět do rukou chedíva (syna chedíva Isma'íla Tawfíia), ale fakticky zde vládli britští úředníci. Nejvyšší moc zde měl generální konzul, jenž se zodpovídal Foreign Office v Londýně. Nejznámějším konzulem byl Sir Evelyn Baring, známý jako Lord Cromer.

Ačkoli v Egyptě probíhaly modernizační změny, na postavení žen se to s velkou mírou neprojevalo. Vláda patriarchální se spojila s vládou koloniální a v některých případech se postavení žen ještě zhoršilo. Velká míra pozornosti se zaměřovala na mužské potomky, protože na nich stála povinnost zaopatřit svou rodinu. On zůstával v domě svého otce, zatímco dívky ho již v mladém věku opouštěly. Byl praktikován zvyk s názvem *bajt at-tá'a*, neboli „dům poslušnosti“, který mužům dával právo stěžovat si u soudce na svou „neposlušnou“ manželku, která ho bez jeho svolení opustila. Pokud soud dal muži za pravdu, žena byla nucena se k němu vrátit zpět. Jiným zvykem, který se praktikoval, bylo tzv. právo *hadána*, které určovalo věk, do kterého se o své děti starala matka a od kterého se o potomka stará otec, či jiný mužský zmocněnec. Tradovalo se totiž, že v určitém věku je potřeba, emocionální a iracionální výchovu matky nahradit racionální výchovou mužů. Mužům bylo poskytováno vzdělání- od základního po vysoké, zatímco většině žen vyšší a střední sociální vrstvy se nedostávalo vyššího vzdělání než v podobě domácích učitelů, často evropského původu. Hlavním jazykem, kterým se v těchto vrstvách hovořilo, byla francouzština. Arabštině se dívky neučily vůbec, ačkoli memorovaly korán. Nebylo třeba pouze změn ve státě, aby bylo vzdělání dívkám přístupné, ale byla potřeba změna veřejného mínění, i když Muhammad ^ĎAli vykonal určité změny a nechal vytvořit státní školu pro dívky, *hákimy*, zdravotní ošetřovatelky, rodiny odmítaly dívky do školy posílat. Muhamad ^ĎAli se postaral o zbudování zdravotní školy pro dívky již v roce 1832 . Většina žen, pocházejících z vyšších kruhů vyrůstaly v rámci „městské harémové kultury“. Valná většina žen pak měla i své vlastní „ochránce“ v podobě eunuchů, kteří na ženu dohlíželi. V případě, že ženy někam cestovaly, měly s sebou i mužský doprovod (*mahram*), často to byl někdo z rodinných příslušníků. Tuto funkci pak mohla plnit i služebná (*kulfa*). Život dívek byl většinou předurčen předem domluveným sňatkem a to již ve věku 13 let, nehledě na to, že se již v této době dívka mohla stát jednou z manželek, protože polygamie byla stále ještě využívaným zvykem. Nutno připomenout, že pokud muž souhlasil, žena si mohla vyžádat dodatek v manželské smlouvě (*Ďisma*), který by zaručil to, že sňatek bude monogamní. Toto byl například případ i jedné z průkopnic feministického smýšlení v Egyptě Hudy Ša'rawí. Po ženách z vyšších vrstev se také

vyžadovalo zahalování a samozřejmě i přísná sekluze. V těchto případech se velice lišilo jejich postavení a postavení žen z nižších vrstev, venkovského původu. Tam praxe zahalování a segregace nebyly praktikovány a to z čistě praktických důvodů. Vesnický způsob života vyžadoval i přiložení ženské ruky jako pracovní síly. Proto jakékoli zahalování či oddělení mužského a ženského prostoru nepřipadalo v úvahu. I tento způsob života a přirozená interakce mužů i žen se stal inspirací při prosazování změn i pro ženy z měst. Jedním z dalších problémů, který se stal klíčovým tématem v bojích za ženská práva, bylo právo rozvodové. Zatímco muž se mohl oženit s jakoukoli ženou knihy (*ahl al-kitáb*), tedy křesťankou či židovkou, muslimská žena se mohla provdat pouze za muslima. Muž se také se ženou mohl rozvést pouhým „zapuzením“ ženy (*taláq*). Kromě rozdílných podmínek při žádostech o rozvod, ženy nebyly spokojené s tím, že dědí pouze polovinu toho, co muž. Navíc rozšířeným problémem bylo, že muž nedodržel povinnost zaopatřit svou ženu po rozvodu. Vysoký počet žen s dětmi bez manžela pak žil na pokraji bída. Bez možnosti výdělků, bez přístupu k lékařské péči i k lékům. Nelze samozřejmě hovořit o tom, že by všechny ženy neměly přístup majetku. Ženy ze středních a vyšších sociálních vrstev poté, co zdědily nějaký majetek, měly právo s ním disponovat dle svého uvážení. Často z nich byly obchodnice a štedré sponzorky islámských nadací, *waqf*. Velmi často byly donátorkami mešit, do kterých však nemohly vstoupit. Posledním a nejpálčivějším problémem bylo volební právo, které bylo přiznáno pouze majetným mužům.

Navzdory výše zmíněným problémům je nutné si uvědomit, že postavení žen se lišilo napříč sociálními sférami. Neexistuje obecný rámec, pod který by se mohly zařadit problémy všech žen, všech sociálních vrstev a národů. Každá společnost má své problémy, které v dané době řeší. V případě Egypta přelomu 19. a 20. století lze nejpálčivější problémy patriarchální kontroly nad ženami vidět ve vyšších vrstvách společnosti a to jak v rodinách muslimů, tak křesťanů. Ženská kritika rodinného života a nerovnosti v něm byla založena především na snaze prokázat, že taková pravidla, dle kterých se soudobá společnost řídí, nejsou pravidly ordinovanými islámem. Proto se prvotní kritika týká především nových interpretací islámu.

V roce 1880 byl založen první ženský filantropický spolek s názvem *Bakurat Suriya* v Bejrútu, jehož iniciátorkou byla Mariam Nimr Bakarius. Již v letech 1870 a 1880 se

objevuje poezie i próza psaná ženami v podobě příspěvků v denním tisku. Za první práci můžeme považovat dílo Mariam an-Nahhás, která vypracovala slovník, pojednávající o slavných arabských ženách s názvem *Maʿrid al-hasna fi taráđim mašáhir an-nisáʿ*, *Slovník žen hodných následování*, 1879. O patnáct let později Zainab Fawwáz publikuje práci podobného charakteru s názvem *ad-durr al-manthur fi tabaqát al-kudur*, *Perly pohozené v ženských čtvrtích*. Za významný počín se dá považovat i kritika domácí sekluze žen z pera Aʿišy at-Tajmuríji, kterou odhalila v roce 1887 v práci s názvem *an-natáʿidž al-ahwál fi al-aqwál wa-al-afʿál*, *Poměry a jejich důsledek ve slovech a skutcích*. V této práci také nesouhlasí s tím, že by ženy měly být vedeny pouze k ručním pracím, ale měla by se zdokonalovat i jejich gramotnost. Dá se říci, že feministické smýšlení se objevuje v prostředí „městské harémové kultury“.

V roce 1894 se o kritiku podobného typu zasloužil Murqus Fahmí prostřednictvím čtyř aktové hry s názvem *al-marʿa fi al-šarq*, *Žena na Východě*, ve které dává do souvislosti zaostalost národa a zaostalost žen, která vyplývá z mužské oprese vůči nim. V roce 1899 Qásím Amín muslimský soudce, publikuje knihu *Tahrír al-marʿa*, *Osvobození ženy*, která se stala průkopnicí feministického smýšlení v Egyptě. V této práci vyžaduje pro ženy základní vzdělání a reformu rodinného práva týkajícího se polygamie a rozvodu a v podobném tónu kritizuje i nošení závoje jako neislámskou praxi.

V roce 1892 se již téměř pravidelnými příspěvkovatelkami denního tisku staly ženy. V počátcích stála kritika domácí segregace žen z per Aʿišy Tajmuríji, Warda al-Džazídy a Zainab Fawwáz. Na ně pak s přelomem století začínají navazovat Hudá Šaʿrawí, Nabawíja Músá, Bahitat al-Badíja (Malak Hifni Násif), které pokládají základy organizovanému feministickému hnutí.

Hudá Šaʿrawí (1879-1947) se narodila do zámožné rodiny Muhammada Sultána Paši, který byl později znám jako „král Horního Egypta“. Zemřel, když Hudá byla ve věku pěti let. V té době se o jejich rodinu začal starat strýc Ali Šaʿrawí, kterého si ve 13 letech Hudá vzala za manžela. O rok později od něj ale odchází z důvodu nedodržení dodatku v manželské smlouvě o monogamním sňatku a pod tlakem rodiny se k němu opět vrací v 21 letech. Hudá využívala toho, že měla mladší bratry, se kterými sdílela soukromé vyučovací hodiny. Mohla tak nasbírat základy kaligrafie, arabštiny i turečtiny,

zatímco jejím hlavním jazykem byla francouzština. To bylo možné do věku 11ti let, kdy již byla nucena opustit prostor společný pro muže a ženy a byla separována do výhradně ženských prostorů. Z iniciativy svého bratra Hudá potkala Eugénii LeBrun, manželku Husajna Rušdího, pozdějšího předsedy vlády. Ta se stala z velké části inspirací feministického přesvědčení Hudy Ša'rawí. Eugénie LeBrun byla první žena, která v Káhiře pořádala debata salóny žen. Také vydala svou práci s názvem *Les répudiées, Rozvody*, ve které popisovala, že to není islám, ale sociální zvyky, které mají na svědomí utlačování žen. Další hybnou silou bylo „otevření bran idžtihádu“ Muhammadem Abduhem. To bylo pro mnoho mužů i žen popudem k novému nahlížení na korán.

V prvním desetiletí 20. století je Hudá aktivní v pořádání vzdělávacích kroužků pro ženy a v zakládání filantropických spolků. Byla také aktivistkou v hnutí za nezávislost Egypta od roku 1919 do roku 1922. V roce 1923 zakládá významnou organizaci v hnutí za práva žen s názvem *Al-ittihád an-nisá'í al-misrí*, Egyptská feministická unie. Feministické hnutí pak vede až do své smrti v roce 1947. Je první ženou vedoucí egyptské organizované feministické hnutí.

Nabawíja Músá byla dcerou vojenského kapitána. Narodila se v roce 1886, nedlouho po otcově smrti, který zahynul při své misi do Súdánu. Po této události se spolu s matkou a jejím mladším bratrem stěhují do Káhiry, kde Nabawíja navštěvuje dívčí sekci Abbásovské základní školy, založené v roce 1895. Po úspěšném ukončení základního vzdělání se rozhodla nastoupit na kurz učitelství na Sanija škole. Studovala zde i Bahitat al-Badíja. I ona se později stává učitelkou. Tento program ukončila úspěšně v roce 1906 a hned poté se stává učitelkou na své mateřské škole. Po dlouhých peripetiích Nabawíja získá i vyšší vzdělání a jako první je pozvána, aby přednášela pro mimoškolní Sekci pro ženy, přičemž byly tyto přednášky publikovány v *al-Ahrámu*. Nabawíja Musa je také první ženou, která dosáhne na funkci ředitelky dívčí školy ve Fajjúmu. Kromě toho byla první ženou, která ukončila středoškolské vzdělání. Pracovala i na ministerstvu školství jako školní inspektorka dívčího vzdělání, odkud ale byla v roce 1926 propuštěna pro své stížnosti na ostatní zaměstnance mužského pohlaví. Poté vedla dvě dívčí školy, které také sama založila. Jako mladá učitelka také publikovala články v káhirských novinách, *al-Muqattam* a *al-Ahrám*. Byla nucena psát

pod pseudonymem, protože pro zaměstnance Ministerstva školství bylo zapovězeno publikovat články v novinách. V roce 1937 zakládá své vlastní noviny *Madžallat al-fatát (Časopis pro mladou ženu)*. V roce 1942 byla Nabawíja uvězněna za veřejnou kritiku vlády a jejího smířlivého postoje při příjezdu britských vojsk. Tímto přichází konec její kariéry i jejímu časopisu. Umírá v důchodu v roce 1951 a své školy odkazuje státu.

Bahitat al-Badíja byla také jednou z prvních žen-učitelek. Své feministické smýšlení veřejně projevila v roce 1911, kdy byla jednou z hlavních iniciátorek sepsání a zaslání feministických požadavků na Národní egyptský kongres.

V počátcích feministického hnutí vycházejí dvě hlavní knihy egyptského feminismu. Bahitat al-Badíja posbírala eseje do své knihy *Feministické střípky* v roce 1909, v roce 1915 vycházejí posmrtně dopisy Zainab Fawwáz s názvem *al-Rasáil az-zajnabíja* a Nabawíja Músá v roce 1920 přichází s knihou *al-Mar'a wa al-Camal, Žena a práce*, ve které podporuje produktivní pracovní sílu žen a jejich vzdělávání stejným kurikulem jako mají muži, obohacené však o předměty, které by je vyučovaly základním ručním pracím.

V roce 1904 na kongresu Berlíně vzniká *Mezinárodní aliance pro volební právo žen (International Women Suffrage Alliance, IWSA)*. V následujících letech tato organizace toužila získat více členek a rozšířit svou základnu z Evropy do Asie a Afriky, proto v roce 1911 přijíždějí její hlavní představitelky Carrie Chapman Catt a Aletta Jacob do Egypta. Egyptský feminismus, který měl spíše nacionální podtext, se nyní setkává s feminismem mezinárodním, který je podtržen rovnými lidskými právy, individuální svobodou a právy jednotlivce. Problémem v interakci mezi těmito skupinami žen bylo, že západní feministky si neuvědomovaly skutečnost, že se snaží vnést spravedlnost a rovná práva do země, která je jejich vlastní kolonií a tato práva tam jsou každodenně pošlapávána. Egyptské ženy tak netoužily po tom, co jim chtěly předávat ženy západní, ale nejprve toužily po tom, aby byla jejich země a národ svobodný. Přesto však k určité spolupráci docházelo. Egyptské ženy byly pod IWSA/IAW přijaté jako rovné sestry, v praxi se ale často od ideálů lišila. Navíc, dle Margot Badran, západní feministky ignorovaly fakt, že feminismus byl již dávno známý v Egyptě té doby, tudíž to nebylo nic, čím by západní ženy přispěly svým „východním sestrám“. Jakékoli tutorství ze

strany západních žen nepřipadalo pro egyptské ženy v úvahu, ačkoli tomu tak v některých případech bývalo.

Ačkoli již začaly uvažovat nad svou rolí ve společnosti a jejich nerovnoprávném postavení, stále ještě jim na počátku 20. století nebylo umožněno veřejně své požadavky artikulovat. Takový první pokus proběh roku 1911 na setkání egyptských nacionalistů na konferenci v Heliopolisu (Národní egyptský kongres). Egyptské ženy sepsaly své požadavky, ale jelikož nebylo zvykem, aby ženy vystupovaly na mužském kongresu, požadavky tam byly k přečtení pouze poslány. Týkaly se ženského vzdělávání, rovných pracovních možností a povolení participovat na bohoslužbě v mešitách, kromě těchto, se v nich objevila i kritika koloniální vlády a patriarchálního systému.

Ženy se cítily zodpovědné za získání nezávislosti národa, proto se zapojovaly do aktivit s tím spojených. Demonstrovaly bok po boku s muži v 1919. Primární požadavek žen se tedy shodoval s požadavky mužů, tím byla svoboda Egypta. Otázky genderu stály zatím v pozadí.

V roce 1920 vzniká ženská politická organizace, která pomáhá mužům v bojích za nezávislost. Organizace nese název *Ladžnat al-wafd al-markazija lis-sájidat* volně můžeme přeložit jako *Wafdistická ženská komise*, což byla ženská odnož známé politické strany Wafd, která se později dostane do vlády. Její prezidentkou byla Hudá Ša'rawí. V rámci této organizace ženy podporovaly stávky zaměstnanců, organizovaly bojkoty zboží či obstarávaly finance pro působení své i mužské části strany *Wafd*. Tato skupina však nebyla myšlena jako „pomocná ruka“ mužské odnože, ale ženy vyžadovaly plnou autonomii a podíl na rozhodování strany, čehož se jim ale vždy nedostávalo. Nakonec nesváry vyvolaly distancování žen od této strany a založení samostatné feministické organizace *Ženské feministické unie (Egyptian Feminist Union, dále EFU)* v roce 1923, která si ve svých stanovách slibuje, že dále již nebude součástí žádné politické strany. Další organizací můžeme jmenovat *al-Džám'ijat al-mar'a al-džadida, Společnost nové ženy*. Mezi jinými nesmíme zapomenout ani na organizace, jako byly *Džám'ijat nahdat as-sajjidat al-misrijat, Společnost pro renesanci egyptské ženy* a *Džám'ijat ummuhát al-mustaqbal, Společnost pro matky budoucnosti*. Tyto spolky byly otázkou větších měst. V roce 1922 dochází k rozvoji a spolupráci těchto spolků i s menšími městy. Feministické hnutí bylo v této době podporováno muži i jejich

politickými stranami. Podpory se zpočátku dostávalo například od výše zmíněné strany *Wafd* i od strany *Hizb al- Umma (Strana národa)*. Společným cílem všech bylo osvobození Egypta od britské nadvlády. Spolupráce mezi nimi byla i v podobě možnosti žen publikovat v časopisech vydávaných danou politickou stranou. To byl případ Bahitat al-Badíji, která své články uveřejňovala v časopise progresivní politické strany *Hizb al-umma*, *al-Džarída*. Jak již bylo naznačeno, ženy s muži spolupracovaly na dosažení nezávislosti egyptského národa, ale v roce 1922, kdy bylo dosaženo alespoň formální nezávislosti, ženy okusily trpkou příchuť a vypočítavost mužů ze strany *Wafd*. V roce 1923 jim nepřiznali kýžené volební právo, které si určili pouze pro sebe. Navíc, když se *wafdisté* v roce 1924 dostaly do vlády, ženy nepřizvali. To byl určující moment v rozhodování žen osamostatnit se a spolupracovat pouze se ženami. *Ženská feministická unie* ve spolupráci s *Wafdistickou ženskou komisí* vypracovaly list požadavků, mezi kterými byla rovná politická práva, právo na vzdělání a reforma občanského práva. Tyto prezentovaly, v podobě transparentů, při příležitosti otevření nového parlamentu v roce 1924. Svá stanoviska kromě této příležitosti také zveřejnily na Mezinárodní feministické konferenci v Římě v roce 1923, kterou pořádala *Mezinárodní aliance za volební práva žen*, IWSA/IAW. Na toto setkání dorazila Hudá Ša'rawí, Nabawíj Músá a Saiza Nabarawí. Zde představily svůj program spolu s požadavkem znovu nabýt svá ztracená práva v rámci vlastního historického dědictví, které je pošlapáváno příchodem cizí vlády. Navíc zdůraznily, že ženy na venkově požívají mnohem více svobody, než ženy ve městech. Venkovská žena se pro ně stala symbolem svobody, jak egyptského národa, tak i egyptské ženy.

Po této konferenci tedy vypracovala egyptská *Ženská feministická unie*, EFU a IAW svých 32 požadavků rozdělených do tří skupin: politické požadavky, sociální a feminní požadavky. Politických požadavků bylo šest: žádaly suverenitu a samostatnost Súdánu, potvrzení nezávislosti Egypta zrušením čtyř bodů v unilaterální britské deklaraci, neutralitu Suezského průplavu a zrušení kapitulačních dohod, které dávaly přistěhovalcům zvláštní práva. Sociálních požadavků bylo devatenáct: většinou to byly společenské a ekonomické požadavky v gender neutrální formě, mezi nimi byly požadavky povinné školní docházky, návrh toho, co by se na školách mělo učit (například by žáci měly dostávat hodiny veřejného práva, náboženství, etiky, hygieny,

hudby aj). Dále požadovaly učebnice v arabském jazyce, zrušení omezení věku pro střední i vyšší vzdělání, požadavek podpory zahraničních stáží. Ekonomické otázky se týkaly podpory domácího průmyslu a zemědělství namísto evropského kapitalismu. Dále chtěly postavit alkohol a drogy mimo zákon, vystavět více nemocnic a poskytnout servis pro infekčně nemocné či děti s anémií. Také chtěly podporu výstavby dětských koutků v různých částech města. Feminní požadavky byly vyjádřeny axiomem, že *ženy zrcadlí pokrok společnosti*. Podle jejich názoru nechtějí změny kvůli vlastnímu prospěchu či vlastnímu zvýhodnění, ale reformu týkající se žen viděly jako jedinou cestu k reformě celé společnosti. Hlavním požadavkem byly reformy občanského práva s ohledem na rozvodové právo a praktiky polygamie, které chtěly feministky přivést do souladu s náboženskou tradicí nikoli s tradicí zvykovou. Feministické hnutí v této době bylo sekulární a nacionální, oslovující jak muslimky, tak křesťanky. Sekulární z toho důvodu, že nevyužívalo explicitně náboženskou rétoriku. Navíc se EFU distancovalo od názoru, že by náboženství mělo být překážkou či iniciátorem sporů.

EFU se úspěšně zapojuje do politického a nacionalistického programu, stejně tak jako do problematiky ženské otázky. Činí tak až do roku 1956, kdy je násirovským režimem nucena svou činnost ukončit. Za Násirovy vlády, která po jeho vojenském převratu v roce 1952, trvala od roku 1956 do roku 1970, totiž byly všechny feministické spolky uzavírány, stejně tak jako ústa jeho odpůrců.

2.2.1. Egyptská feministická unie (EFU), 1923

Jak bylo zmíněno výše, vzešla ze skupiny žen, která nejprve patřila pod skupinu spolupracující s politickou stranou *Wafd*, *Wafdistickou ženskou komisí*. Po neshodách a nedodržení slibů ze strany *wafdistů* se ženy rozhodly vytvořit samostatnou organizaci. V roce 1923 měla 11 zakládajících členek. V roce 1929 již měla na 250 stálých členek. Po prvních devět let se scházely v domě Hudy Ša'ráwí. Ty členky, které měly na starost organizaci, se scházely jednou týdně, ostatní pak jednou za měsíc. V roce 1932 si budují své centrum v rozsáhlé budově, které se začalo později říkat „Dům žen“. EFU se posléze rozhodla nechat tento nápis vyrýt i do omítky budovy.

Ačkoli se Margot Badran snaží přesvědčit o tom, že EFU v této době překračuje hranice elitních vrstev a oslovuje i širší obyvatelstvo, nenacházíme žádné indicie, které

by toto potvrzovaly. Jak nám ukazuje Nadje al-Ali, zakládajícími členkami této organizace jsou ženy ze zámožných a vlivných rodin, které vyrůstaly v rámci „harémové kultury“. Kromě toho dle jejího názoru i články v časopise *L'Egyptienne*, psaným ve francouzském jazyce, který EFU vydávala od roku 1925, potvrzují to, že autorkami jsou buď ženy patřící do elit, nebo ženy západního původu. Právě tento časopis sloužil ke komunikaci se střední a vyšší třídou obyvatel. To že byl psán ve francouzštině, také umožnilo, aby byl nástrojem komunikace i s mezinárodním feminismem. Proto je al-Ali toho názoru, že egyptské ženské hnutí ještě neoslovuje ženy z nižších vrstev intelektuálně, ale pouze skrze charitativní a sociální pomoc. Egypt se potýkal s vysokou úmrtností novorozeňat a matek během porodu. Jiným problémem bylo vysoké procento žen trpících syfilidou, později pak epidemie tuberkulózy. EFU se orientovala na pomoc potřebným v chudinských čtvrtích. Otvírala výdejny léků a organizovala lékařské prohlídky. Dobrovolnice pak obcházely chudé čtvrti a poučovaly o aplikaci léků a preventivní hygieně. Když se pak setkaly se situací žen, které neměly dostatek financí, aby se k lékařům mohly dopravovat, začalo EFU pořádat v těchto čtvrtích workshopy, kde ženy učily ruční práce (šití, tkání, vyšívání, pletení), kromě toho pak získávaly znalosti z preventivní hygieny. Po absolvování takového workshopu získaly dívky certifikáty o své kvalifikaci a měly pak vyšší možnost pracovních příležitostí a nějakého výdělku. V roce 1927 začal aktivitu žen následovat i stát, když zřídil speciální úřady na ochranu dětí a veřejného zdraví, které navíc začaly pořádat kurzy porodnictví a péče o dítě. Al-Ali zdůrazňuje elitářský charakter ženského hnutí, protože to, že ho Margot Badran nezdůrazňuje je pro ni pouze populistickou snahou o „zamlžení“ spojení feministického hnutí s rostoucí nacionalistickou buržoazií.

K tomu, aby EFU mohlo komunikovat i s nižšími vrstvami obyvatel vytvořila svou další frakci s názvem *al-Misrija, Egyptská žena*. Tato frakce vydávala i svůj časopis s názvem *Madžalat al-Misrija (Časopis egyptské ženy)*. Byl psán v arabštině a na titulní straně měl vyobrazenou venkovskou ženu. Ve stejné době probíhá i zapojování se EFU do otázek palestinského konfliktu. Základna pisatelů do tohoto časopisu byla širší než do *L'Egyptienne*, svou poezií do něj přispíval například i Sajjd Qutb. Mottem tohoto časopisu bylo: „z poloviny se ve svém náboženství nechte inspirovat A'išou“. Mělo podtrhnout ideu spojení feminismu a náboženství jako přirozenou součást širší

veřejnosti. Tento časopis neměl dlouhou životnost, po třech letech jeho vydávání skončilo, zatímco *L'Egyptienne* vycházel od roku 1925 do roku 1940.

EFU se nezaměřovala pouze na politickou situaci v Egyptě, ale její působnost sahala i za jeho hranice. Důkazem toho je i její iniciativa a klíčová role při vytváření *Arabské feministické unie*, jejímž datem vzniku je rok 1945. Snahy o propojení egyptského feminismu s mezinárodním v této době neustávají, ale více pozornosti je věnováno vytvoření společného regionálního kontextu.

Po roce 1952, kdy se k moci dostal Gamál Abd an-Násir, byla EFU nucena ukončit svou činnost. Přejmenovala se tedy na *Asociaci Hudy Ša'ráwí*. Již se neprezentovala jako feministická organizace, ale své aktivity zaměřovala převážně na sociální práci.

2.2.2. Arabská feministická unie (AFU), 1945

Egyptský feminismus se dostává do okolních zemí hlavně v 30. a 40. letech 20. století. V institucionalizaci pan-arabského feminismu hrálo klíčovou roli EFU. Důvodem bylo uvědomění si limitů feminismu mezinárodního a snaha o solidaritu s jinými arabskými zeměmi a ženským aktivismem na mimoegyptské půdě. EFU se snažilo pod svá křídla zahrnout ženy, které se podílely na nacionalistických aktivitách, které následně společně vyústily v aktivity feministické. S touto ideou vzniká *Arabská feministická unie, al-Ittihád an-nisá'í al-^carabí al-^cámm*.

Arabský feminismus z nemalé části reaguje na politickou situaci, která má počátek již na konci první světové války, vzniknuvší v důsledcích rozpadu Osmanské říše. Sýrie a Libanon se stávají francouzským mandátem, zatímco Palestina a Trans-Jordánsko se stávají mandátem britským, Irák se dostává pod nepřímou nadvládu Britů. Nespokojenost vzrůstá s výsledky druhé světové války, vznikem státu Izrael a narůstající migrací Židů do Země zaslíbené. Aktivity byly založené na nekompromisním odmítnutí Balfourovy deklarace z roku 1917.

Pan-arabské hnutí vzniká tedy na platformě idejí o osvobození Palestiny. V Palestině se ženský aktivismus zaměřoval jak proti Britům, tak proti sionistickému hnutí. Započal již v roce 1920, kdy byla vytvořena *Palestinská ženská unie*. V roce 1929 pořádají svůj první kongres v Jeruzalémě, kde předloží britským komisařům své požadavky a vyjdou protestovat do jeruzalémských ulic. V roce 1935 se Palestinská

ženská unie stává členem mezinárodního feministického společenství. Margot Badran reflektuje ženské nacionalistické boje v Palestině jako dosti militantní a celé nacionalistické hnutí za postupně se radikalizující. Protesty měly být doprovázeny stávkami a ozbrojenými průvody demonstrujících žen, kterým se nakonec nevyhnuly ani represe ze stran židovského státu. Snad i to mohl být impuls mobilizující egyptské ženy do vytvoření dvou mezinárodních mírových organizací: v roce 1935 to byla *Egyptská sekce Mezinárodní ligy matek a učitelů míru (Egyptian section of the International League of Mothers and Educators of Peace)*, jejímž cílem bylo vštěpování čirého pacifismu již od dětského věku. Druhou organizací byla *Egyptská sekce Ženské mezinárodní ligy míru a svobody (Egyptian Section of Women's International League of Peace and Freedom)*. Tato organizace také měla v programu šíření míru, ale na rozdíl od své západní sekce měla navíc ustanovení o tom, že egyptské ženy mají právo bránit svou zemi. Kromě toho pořádaly různá debatní setkání na téma Palestina, stejně tak jako mírové hovory se židovským obyvatelstvem Egypta. EFU se dále zapojovala svou účastí do různých setkání, která podporovala mír a práci Ligy národů. Na Mezinárodním mírovém kongresu v Bruselu v roce 1936 dokonce Hudá Ša'rawí odsouhlasila možnost bojovat za mír pod záštitou Ligy národů. Stejně tak se obrátila i na egyptskou vládu a tlačila premiéra Mustafu Nahháse, aby Palestinu podpořil. V roce 1938 dokonce byla dopisem požádána ženskými sdruženími z Palestiny, Sýrie, Libanonu, Iráku, které se sešli na konferenci v Bejrútu, aby se stala oficiální mluvčí za otázku Palestiny. Hudá se tedy s důvěrou jí svěřenou začala angažovat v pořádání konference na téma Palestiny, která se konala v Káhiře v roce 1938. Její celý název zněl: *Inter-Parliamentary Congress of Arab and Islamic Countries for the Defense of Palestine*. Sešlo se na ní široké spektrum lidí z arabských zemí, kteří diskutovali na téma obrany Palestiny. Podporu tato konference získala i od univerzity al-Azhar, významných politiků (kromě strany *Wafd*) i královského paláce. Zúčastnilo se 67 delegátů ze šesti zemí (Palestina, Egypt, Sýrie, Libanon, Irák, Írán) a byli mezi nimi jak sekulární liberálové, tak konzervativní islamisté. Byla mezi nimi i prezidentka *Organizace muslimských žen (Muslim Women's Society)* Zainab al-Ghazzálí, o které pojednám blíže později. Na tuto konferenci byli přizváni i muži, kteří poprvé sledovali debaty žen na jejich vlastní konferenci. Opět se do popředí dostávají ideje jednotného boje mužů a žen, který jedině

tak může být efektivní. Ženy zde vyjádřily odsouzení britského mandátu, nesouhlas s Balfourovou deklarací, požadavek okamžitého zastavení vlny přistěhovalců a rozprodávání arabských pozemků nově příchozím Židům, vyžadovaly také amnestii pro vězněné, stejně tak žádaly návrat Arabů odešlých do exilu.

O rok později se konala další mezinárodní konference v Copenhagenu, kde se znovu řešil přetrvávající problém se vzrůstající emigrací palestinských Arabů, pokračující osídlování Palestiny/Izraele a nově i dvojí přístup mezinárodních feministek k otázce lidských práv (viz pozn. pod čarou č.14). rozčarování arabských feministek z přístupu žen ze západních zemí k porušování lidských práv na území Palestiny je přimělo k myšlence vytvoření pan-arabské feministické unie bez koalice se západními feministkami. Této ideje se aktivně chopila Hudá Ša'rawí a mladší generace členek EFU Hawwa Idrís a Amina al-Sa'id. Společně v roce 1944 navštívily ženské spolky v Libanonu, Sýrii, Palestině, Transjordanu, Iráku, kde se je touto myšlenkou snažily oslovit. Stejně tak se snažily získat podporu od různých představitelů vlády. V prosinci tohoto roku se konal první Arabský feministický kongres v Káhiře, který měl velkou podporu egyptské vlády. Hudá Ša'rawí zde například vystupovala bok po boku, na jednom pódiu s ministrem školství a významným literátem Muhammadem Husajnem Hajkalem. Kromě toho se patronkou konference stala královna Farída a egyptská vláda věnovala na konferenci 1000 liber. Účastníky kongresu byli ženy i muži různého politického spektra daných zemí. Jednotícím leitmotivem kongresu byla výzva formulovat povahu společnosti moderního arabského státu v postkoloniálním období, která nutně vyžadovala i znovu promyšlení gender rolí, práv národa a práv žen se stálým ohledem na otázku Palestiny. Konference se shodla na rovných právech všech arabských národů, stejně tak jako uznání žen jako rovnocenných občanek. Vypracoval se zde list s 51 požadavky, mezi kterými bylo i právo žen volit, stejně tak jako možnost být voleny. Dalšími požadavky bylo přepracování občanského práva tak, aby již neznevýhodňovalo muže a aby bylo v souladu s osvícenou interpretací šar'íy. Minimální věk pro manželství u dívek měl být pevně uzákoněn na 16 let. Rozvod měl být veden podle pravidel islámu tak, aby nezvýhodňoval muže. Povolení k polygamii muž musel dostat od soudce, nikoli ji praktikovat dle svého uvážení. Dalším požadavkem bylo rozhodnutí o tom, že žena se po rozvodu může starat jak o své dcery,

tak o syny až do jejich dospělosti, popřípadě soudce uváží, kdo je pro výchovu z obou partnerů lépe vybaven. Kromě těchto se zde objevily i návrhy na reformu arabského školství, které by se vyzdvihlo nad školy vystavené misionáři, Francouzi a Brity. Mělo být sjednoceno tak, aby umožnilo snadnější přechody dětí stěhujících se rodin, stejně tak jako učitelů. Dalším velkým tématem byla ekonomická svoboda žen a jejich pracovní možnosti, nevyjímaje požadavek rovného výdělku. Dalším požadavkem bylo zrušení státem podporované prostituce. Do jaké hloubky feministické požadavky na tomto kongresu Badran vidí i na nezrealizovaném návrhu zrušit v arabském jazyce koncovky určující ženský rod. Kongres se stal symbolem nastávajících změn.

K tomu aby se plnění těchto požadavků nesmetlo po kongresu pod koberec, vznikla *Arabská feministická unie* (dále AFU), jejíž centrum bylo v Káhiře a prezidentkou byla opět zvolena Huda Ša'rawí. Ostatní země pak prezentovaly víceprezidentky a jejich tajemnice. AFU vydávala také svůj časopis s názvem *al-mar'a al-arabíja* (*Arabská žena*).

Rok po vzniku AFU vzniká i Liga arabských národů, jehož členy se stávají i státy patřící pod AFU. Dva roky poté však přichází také smrt hlavní postavy egyptského a důležité postavy pan-arabského feminismu Hudy Ša'rawí. Vedení se chopí její dcera Batna, ale jak nám sděluje Margot Badran, EFU začíná ztrácet svůj entuziasmus. Proto se Saiza Nabarawí snaží oslovovat mladé ženy a pomáhá vytvářet skupinu s názvem *Lajnat aš-šabbat, Výbor mladých*. Její členky jsou dost ovlivněné myšlenkami Indži Aflátun, což je jedna z radikálnějších levicových feministek Egypta. Svou energii využívaly hlavně k seznamování s politikou a feministickými myšlenkami obyvatelky chudých čtvrtí Káhiry. V roce 1949 se více prezidentkou EFU stává Saiza Nabarawí. V roce 1952 při dalších nepokojích v Egyptě se znovu různé feministické spolky (od islamistických, vedených Zajnab al-Ghazzálí po levicové feministky jakou byla Indži Aflátun i členky EFU) spojují a jdou znovu demonstrovat do ulic. Ale ve stejném roce dochází k rozvíření interních sporů v rámci EFU, které se začaly dostávat na povrch hned po smrti Hudy Ša'rawí. Spory se týkaly rezignace Saizy Nabarawí. Byla osočována z přílišné inklinace k levicovým hnutím, někdy byla nazývána i komunistkou. V roce 1953 tlaku ze stran svých členek i jiných podlehla. Obvinění snad byla oprávněná, protože Nabarawí se stejného roku stává členkou feministické organizace mající původ

v Sovětském svazu, *Mezinárodní demokratická federace žen (Women's International Democratic Federation)*. Její rétorika proti imperialismu a rasismu v rámci této organizace, která veřejně vystupovala proti EFU, pro ni byla jistě vhodnější.

Těžké časy egyptskému feminismu nastávají s nástupem Gamál Abd an-Násira k moci. Všechny feministické organizace musejí svou působnost ukončit. Některé feministky (Duriya Šáfiq) jsou v domácím vězení či ve vězení skutečném (Zaj nab al-Ghazzalí, Inji Aflatun). Režim, který nastolil Násir, zapovídal jakékoli svobodné, nezávislé hnutí. EFU se přejmenuje na *Společnost Hudy Ša'ráwí* a zaměřuje se na sociálně prospěšné aktivity. Ženské spolky mohly fungovat pod podmínkou, že se registrují a budou tak státem kontrolovatelné. Mezinárodní spolupráce ženských spolků byla komplikována tím, že ženy musely obdržet víza pro vycestování z Egypta, ale k tomu, aby je mohl stát vydat, musely ženy mít souhlas svého manžela, bratra, či jiného příbuzného mužského pohlaví. Navzdory tomu, že ženy v Egyptě získaly volební právo v roce 1956, tedy 32 let poté, co se o něj začaly veřejně hlásit, nezískaly právo se sdružovat do nezávislých spolků. Ačkoli Násirův režim egyptskému feminismu nepomohl, rozhodně se nedá s jistotou říci, že by se mu podařilo ženské aktivity zastavit. Proběhla reorganizace ženských spolků, které se dostaly pod kontrolu státu. Ženy se však svých feministických ideálů a aktivit nevzdaly. Margot Badran symbolicky popisuje další éru feminismu, po pádu Násira a nástupu Anwara Sádáta k moci, jako éru *feminismu sexuálního* a to z toho důvodu, že Nawal El Sádawí na veřejnost vstupuje se svou knihou *al-Mar'a wa al-džins*, 1971 (*Žena a pohlaví*). V ní z velké části hovoří o znovuožívajícím zvyku klitoridektomie a jejích psychických a fyzických následcích na zdraví žen. Požaduje zrušení tohoto zvyku, který považuje za nejvyšší formou patriarchální kontroly ženské sexuality. K tomu, aby získal svou legitimitu, je muži nesprávně interpretován jako zvyk islámský. Stejně tak v této knize kritizuje přehnanou posedlost ženskou čistotou a panenstvím, zneužívání žen jako prostitutek, jejich vykořisťování na veřejné i domácí scéně a v neposlední řadě se zaobírá manželským svazkem. Dále kritizuje využívání ženského těla v marketingu. To vše z pozice jejího povolání lékařky. Na tu dobu to byl velice odvážný počín, veřejně se zaobírat tématem, na které se vztahovalo společenské tabu. V důsledku veřejného vystoupení Nawal El Sádawí přichází o své zaměstnání na Ministerstvu zdravotnictví.

Ve stejné době v Egyptě dochází k obrodě islamismu. Jak ze stran mužů, tak ze stran žen. Oživení islamismu se v pojetí žen vyjadřuje návratem k zahalování (vlasů a těla, nikoli obličeje) a požadavkem návratu žen do domácností. V roce 1985 zakládá as-Sadáwí organizaci *Džám'ijat tadamun al-mar'a al-arabíja* (*Solidarita arabských žen*). As-Sadáwí byla její prezidentkou, centrum měla v Káhiře a v ostatních arabských zemích měla své pobočky. V jejích stanovách stojí požadavky aktivní participace žen na ekonomickém, politickém, sociálním a kulturním životě a zrušení jakékoli gender diskriminace. Organizovaly mezinárodní konference, semináře pro ženy konající se jednou měsíčně. Založily také časopis s názvem *Nún*. Po protestech, kterých se členky Asociace účastnily v roce 1990, proti zapojení se do Války v Zálivu, byla činnost asociace i vydávání časopisu *Nún* státem zakázáno. Asociace se ale nenechala zastrašit a šla s tímto případem k soudu, ačkoli ho prohrála, ukázala tak alespoň nespokojenost a nesouhlas s režimem Husního Mubáraka. Další nesouhlas s politikou Mubáraka vyjádřila Nawal-as-Sadáwí i během nepokojů v Egyptě v roce 2011, když byla se svými společníky mezi demonstrujícími na náměstí Tahrír. V současné době je koordinátorkou Egyptské ženské unie, která ve svém prohlášení z 1.května 2011 seznamuje se svými cíli. Tato unie vznikla na základě spojení protestujících mužů i žen, s tím, že to, co ženy potřebují k tomu, aby dosáhly svých práv, důstojnosti, svobody, rovnosti je právě jednota, která jim pomůže v dosahování politických práv. Kromě sjednocení mužů i žen je další metou vypracování sekulární ústavy, stejně tak jako sekulárního rodinného práva.

Svou iniciativou dosáhla hmatatelných výsledků. V roce 2008 došlo k revizi práva o dítěti. Výsledkem bylo, že dítě narozené mimo manželský svazek může nést jméno matky. Ve stejném roce je zákonem zakázána i ženská obřízka, což je po téměř 40 letech od první veřejné kritiky této praktiky.

2.2.3. Ostatní ženské organizace v Egyptě

Pokud zatím z této práce vyplynulo, že jedinou egyptskou ženskou organizací byla *Egyptská feministická aliance*, v této podkapitole se budu snažit tento nedostatek doplnit. Kromě výše zmíněné EFU se v Egyptě se vzrůstající možností vzdělávání dívek a jejich zahraničních stáží, vytvářejí spolky, které odpovídají na získané zkušenosti u

zakládajících členek a snaží se podobným způsobem edukovat i širší veřejnost. Margot Badran ženy a jejich spolky, které se těchto aktivit chopily, řadí k populistickým feministickým hnutím. Patří mezi ně osobnosti jako například Indži Aflátun, Fatma Ni'mat Rašíd a Duríja Šáfiq.

Fatma Ni'amad Rašíd byla novinářkou a přispívala do časopisu vydávaným EFU *L'Egyptienne*. Stejně tak byla editorkou časopisu *al-Misrjá*. V roce 1937 však dochází k názorovým rozdílům mezi ní a politikou EFU, tak se rozhodne založit si organizaci svou s názvem *Hizb an-nisá'í al-watání* (*Nacionální feministická strana*, dále NFS). Tento počín byl vůbec prvním pokusem o založení ženské politické strany, která měla v úmyslu dosáhnout na ženská politická práva. Tato organizace ale byla stále zaměřena spíše na vyšší a střední sociální třídy, její populismus je tedy možná trochu diskutabilní.

Jinou osobností je chráněnkyně Hudy Šarawí Duríja Šáfiq. Chráněnkyně z toho důvodu, že podporovala její studia na Sorbonně, odkud si Duríja Šáfiq v roce 1945 přivezla doktorát. V letech 1945-1947 vede vydávání časopisu *Bint an-Nil* (*Dcera Nilu*) který je Násirovým režimem zakázán. V roce 1948 zakládá svou organizaci *Ittihád bint an-Nil* (*Spolek dcery Nilu*, dále SDN) s úmyslem dosáhnout rovných politických práv pro ženy. Je úspěšná ve snaze šířit aktivity na venkov, kde otevírají vzdělávací centra pro ženy. Mimo jiné se Šáfiq pouštěla do debat se šajchy al-Azharu hlavně na témata polygamie a rozvodu a organizovala protestní průvody či stávky před egyptským parlamentem v roce 1951. Leila Ahmed o ní píše jako o propagátorce západního stylu a odpůrkyni všeho egyptského hraničící až s nekritickým obdivem Západu.

Třetí osobnost bychom mohli zařadit do stejného proudu, kterého se stala stoupenkyně i Saiza Nabarawí. Indži Aflátun je asi nejznámější levicovou feministkou své doby. Aflátun studovala francouzské lyceum v Káhiře. Horlivě se stavěla proti imperialismu hlavně v období po druhé světové válce, kdy se levicová hnutí v Egyptě začala rozvíjet. Aflátun se soustředovala na pracující ženy v továrnách či na ženy z chudých zemědělských rodin na venkově. Jejich práva, stejně tak jako patriarchální represi žen na pracovištích i v rámci domova, popisuje v knize *Nahnu an-nisá' al-misrját* (*My egyptské ženy*) z roku 1949. Gender diskriminaci, stejně tak jako diskriminaci třídní vidí jako důsledek rozrůstajícího se imperialismu. Stejně tak vyzdvihovala důležitost náboženství, proto volala po ženských právech a omezení

patriarchátu v rámci islámu. V roce 1950, když vstoupí do spolku *Harakat ansár as-salám (Hnutí přátel míru)* setkává se zde se Saizou Nabaráwí a zároveň se stává členkou sekce EFU pro mladé, která se soustřeďovala na humanitární práce na venkově. Se vzrůstajícími nepokoji v roce 1951 spolu zakládají skupinu *Lajnat an-nisá' lil-muqáwama al-šá'bija (Ženský výbor pro lidový odpor, dále ŽVO)*, která měla za cíl veřejné demonstrace proti britské nadvládě. Členkami této skupiny byly jak feministky tak nefeministky, komunistky (např. Hikmat al-Ghazzálí, sestra Zajnab al-Ghazzálí) i ženy patřící do organizace Muslimské sestry. ŽVO byl z moci Násira rozpuštěn a EFU sekce pro mladé byla zakázána, jelikož byla považována za moc levicovou. Nabaráwí, po rezignaci z její funkce více prezidentky EFU i Aflátun se však nenechávají zastrašit a pokračují ve svých aktivitách, které vyústí ve vytvoření odbojářského hnutí, *Hnutí lidového odporu (Popular Resistance Committee)*, které poskytovalo ženám polovojskový výcvik. Tento počín byl z důvodu důsledků znárodnění Suezského průplavu Násirem. Tedy příchodu vojsk Francie, Británie i Izraele na území Egypta a následná tzv. Suezská krize. Společně také zakládají feministickou organizaci zvanou *Ittihád an-nisá' al-qawmi (Národní feministická unie)*. Ale samozřejmě nedostaly státní povolení a stávají se tedy dalšími oběťmi násirovského režimu. Indži Aflátun je poslána do vězení, ze kterého se dostane až v roce 1963.

2.2.4. Zajnab al-Ghazzálí – první islamistická feministka?

Vraťme se o pár desítek let zpět. K začátkům působení jedné z hlavních postav egyptského feminismu. Je jí Zajnab al-Ghazzálí, zakladatelka *Skupiny muslimských žen (Muslim Ladies Group)*, později jedna z hlavních vedoucích postav Muslimského bratrstva. Často je považována za první islamistickou feministku vůbec.

Abychom se mohli seznámit se Zajnab al-Ghazzálí je nutné připomenout si historický kontext a události, které Zajnab ovlivnily v jejím rozhodnutí připojit se k Muslimskému bratrstvu. Toto rozhodnutí jí bylo osudným a vysloužilo jí jeden z nejdůležitějších statutů mezi věřícími muslimy: *dá'ija*, šířitelka *da'wy*, islámského poselství a *mudžáhida*, bojovnice *džihádu*. Ačkoli je považována za první *dá'iju* v rámci egyptského ženského hnutí, paradoxně je její život a dílo nedostatečně písemně

zmapováno. Ona sama ve svých pamětech píše o tom, jak svůj život zasvětila šíření *da'wy* již v osmnácti letech.

Zakladatelem a vůdcem, *muršidem* Muslimského bratrstva, *Ichwán al-muslimín* (zal.1929) je Hasan al-Banná. S Muslimským bratrstvem, které vzniklo z jádra sedmi stoupenců ve městě Ismá'ílíja a které ke konci 2.sv.v čítá na půl milionu členů, vstupuje na rozbouřenou politickou scénu Egypta a stává se jednou z vlivných a obávaných politických skupin. V 60. letech se tato skupina stává hlavní opoziční silou. Hasan al-Banná otevřeně vystupoval proti Britům, proti „westernizaci“ egyptské společnosti a v neposlední řadě proti politice Násira a teologickému monopolu univerzity al-Azhar. První politické vystoupení Muslimského bratrstva můžeme zasadit do roku 1936, kdy Hasan al-Banná zaslá své poselství s názvem *Nahw an-núr* (Ke světlu) egyptskému králi Fu'ádovi, předsedovi vlády Nahhásovi a představitelům ostatních arabských států, formálně se však k politickému aktivismu přihlásil až o dva roky později. Jeho vystoupení souvisí s vyjádřením nesouhlasu s britsko-egyptskou smlouvou, která, ač zpočátku veřejností kladně přijímána, byla nakonec považována za legální potvrzení britské okupace. Dále bylo Bratrstvo velice aktivní za palestinského povstání v letech 1936-39. Kromě otázek spojených s reformou a osvětou egyptské společnosti se Bratrstvo věnovalo podpoře Palestiny, když shromažďovalo finanční pomoc palestinským Arabům. Jejich hlavní působnost byla velice výrazná v oblasti charitativní péče. Podílelo se na výstavbě mešit, škol pro dívky i chlapce, nemocnic či sirotčinců a výdejen léků. Vše s myšlenkou šířit *da'wu*, šířit islámskou moudrost, a navrátit egyptskou společnost zpět k jejím islámským kořenům a dědictví. Islám se měl stát hlavní silou, vedoucí Egypt k pokroku. Muslimské bratrstvo se tedy chopilo ideje rozšiřovat islám mezi masy a položit touto cestou základ k vytvoření teokratického státu, protože soudobá egyptská společnost se v očích muslimských bratří vracela zpět k době *džahílíjé*, tedy k době „nevědomosti“ před příchodem islámu. Dalším cílem mělo být zbavení se upadající monarchie, změnit politický systém a pomoci tak vytvořit muslimských chalífát. Poselství Bratrstva, jak ho popisuje Hasan al-Banná ve svém Listu z pátého Kongresu bylo následující: *navrátit se k původním zdrojům islámského učení, tedy koránu a sunně proroka Muhammada, následovat očistěnou stezku sunny svými činy, vírou, skutky i skrze správnou modlitbu*. Kromě toho myšlenky Bratrstva

byly ovlivněny i praxí súfismu a to v tom smyslu, že *základem správnosti jednání je očištění duše, otevřenost srdce a vytrvalost v daném správném konání*. Dalším cílem byla reforma politické organizace, aby egyptský národ mohl chodit *se vztyčenou hlavou a pln důstojnosti a zlepšení vztahu muslimské ummy s ostatními národy*. V neposlední řadě se snažili rozvíjet i zdokonalování těla pomocí tělesného cvičení a ekonomickou, kulturní samostatnost země s vlastní základnou vědců. S těmito aktivitami Hasan al-Banná začíná již ve výše zmíněném městě Ismá'ílija, ale v roce 1932 přichází do Káhiry. V rámci Bratrstva vycházejí dva časopisy: *Ichwán al-muslimún (Muslimské bratrstvo)* a *an-Názir (Varovatel)*. Členové byli také pilní v distribuci a psaní knih. K tomu, aby se myšlenky bratrstva opravdu dostaly mezi co největší počet obyvatel, založil al-Banná i ženskou sekci Bratrstva, která nesla název *al-achawat al-muslimát (Muslimské sestry)*. V této souvislosti založil i školu pro dívky *Dár at-tarbijja al-islamijja lil-fatát, Dívčí dům pro islámské vzdělávání*.

Muslimské bratrstvo se aktivně zapojilo i do arabsko-izraelské války v roce 1948, což vyústilo v zatýkání jejich členů. Hasan al-Banná byl pak 12. února 1949 popraven. Po jeho smrti začínají klíčovou roli v Bratrstvu hrát Zajnab al-Ghazzalí a Sajjid Qutb a za *muršida* Muslimského bratrstva je zvolen Hasan al-Hudajbí.

Zajnab al-Ghazzalí (1917/1918-2005), představitelka reformistického proudu, stavějícího se na stranu žen, jejichž represe byla vnímána jako výsledek imperiální politiky, která ovládala Egypt, a zapříčinila tak nedostatek náboženského smýšlení ve společnosti. Dalo by se říci, že stál v opozici proti proudu, vedeným politikou EFU, který spolupracoval se západním feminismem a opresi žen naopak vnímal jako vycházející z nesprávné interpretace islámských textů a tradic. Zajnab al-Ghazzalí byla přesvědčena o tom, že islám ženám poskytuje ta práva, po kterých feministky volají. Dává jim svobodu, ekonomická práva, politická i sociální, stejnou měrou pak i práva v oblasti veřejného aktivismu a rodinného života, proto není pro egyptské ženy nutné odvracet se od vlastních tradic a využívat pomoc Západu.

Zajnabina kritika vyplývala z vlastní zkušenosti s politikou EFU. Ve svých 16ti letech se totiž stala její členkou. Nebyla však spokojena s přílišným napodobováním západního stylu a sekularizací rolí žen ve společnosti a v důsledku toho ji po dvou letech opouští. Založila proto svou vlastní organizaci s názvem *Džamiját As-Sajjidát*

Al-Muslimát, Skupina muslimských žen (Muslim Ladies Group) v roce 1936, která své aktivity zasvětila péči o chudé rodiny, pomoci v hledání zaměstnání nezaměstnaným a péči o sirotky. Kromě toho se podílela na vzdělávání žen v rámci náboženství a to ve spolupráci s univerzitou al-Azhar. Pořádaly společně vzdělávací kurzy, tam ženy získaly během 6 měsíční výuky znalosti z exegeze koránu, hadíthů i islámského práva. Poté měly možnost ve státě řízených mešitách poskytovat náboženské lekce i jiným ženám. I když spolupráce s al-Azharem skončila, výuka žen pokračovala až do 50. let. Zajnab al-Ghazzálí nezískala vyšší vzdělání než střední, stala se ale velmi významnou veřejnou postavou. Její organizace vydávala i časopis s názvem *as-Sájjidát al-muslimát* (1954-56) a sdružovala pouze ženy muslimky. Gender aktivismus v podání al-Ghazzálí byl založen na myšlence, že ženy a muži jsou společně voláni ke službě Bohu. Navíc, jak poukazuje Saba Mahmúd, je zde patrné ovlivnění soudobými nacionalistickými proudy v tom smyslu, že ženy by se měly plnou mírou podílet na veřejném, intelektuálním a politickém životě. V případě rétoriky Zajnab však se zdůrazněním toho, že tyto aktivity nikdy nemohou zasahovat do společenství rodiny, která má mít vždy přednost. Až poté, když žena splní své závazky vůči zachování rodu, má volné pole působnosti i v jiných oblastech. Její organizace a idea šíření *da'wy* ženami, otevřela cestu i dalším organizacím, jednalo se a jedná o neziskové organizace, které *da'wu* šíří a spolu s ní se zaměřují na charitativní práce pro chudé (viz níže). Aktivismus Zajnab al-Ghazzálí je tedy zcela zasvěcen šíření islámského povědomí. V očích některých autorek je ale až příliš radikalizující, v jejím poselství postrádají více spirituálního entuziasmu, ba naopak islámu v jejím podání rozumějí spíše jako cestě k získání moci. Nakonec se lze setkat i s kritikou jejího postoje a zavírání očí, jistě naivitě, když si nevšimá perzekucí, které se děly ve jménu islámu.

Když se Hasan al-Banná dozvěděl o existenci *Skupiny muslimských žen* a jejich úspěších, setkal se Zajnab a navrhl, aby se její skupina stala součástí Muslimského bratrstva. Zajnab však jeho nabídku odmítla s tím, že si přeje, aby její skupina zůstala nezávislá, slíbila však těsnou spolupráci. Své rozhodnutí však změnila po roce 1948, kdy bylo Muslimské bratrstvo státem rozpuštěno, jeho majetek zkonfiskován a členové zatčeni. Když pak dojde v roce 1949 k zavraždění Hasana al-Banná, rozhodne se Zajnab al-Ghazzálí plně se podílet na reorganizaci Muslimského bratrstva s tím, že i svou

společnost zahrne pod jeho křídla. *Muršidem* Muslimského bratrstva je v této době al-Hudajbí. Al-Ghazzálí se setkává se Sajjidem Qutbem. Pracují na programu šíření *da'wy*. Poté co tento program al-Hudajbí odsouhlasí, dostává se do praxe. Tento program byl vypracován na 13 let, během kterých se mělo dosáhnout alespoň 75% úspěšnosti. Tedy 75% obyvatel Egypta mělo být poučeno a mělo prakticky aplikovat islám, aby mohl být ustanoven islámský stát. Pokud by tomu tak nebylo, muselo by se s šířením *da'wy* pokračovat dalších třináct let.

Jejich aktivity však byly zastaveny v roce 1965, kdy byla al-Ghazzálí a ostatní členové Bratrstva dáni do vojenské věznice. Byli obviněni z pokusu o vraždu Násira. Zajnab al-Ghazzálí, Sajjid Qutb, al-Hudajbí a Abd al-Fattah Isma'íl byli považováni za hlavní strůjce atentátu. Jak se můžeme dočíst v pamětech al-Ghazzálí, prošla si v tomto vězení nesmírnými mukami, spojenými s nelidským mučením ze strany vojenských dozorců, kteří se na ní snažili vynutit jména všech členů Muslimského bratrstva, se kterými se kdy setkala a přiznání přípravy atentátu. Jejich tlaku však nikdy nepodlehla. Ani pod příslibem okamžitého propuštění a povolení dalšího působení její organizace, jež by mohla působit pod přísným dohledem státu. Kruté zacházení ji dostalo několikrát do péče lékařů. V roce 1966 byla souzena. Její trest se vyšplhal na 25 let nucených prací. Byla propuštěna 10. srpna 1971 a navrátila se znovu k šíření *da'wy*, pomocí článků v časopise vydávaným muslimským bratrstvem *al-Da'wa*. Její velkou prací je také dvoudílná publikace na téma exegeze koránu.

Jak jsem se již zmínila výše, její aktivity prorazily cestu i jiným skupinám, které zasvětily své životy šíření *da'wy*. Jak vypovídá Saba Mahmúd, dnes tyto aktivity v Egyptě mají na svědomí spíše neziskové organizace, jejichž hlavním zaměřením je poskytování péče chudým. Jmenuje jednu z nejvýznamnějších, která byla založena v roce 1912 a nese název *Al-Džám'ijat Aš-Šar'ijat*, která má vlastnit kolem 7 tisíc mešit v Egyptě a poskytovat péči chudým v podobě lékařské péče, vzdělávacích kurzů, pro nejchudší spojené s finanční podporou. V samotné Káhiře řídí kolem šesti vzdělávacích center, kde jsou ženám poskytovány dvou až čtyřleté vzdělávací kurzy. Dále pak jmenuje organizaci *Ansár as-sunna* založenou v roce 1926 a *Da'wat al-Haq* z roku 1975, obě založené se stejným úmyslem.

Aktivity muslimských žen, charitativními akcemi určitě nekončí. Jejich organizace ať už feministické či nikoli, jsou často ve spojení s mezinárodními. Spolupracují tak na osvětě a zlepšení kvality života obyvatel z různých koutů světa. Dále pak pokračují i akademické debaty, které se následně prezentovaly na mezinárodním kongresu islámského feminismu. První takový kongres se konal v roce 2005 poslední pak, čtvrtý, v roce 2010. Jeho hlavním organizátorem byla *Junta Islámica Catalana* a konal se v Barceloně, kde se kromě jiných setkaly Amína Wadúd a Asma Barlas.

2.3. Feministická exegeze koránu

V této části práce se budu zabývat feministickými exegetkami, které korán vnímají jako zdroj spravedlnosti a rovnocenného postavení žen. Za hlavní představitelky ženské koránské exegeze jsem vybrala Amínu Wadúd a Asmu Barlas, a to z toho důvodu, že téma koránské ženské interpretace rozvinuly zatím nejpodrobněji. Kromě těchto autorek se interpretaci koránu věnují i jiné. Mezi nejranější můžeme zařadit Riffat Hassan a Azízu al-Hibrí, které se feministickému čtení koránu věnují již od 80. let 20.století a na jejichž práci navazují i Wadúd a Barlas.

Autorky svým výkladem chtějí nabídnout takové čtení koránu, které prokáže, že ženy mohou bojovat za svá práva také v rámci islámského učení. Tím ukáží cestu „osvobozujícímu“ čtení, což u ženských exegetek znamená, čtení koránu pomocí inkluzivního jazyka, vedeného myšlenkou spravedlnosti, překonávající uměle vytvořené překážky např. nesmyslné, neproduktivní hranice, kterými jsou ženy od interpretace textu separovány apod. *Idžtihád* (volná racionální interpretace), je základní metodologií, které se ženské exegetky chápou jako hlavního nástroje při novém čtení koránu. Obě výše uvedené autorky (A.Wadúd, A. Barlas) využívají ke své interpretaci pouze korán, který jediný je pro ně autentickým zdrojem. Čtou ho s myšlenkou *tawhídu* (jednoty), která jim připomíná, že korán je ucelené kniha, provázaná jednotlivými verši, které dohromady vytvářejí celek schopný probudit v pozorných čtenářích myšlenku spravedlnosti a rovnosti nesoucí se celým dílem. Hadíthy či sunna pro ně již nesou stopy pozdější lidské interpretace, tudíž mohou být zkreslené, neobjektivní a k interpretaci nevhodné. K tomu, aby se porozumělo koránskému zjevení je tedy nutný především korán. Hadíthy či sunnu je možné vynechat.

Obě autorky se shodnou na tom, že korán byl vytržen ze svého historického, lingvistického, literárního a psychologického kontextu. Poté následovaly jeho „rekonstrukce“ na platformách ideologických potřeb dané kultury a jejích představitelů. Odmítání zasazovat koránský text do historického kontextu, plyne dle Asmy Barlas, z víry konzervativních muslimů, že jakékoli zasazení koránu do historie by oslabilo jeho univerzální a nadčasovou platnost. K obhajobě koránskému univerzalizmu tak využili de-historizaci koránu samotného. Čas a historický kontext se pak stávají irelevantními. To má za následek pasivní přenášení historických vzorů popř. anachronismů, které brání aktivnímu přístupu moderního chápání textu. Za další chybu tehdejší interpretace koránu (vedle vytržení z kontextu) považují také některé případy jeho čtení mužskými exegety, kteří určitá konkrétní témata zobecnili a naopak. Princip tohoto tvrzení vidí na případě zahalování žen. To bylo zavedeno na pozadí konkrétní historické situace a poté se stalo univerzálním příkazem následujících dob.

Co se týká lingvistické stránky koránu, více se jí věnuje Amína Wadúd. Nahlíží na korán jako na text, obsahující „ženský hlas“, který se během čtení stane průvodcem. Nedefinuje však detailněji, co tímto „ženským hlasem“ v textu myslí. Asma Barlas

s tímto přístupem nesouhlasí. Argumentuje tím, že pokud Bůh stojí za jakýmikoliv gender kategoriemi, musí to tak být i s jeho jazykem.

Asma Barlas poukazuje na to, že patriarchální čtení koránu bezmyslenkovitě stírá rozdíly mezi ním a jeho exegezí. Například interpretace koránu pomocí hadíthů brzy získala takovou autoritu, že hadíthy měly větší důležitost než samotný korán. Vedle hadíthů svou roli při exegezi koránu také sehrálo aplikování sunny. Ta je jimi sice považována za nedocenitelný zdroj kontextu pro koránské zjevení, byla natolik vyzdvihována, že získala přinejmenším stejný statut jako korán. To odporuje základní tezi, že k interpretaci islámského učení má stačit korán samotný. Dalším problémem je to, že *mushaf* byl pro mnohé „archetypálním“ koránem, a proto se stal okamžitě nástrojem moci. Nic nezměnilo ani fakt, že statut *wahjun* měl mít pouze obsah koránu a ne jeho hmotný svazek. S tím nemálo souvisí i „uzavření bran *idžtihádu*“ a následovná interpretace založená na pouhém napodobování vzorů (*taqlid*). Nejvyšší interpretace pak byla ta, která nejvíce odpovídala prorokově době či jeho následovníkům. Ženské exegetky se snaží znovuoživit interpretaci využívající *‘idžmá* (názorové shody), protože i tak se může člověk aktivně podílet na božím zjevení a pochopit univerzálního ducha Knihy. Staví se i proti zákazu překladu koránu do jiných jazyků. Jsou toho názoru, že svatý text musí překonat omezenost lidského jazyka a stát se tak dostupným pro toho, kdo tomu chce.

Jaké jsou hlavní argumenty Asmy Barlas, kterými ospravedlňuje svůj pohled na korán a jeho interpretaci (založené na předpokladu, že je anti-patriarchálním textem)? Jaké jsou předpoklady pro její tvrzení, že koránská epistemologie je ve své podstatě anti-patriarchální?

2.3.1. Hermeneutika koránu

Jedním z hlavních předpokladů, na kterých Asma Barlas staví své argumenty je, že celý korán popisuje Boha, který není ani otcem ani synem, manželem či mužem. V neposlední řadě také zdůrazňuje jeho nestvořenou podstatu. Z toho plyne, že tento Bůh nemůže být připodobňován k ničemu stvořenému. Veškerá jeho existence stojí mimo hranice rozlišující muže a ženu. Stejně tak je toho názoru, že Bůh netoleruje jakoukoli formu patriarchátu. Patriarchální formy Barlas rozlišuje podle jejich historického vývoje na tradiční a moderní. V tradičních podobách výrazně vystupuje

nadvláda muže nad ženou ve formě práva otců, manželů a synů, kteří mají nad ženami téměř absolutní rozhodovací a vládnoucí moc. Zatímco moderní patriarchy vidí v podobě politiky pohlavní diference, která v mužském pohlaví představuje silnější a mocnější skupinu obyvatel. Jak říká, ani jednu tuto formu nadvlády korán nepodporuje, přičemž ani nevyužívá rétoriku pohlavních rozdílů k tomu, aby upřednostňoval muže nad ženami. Naopak prý zavádí ontickou rovnost tím, že muž i žena mají svůj původ v jediné *nafs* (podstata, duše). Tuto rovnost však nelze považovat za jakoukoli teorii rovnosti pohlaví. Asma Barlas si uvědomuje, že teorie o rovnosti pohlaví jsou výsledkem myšlenkového posunu moderní doby, tudíž se nesnaží tuto teorii v koránu hledat či ji tam uměle dosazovat. Spíše ukazuje, jak se díky tomu, že korán odmítá patriarchy, otevírají pro muslimy brány a možnosti rozvinout svou interpretační teorii a praxi rovnosti pohlaví.

Metoda interpretace Asmy Barlas je založena na čtyřech principech. Jejich podstatou je autorčino porozumění koránskému textu.

Prvním z nich je teologický princip. Ten vychází z faktu, že porozumění koránu je těsně spjato s porozuměním Bohu samotnému. Proto by se dle jejího názoru měl korán číst skrze optiku porozumění sebe-odhalení Boha. Pokud tedy Bůh v koránu odmítá jiné vládcy či prostředníky kromě sebe samého, nemůže být textu rozuměno tak, že upřednostňuje muže jako prostředníky mezi Bohem a ženou nebo jako vládcy nad ženami.

Druhým principem je čtení koránu jako celku (a jeho porozumění mu jako celku). Odmítá chápání jeho podstaty na základě náhodného výběru několika veršů.

Třetí je princip etický. Ten vede k tomu, že je morální odpovědností čtenáře koránu, vybrat ten „nejvhodnější“ smysl veršů. Podle Asmy Barlas je to výzva k neustálé re-interpretaci koránu a to z toho důvodu, že smysl koránských veršů je vždy podmíněn dobovým či historickým kontextem.

Poslední princip, na kterém staví svou hermeneutiku, se týká autority, která je oprávněna korán interpretovat. Drží se samotného koránského doporučení, že každý věřící by měl k rozluštění veršů používat svůj vlastní rozum (*aql*) a úsudek (*ilm*). Tyto nejsou nástrojem interpretace pouze u vzdělaných vrstev, ale i nástroji, které mohou

využívat i negramotná beduínská společenství v poušti. Morálně odpovědný je tedy každý člen *ummy* (muslimské obce), v tom jsou si všichni rovni.

Obě autorky se obracejí ke koránu samotnému a ne k jeho interpretacím, hadíthům, sunně či šarí'e. Ke koránu přistupují se základním „předporozuměním“, že je Zjevením, které otevírá dveře rovnostářskému pojetí společnosti osvobození žen. Korán ženy má ženy osvobodit od jakéhokoli útlaku, který jim vtiskla patriarchální tradiční společnost. Korán má potvrzovat Muhammadovu snahu o zlepšení postavení žen, nemá potvrzovat jejich statut „druhotného“ člověka.

Využívají postupu hermeneutického kruhu. Vzhledem k tomu, že obě ženy jsou muslimky, čtou korán jako Slovo boží a ne jako výtvar lidské mysli. Tím pádem pro ně tento text stojí mimo jakékoliv gender kategorie. Jsou si vědomé toho, že ženy a muži mohou ten samý text interpretovat jiným způsobem. Za základ ženské hermeneutiky považují holistické čtení koránu a interpretaci základních pojmů, kterými jsou *tawhíd* (jedinost, jednota, Boží jedinnost), *nafs* (podstata, duše, osoba), *taqwá* (zbožnost), *zawdz* (druh, přítel, jeden z páru, ale i kolektiv) *chalífa* (správce). Dále také interpretaci témat jako jsou např. stvoření v koránu, pohled na proroky a odmítnutí jejich sakralizace, rodiče, manžely(ky), morální zodpovědnost a jednání.

Dalším neodmyslitelným nástrojem interpretace je kontextualizace koránského textu. Amína Wadúd upozorňuje na to, že celým koránem se nese určitý „světonázor“ (*world-view, Weltanschauung*). Ten je nutné mít při jeho čtení a interpretaci základních pojmů neustále na mysli, protože i tak se můžeme dostat k naprosto jinému významu. Další připomínku, kterou Wadúd při čtení koránu zdůrazňuje, je jeho gramatická kompozice a mnohovýznamovost arabských termínů. Obě autorky si všímají, že korán rozpoznává muže jako „centrum moci“, ale pouze v existující patriarchální společnosti. Také na druhou stranu pozorují, že tuto mužskou pozici neobhájí, ale spíše se o ní vyjadřuje ve smyslu omezení. Koránské rovnostářství a anti-patriarchálního ducha, lze podle nich vyčíst pomocí interpretace božského sebe-odhalení. V božím sebeodhalení je totiž, podle nich, možno vyčíst poselství o odmítnutí boha coby patriarchální autority a neslučitelnosti teorie *tawhídu* s mužskou nadvládou.

Podle ženských exegetek muži získávají nadvládu tím, že je Bůh často představován jako patriarchální autorita či jako Král. Pokud bude tedy Bůh představován,

humanizován či antropomorfizován jako člověk (či jako muž) je jasné, že v konečném důsledku bude vždy upřednostňován muž. Některé feministické exegetky se pak snaží zbavit Boha jakýchkoli gender kategorií, popřípadě se snaží „znovuobjevit“ Božské ženské rysy oproti maskulinním konstrukcím. Chtějí tak dokázat, že Bůh je ve skutečnosti ženského pohlaví. V případě Asmy Barlas a Aminy Wadúd však půjde o případ první. Snaží se „de-genderizovat“ Boha a jeho chápání. Obě autorky stavějí své výklady na základech interpretací Fazlura Rahmana a jeho historicko-kritickém přístupu k textu, interpretací prvních exegetek Riffat Hassan a Azízy al-Hibrí, a vypomáhají si Ricoeurovou hermeneutikou podezření.

2.3.2. Tawhíd

Koncepce *tawhíd* je pro Wadúd jedním z aspektu *Weltanschauung* (světonázoru) koránu, vedle něj pak řadí Boží vedení, individuální morální odpovědnost a rovnost. Během svého akademického působení vytvořila teorii tzv. *tawhidického paradigmatu*. *Tawhidické paradigma* v jejím pojetí znamená změnu v chápání a hovoření o koránském poselství. Během let získala zkušenost, že ačkoli někdo hovořil o islámu jako o rovnostářském náboženství, v zápětí začal vyzdvihoval verše, využívající se k obhajobě nadvlády muže nad ženou (např. 4:34: „*Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednom před druhými, „...*). Toto *double-talk* o islámu se právě svou interpretací snaží překonat.

Barlas odmítá dosavadní interpretace *tawhídu* jako nesprávné a to hlavně v tom případě, když si někdo činí nárok participovat na Boží svrchovanosti a suverenitě. Za příklad dává rozšíření Boží moci na člověka, který se považuje za prostředníka mezi Bohem a ženou (tyto teorie definuje jako axiomatické). To, podle ní, naprosto odporuje koncepci *tawhídu*– Božské jednoty, která je nedělitelná ve spojení s nedělitelnou Boží svrchovaností, na níž se žádný člověk nemůže podílet.

Hlavním aspektem Boha v koránu je jeho jedinnost, nedělitelnost, nenapodobitelnost. Právě to je jedním z aspektů, kterými se Bůh v koránu lidem odhalil. Tato Boží jednota – *tawhíd*- je základním principem pro odmítnutí jakýchkoli připodobňování a oslovování Boha k Otci, Manželovi či Synovi. A protože sám Bůh je nedělitelný, nemůže se zákonitě dělit ani jeho moc a suverenita. Žádné jiné božstvo či člověk

nemohou na Boží suverenitě participovat. Pokud je tomu tak, stává se z takového jednání *širk* (modlářství, přidružování k Bohu).

Dalším aspektem Božím je striktní, neoblomná spravedlnost (severe, strict and unrelenting justice). Ta nedovoluje, aby Bůh jakýmkoli způsobem konal nespravedlivě, aby vykonal *zulm* (nespravedlnost) proti komukoli. Proto se z Jeho řeči nedá odvozovat ani ta nejmenší nespravedlnost vůči živým bytostem, Boží slovo nemůže být interpretováno tak, že učí misogynii či nespravedlnost.

Bůh sám sebe definuje také pomocí Božích jmen (*sifát*). Manifestuje se skrze své kvality, které jsou často protikladné. Z toho plyne pro tradiční exegety fakt, že pokud Bůh, jako manifestace kosmu může být popsán pomocí protikladů, lze tak nahlížet i na pozemský svět. Asma Barlas však podotýká, že navzdory protikladům, které můžeme mezi Božími jmény objevit, všechny tyto kvality tvoří jednotu. Neleží proti sobě jako opozita, ale jejich podstatou je vzájemná závislost a spolupráce. Znamenají organickou jednotu. Bůh je vše-zahrnující jednotu, tvořená souběhem protikladů. Z tohoto důvodu nelze ani člověka dělit na mužskou, silnější část a ženskou, slabší část, které má vládnout muž. Obě pohlaví by spolu měla tvořit jednotný princip, celek a tak být obrazem Božím. Koncepce *tawhídu* je proto neodmyslitelnou součástí ženské exegeze, která je osvobozující jak pro ženy, tak pro muže. Pro Amínu Wadúd je *tawhíd* důležitou složkou i na poli mezilidských vztahů.

Na poli etickém pak *tawhíd* představuje vztahy, které se rozvíjejí jak v politické, tak sociální sféře. Zdůrazňuje jednotu všeho lidstva, které bylo stvořeno jediným Stvořitelem. Veškeré lidstvo, by tedy bylo v ideálním případě podle islámské terminologie globální komunitou bez jakýchkoli rozdílů rasy, národnosti, náboženské tradice, sexuální orientace a jiných dobrovolných či nedobrovolných podob lidského rozlišování. „*Tawhíd je působícím principem rovnováhy a kosmické harmonie.*“

Svá tvrzení Amina Wadud doplňuje veršem 49 ze súry s názvem Běžící:

„*A každou věc jsem v párech stvořili-snad si to připomenete!*“ (51:49) Tento verš pak interpretuje tak, že každá stvořená věc má svůj protějšek. Vše, co je stvořeno v páru má svůj cíl a přispívá k chodu Božského vesmíru. Jeden nemůže existovat bez druhého, to je Božím záměrem.

2.3.3. Pojetí stvoření v koránu

Otázkou, kterou si feministické teoložky pokládají ohledně stvoření člověka je, zda-li rozlišuje muže a ženu v tom smyslu, že determinuje ženské pohlaví pouze na jeho biologickou funkci. Byla žena stvořena jako druhá a tudíž podřízená? Byla žena stvořena z muže nebo stejnou cestou jako muž? A jestliže Alláh v koránu říká, že člověka stvořil v nejlepší podobě, jak může být žena považována za méněcennou?

Wadud se nejprve zabývá lingvistickou stránkou stvoření a interpretuje pojmy *nafs*, *zawdž* a předložku *min*.

Min má v arabštině dva významy. Prvním je *min* jako předložka „z“ (from). V druhém případě může být přeloženo jako „stejně podstaty“ (of the same nature as). Wadud poukazuje na to, že toto slovo bylo překládáno oběma způsoby a to zapříčinilo také různé významy veršů. Uvádí příklad al-Zamachšariho interpretace, který verše:

„Lidé bojte se Boha, který vás stvořil z (*min*) bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen...“, (4:1)

„Vás pak stvořil z bytosti jediné, z níž potom udělal družku její“ (39:6)

„A On je ten, který vás stvořil z bytosti jediné a z ní utvořil i manželku její, aby přebývala u ní...“ (7:189)

„A On je ten, jenž vám dal vzniknout z bytosti jediné; a pak je spočinutí a složení...“ (6:98)

vysvětluje pomocí biblické verze stvoření. Podporuje tak své tvrzení, že žena, manželka, družka (*zawdž*) byla stvořena/získána (extracted) z muže, první bytosti (*nafs*). Takový překlad *min*, dává za pravdu tvrzení, že první bytost, míněno muž, byla dokonalá a více důležitá. Druhá stvořená bytost, míněno žena, ji nemůže být rovna, jelikož byla extrahována z ní, z prvotně zamýšleného celku, je proto nepůvodní a méněcenná (derivative and less than it).

V jiných verších *min* znamená „stejně podstaty“:

„Stvořitel nebes a země, jenž učinil vám manželky vaše z vás samých a stvořil zvířata v párech, a tím vás rozmnožuje...“ (42:9/11)

„A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid našli. A vložil mezi vás lásku a dobro-a věru jsou v tom znamení pro lidi přemýšlivé.“ (30:20/21)

Verše jsou pak interpretovány tak, že žena je stejné podstaty jako muž. Tyto verše dokazují, jakým způsobem může víceznačnost arabských slov pozměnit význam jednotlivých veršů.

Pojetí stvoření v koránu dle Asmy Barlas ustanovuje nepopiratelnou rovnost mezi mužským a ženským pohlavím. Ačkoli jsou obě pohlaví biologicky odlišná, ontologicky, eticky a morálně mají stejné možnosti a to z toho důvodu, že jsou stvořeni z jediné podstaty-*nafs*.

Co se týče termínu *nafs*, má obecný význam já (self, single self). V koránu není nikdy použit ve spojení jiném než se stvořeným lidstvem. Navzdory jakýmkoli důsledkům rozšíření lidstva po celé zemi v podobě různých národů, kmenů a lidí s rozdílným jazykem, mají všichni stejnou podstatu, resp. svůj původ – *nafs*. Jak Wadúd upozorňuje, *nafs* je gramaticky femininum, ale konceptuálně nevyjadřuje ani feminní ani maskulinní formu, vyjadřuje pouze esenciální část každého člověka, muže i ženy. Záměrem Boha tedy nebylo stvoření muže jako první bytosti (proto v koránu není v této souvislosti použito označení Adam), ani nezamýšlel jako první stvořit *nafs* Adama. Toto je pro Wadúd důkazem, že stvoření nemůže být spojováno s jakýmkoli gender kategoriemi. Muž i žena jsou dvě kategorie, spadající pod stvořené lidstvo. Jsou obdařené stejným potenciálem a stvořené s úmyslem ko-existence.

Dalším aspektem v příběhu o stvoření je dualita stvoření. Stvoření párů. Problém pro ženské exegetky nastává tehdy, když se tvoření párů chápe, jako tvoření proti sobě stojících, odporujících si entit. Jak poukazuje Wadúd, je takováto interpretace hlubokým omylem. Dle jejího pojetí pár je tvořen ze dvou ko-existujících forem jediné reality. Každý je se svými rozdíly a charakteristikami stvořen tak, aby doplňoval druhého.

Jedině tak spolu mohou vytvářet jednotu. Každá stvořená věc v páru je součástí Božího tvořivého plánu. Tím se dostávám k dalšímu pojmu, kterým se Amína Wadúd zabývá.

Zawdž (pl.*azwádž*). V koránu je užit singulár ve významu „druh“, „manželka“, „skupina“, v plurálu pak „manželky“. Tento termín je pak použit i pro rostliny a zvířata, jinými slovy je použit pro druhou část páru. Ohledně stvoření člověka se jím, tradičními teology, rozumí Eva (Hawwa) a to i navzdory tomu, že o stvoření *zawdž* se v koránu dozvídáme mnohem méně, než o stvoření *nafs*. Víme pouze, že (*zawdž*) je stvořena z (*min*) prvotní *nafs*. Wadúd se domnívá, že právě tento nedostatek podrobnějších informací vedl komentátory (znovu má na mysli, kromě jiných nejmenovaných, al-Zamachšarího) k tomu, že se obrátili na biblické pojetí stvoření a za *zawdž*, dosadili Evu (Hawwa). Pak již neměli komentátoři daleko k názoru, že žena je podřízena muži, jelikož byla stvořena z něj. Navíc tu máme ještě pojetí hříchu, které je v koránu naprosto odlišné od biblického, ale interpretováno bývá ve shodě s ním. V příběhu o vyhnání z Ráje v koránském pojetí hraje prim využití gramatického duálu. Značí to, že Adama nesvedla pouze Eva na popud d'ábla, ale oba dva zapomenuli varování Boží, že nemají okusit ze stromu, aby se nestali nespravedlivými. „*A takto je mámením svým v bloudění zavedl. A když oba ochutnali ze stromu, odhalila se jim nahota jejich a jali se šíti na sebe oděvy z listí rajského. A zavolal na ně Pán jejich: „Což jsem vám dvěma nezakázal tento strom a neřekl vám, že satan je vaším nepřítelem zjevným?“ (7:21/22). Žena tedy v koránu není považována za původkyni zla a již vůbec není v pozici věčného zatracení. Naopak v tomto příběhu je zjevná další věc. Bůh zde dává najevo, že i zapomenutí Boha, které vede k neposlušnosti, může být odpuštěno. Za zmínku stojí i připomínka B.F. Stowasser, že v sůře 20 je to právě Adam, který svou manželku svede k ochutnání ze stromu, navzdory tomu, že pouze jemu Bůh řekl, že satan je jeho nepřítel: „*I pravili jsme: „Adame, toto věru je nepřítel tvůj i manželky tvé. Ať vás nevyžene z ráje, neboť pak věru nešťastní budete!“ (20:115/117). Adam je však d'áblem sváděn: „Však satan mu našeptával a řekl: „Adame mám ti ukázat strom nesmrtelnosti a království nepomíjející?“ (20:118/120) příběh pak pokračuje: „A pojedli oba ze stromu a objevila se jejich nahota a začali si šíti oděvy z listí rajského. Adam neposlušný vůči Pánu svému byl a z pravé cesty se uchýlil.“ (20:119/120). Stowasser klade důraz na chronologický vývoj tohoto vyprávění. Vývoj vyprávění lze nalézt v súrách (2:30-39; 7:11-27;**

15:26-43; 20:115-124) a (38:71-85). Poukazuje na to, že nejstarší podoby tohoto příběhu pocházejí ze střední doby mekkánské (súry 20, 15, 38). Súru 7 zasazuje do pozdního mekkánského období a súru 2 označuje jako nejmladší, pocházející z raného medínského období. Ve vývoji vyprávění lze pak sledovat od zaměření se na Adama, po zahrnutí obou aktéru, Adama i jeho manželky s konečným zněním s odkazem na lidskou zodpovědnost ve funkci *chalífy* (správce). Stowasser si také v konečné části vyprávění všimá toho, že v něm nehraje roli gender kategorie, ale že hlavní smysl tohoto příběhu je právě ve funkci lidstva na zemi, rovnosti všech věřících, jak mužů, tak žen. Mimoto pochybení Adama a jeho ženy nevyústí v břemeno „prvotního hříchu“. Místo „hříchu“ Asma Barlas vidí „posun“. V tom smyslu, že odpadnutí od Boha v tomto příběhu není považováno za hřích, ale spíše za posun (symbolizovaný vyhnáním z ráje) z božského do lidského světa. Do světa osobní zodpovědnosti. Bůh a člověk se neodcizuje, ale pouze se Božský pořádek dostává do lidské podstaty. Lidstvo tak získává možnost skrze své morální působení na zemi získat Boží milosrdenství.

Lidé tedy nemohou být souzeni podle kategorií, národů či kultur, do kterých spadají, ale jediným kritériem, dle kterého se mohou odlišovat je *taqwá* (zbožnost, dobré chování). Dle ní však nemohou rozlišovat lidé, ale pouze Bůh samotný.

2.3.4. Taqwá

Mezi učenci neexistuje naprostá shoda v tom, co vlastně *taqwá* znamená. *Taqwá* je mnohovýznamový pojem, který se vztahuje k chování člověka. Amína Wadúd o *taqwá* hovoří jako o hlavní podstatě morálního postoje člověka jako individua i jako člena společnosti, jinými slovy pro ni znamená „zbožnost“ (piety), která se projevuje jak v činech, tak v úmyslu něco vykonat. Pro Wadúd je tento pojem naprosto nejdůležitějším v koránském Weltanschauung. Asma Barlas pak své pojetí *taqwy* specifikuje: *taqwá* je podle ní také podstata morálního postoje, který nás navíc orientuje k Bohu a skládá se z ochoty internalizovat si mravnost a ctnost. Což u ní znamená vyhýbání se zlu a nepravostem, tím, že člověk bude zdokonalovat svůj intelekt a rozšiřovat své vědění. Stojí za zmínku to, že v českém překladu koránu Ivan Hrbek termín *taqwá* překládá jako bohabojnost. Picthallův překlad koránu o *taqwá* hovoří jako o nejlepším chování. Jiní, jak uvádí Barlas, zase *taqwá* překládají jako ten co je „nejvíce spravedlivý, „pocitivý“ (Yusúf Ali), „bohabojný“ (Izutzu) a „morálně ctnostný“

(Maududí). *Taqwá* je jediné, co lidi před Alláhem rozděluje. Wadúd ve svém výkladu upozorňuje na to, že pozemské starosti a zjevné věci, podle kterých lidé soudí ostatní, nejsou tím pravým kriteriem pro jakýkoli soud. Ale málokterý komentátor, se shodne s jiným na tom, co vlastně tyto pozemské věci znamenají. Uvádí příklad Sajjida Qutba, který například nesouhlasí s gender kategoriemi, jelikož jsou pouze obrazem pozemské moci a touhy po nadvládě.

Pro srovnání uvádím verš (49:13) z českého překladu Ivana Hrbka a anglického překladu od M.M.Pickthalla: „*O mankind! Lo! We have created you from a single male and female, and have made you nations and tribes that you may know one another. Lo! The nobles of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is Knower, Aware.*“

„*Lidé, věru jsem vás stvořil z muže a ženy a učinili jsme z vás národy a kmeny, abyste se vzájemně poznali. Avšak nejvznešenější z vás před Bohem je ten, kdo je nejbohabojnější-a Bůh je vševědoucí a dobře zpravený.*“

Asma Barlas má proti dezinterpretacím pojmu *taqwá* dvě základní výhrady. Pokud se v koránu liší povinnosti či práva pro muže a ženy, ještě to podle ní neznámá, že jsou si nerovni. Korán definuje morální zodpovědnost nejen na úrovni jednotlivce, ale i pomocí jeho vztahu k *ummě*, tyto dvě sféry nemohou být odděleny. Morální a sociální sféra tedy nemůže být oddělena, tomu se dle Barlas ve výkladech stávalo. Druhou výtkou, kterou vznáší je, že *taqwá* vyjadřuje nejvyšší ctnost člověka. Tím, že je „podstatou“ jeho chování, které může soudit pouze Bůh a ne člověk, je i důkazem toho, že všichni lidé jsou si na této úrovni rovni. Každý má schopnost *taqwá* a je pouze na jednotlivcově rozmyslu, jak s ní během svého života naloží. Otázkou, kterou si Barlas klade je, jak je možné, že „*lidé jsou si rovni v očích Boha, ne však v očích člověka?*“

S tím, že každý má stejné dispozice k morálnímu jednání, souvisí další důležitý pojem, kterým se islámské feministické exegetky zabývají. Je to pojem *chalífa*, jinak také, podle Wadúd opatrovník, správce, morální vykonavatel, dle Ivana Hrbka opatrovník, či náměstek Boží. Pro Amínu Wadúd je ohledně této problematiky zásadní vyprávění o stvoření v sůře Kráva (2:28/30), kde Bůh andělům sděluje, že stvoří na zemi

náměstka. Ti mu však odpovídají tím, že náměstek bude na zemi šířit zmatek a pohoršení, zatímco oni šíří Jeho slávu. Alláh však odvětí, že oni nevědí to, co ví On. Poté stvoří člověka a všechny věci v páru. Pro Wadúd je důležité hlavně to, že stvoření člověka následuje po tomto kosmickém dialogu, který předestírá myšlenku stvoření *chalífy*. Pro Wadúd je to důkazem toho, že neodmyslitelnou součástí lidské existence je to, že každý člověk je stvořen jako *chalífa*. Všichni lidé tedy mají být správci víry. Toto správcovství pak musí naplňovat dva základní předpoklady.

- 1) dobrovolné rozhodnutí k poslušání vůle Alláha .
- 2) Aktivní účast na tomto poslušání vůle Alláha na zemi v tom smyslu, že jednání musí být zodpovědné a musí prokazovat, že jedinec je Bohu odevzdán.

Být *chalífou* tedy znamená naplňovat lidský osud jako morální činitel, zplnomocněnec, jehož odpovědností je participovat na udržení harmonie kosmu s respektem ke společnosti a spravedlnosti. Wadúd tedy v zásadě odmítá instituci *chalífy* jako privilegium jednotlivce. Naopak. Základem vztahu mezi člověkem (*chalífou*) a Bohem je jejich spolupráce s tím, že lidská moc je omezena na zemské záležitosti a spočívá v jeho svobodné vůli, zatímco Bůh je všemocný. Wadúd také činností *chalífy* rozumí vytváření sociální spravedlnosti, která je představitelkou Boží vůle či kosmické harmonie, umění flexibility ohledně změn perspektiv na jakákoli témata, schopnost osobního růstu. V povinnostech *chalífy* se tak podle ní odráží islámské propojení morální, náboženské a sociální sféry. Vedle dodržování náboženské praxe, dodržování morálně-etických principů, je nutná i sociální odpovědnost věřícího, která se například projevuje v povinnosti dávání almužny (*zakát*). Všechny tyto složky musí být vzájemně propojeny, jedna bez druhé jsou neefektivní. To poté vede k názoru, že *umma*, náboženská obec, je morální entitou, jejímž cílem je dosáhnout morální vyrovnanosti v mezilidských vztazích. Odpovědnost *chalífy* pak spočívá v tom, že se snaží porozumět Boží vůli, s nejlepším svědomím, a tu pak zasadit do každodenního života.

Zatím jsme tedy probrali základní koránské termíny, u kterých vždy ženské exegetky začínají. Z jejich interpretace plyne, že jestliže lidé mají stejný původ, mají i stejná práva, avšak jiné povinnosti. Ale odlišné povinnosti a biologické, ani jiné rozdíly se nedají ztotožňovat s nerovností, která odporuje základním koncepcím v koránu. Tedy koránskému světonázoru.

Budeme pokračovat dalším velkým tématem, který neušel interpretačním snahám feministických exegetek. Tím tématem je pohled koránu na sexualitu.

2.3.5. Korán a sexualita

Jakým způsobem ošetřuje korán lidskou sexualitu? Považuje ženskou sexualitu za silnější a nebezpečnější než mužskou? Nařizuje mužům, aby se před ženskou sexualitou chránili, protože by je mohla přivést na scestí? Je ženská sexualita nástrojem džina a proto ji korán odsuzuje? Je funkce ženy ve společnosti založena pouze na její biologické schopnosti rodit děti? Na všechny tyto otázky se snaží ženské exegetky nalézt v koránu odpověď.

U Asmy Barlas se můžeme dočíst, že většinový muslimský názor na sexualitu nečerpá z koránu samého, ale spíše z jeho interpretací a *hadíthů*. Tento většinový pohled, vytvořený patriarchátem, pak Barlas definuje tak, že nahlíží sexualitu jako nekontrolovatelnou sílu, přinášející neštěstí, která je ztělesněna v ženě. Je toho názoru, že muslimům se podařilo „včíst“ do koránu pohled na sexualitu charakteristický pro judaismus a křesťanství.

Barlas si naopak v koránu všímá toho, že neobsahuje žádné pejorativní narážky ohledně ženské sexuality a vnímá muže a ženu jako mající stejnou sexuální podstatu. Korán v její interpretaci nedémonizuje sexualitu, ani ji nezakazuje v tom smyslu, že by upřednostňoval zřeknutí se pohlavního života, panenství či asketismus. Ba naopak, korán rozpoznává důležitost sexuální stránky a proto předepisuje rámec, jak ji nejlépe vyjadřovat. Sexualita je v koránu považována za důležitou a to nejen z hlediska zachování rodu. Snaží se ji však omezovat. Apeluje na dodržování cudnosti jak v manželství tak mimo něj.

Pro Barlas je základ koránské koncepce sexuality obsažen v sůře Byzantinci: „*A patří mezi jeho znamení, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid našli. A vložil mezi vás lásku a dobro – a věru jsou v tom znamení pro lidi přemýšlivé.*“ (30:20/21) V tomto verši je pro Barlas důležitý termín *sukún*, který znamená lásku. *Sukún* je chápán jako láska, hlubší intimní vztah, který zahrnuje jak sexuální potěšení, tak mentální uspokojení. V jejím pojetí je zde termín *sukún* použit ze dvou důvodů: 1) říká jím, že islám očekává od vztahů (jak sexuálních, tak

manželských), že budou založeny na vzájemné lásce, harmonii a naplnění tužeb. Důležité je zde to, že láska má být vzájemná, což indikuje to, že jak muž, tak žena mají své sexuální a jiné touhy, které by měly být ve spokojeném vztahu naplněny. 2) definování sexuality pomocí pojmů vzájemného uspokojení a naplnění vede k tomu, že funkce sexuality v koránu není pouze k rozmnožování, ale i pro potěšení. Dále Barlas vysvětluje, že z tohoto verše je jasně čitelný pohled na sexualitu, který nedává do opozice sexualitu a spiritualitu, ale naopak ji vidí jako jedno ze znamení božích. Vidí ji jako nástroj k vytváření vztahu charakterizovaného sounáležitostí. Dalším důkazem, že korán nerozlišuje mužskou a ženskou sexualitu a že obě pohlaví mohou být sexuálně čistá či nečistá je pro ni súra Světlo: „*Zkažené ženy patří ke zkaženým mužům a zkažení mužové ke zkaženým ženám, zatímco zachovalé ženy jsou pro zachovalé muže a zachovalí mužové jsou pro zachovalé ženy. A zachovalé ženy budou zproštěny obvinění z toho, co se o nich hovoří, a dostane se jim odpuštění a přidělu štědrého* (24:26). Tento verš pak interpretuje v tom smyslu, že odporuje všeobecně uznávanému názoru, že žena je sexuálně zkažená a že musí být sexuálně čistá, panna. Sexuální morálka a zdrženlivost pak neplyne z lidské podstaty, ale z lidského chování. Jiné verše zase apelují na to, že každý sexuální styk musí být podmíněn cudným chováním a bez násilného, degradujícího, nekontrolovatelného nátlaku. Např: „*-A nenuťte své mladé otrokyně, které chtějí žít jako muhsany, k nemravnosti, toužíce po statcích tohoto života pozemského. A ten, kdo je k tomu nutí, (bude potrestán); a Bůh bude potom, co k tomu byly donuceny, odpouštějící, slitovný.*“ (24:33).

Koránské pojetí sexuality lze tedy číst tak, že ošetřuje podobně muže i ženy. Ačkoli odsuzuje předmanželský sex, nezavrhuje ženu, pokud není panna, což je ostatně vidět i na příkladu Proroka, který se oženil s vdovou. Mimoto rovněž nabádá všechny věřící, aby cudně klopili zrak, což nás přivádí k tématu vhodného odívání.

Korán nabádá, aby „...*všichni věřící cudně klopili zrak a střežili svá pohlaví...*“ (24:30). Tudíž se pravidla oblékání dle Barlas vztahují jak na ženy, tak na muže. Navíc další verše hovoří o zakrývání privátních partií, nikoli celého těla. Ani muž ani žena, by se neměli vystavovat na odiv společnosti, totéž pak platí i v manželství. Korán tedy nahlíží jakékoli tělo jako sexuální, nikoli však jako nečisté. Islámský pohled na sexualitu tedy můžeme definovat jako pozitivní.

Od sexuality se pomalu přesuneme k dalšímu tématu, které s ní úzce souvisí. Ve spojení se sexualitou se ženské exegetky zabývají také tématem omezování funkce žen na funkci biologickou. Protože je žena charakterizována především svou schopností rodit děti, stalo se to její hlavní funkcí. Žena měla být především dobrou manželkou a matkou. Amína Wadúd však poukazuje na to, že v koránu nejsou žádné důkazy, které by ženě vytyčovaly takovouto exkluzivní roli. Korán samozřejmě hovoří o tom, že jedině žena je schopná rodit děti, proto by se této funkce neměla vzdávat, aby byla zachována kontinuita lidstva. Muži si proto musí ženy vážit, ne jen však v závislosti na jejím mateřství. To, že žena má tuto jedinečnou schopnost ji nezařadí pouze do kruhu rodinného, ale umožňuje ji i jinou seberealizaci. Korán totiž počítá s potenciální participací jak muže, tak ženy v různých oblastech. To je logické pokud si uvědomíme, že korán nedefinuje a nerozděluje sféry na soukromou a veřejnou. Jak uvádí Asma Barlas nevidí společnost v dualitách známých západní kultuře, kde je jasné rozlišení mezi přírodou a kulturou, rodinou a politikou, veřejnou a soukromou sférou. Jediné rozlišení, které korán připomíná je mezi věřícími a nevěřícími. Proto by se každý měl podílet na chodu společnosti.

Barlas si všímá originálního znění verše 4:1. „*A bojte se Boha v jehož jménu se vzájemně prosíte, a dbejte na pravidla o pokrevních svazcích...*“ Toto je Hrbkův překlad. V anglickém překladu Pickthalla, či Aliho stojí místo pokrevních svazků – *the womb* (děloha), tudíž zde můžeme číst „*show taqwá for the womb*“. V arabském překladu je *womb-rahím*, odvozenina od slova *rahma* (milost). *Rahmán* (milosrdný) je pak jeden z atributů Boha. Asma Barlas z toho vyvozuje, že etymologicky jsou božské atributy spojené s dělohou a označují milosrdenství a slitování (každá súra začíná *basmalou*, říkajíc *bismi-lláhi r-rahmáni r-rahím*). Barlas pak svůj výklad uzavírá tím, že užitím spojení *taqwá* a *rahma*, korán vyvyšuje matky do stejné symbolické sféry s Bohem, kam dle ní, otcové nikdy vyvýšení nebyli. Ale ani za těchto okolností korán nedefinuje ženy v termínech matky, Nepředpokládá, že každá žena musí být matkou (sama pak dává za příklad Prorokovu manželku Ai’šu). S Amínou Wadúd se pak shodují v názoru, že korán definuje mateřství jako funkci biologickou, nikoli sociální. Sociální podobu rodiny si definuje každá společnost sama a s tím i povinnosti matky a otce.

V souvislosti s mateřstvím Wadúd definuje další paradigma. Tím je *Hagar paradigma*. Toto paradigma vnímá jako ospravedlňující matky samoživitelky a brání se jím proti diskriminaci svobodných matek. Poukazuje na to, že mateřství jako součást rodiny je sociálním konstruktem, nikoli přirozená věc. Pokračuje vysvětlením, že ani v Arábii za Prorokova dospívání, nebylo nutně mateřství spojeno s výchovou potomka, ale pouze s jeho narozením. To podporuje fakt, že existovala instituce chův (i sám prorok měl svou kojnou Chalímu). Mateřství tedy neznamenal pro ženu zůstat doma a vychovávat dítě, ale pouze ho porodit. Jaké další aspekty byly spojené s biologickou matkou, však pro nás zůstává pouze otázkou spekulací.

Hagar, která byla s dítětem nechána napospas poušti „porušila“ ideál ženy jako vychovatelky dítěte. Byla nucena postavit se na vlastní nohy a své dítě uživit. Ale i navzdory této zkušenosti, Wadúd v exegetické literatuře nenachází zmínky o tom, že by Hagar byla interpretována jako „hlava“ rodiny. Píše se o tom, že se jí ujal beduínský kmen. S vývojem islámského práva byla žena zbavena jakékoli povinnosti materiálního zaopatření rodiny. Veškerá finanční podpora spadá na jejího manžela, v případě jeho smrti na jeho rodinu. Islámské právo zbavilo žen jakékoli materiální zodpovědnosti a očekává její zapojení pouze do výchovy potomků. Wadúd takovouto „ideální“ (uvozovky v původním textu) rodinu vidí jako důsledek nenalezení a neprozkoumání *Hagar paradigmatu*.

2.3.6. Zahalování

Často diskutovaným tématem nejen v arabských, ale i západních zemích je otázka zahalování žen. Jak jsme viděly v předchozí kapitole, v oficiální agendě ženských spolků nebylo zahalování na prvním místě jejich programů. Rouška a její odložení bylo pro některé spíše symbolem pro odmítnutí „starého“ řádu, ve kterém žena nebyla na veřejné sféře tolik viditelná. Sejmutí závoje pak bylo potvrzením, jejich nově dosaženého veřejného působení. Pro jiné zase bylo zahalování (a dodnes je) určitým potvrzením muslimské identity. Důvodů proč se ženy zahalují, bývá mnoho. Některé tak činí z osobního přesvědčení, některé se podřizují tlaku okolí. Navíc, jak se často myslí, nemusí být zahalování důkazem příslušnosti k angažovanému islámu. Zahalování má v určitých sociálně-politických kontextech jiný význam. Nutno podotknout, že

zahalování nebylo praxí pouze muslimských žen, ale i žen křesťanských. A jak se tomuto tématu věnují ženské exegetky? Zaměřují se na verše, které byly používány konzervativními exegety k ospravedlnění nutnosti zahalování žen. První verš však oslovuje pouze proroka a jeho manželky: *„Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým a věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje (džilbáb)! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“* (33:59) další verš pak hovoří k věřícím, kteří mají „cudně klopat zrak“: *„A řekni věřícím, aby cudně klopat zrak a střežili svá pohlaví-a to je pro ně čistší, vždyť Bůh dobře je zpraven o tom, co konají.“* A řekni věřícím ženám, aby cudně klopat zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby, kromě těch, jež jsou viditelné. A nechť spustí závoje (chimár) své na řadra svá...“ (24:30-31). Dalšími verši, které se zabývají zahalením, či závoji můžeme uvést:

“Vy, kteří věříte! Nevcházejte do domů prorokových, pokud vám to nebude dovoleno, kvůli jídlu, nečekajíce, až bude připravené! Jste-li však vyzváni, vstupte! A když dojdete, rozejděte se a nepouštějte se do důvěrných hovorů, neboť to se dotýká proroka a on se před vámi stydí! Avšak Bůh se nestydí říci pravdu! Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs (hidžáb), to bude čistší pro srdce vaše I jejich. A není vám dovoleno bolestně se dotýkat posla Božího ani se kdy oženit s manželkami jeho po něm, a to je před Bohem hřích nesmírný. (33:53)

Jak uvádí Asma Barlas tyto verše byly pro konzervativní exegety často využívány k tomu, aby muži ženám přikazovali zahalování. Jenže v těchto případech Barlas znovu poukazuje na nezohledňování kontextu, ve kterém tyto verše byly seslány. Jak uvádí, tyto verše oslovovaly Proroka, hovořily tedy k určité situaci, proto nemohou být univerzalizovány a využívány k tomu, aby všechny muslimské ženy byly zahaleny. I Lajla Ahmed je toho názoru, že zahalování se týkalo pouze Prorokových žen. Další výtkou Asmy Barlas je to, že korán využívá slov jako je *džilbáb* a *chumúr* (sg. *chimár*), které mají význam lehkého šátku, který má však zakrývat pouze krk a řadra, nikoli obličej, hlavu, ruce či kotníky. Navíc, takové zahalování mělo ve společnosti, kde ještě islám nebyl pevně zakořeněn a muslimové žili společně s nevěřícími lidmi, i funkci

rozlišovací a ochrannou. Jak Asma Barlas dale uvádí, tyto verše mají spíše než k zahalování kusem látky, hovořit o sexuální morálce a slušnému chování jak na straně mužů, tak na straně žen. Žena si, podle koránu, zaslouží důstojnost, kterou jí má její cudné odění poskytnout, protože ji svým způsobem může ochránit od zraků nevěřících. Koránské verše, týkající se zahalování jsou islámskými feministickými exegetkami vždy interpretovány v historickém kontextu. Pomocí stejné metody, se snaží vyvrátit myšlenku, že by zahalování mělo původ v islámu.

2.3.7. Vztah mezi mužem a ženou

Dalším problémem, který nastává ve vztahu mezi mužem a ženou a jejich rozdělení rolí ve společnosti je interpretace termínů *daradža* (stupeň, úroveň) a *faddala* (preferovat), které Wadúd dopodrobna rozebírá. Tyto termíny obsahují verše, které se v tradičních interpretacích využívaly k ospravedlnění nadvlády muže nad ženou.

Wadúd termín *daradža* překládá jako stupeň, postavení, krok či úroveň s tím, že *daradža* neexistuje pouze zde na zemi, ale tyto stupně charakterizují i rozdělení sfér mezi nadpozemským světem, pozemským světem a peklem. Hrbek má ve svém překladu slovo hodnost i stupeň. Další termín *faddala*, překládá jako sloveso preferovat, dávat přednost (to prefer). Podstatné jméno *tafdíl* pak v jejím překladu zní upřednostnění (preference). V koránu se často ohledně upřednostnění hovoří pomocí slova *fadl*, které Wadúd překládá jako Boží shovívavost (Allah's benevolence).

Na určité *daradža* se člověk dostane skrze své skutky:

„zatímco těm, kdož k němu jako věřící přicházejí a zbožné skutky vykonali, těm hodností nejvyšších se dostane.“ (20:77/75)

„A pro každého je stanoven stupeň odměny podle toho, co konal, a není Pánu tvému lhostejné, co dělají.“ (6:132)

„A každému se dostane hodnosti podle toho, co vykonal, a Bůh je odmění za jejich činy a nebude jim ukřivděno.“ (46:18/19)

Wadúd poukazuje na to, že záslužné činy zde nejsou definovány. Proto si je vždy definuje společnost. A to takovým způsobem, že určitá skupina lidí dělá to, jiná zas tamto a podle toho si jich společnost váží. Každý sociální systém si vytváří strukturu,

hierarchii, jejíž stupně jsou také různě ohodnoceny. Výsledkem pak bývá, že mužská práce je ohodnocena lépe než ženská. Bůh však takto nehodnotí. Neupřednostňuje některé skutky nad jinými, pokud jsou vykonány s *taqwá* (zbožností). Pro Wadúd to znamená, že Bůh dává možnost každé kultuře vytvořit si svůj pořádek, ale nabízí pouze jediný způsob spravedlivé odměny. To je podstatným rysem koránského sociálního univerzalizmu. *Daradža* může být "udělena" (uvozovky v původním textu) pouze Bohem.

Dalším pojmem je *faddala*. Tento pojem Wadúd překládá jako upřednostňovat. V koránu se dočteme, že Bůh upřednostňuje první lidi před zbytkem stvořeného, jedna skupina lidí je upřednostňována nad druhou a nakonec i někteří proroci jsou upřednostňováni před jinými.

„Věru jsme milostí Svou syny Adamovy poctili a na pevnině i na moři jsme je nosili a obživu jsme jim uštědřili výtečnou a před mnohými z těch, jež jsem stvořili, přednost jsem jim dali významnou.“ (17:72/70)

„Dítka Izraele, pomněte milosti Mé, jíž jsem vás zahrnul, i toho, že vyznamenal jsem vás před lidstvem veškerým.“ (2:116/122)

Tafdíl- však nemůže být udělována na základě skutků, jak Wadúd podotýká. Záleží pouze na Bohu, jak se rozhodne a koho upřednostní a v jaké podobě mu *tafdíl* „daruje“. Navíc, jak Wadúd upozorňuje udělení *tafdíl* většinou slouží k testování lidí, aby Bůh zjistil jak dokáží nakládat se svou vyšší funkcí.

Významným veršem je v tomto ohledu verš 4:34, který se často využívá k ospravedlnění mužské nadvlády nad ženami.

„Muži zaujmají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednům z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký.“ (43:38/34)

Wadúd se zde zaměřuje na dva důležité aspekty, které ovlivňují význam tohoto verše: prvním je, jaká přednost byla mužům dána a druhým je, co dávají z majetků svých. Wadúd vychází z překladu Azízy al-Hibrí a zaměřuje se na předložku *bi*, která je použita ve verši v arabštině, a která by stála místo *proto,že*. Poukazuje na to, že použití

bi, implikuje, že obsah stojící před ní, je determinován obsahem stojícím po ní. Aby mohlo platit, to co stojí před ní, musí být splněny podmínky stojící za ní. V tomto případě jde o to, že muži jsou nadřazeni ženám, pouze tehdy, když od Boha obdrží *tafdíl*. Druhou podmínkou je, že podporují ženy ze svých majetků. Pokud jedna z těchto podmínek není naplněna, nemůže být platné ani to, že by muž byl nadřazen ženě. Jedinou přednost, kterou Bůh mužům dává je vyšší dědický podíl. Dostávají dvakrát více než ženy. Ale toto zvýhodnění je spojeno s odpovědností zaopatřit svou ženu. Každé privilegium je následováno povinnostmi. Wadúd na dosavadních mužských interpretacích kritizuje to, že muži nikdy svou nadřazenost ničím nepodmiňovali, ale považovali ji za všeobecně platnou. Navíc připomíná, že *tafdíl* nemůže být bezpodmínečný, protože ve verši se nečte, že všichni muži jsou nadřazeni ženám (v arabském textu se nepoužívá mužský plurál ve spojení s následujícím ženským pl.), ale čteme, že někteří muži jsou nadřazeni některým ženám (*ba'd*). Navíc muž má navrh pouze ohledně financí, nikoli v oblastech jiných. Muž má být ochránce a živitel ženy, nikoli její vládce a poručík. Má ženu zaopatřovat po finanční stránce, nemá ji však vládnout silou. Ale ani to, že korán počítá s mužem jako s živitelem rodiny, neznamená, že žena se živitelkou stát nesmí.

Dalším problémem je druhá část verše, která může svádět k interpretaci, že muž má právo svou ženu tělesně trestat. Pro lepší přehlednost a srozumitelnost následujícího výkladu si ještě připomeneme zmíněný verš, tentokrát v Pickthalově překladu, který ke svému výkladu využívá jak Wadúd, tak Barlas. Záměrně ponechám text bez kurzívy a ve stejné podobě jak se objevuje v dílech obou autorek, aby bylo zřejmé, co Wadúd i Barlas ve svém výkladu zdůrazňují.

„Men are [*qawwamuna ala*] women [on the basis] of what Allah has [preferred] (*faddala*) some of them over others, and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [*qanitát*], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [*nušúz*], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them.” [4:34 Wadud,1999, s.70; Barlas, 2006, s.186]

Zaměřují se na slovo *qanitát*, které je mnoha muslimy interpretováno jako manželčina poslušnost, ačkoli je překládáno jako dobrá žena. Na druhou stranu, se však toto slovo

používá i ve smyslu poslušnosti vůči Bohu. V kontextu celého koránu toto slovo hovořilo jak k mužům, tak ženám, kde popisuje osobní znaky věřícího ve vztahu k Alláhovi. Proto nelze v tomto verši předpokládat, že by se vztahovalo pouze na kontext manželčina chování. Wadúd poukazuje na to, že korán nikde ženě nepřikazuje, že na základě toho, jak se bude chovat ke svému manželovi, bude posuzována jako žena. Či dokonce, že by chování dobré manželky mělo být podmínkou vstupu do islámské komunity. Podobně je to i se slovem *nušúz*, které je většinou překládáno jako ne-loajlnost, či nesprávné chování manželky, ale v koránu se většinou objevuje ve smyslu obecného stavu manželských nepokojů, tedy z obou stran.

Slovo *bít*, které se v tomto verši objevuje, v arabském překladu zní *daraba*. Může však být překládáno i jako *jít příkladem* např. *daraba Allah mathalan* (Alláh dal příklad). Neshoduje se se slovem *darraba*, které má význam *bít* (opakovaně). Barlas je toho názoru, že tento verš by měl být čten v tom smyslu, že zakazuje nekontrolovatelné násilí na ženách. Barlas je navíc toho názoru, že v existujícím prostředí nebylo nutné, aby korán povoloval mužům své ženy bít, protože to bylo obecnou praktikou. Ba naopak, korán tyto praktiky chce omezovat.

2.3.8. Korán a patriarchát

Asma Barlas se zabývá dalším důležitým tématem, které souvisí s nadvládou mužů nad ženami. Kritizuje některé muslimské feministky, které vidí islám jako paternalistický koncept a v monoteismu vidí jeho základ. Tento názor podle Barlas plyne především z dezinterpretace funkce *chalífy* a ze špatného pochopení Boha pomocí antropomorfních mužských pojmů.

Barlas ukazuje jakým způsobem korán „desakralizuje“ proroky jako otce. Začíná znovu u konceptu Boží suverenity, která je výrazem Boží jednosti, jenž se rozprostírá nad živým i neživým světem a není závislá na lidském schválení či akceptování. Naopak lidská víra, je závislá na svobodném rozhodnutí tuto skutečnost přijmout. *Tawhíd* je základem i pro představu, že lidstvo je ve své podstatě dobré, jelikož je manifestací tohoto „celku“. Tím, že odmítá jakékoli gender kategorie, otevírá prostor pro teoretizování lidské subjektivity, která je založena na naprosté rovnosti. Lidstvo získalo na základě důvěry Boha funkci *chalífy*, místodržící (vice-regency), na zemi. Ale slovo

chalífa, jak Barlas poukazuje, je dvakrát použito pro celé lidstvo, ne pouze pro muže. Navíc je člověk *chalífou* nad zemí, nikoli ve smyslu člověka nad člověkem. Tuto funkci od Boha získal s tím, že má využívat plody země pro obživu. Protože každý člověk je *chalífa*, mohou všichni rovně využívat bohatství a radosti země a pozemské existence. Stejně tak je z několika veršů, které Barlas uvádí pro ní jasné, že i proroci, jako zástupci na zemi, nejsou neomylní a nebyli Bohem vyvolení proto, aby na zemi rozšiřovali vůli svou, ale vůli Boží.

„Davide, my učinili jsme tebe zástupcem na zemi, rozsuzuj tedy mezi lidmi podle pravdy! Nenásleduj vášně své, jež by tě svedly z cesty Boží, vždyť věru ty, kdož z cesty Boží sejdou, trest strašný čeká za to, že zapomněli na den zúčtování.“ (38:25/26)

Již prvním důkazem, že korán odmítá jakékoli označování Boha (např. jako Otce) je pro Barlas i vyprávění o prorocích Abrahamovi a Muhammadovi. Snaží se tím dokázat, že monoteismus odmítá tradiční patriarchát. Abraham, na základě toho, že poznal pravdu jediného Boha, se odvrací od modloslužebnictví svého otce i od otce samotného. Uctívání jediného Boha je pro něj důležitější, než poslušnost vlastnímu otci a příbuzenským svazkům. Pravidla jediného Boha, monoteismu, pak mají přednost nad pravidly otců. Barlas si také uvědomuje, že takový výklad by mohl vést ke spekulacím, že korán odmítá patriarchát pouze tehdy, když se otcové chovají jako nevěřící. Proti těmto připomínkám nachází v koránu důkazy: korán se nesnaží ustanovit pravidla věřících otců, ale pravidla jejich Boha. Boží právo má vždy přednost před *prophethood*, *fatherhood*, *motherhood*. Korán vychvaluje Abrahama a prorockou linii, která zahrnuje i Muhammada, ale ne tím způsobem, že by je stanovil nadřazeným otcem. V posledním případě Barlas argumentuje tím, že korán rozlišuje mezi rodičovským (parental) a otcovským (paternal) právem, ale nikde ne pomocí termínů, vyjadřujících suverenitu nad dětmi. Abrahama korán vyzdvihuje ne z důvodu stanovení jeho reálného či symbolického statutu jako otce, ale spíše kvůli tomu, aby vyzdvihl jeho morální vědomí pravého věřícího. V koránu tedy nedochází k rozvinutí konceptu Boha jako Otce, ale vždy odkazuje na Boha otců. Od věřících se pak očekává, že se podřídí Bohu otců, nikoli otcům samotným. Svůj výklad Barlas odůvodňuje veršem: *„Vy, kteří věříte! Neberte si za přátele otce své a bratry své, jestliže je jim nevěrectví milejší než víra. A ti z vás, kdož se s nimi přátelí, jsou nespravedliví!“ (9:23)*. Tento verš podle ní potvrzuje,

že víra má vždy přednost před sociálními strukturami. Je možné odepřít poslušnost otci, stejně jako to učinil Abraham. Samotná koncepce víry v islámu je proto podle ní v rozporu s tradičním patriarchátem. Morální svobody lze dosáhnout pouze obrácením se na Boha a jakékoli nařízení, které určuje muže jako vládce nad jejich ženami či dětmi je pro víru překážkou.

Dalším důkazem koránského odmítnutí nadvlády otců, vidí ve vyprávění o proroku Muhammadovi. I v Muhammadově případě můžeme číst verše, kde ho Bůh odmítá pomazat za symbolického otce/pána. Muhammad nemá být následován, protože by byl prezentován jako pán, ale díky tomu, že byl morálním vzorem. *„Bůh vám nepřikázal, abyste si brali anděly a proroky za pány své. Což by vám mohl přikázat nevěrectví poté, co jste se stali do vůle Jeho odevzdanými?“ (3:74/80)*

Amína Wadúd se nesnaží vidět koránské odmítnutí patriarchátu na základě určitých veršů, ale spíše na celkovém přístupu k „duchu“ koránu. Pokud se totiž, podle jejího mínění, bude korán číst s dobovým kontextem v mysli a se stálou pozorností k „světonázoru“ koránu, nebude možné na jeho základě patriarchát podporovat.

Barlas tedy odporuje některým feministkám, které korán obviňují z toho, že obhajuje patriarchát. Dle jejího názoru ale je možné korán jako antipatriarchální text číst. Wadúd se svým čtením koránu snaží naplnit cíle svého „gender džihádu“. „Gender džihád“ pro ni znamená, snahu o zakotvení gender spravedlnosti v muslimském myšlení a praxi. Snaží se o prosazení změn v dosavadní muslimské praxi a to takových, jež zahrnou ženy ve všech aspektech muslimské společnosti. Spojení „gender džihád“ v rétorice muslimských feministek natolik zdomácněl, že se používá k obecnému orámování jejich aktivit.

III.část: Komparace

Jak jsme v předchozích kapitolách viděli, v obou směrech můžeme vidět mnoho shod i rozdílů. Feminismus jak ve společnosti sekulární, tak náboženské své ideje šířil do různých koutů světa, což se neobešlo bez vzájemného ovlivnění, inspirací, nedorozumění i sporů. Feminismus západních zemí byl obviňován z toho, že se snaží svou imperiální politiku šířit pod rouškou rovných lidských práv. Jeho ideály byly v očích Východu znevýhodňovány politikou západních zemí, která narušovala základní práva na vlastní seberealizaci zemí kolonizovaných. Toto téma bylo leitmotivem dialogu západního a východního feministického hnutí až do konce druhé světové války. Ani po ní však debaty na toto téma neustávají, ale stále slouží k definování identit ženy ze Západu a ženy z Východu. Ženy z muslimských zemí, hlásících se k feministickému hnutí odmítaly identifikovat sebe samotné jako feministky, vzhledem k tomu, že pro ně často toto označení znamenalo tichý souhlas s imperiální politikou. Snažily se tudíž nějakým způsobem takovému označení vyhnout s tím, že zdůrazňovaly pouta ke své vlastní kultuře. V narůstajících debatách však některé z nich toto označení přijaly, aby tím usnadnily komunikaci mezi nimi a západními feministkami. Mimoto islámské feministky také otevírají cestu k seznamování západních komunit s islámem jako náboženstvím, které nediskriminuje ženy, ba naopak, které jim poskytuje svobodu, rovnost a možnost seberealizace v praktickém životě. Zde se dostávám k prvnímu rozdílu, který plyne z hlavního zaměření islámských feministických teoložek. Ty se zaměřují spíše na ortopraxi. Na praktické uplatnění základních koránských idejí, či, slovy Amíny Wadúd, *Weltanschauung* koránu, zatímco křesťanské feministické teoložky se zaměřují z velké míry na filosofické nahlížení podstaty jimi vnímaného problému v interpretacích svých náboženských tradic.

Když bychom si chtěli vytyčit linii vývoje feministických myšlenek (týkajících se jak sekulární tak náboženské oblasti) mohli bychom vidět linii vedoucí z USA přes Evropu do arabského světa (v případě této práce Egypta). Tato linie však hovoří o feminizmu, nikoli o emancipaci. Emancipační hnutí se vyvíjela svým způsobem nezávisle ve všech těchto geografických oblastech. Její počátky lze vnímat v beletristické literatuře psané samotnými ženami, které začaly reflektovat své nižší postavení a problémy, které z něj plynuly. Další silou, která působila v rámci emancipace, byla díla psaná mužskou částí

populace. V českých zemích můžeme vidět například díla Vojty Náprstka, v Egyptě pak Qásima Amína, kteří upozorňovali na nedůstojné postavení žen, bořili některé tendenční názory panující o ženách a snažili se vytyčit schůdnou cestu, která by vedla k rovnoprávnému postavení mužů i žen.

Mezi prvními veřejnými aktivitami žen, které lze sledovat na straně evropské i arabské emancipace žen, se objevuje snaha o zavedení rovného přístupu ke všem stupňům vzdělávání. Nevzdělanost ženy, byla považována za stavební kámen jejich nedůstojného postavení. Hlavním argumentem bylo, že pokud se jim nedostane, není pro ně možné, bojovat za přístup k politickým právům ani se bez něj nemohou stát konkurence schopné na pracovním trhu. V evropském kontextu cestu feministickému smýšlení ztěžovaly zažití koncepty vytvořené vědeckými disciplinami (lékařskými i filosofickými). V arabském kontextu to byly zažití kmenové tradice o biologické podstatě žen, které byly posilovány některými interpretacemi islámu, pomocí nichž se jim dostalo legislativního hávu. V evropském kontextu byla žena považována za emocionálně nestabilní, hysterickou osobu, jejíž hlavní povinností je zaopatřit teplo domácího krbu. V arabském světě byla žena považována za omnisexuální bytost, která neustále ohrožuje muže, proto musí být „separována“ od veřejného života pomocí domácí sekluze a v některých případech i pomocí předpisů o zahalování. Tato neislámská myšlenka se ujala natolik, že ženy byly stále upozadovány a jejich jedinou povinností se v extrémních případech stala povinnost rodičovská a to ještě za značných omezení jejich pravomocí.

Rozdíl mezi křesťanskými/post-křesťanskými a islámskými feministickými teoložkami vyplývá již z jejich odlišného východiska a to z přístupu k posvátným textům. Muslimské teoložky korán považují dle svých tradic za slovo Boží. Problém pak vidí v jeho interpretacích, které byly vždy vypracovávány muži. Ti se snažili držet tradičních postupů, které ve výsledku překryly rovnostářskou a spravedlivou rétoriku koránu, který se ve své podstatě snaží motivovat člověka k spravedlivému a odpovědnému jednání. I u některých islámských teoložek se lze shledat s názorem, že v samotném islámu zakořenily patriarchální struktury (Lajla Ahmed). Křesťanské teoložky buď bibli vnímají podobně a problém vidí v jejích interpretacích, nebo ji vnímají za produkt patriarchální kultury, která nemá se slovem Božím co do činění. Na

obou stranách se tedy setkáme s teoložkami, které jejich vlastní náboženské tradice vnímají jako oběť, převládajících mocenských struktur, které je svými interpretacemi přizpůsobily ke svým potřebám. Na druhé straně pak vidíme i ty, které jakoukoli mesianistickou tradici považují jako nekompatibilní s feministickými požadavky. Obě strany využívají dvě metody interpretace posvátných textů. Exegezi a hermeneutiku, přičemž islámské feministické teoložky se více soustředí na exegezi (struktura textu, zasazení do historického kontextu, lingvistická kritika) a křesťanské feministické teoložky na hermeneutiku, na hledání smyslu v textu pro současného člověka. Toto rozdělení však není absolutní, metody se často prolínají.

V hermeneutice posvátných textů obě strany využívají Ricoeurovu hermeneutiku podezření, kterou na křesťanské straně dále rozvíjela E.S.Fiorenza. I ta je pro islámské feministky zdrojem. Postupují tedy na základě stejných metodologií. Základním předpokladem feministických teoložek z obou spekter je zasazování významu textů do historického kontextu. Shodují se v tom, že pouze tak, může mít Zjevení aplikovatelný potenciál spravedlnosti i v dnešním světě. Navíc islámské feministické exegetky rozlišují mezi obecnými ustanoveními a konkrétními příkazy, doporučeními i zákazy, které lze právě s pomocí historického kontextu seslání jednotlivých veršů (*asbáb an-nuzúl*) odlišit. Pro islámské feministky je také důležitým nástrojem interpretace připomínání toho, že korán musí být čten jako celek. Takové pojetí čtení koránu Amína Wadúdí vnímá jako *tawhídické paradigma*, které charakterizuje změnu v nahlížení na obsah koránského poselství. Feministické exegetky odmítají interpretační techniku vytrhávání jednotlivých veršů, či techniku „řetězového čtení“ veršů (*tafsír musalsal*), pomocí nichž se pak ospravedlňují určité praktiky (např. zahalování, postavení ženy v rodině atd.). S tímto postupem se u křesťanských feministických teoložek nesetkáváme, což může být důsledkem jejich přesvědčení, že autoři biblických textů do nich „vepsali“ dobové názory ovlivněné patriarchálním myšlením. Vidíme u nich spíše snahu zdůrazňovat jednotlivé verše, které hovoří k ženám či o ženách a, v případě Nového zákona, o jejich rolích v komunitě prvotních křesťanů.

V případě stvoření člověka, lze pozorovat paralely. Islámské feministické teoložky kritizují některé exegety a jejich nahlížení na proces stvoření pomocí interpretací biblického pojetí obsažené v druhé kapitole Genesis. Stvoření v koránu podle

feministického pojetí nepopíratelně ustanovuje rovnost mezi oběma pohlavími. Dokazují to svým lingvistickým rozbohem arabské předložky *min* (z, od) a základního pojmu v konceptu stvoření *nafs* (podstata, duše). Veškeré lidstvo bylo stvořeno z jediné *nafs*, což je prvotní zamýšlený celek. Neinterpretují stvoření tak, že by první byl z *nafs* stvořen muž, pak až žena. Navíc zdůrazňují to, že veškeré stvořené bylo stvořeno v páru tak, že jeden nemůže existovat bez druhého. To pro ně znamená, že ženy i muži mají ve světě i společnosti stejně významné místo, proto ani jedna strana nemůže být diskriminována, ale naopak mají spolu žít ve vzájemném vztahu. Nezpochybňují však to, že by mezi mužem a ženou nebyly vůbec žádné rozdíly. Berou v úvahu rozdílnost v oblasti psycho-sociální, ale odmítají tyto rozdíly začleňovat do neměnné biologické podstaty. Ačkoli muž a žena jsou v některých oblastech odlišní, nemůže to z podstaty jejich stvoření znamenat, že by byli nerovnocenní.

Křesťanské feministické teoložky biblické pojetí stvoření nevnímají jako diskriminující, ba naopak. Vyzdvihují verzi stvoření obsahující Gn1, 1-28, která vypráví, že muž i žena byli stvořeni k obrazu Božímu. Proto se z něj nedá usuzovat na jakoukoli nerovnost, protože nerovnost nemůže být Božím záměrem. Problém nastává ve verzi obsažené v Gn 2,4-24, která vypráví, že žena byla stvořena z žebra Adamova. Ale ani tu nepovažují za znevýhodňující ženy, protože stvoření ženy nevnímají jako druhotný akt, ale jako vyvrcholení stvoření. Také se v tomto případě zabývají lingvistickou kritikou a interpretují hebrejské pojmy *adham* (lidstvo, nikoli muž), *iš* (člověk). *Adham*, v tomto kontextu neznamena muž, ale lidstvo, které bylo stvořeno z hlíny, z něj pak byl derivován člověk (*iš*) a z něj v konečné fázi žena. To, že jsou stvořeni jeden z druhého, ustanovuje právě jejich rovnost nikoli nerovnost. A už vůbec se nedá usuzovat na podřadné postavení ženy z posloupnosti stvoření, protože pokud by tomu tak mělo být, musel by muž být podřízen všemu, co bylo stvořeno před ním.

V otázce prvotního hříchu jsou si feministické interpretace obou stran také podobné. V islámu feministické teoložky vyzdvihují jeho pojetí hříchu, který neznamena odpadnutí od Boha, ale určitý lidský posun, který je symbolizovaný pádem. Člověk se Bohu při tomto aktu neodcizí, ba naopak obdrží možnost získat Boží milosrdenství skrze svou vlastní morální praxi zde na zemi. V islámu hřeší oba, muž i žena, oba jsou sváděni k ochutnání ovoce. Nakonec jsou omilostněni a jsou ustanoveni správci víry.

Člověk tedy není považován za nositele prvotního hříchu. V biblickém pojetí je žena vnímána jako původkyně hříchu, která je v některých interpretacích potrestána porodními bolestmi či menstruací. Křesťanské feministické teoložky připisují vinu za prvotní hřích oběma z páru, protože Adam, ačkoli věděl, že by ochutnávat ovoce neměl, nechal se Evou bez odporu svést. Proto i on je plně odpovědný. Následné vyhnání z ráje interpretují tak, že nebylo součástí prvotního Božího plánu a jakékoli hierarchie ve společnosti a vláda muže nad ženou proto nemohou být interpretovány ve shodě s ním. Jakékoli vládnutí muže nad ženou nebylo v původním Božím plánu, ale pouze důsledkem prvotního hříchu.

Velkou pozornost křesťanské /post-křesťanské teoložky věnují metaforám a symbolům. Metafory totiž podle nich otevírají a uzavírají možnosti náhledu na určitou skutečnost. Metafory jsou pro ně rozhodující v utváření si postoje i názoru na vztah mezi člověkem a Bohem. Pro feministky z křesťanského prostředí je velkým nedostatkem zažité vyjadřování se o Bohu jako Otci a o Ježíši jako o Synu. Takováto oslovení podle jejich názoru nemohou vyvolat nic jiného, než uctívání mužského pohlaví jako více podobné Bohu a tím pádem i důležitější ve všech strukturách společnosti. Metafory pak u nich souvisí i s pojetím světa a místa člověka v něm. Ty feministické teoložky, které se nedostaly až k naprostému odmítnutí křesťanské tradice, upřednostňují využívání metafor, které jsou spojeny s ženami a jejich schopnostmi, či metafor ze sociálních vztahů (např. Bůh jako přítel). Zdůrazňují nutnost pokládat vedle „otcovských metafor i metafory spojené s mateřstvím, aby byl zdůrazněn blízký vztah Boha a člověka. V případě post-křesťanských teoložek můžeme hovořit o naprostém odmítnutí maskulinních metafor, protože se přiklánějí ke konceptům ženské Bohyně.

Islámské feministky jsou od tohoto problému svým způsobem oproštěné, protože islám zavrhuje jakékoli zpodobňování Boha, byť v obecném povědomí muslimů vnímají zakořeněné patriarchální struktury, které se o Bohu vyjadřují maskulinním jazykem. Islámské feministické exegetky vyzdvihují to, že korán popisuje Boha, který není ani otcem ani synem, manželem či mužem. To je vysvětlováno tím, že vzhledem k nestvořené podstatě Boha, nemůže být popisován pomocí stvořených kategorií. Dále islámské feministky vyzdvihují koncept sebe-odhalení Boha jako jednoty (*tawhíd*). V Bohu samotném, o kterém lze hovořit pomocí 99 jmen (*sifát*), jež jsou často

vyjadřovány i protiklady, pak dochází k jejich jednotě v Bohu. Z toho pro islámské feministické teoložky vyplývá, že ačkoli jsou stvořené věci ve zdánlivém protikladu, jejich účelem je vytvořit jednotu. Proto nemůže docházet k nahlížení jedné skutečnosti jako méněcenné a druhé jako více důležité, protože všechny skutečnosti mají stejný statut. Proto ani muž nemůže být povýšen nad ženu. Navíc stvořenému člověku, nikoli vybraným jednotlivcům, byla Bohem svěřena funkce *chalífy*, což pro muslima znamená povinnost vytvářet na zemi spravedlivou společnost. Islámské teoložky tedy vyzdvihují jednotu Boha a povinnost každého člověka na zemi jako správce víry (*chalífy*). Zatímco křesťanské feministické teoložky vyzdvihují vzájemný vztah s Bohem, který bude věřícím přístupný i pomocí již zmíněných metafor ze společenských vztahů. Ten se pak promítne i do vzájemných vztahů mezi lidmi. Následovně budou překonány i uměle vytvořené rozdíly a hierarchické struktury mezi nimi.

Co feministické teoložky z obou spekter spojuje je odmítnutí jakéhokoli řádu světa a společnosti založené na hierarchickém modelu. Jak křesťanské, tak islámské feministky pracují s modelem pyramidového řádu společnosti, ve kterém je na naprostém vrcholu transcendence a úplně vespuďu pak země, chaos a zlo. U křesťanských teoložek dochází k reinterpretaci po staletí přijímaného obrazu světa, který byl stvořen Bohem a na který Bůh z výšin dohlíží jako starostlivý rodič. Člověk pak na zemi žije a panuje nad ní. Odmítají takovýto přílišný dualismus, který odděluje sféru pozemskou a nadpozemskou. Podle křesťanských, nejvýrazněji však post/křesťanských feministických teoložek, tento obraz světa a místa člověka v něm neprobouzí solidaritu se vším stvořeným, stejně tak jako neposkytuje „zdravě“ pojatý vztah k Bohu. Kritizují dualistické pojetí světa, kde většinou všechno to, co souvisí s nadpozemským, duchovním (jelikož je ve spojení s Boží sférou), má větší hodnotu než to, co je spojeno se zemí a tělesností. V případě islámu však tento problém není aktuální a to z toho důvodu, že dualistické pojetí islámské tradici není vlastní. Nerozlišuje mezi sférou božskou a pozemskou, mezi sférou veřejnou a privátní. Proto je například velice těžké oddělit v muslimských zemích politiku a náboženství. Islámské feministické teoložky však kritizují interpretace islámu, ve kterých vidí hierarchický model společnosti, kde si jednotlivci přivlastňují právo vládnout někomu jinému a zdůrazňovat tak svou důležitost na úkor jiných. Vládnout může pouze Bůh. Člověk má být správcem, nikoli vládcem. Co však u islámských

feministických teoložek můžeme pozorovat, hlavně v případě Amíny Wadúd, tak je kritika podle nich nesprávnému náhledu na islám jako podřízení či odevzdání se do vůle Boží. Podřízení či odevzdání se je totiž většinou rozuměno v pasivním slova smyslu. Tak, že věřícímu stačí podřídit se Bohu a jeho příkazům. Ale Wadúd zdůrazňuje, že v islámu je naprosto nezbytná lidská činnost a jeho svobodné, uvědomělé rozhodnutí odevzdat se Bohu. I proto Bůh stanovil člověka správcem víry na zemi (*chalífou*), proto má člověk morální svědomí (*taqwá*), aby mohl sám o svých činech rozhodovat. Vztah věřícího člověka k islámu pak definuje pomocí svého termínu *engaged surrender* (vlně přeloženo jako *zúčastněné vzdání se*).

Dalším pojítkem obou stran je náhled na sexualitu. Ačkoli obě náboženství se na sexualitu dívají pozitivně, u jejich interpretací to tak často nebylo. Islámské i křesťanské feministické teoložky se shodnou na pojetí sexuality jako přirozené součásti lidského života, která má být naplňována. Žena získala punc sexuálně nebezpečné, popř. nečisté. Jedinou hodnotou, kterou její sexualita měla, pak bylo mateřství a všechny povinnosti s ním spojené. Ale sexualita by podle feministických teoložek neměla být spojována s „nečistým“ způsobem života, stavěným do opozice proti životu duchovnímu. Stejně tak odmítají její vyhrazování na manželský život a plození potomků. Ačkoli islám vnímá sexualitu jako příjemnou součást života jednotlivce, stále převládá názor, že žena by měla být před svatbou sexuálně čistá, panna a neméně závažným problémem je pak názor, že sexuální čistota ženy souvisí se ctí rodiny. To islámské feministky kategoricky odmítají, jelikož tento názor odporuje koránskému ustanovení o naprosté rovnosti mezi mužem a ženou v oblasti morální odpovědnosti. Každý člověk má proto morální svědomí (*taqwá*). I křesťanské feministické teoložky chápou tělo jako důležitý nástroj změny, nikoli jako něco, od čeho by se měl člověk odprostit a zaměřit se spíše na duchovní stránku. Vedle duchovních potřeb vnímají i potřeby tělesné, do kterých sexuální aktivita nepochybně patří. Svým způsobem se snaží rehabilitovat tělesnost ve všech různých aspektech. Tak se má pozornost člověka přenést na pozemský život a jeho naplnění. To bylo podle nich posouváno do pozadí, protože člověk očekával naplnění až v Božím království.

V případě spojování role ženy výhradně s mateřstvím se křesťanské i islámské feministické teoložky chápou příběhu o Hagar, ve kterém našly ospravedlnění svých

emancipačních požadavků. Islámské teoložky dokonce pracují s konceptem *hagar paradigmatu*, který svým způsobem odpovídá i pojetí Hagar u křesťanských feministek. *Hagar paradigma* vnímají tak, že ospravedlňuje postavení žen jako samoživitelek. A koncept rodiny považují za sociální konstrukt nikoli za přirozenou součást života. Mateřství pro ženu nemá znamenat uzavření se do rodinného kruhu bez možnosti uplatnit se v rámci nějaké pracovní pozice. To podporují interpretací právě zmíněné Hagar, která byla nechána se svým synem Izmaelem napospas poušti a byla tak nucena postavit se na vlastní nohy. Uživit sebe i své dítě. Podobně významnou postavou je Hagar i pro křesťanské feministické teoložky. Ty vyzdvihují na jejím příběhu to, že odchod z domu svých pánů ji osvobozuje. V této chvíli již jedná sama za sebe. Je odpovědná za život svůj i svého dítěte a Bůh ji v tomto konání podporuje. Právě ona má dodat sílu ženám nacházejícím se v podobných situacích a dodat určitou legitimitu životům svobodných matek.

Na závěr nutno podotknout, že ani islámské ani křesťanské feministické teoložky si nečiní nárok na jakékoli zabsolutizování svých interpretací. Jsou si vědomy toho, že feministická teologie může promlouvat pouze k určitým skupinám lidí, které vnímají či jsou oběťmi určitého druhu diskriminace.

3.1. Závěrem

Postavení žen v islámu je stále kontroverzním a diskutovaným tématem. Realie některých muslimských zemí spíše nasvědčují tomu, že je v nich postavení ženy nerovnoprávné s mužem. To přispívá k domněnku, že je to z podstaty samotného islámu. Proto je nesmírně důležité seznámit se s jiným pohledem na tuto skutečnost a samotnou reflexi žen jejich vlastních tradic a náboženství. Po seznámení se s pohledem muslimské ženy na islám, pak vyplývá, že své postavení v rámci náboženství vnímá velice kladně a zažité koncepty nerovnoprávnosti pohlaví vidí jako výsledek mylné interpretace islámu.

Tato práce se snažila předložit komparaci islámského feminismu a křesťanské feministické teologie s tím, že stručně nastínila i rozvoj sekulárního (v případě Evropy a USA) feministického hnutí a rozvoj ženských organizací v Egyptě. Cílem bylo také představit českému publiku vývoj feministického smýšlení v Egyptě a feministickou exegezi koránu a to se zaměřením na 19. a 20. století.

V případě muslimské společnosti je velice problematické rozdělovat sekulární a náboženský feminismus, jelikož skutečnost je taková, že většina muslimských zemí, vzhledem k tomu, že oproti zemím evropským neprošly sekularizací, často tyto dvě sféry nerozlišují. Ženské spolky (ať už jsou jejich požadavky zakořeněny v oblasti politiky či náboženství) většinou spolupracují a vytvářejí tak stabilnější základnu pro dosažení svých požadavků. Ohledně ženských spolků, které se zaměřují na obrodu islámu ve společnosti, se můžeme setkat s jejich označením jako islamistických feministických hnutí, za jehož zakladatelku můžeme považovat Zajnab al-Ghazzálí. Nutno podotknout, že islamismus nelze spojovat pouze s fundamentalismem a represivní politikou. Jak nás seznamuje Haideh Moghissi, islamismů můžeme v muslimských společnostech rozlišit několik. Od liberálního reformního hnutí, přes islámskou obrodu až po výše zmíněný fundamentalismus.

Spojení islamistická feministka se může zdát jako protimluv, ale opak je pravdou. Ať už se jedná o islamistickou feministku či jednoduše islámskou feministku jedno mají ve své podstatě společné. Obě skupiny nahlížejí islám jako pokladnici osvobození žen z represivních a nedůstojných praktik kmenových společností. Lze se však setkat i s takovými islámskými feministkami, které islám nekompromisně vnímají jako obsahující patriarchální prvky.

Práce, vzhledem k tomu, že je založena na komparaci dvou fenoménů, je z velké části psaná jako komparace Západu a Východu, čímž však nechce podtrhovat či vyvyšovat jednu oblast nad druhou, jak je často takovému modelu vyčítáno. Rozhodně se nesnaží podporovat „egocentrické“ postoje západního světa na úkor východního. Snažila se spíše poukázat na to, že právě po staletí přenášené konstrukty nahlízející na Východ jako na ty „Druhé“, „Odlišné“, již není dále přijatelný. Ačkoli se nedá v této oblasti generalizovat, můžeme jisté paralely ve vývoji emancipačních a následně feministických hnutí spatřovat na obou stranách. Tento fenomén má spíše motivovat k dialogu a vzájemnému porozumění. Stejně tak může posloužit jako nahlédnutí toho, jak se dané kultury samy identifikují a chápou.

Z existence islámského feminismu nelze usuzovat na to, že by v zeměpisných oblastech, kde vládne islám v podobě fundamentalismu, poskytoval ženám možnosti k vlastnímu svobodnému sebevyjádření. Jak poukazuje Haideh Moghissi na příkladu Íránu, může se podpora feministické hnutí stát pouze maskováním represivní politiky státu vůči ženám. Další pastí, do které se může jeden chytit je past neo-orientalismu. Který má snad původ ve svědomí západního orientalistického bádání, které ač jistě přineslo spousty zajímavých poznatků, nadělalo také mnoho škod. Snaha očistit tuto pošpiněnou minulost pak často inklinuje k adoraci a záměrnému přehlížení negativních faktů. Tedy slepé vyzdvihování islámu jako zdroje rovnosti a spravedlnosti, bez všímání si negativních stránek a skutečností, které plynou z jeho autoritativní interpretace.

Islámský feminismus je diverzifikovaný fenomén, který bude mít v každé zemi jiné vyjádření, podle možností kterých se mu dostane. V rámci této práce jsem se zaměřila na jeho kolébku, Egypt. Toto téma však rozhodně není vyčerpané. Už jen islámský feminismus ve zmíněném Íránu vznáší mnoho otázek, které se snad časem podaří zodpovědět. Při svém dosavadním bádání jsem narazila na četnou literaturu, která se k tomuto tématu vyjadřovala, proto je jisté, že je z čeho čerpat.

I křesťanská feministická teologie by si zasloužila určitě více místa, než jí bylo v této práci poskytnuto. Práce se zaměřila především na 19. a 20. Století a jistě by bylo zajímavé, jakým způsobem a kam se ubírají další generace křesťanských feministických teoložek ve století jednadvacátém.

3.2. Použitá literatura a zdroje

Feministická reflexe křesťanství:

Primární literatura:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (vč. deuterokanonických knih), Česká biblická společnost, 1993. 3.vyd. ISBN: 80-900881-8-X

Monografie:

DALY, Mary: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press. Boston, 1985. ISBN: 0-8070-1503-2.

FIORENZA, E.S.: *Bread not Stone. The Challenge of Feminist biblical Interpretation*. Beacon Press. Boston, 1995. ISBN: 0-8070-1231-9

HAMPSON, Daphne: *Theology and Feminism*. Blackwell. Great Britain, 1996. ISBN: 0-631-14944-9

CHRIST, Carol: *She who Changes: Re-imagining Divine in the World*. Palgrave Macmillan. USA, 2004. ISBN: 1-4039-6669-9

KASSIAN, Mary: *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church*. Crossway Books. USA, 1992. ISBN: 0-89107-652-2

KASSIAN, Mary, A.: *The Feminist mistake*. Crossway Books. USA, 2005. ISBN: 1-58134-570-4

MURPHY, Cullen: *The Word According to Eve: Women in the Ancient Times and in Our Own*. Penguin Books. England, 1999. ISBN: 0-140-27887-7

OPOČENSKÁ, Jana: *Z povzdálí se dívaly také ženy: výzvy feministické teologie*. Kalich, 1995. ISBN: 80-7017-912-0.

RUETHER, Rosemary: *Goddesses and the Divine Feminine*. University of California Press, 2005. ISBN: 0-520-23146-5

RUETHER, R.R.: *Sexism and God-Talk*. Beacon Press. USA, 1993. ISBN: 0-8070-1205-X

Články ve sbornících:

BIETENHARD, S., SCHROER, S.: *The Prehistory of the International Symposium in Ticino, Switzerland, 2-7 July 2000*. IN: BIETENHARD, S., SCHROER, S (ed): *Feminist Interpretation of Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield Academic Press. Great Britain, 2003. s. xi-xv. ISBN: 0-5670-8372-1

HADDAD, Yvone, ESPOSITO, John (ed): *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*. University Press of Florida. USA, 2001. ISBN: 0-8130-2103-0. Příspěvky: LAFFEY, Alice: *The influence of feminism on Christianity*. s. 51-52; RUETHER, R.R.: *Christian Feminist Theology: History and Future*. s. 71-75.

LOADES,A:*Feminist Interpretation*. IN:BARTON,J(ed):*Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge University Press. United Kingdom,1998.s.81-95. ISBN:0-521-48593-2

McCLINTOCK FULKERSON, Mary:*Feminist Theology*.IN: VANHOOZER,Kevin (ed.):*The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, 2003. s.109-125. ISBN:978-0-511-07624-4 e-book

ROWLAND,Christopher:*Introduction:The Theology of liberation*. IN:ROWLAND,Christopher (ed). *Cambridge Companion to Liberation Theology*.Cambridge University Press,United Kingdom,1999. s.1-17.ISBN: 0-521-46707-T

RUETHER,R.R.:*The Emergence of Christian Feminist Theology*.IN:PARSONS,S,F (ed): *Cambridge Companion to Feminist Theology*.Cambridge University Press,2004. s.3-23.ISBN 0-511-03396-6 eBook(Adobe Reader) :

TATMAN,Lucy:*Euro-American Feminist Theology*. IN:KELLER,R.S.,RUETHER,R.R.:*Encyclopedia of Women and Religion in North America*.Indiana University Press.USA, 2006. s.1173-1181. ISBN: 0253346851

TRIBLE,P: *The Other Woman:the Hagar Narratives*.IN: CLINES,D.,DAVIES,P.:*Understanding the Word:Essays in Honour of Bernhard W. Anderson..* JSOT Press. England,1985.s.221-247.ISBN: ISBN 0-905774-88-4

YOUNG, Katherine:*Introduction*. IN:SHARMA, Arvind, YOUNG, Katherine (ed.): *Feminism and World Religions*. State University of New York Press.New York,1998.ISBN:0-7914-4024-9

Sekundární literatura:

Monografie:

DRÁPAL, Dan: *Emancipace žen v církvi?Návrat domů*.Praha, 2003.ISBN:80-7255-084-5

GREENE-MCCREIGHT,K:*Feminist Reconstruction of Christian Doctrine*.Oxford University Press,New York, 2000. ISBN:0-19-512862-1

MARTIN, Francis:*The Feminist Question*.W.B.Eerdmans Publishing.Michigan,1994.

LENDEROVÁ,M: *K hříchu a k modlitbě: žena v minulém století*.Mladá fronta. Praha,1999.ISBN: 80-204-0737-5

Články ve sbornících:

LENDEROVÁ, M.: *Počátky hnutí emancipace žen* IN. GONĚC, Vladimír (ed). *Československá historická ročenka 2001*. Vydavatelství Masarykovy univerzity. Brno, 2001. ISBN: 80-210-2743-6

Internetové zdroje:

PEREIROVÁ, T.M.: *Feministická teologie*. [online] [cit. 2011-06-01] URL
<<http://www.teologicketexty.cz/casopis/1994-5/Feministicka-teologie.html>>

Sestry v islámu [online] [cit. 2011-06-04] URL

<http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1>

Případ Širín Ebadi, Úřední věstník Evropské unie [online] [2011-06-01] URL

<http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:046E:0113:0116:CS:PDF>

Libanonské feministické hnutí, *Who are the Nasawiyas?* [online] [2011-06-01]

URL <<http://www.nasawiya.org/web/>>

Mezinárodní aliance žen, *Composition of IAW* [online] [cit. 2011-06-10] URL

<<http://www.womenalliance.org/compos.html>>

The Women's Bible [online] [cit. 2011-02-03] URL <

<http://www.gutenberg.org/ebooks/9880>>

Inclusive Language Lectionary [Online] [Cit. 2011-05-03] URL

<<http://www.bible-researcher.com/ill.html>>

Tiskové středisko České biskupské konference, *List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi* [online] [cit. 2011-05-01] URL

<<http://tisk.cirkev.cz/res/data/004/000513.pdf?seek=5>>

Unie katolických žen [online] [cit. 2011-05-06] URL <<http://katolickezeny.cz/>>

Vatikán URL <http://www.vatican.va/phome_en.htm>

What is Narrative Theology? [Online] [cit. 04-06-2011] URL

<<http://www..gotquestions.org/narrative-theology.html>>

Feministická reflexe islámu:

Primární literatura:

Korán. Překlad: Ivan Hrbek. Praha : Academia, 2000 Vyd. celkem 7., V tomto překladu 3., v nakladatelství Academia 1. ISBN: 80-200-0246-4
PICKTHALL, M.M.: *The Meaning of the Glorious Qur'an*. Amana Publications. USA, Revised edition, 2002. ISBN 0-915957-22-1

Monografie:

AHMED, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press. New Haven and London, 1992. ISBN: 978-0-300-05583-2

AL-GHAZZALI, Zainab: *Return of the Pharaon: Memoir in Nasir's Prison*. Přeložila: Mokrane Guezzou. The Islamic Foundation. United Kingdom, 2006. ISBN: 0-86037-240-5

BARLAS, Asma: *Believing Woman: Unreading the Patriarchal Interpretation of the Qur'an*. University of Texas Press. USA, 2006. ISBN-10: 0.292-70904-8

MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princetown University Press. United Kingdom, 2005. ISBN: 978-0-691-08695-8

RHOUNI, Raja: *Secular and Islamic Feminist Critique in the Work of Fatima Mernissi*. Brill: Leiden, Boston, 2010. ISBN: 978-90-04-17616-4,

STOWASSER, Barbara: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford University Press. New York, 1994. ISBN-13 978-0-19-511148-4.

WADUD, Amina. *Inside the Gender Jihad*. Oneworld Publication. England, 2007. ISBN-10: 1-85168-463-8.

WADUD, Amina: *Qur'an and woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press. New York, 1999. ISBN 0-19-512836-2.

Články ve sbornících

BARLAS, Asma: *Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative*. IN: KYNSILEHTO, Anitta (ed.): *Islamic Feminism: Current Perspectives*, University of Tampere, Finland, 2008 s.16 ISBN: 978-951-706-211-4

BARLAS, Asma: *Women's reading of the Qur'an*. IN: McAULIFFE, D., Jane (ed): *Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge University Press, 2006. s.261. ISBN: 978-0-521-53934-0

FAY, A., Mary: *International feminism and the women's movement in Egypt 1904-1923*. IN: YOUNT, K. RASHAD, H. (ed), *Family in the Middle East: Ideational change in Egypt, Iran and Tunisia*, Routledge, London. 2008 s.41-54. ISBN 0-203-89405-7 Master e-book

Sekundární literatura

Monografie

AL-ALI, Nadjé: *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*. Cambridge University Press. 2000. ISBN:

ALTORKI Soraya, EL-SOHL, F. Camillia (ed): *Arab Women in the Field*. The American University in Cairo Press. Egypt, 1989. ISBN: 977-424-211-4

BADRAN, Margot: *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princetown University Press. New Jersey, 1995. ISBN: 0-691-03706-X.

BADRAN, Margot: *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oneworld Publications. Oxford. 2009. ISBN: 978-1-85168-556-1.

BAREŠ, VESELÝ, GOMBÁR: *Dějiny Egypta*. NLN. Praha 2009. ISBN: 978-80-7106-971-3

BARON, Beth: *Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*. Yale University Press. 1994. ISBN: 0-300-07271-6.

COOKE, Miriam: *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. Routledge. London 2005. ISBN 0-203-01170-8 Master e-book

FERNEA, W.E: *In Search of Islamic Feminism*. Anchor Book. New York. 1998. ISBN: 978-0-385-48858-7

GOMBÁR, Eduard: *Moderní dějiny islámských zemí*. Karolinum. Praha, 1999. ISBN: 80-7184-599-X.s

KOUŘILOVÁ, Iveta, MENDEL, Miloš: *Cesta k prameni: Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Orientální ústav Akademie věd české republiky. Praha, 2003. s. 59-60. ISBN: 80-85425-53-X

MENDEL, Miloš: *Islámská výzva: z dějin a současnosti politického islámu*. Atlantis. Brno, 1994. ISBN: 80-7108-088-8

MOGHISSI, Haideh: *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. ZED Books. New York, 2002. 2. vyd. ISBN: 1-85649-590-6

Internetové zdroje:

BADRAN, Margot: *Islamic feminism means justice to women*. [online] [cit. 2011-04-01] URL <<http://www.milligazette.com./Archives/2004/16-31-JAN04-Print-Edition/1631200425.htm>>

BADRAN, Margot: *Islamic Feminism: what's in a name?* [Online] [cit. 2011-04-01] URL <<http://www.weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>>

BADRAN, Margot: *Islamic feminism revisited*. [online] [cit. 2011-04-01] URL <<http://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm><

BADRAN, Margot: *Egyptian feminism in a nationalist century*. [Online] [cit. 2011-26-04] URL<http://www.mediterraneas.org/article.php?id_article=178>

BARLAS, Asma: *Fiqh, Feminism or CEDAW?* Příspěvek zazněl na konferenci *Conference on Gender Equility and Women's Empowerment in Muslim Societes*, 11.-12.5.2009, Jakarta, Indonésie. [Online] [Cit.2011-12-04] URL<<http://www.asmabarlas.com/TALKS/Barlas.Panel.pdf>>

BARLAS, Asma: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the binaries of tradition and modernity*. [online] >[cit. 2010-08-27] Příspěvek zazněl na konferenci s názvem: „*Conference on Islam: Tradition and Modernity*“, Toronto, 4.11.2006, konající se pod patronátem *Association of Muslim Social Scientists*. URL<<http://www.asmabarlas.com/PAPERS/AMSSToronto06.pdf>> BARLAS,

BARLAS, Asma: *Does the Qur'an Support Gender Equality? Or, do I have the autonomy to answer this question?*. [online] [cit. 2010-08-27] URL<http://www.asmabarlas.com/TALKS/Groningen_keynote.pdf>

BARLAS, Asma: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: beyond the binaries of tradition and modernity*. [online] [cit.2010-08-27] URL<<http://www.asmabarlas.com/PAPERS/AMSSToronto06.pdf>>

Nawal El Sadáwí [online][cit.2011-01-05] URL<<http://www.nawalsaadawi.net.>> *Statement of the Egyptian Women's Union(EWU) Cairo 1st March 2011*. [online]. [cit.2011-01-05] URL<<http://www.nawalsaadawi.net.>>

Feministické kongresy: >[online] [cit 2011-05-14] URL<http://www.oozebap.org/text/feminism_islam.htm a <<http://feminismeislamic.org/eng/>>

