

Podíl žen na vedení sboru a církve: aplikace biblických principů¹

Viktor Ber

Anotace

Tento příspěvek pojednává otázku případné ordinace žen do kazatelské služby z pohledu evangelikalismu. Jsou zde představeny dva hlavní přístupy k tomuto problému, tj. restriktivní a permissivní. Autor upozorňuje na problémy zejména v případě restriktivního přístupu, avšak nejzávažnější problém spatřuje v kvazi-právní terminologii ovládající tuto diskusi. Ta se projevuje v kladení otázek, zda je či není ženám dovoleno být ordinovány, či zda mají či nemají právo být ordinovány. Autor navrhuje posunout rozhovor z oblasti právní do oblasti mudroslovné. V takovém případě je možné pozitivně zdůraznit rozdíly mezi mužstvím a ženstvím a vážit si typických rolí, které muži i ženy mají sklon zaujímat. Zároveň nemají tyto role být chápány ve smyslu absolutně předurčujícím pro každý lidský život. Je žádoucí, aby ženy cítily podporu a povzbuzení vzhledem k nesmírné váze manželství a mateřství. Nemají však být a priori vylučovány z jakékoli služby, neboť Písmo nezakládá k takovému restriktivismu žádné opodstatnění. Biblické texty nás vedou k citlivému posuzování a přijímání Boží svrchovanosti nad životy bratrů a sester i nad jejich povoláním ke službě.

Annotation

This article deals with the question of possible ordination of women from the evangelical perspective. Two main perspectives on this question are described (restrictive and permissive). The author identifies problems mainly in the restrictive approach. However, the most serious problem is seen in the quasi-legal terminology in the treatment of this issue, i.e. whether women are or are not allowed to be ordained, or if they do or do not have the right to be ordained. The author suggests to move the discussion in the area of wisdom as opposed to that of law. In such case we can appreciate the distinction between womanhood

¹ Příspěvek byl prezentován na Evangelikální teologické konferenci 6.–8. 11. 2006 v Praze. Toto téma bylo původně zpracováno jako ordinační práce předložená studijnímu odboru Rady Církve bratrské v roce 2006. Místy tedy příspěvek odpovídá na specifické otázky této denominace, např. na otázku po možnosti ordinace žen do kazatelské služby.

and manhood and respect typical roles women and men tend to assume. At the same time we should not see these roles as an absolute determination for human lives. Women should be encouraged to understand their role as mothers and wives as extremely important. At the same time women should not a priori be excluded from any ministry in the church as there is no biblical basis for such restrictivism. The biblical texts lead us to be sensitive to God's authority over a specific person's calling for ministry.

1. Základní přístupy k službě mužů a žen

Mezi současnými evangelikálními autory můžeme snadno rozeznat dva základní přístupy k otázce žen v církvi. Jedná se o **restriktivní** přístup na jedné straně a **permissivní** na straně druhé. Restriktivní přístup považuje některé služby či úřady v církvi za ženám zásadně nepřístupné. Permissivní přístup na druhou stranu ženám pro jejich ženství žádnou roli, službu či úřad v zásadě neupírá.

Setkáváme se sice i s podrobnějším odlišením různých přístupů k této otázce, např. v knize *Women in ministry: four views*.² Domnívám se však, že i tyto čtyři pohledy se v podstatě řadí do dvou skupin: „pro“ a „proti“ ve vztahu k staršovství a kazatelské ordinaci žen.³

1.1 Pohled restriktivní

Hlavní teze tohoto přístup jsou přehledně shrnuty formou otázek a odpovědí v souboru esejí *Recovering biblical manhood and womanhood* v kapitole „An overview of central concerns“ (str. 60–92).⁴ Piper a Grudem jsou jednoznačnými, vyhraněnými a přitom velice kultivovanými zastánci přístupu, který v této práci označujeme jako restriktivní, jejich teze tedy použijeme jako ukázkou promyšleného restriktivního postoje.

Dle tohoto pohledu Bible učí, že staršími a kazateli mohou být pouze muži, tj. muži by měli nést primární odpovědnost za vedení a vyučování církve (str. 60). Jako klíčové texty jsou uvedeny 1 Tm 2,11–15; 1 Ko 14,34–36 a 1 Ko 11,2–16. Vztah muže a ženy v manželství je chápán jako vztah Krista (sebeobětující se láska, vedení) a církve (dobrovolné a vstřícné sebepodřízení). Analogicky je tento vztah aplikován na roli mužů a žen v církvi obecně.

² Clouse, B. a Clouse, R. G. (ed.) *Women in ministry: four views*. InterVarsity, Downers Grove, Illinois, 1989.

³ Příkladem větší variability na praktické rovině je např. právě Církev bratrská, která minimálně dle platného Řádu jednoznačně umožňuje, aby ženy byly voleny za starší sboru, přitom se však nepočítá s ordinací žen do kazatelské služby.

⁴ Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood: a response to evangelical feminism*. Crossway Books, Wheaton, Illinois, 1991.

Podřízenost je chápána spíše jako tendence k podřízenosti, muž není (na rozdíl od Krista) pro ženu konečnou autoritou. Mužovou vedoucí rolí se myslí napodobování Krista, konkrétně především vedení v duchu Krista, ochrany a poskytování péče. Bůh může svou vůli zjevovat ženám, nepovažuje ženy apriorně za nevěrohodné posly (např. ve Starém zákoně, viz str. 72). Pokud ve starozákonních příbězích vystupují ženy jako vedoucí, směřuje jejich služba k ženám (Miriam), má být zahanbením pro muže (Debora), případně vyučování se projevuje v soukromé konzultaci (Chulda). Vesměs se jedná o vystoupení charismatických osobností, ne o ordinaci do úřadu.

Ženy mohou vyučovat děti (str. 74), protože se nejedná o stejný vztah jako mezi dospělými lidmi. Ženy jsou totiž naprosto způsobilé vyučovat z hlediska inteligence a jiné kompetence. Ve vztahu k dětem není ohrožena vedoucí role muže (pokud ji sám otec ve vztahu k dětem neopouští). Do problémů se autoři dostávají ve své odpovědi na otázku po roli žen v celosvětové misi. Domnívají se, že Pavlovo učení (v 1 Tm 2,12) se uplatní jinak ve sboru pravidelně fungujícím a jinak ve sboru vznikajícím.⁵ Uznávají, že je složité oddělit poradní vliv (rozuměj ženy typu Priscilly) od oficiální vyučující pozice.

Ještě jeden citát obou autorů stojí za plné uvedení: „V zájmu naplnění Velkého poslání jsme ochotni riskovat uspořádání rolí i méně než dokonalé (totiž rolí mužů a žen v misi).“⁶ K tomuto uvádějí příklad z dopisu Hudsona Taylora Miss Fauldingové ohledně její pozice ve sboru (str. 76). Předpokládá se *de facto* její působení v roli staršího či kazatele, pouze je upozorněna, že nemůže jako kazatel otevřeně vystupovat. Možný dojem (alespoň z daného krátkého úryvku), který čtenář může získat, je ženská „šedá eminence“, která se k ledačemu vyjadřuje (např. k přijímání členů) a prakticky se podílí na vedení sboru, avšak nenese odpovědnost, působí nepřímou a zůstává v pozadí. Není přitom vůbec jisté, zda otevřené uznání faktické duchovní autority a odpovědnosti vedoucí sestry by nebylo daleko poctivější. Je navíc téměř nepochopitelné, proč právě v otázce misie bychom se měli spokojit s kompromisem. Nemívají misionáři a misionářky zásadní úlohu při formování nových věřících a nových sborů?

⁵ Píší: „Připouštíme, že Pavlovy rady etablovanému sboru nelze zcela přímočaře uplatňovat i ve sboru vznikajícím.“ Doslova: „We admit that there are ambiguities in applying Paul's instructions about an established church to an emerging church.“ (Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 76.) Je ovšem na pováženou, do jaké míry můžeme efezský sbor za Timoteova působení pokládat za „established“. Nejedná se naopak právě zde o sbor (ba celou církev) v situaci kvasu a zrodu?

⁶ „For the sake of finishing the Great Commission in our day, we are willing to risk some less-than-ideal role assignments“ (str. 76–77).

Domnívám se, že dalšímu problému čelí autoři ve svém rozlišování na vyučování pravidelné a nepravidelné (str. 85). Oficiální vedení skrze vyučování je pravidelné a dle 1 Tm 2,12 není ženám dovoleno. Neoficiální vyučování (ve stylu Priscilly) je dovoleno. V současné době nejsou ženy Pavlovým zákazem vyloučeny z příležitostné nebo i periodické přednáškové činnosti. Ačkoliv autoři velice sympaticky odmítají svůj pohled spojovat se zákonickým vymezováním povoleného a zakázaného,⁷ jejich přístup často fakticky vede právě k tomuto způsobu uvažování. Co je „periodické“, co „příležitostné“ a co „pravidelné“? Jak často obdarovaná sestra ve sboru kázat, aby to bylo považováno stále ještě za „pouhé příležitostné“ kázání či vyučování?

Složitě je dle samotných autorů (str. 88n) přenesení tohoto principu do oblasti mimocírkevní. Boží vůle v této oblasti není zcela jasná, primární pole pro aplikaci vedoucí role muže je církev a rodina. Pokud jde o všemožná zaměstnání a pracovní pozice, „Bůh se nerozhodl jasně specifikovat, jaké role mají zastávat muži a jaké ženy.“ V tomto konkrétním případě dospívají autoři k poměrně smířlivému vyjádření: Důležité není až tolik, které (profesní) role jsou vhodné (pro muže a pro ženy), jako spíše způsob, jakým člověk (muž či žena) v dané roli jedná.⁸ Toto vyjádření se však zároveň může jevit jako rezignace na „proslování“ světa solí království Božího.

Proč není třeba prosazovat pro autory tak důležitý princip (mužská vedoucí role) i mimo církev? Zejména jedná-li se dle autorů o princip zakódovaný v samotném stvoření člověka. Je nápadné, že toto obsáhlé kompendium obsahuje pouze jeden příspěvek týkající se role žen ve společnosti obecně.⁹ Ani v tomto příspěvku (byť je umístěn v části „Aplikace a implikace“) však jeho autorka nijak nerozpracovává praktické odlišení rolí muže a ženy v dnešní společnosti.

1.2 Pohled permisivní

Permisivní přístup k službě žen ve církvi budeme prezentovat na knize Dana Drápala.¹⁰ Drápal nejprve otázku „emancipace žen“ pojednává chronologicky vzhledem k „dějinám spásy“: Biblická zpráva o stvoření člověka (Gn 1–2) líčí muže a ženu jako rovnocenné partnery. Nadvláda muže nad ženou je „jedním z důsledků hříchu“, „není a nikdy nebyla součástí Božího stvořitelského plánu“ (str. 16). Původní stvořitelský záměr je obnoven Kristovým vykupitelským

⁷ „Our expectation is not that we will all arrive at exactly the same sense of where to draw these lines?“ (str. 85).

⁸ „...we focus (within some limits) on how these roles are carried out rather than which ones are appropriate“ (str. 89).

⁹ Jepsen, D. Women in society: the challenge and the call. In Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 388–393.

¹⁰ Drápal, D. *Emancipace žen v církvi?*, Návrat domů, Praha, 2003. Jedná se o dílko poměrně stručné (asi sto stránek), místy pojaté snad až příliš popularizačně, ne vždy je jasná souvislost

dílem. Základním („absolutním“) veršem je Drápalovi Ga 3,28 vzhledem k tomu, že tento výrok není ničím modifikován, omezen či upraven (str. 18). Tento verš se týká spasení, avšak má mít dalekosáhlé praktické dopady.

Ježíšovo chování k ženám je plně rehabilitující, míří proti všem konvencím tehdejší doby, které ženu muži podřizovaly (str. 35–40). Ženy tvořily Ježíšův doprovod, zřejmě pouze s ohledem na kulturní zvyklosti je Ježíš nezařadil mezi Dvanáct (str. 41). V rámci manželství se ženy nicméně mají mužům podřizovat na základě textu 1 Pt 3,1–6. Otázka autority však není centrální ani v manželství, ani ve sborovém životě, neboť „*zdravý sbor se netočí kolem otázek autority*“ (str. 49).

Dle Starého zákona je vedoucí služba žen možná ojedinele (Debora, Chulda), dle textů Nového zákona zřejmě nebyla neobvyklá (Priscilla, Foibé, teoreticky Júnia). Při výkladu „obtížných míst“ si Drápal podrobně všímá textů 1 Ko 14,34 a 1 Tm 2,11–15. Mlčení žen v listu do Korintu nemůže být míněno absolutně, neboť jinde Pavel „mluvení žen“ schvaluje či doporučuje. Jedná se zřejmě o reakci na konkrétní problém, nejspíše přespříliš aktivní a zatím nedostatečně poučené ženy v daném sboru. Ani 1 Tm 2,11–15 není dle Dana Drápala možné chápat jako absolutní zákaz. Vzhledem např. k službě Priscilly se v případě efezského sboru zřejmě jedná o *ad hoc* zákaz, platný pro dané společenství v daném okamžiku, možná dokonce pro jednu konkrétní ženu.

Drápal uvádí některé doklady pro službu žen v rané církvi (např. Plinius mladší hovoří o výslechu dvou žen – diákonek, str. 72), zmiňuje ženy kazatelky ve valdenském hnutí a v hnutí metodistickém (John Wesley), permissivní postoj ke kazatelské službě žen zastával Charles Finney, kazatelky existovaly od počátku v Armádě spásy a v některých případech v rámci letničního hnutí.

mezi jednotlivými tezemi. Do popředí se silně tlačí postava autora knihy (viz závěrečná věta „*Bůh mi ukázal, že je na čase osvobodit ženy*“, str. 101), možná na úkor závažnosti tématu. Drápal přitom nijak nereflektuje situaci např. v ČCE, kde je farářská služba žen běžná, viz např. sborník Opočenská, J. a Hromádka, J. (ed.) *V Kristu ani muž ani žena: sborník k 30. výročí ordinace žen v českobratrské církvi evangelické*. Kalich, Praha, 1984.

Na druhou stranu je pozitivní, že autor zohledňuje některé základní práce zahraniční (viz bibliografii na str. 114–117). Jiná důležitá díla v jeho bibliografii nicméně chybí, např. Bilezikian, G. *Beyond sex roles: what the bible says about a woman's place in church and family*. Baker, Grand Rapids, Michigan, 1985; Jewett, P. K. *Man as male and female*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1975; Hurley, J. B. *Man and woman in biblical perspective*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1981. Přínosem knihy je otevření tohoto tématu v českých evangelikálních kruzích v přístupné podobě. Pro naši další diskusi je zajímavý také doslov Pavla Černého a jeho odkazy na formulace J. Stotta. Celosvětově v rámci evangelikalismu je pro permissivní přístup reprezentativní osoba Gilberta Bilezikiana (Bilezikian, G. *Beyond sex roles*), viz dále též jeho „*Výzvu zastáncům ženské subordinace*“ (Bilezikian, G. A challenge: for proponents of female subordination to prove their case from the Bible. *Priscilla Papers* 15, 4 (2001).), která je k dispozici (ke dni 27. 2. 2008) na http://www.cbeinternational.org/new/free_articles/challenge.shtml.

Vzhledem k specifické úloze žen v rodině (mateřství) bude pravděpodobně žen v církevní službě na plný úvazek vždy spíše méně, není však důvodu ve specifických případech ženám k té či oné službě přístup upírat *a priori* (str. 82). Schopnost žen vést se jasně projevila v oblasti politiky (Margaret Thatcherová, Indira Gándhiová, Benazir Bhuttová). Drápal nedoporučuje bezmyslenkovitě implementovat sekulární struktury do prostředí církve, zdá se mu však, že v tomto ohledu církev omezováním služby žen směřuje proti vlastní původní tradici, která právě emancipaci žen nastartovala (str. 98).

Někdy jsou uvedené možnosti mírně obměňovány, viz např. pozici Johna Stotta¹¹ (přiznat možnost služby v konkrétní pozici, např. kazatelské, ale „nějak“ zachovat prvek mužského vedení – snad např. staršovstva s předsedou mužem a kazatelem ženou). Jedná se o vítané změny a upřesnění, domnívám se však, že stále víceméně v technické rovině. Jakýmsi způsobem i toto řešení stále spojuje odlišné mužské a ženské role s hierarchií.

2. Diskuse nad diskutovanými texty

V rozhovorech i polemikách nad otázkou služby žen v církvi se setkáváme s poměrně omezenou skupinou „důkazních“ textů. Zaměříme se na tři klíčové, které nám poslouží jako ilustrace exegetické práce dvou hlavních diskutujících stran.

2.1 Genesis 1–3

Význam Gn 1–3 je nasnadě. Jedná se o důležitý text pro oba tábory diskutérů. Například Gilbert Bilezikian¹² zasazuje vývoj vztahů mezi mužem a ženou do sekvence *stvoření–pád–vykoupení*. Gn 1–2 v tomto pohledu představuje období stvořené harmonie prosté jakéhokoliv hierarchického uspořádání.

Gn 1,26 mluví o „člověku“ (*adam*) v jednotném čísle a zároveň v čísle množném („*ať panují?*“). Podobně v Gn 5,2 jsou muž a žena společně označeni jako „člověk“ (*adam*). Podvojná existence člověka je dána do zřetelné souvislosti se stvořením člověka k obrazu Božímu (Gn 1,27). Jak femininní, tak i maskulinní způsob lidské existence odrážejí shodně a stejně plně Boží obraz. Proto je také oběma pohlavím svěřena vláda nad stvořením (Gn 1,28). Není zde nejmenší narážka na hierarchické uspořádání mezi mužem a ženou vzhledem k této společné vládě nad stvořením. To je důležité zejména na pozadí pečlivě hierarchické struktury zprávy o stvoření v Gn 1.

¹¹ Viz Stott, J. *New issues facing Christians today*. Marshall Pickering/HarperCollins, London, 1999. Fully revised edition. Případně též komentář k 1 Timoteovi: Stott, J. *The message of Timothy and Titus*. The Bible Speaks Today. Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1997.

¹² Bilezikian, G. *Beyond sex roles*.

„Druhá zpráva o stvoření“ líčí nedostatečnost lidské existence bez vztahu k druhému pohlaví (muže bez ženy). Žena je stvořena jako „*pomoc*“ (*ezer*), to však v žádném případě neznamená automaticky vztah podřízenosti (viz též ČEP: „*pomoc jemu rovnou*“). Bilezikian odmítá pokusy chápat chronologické prvenství ve stvoření zároveň jako prvenství hierarchické. Princip primogenitury je v Písmu zmíněn až poměrně později, vztahuje se na vztah dvou bratrů a týká se jejich vzájemného majetkového vyrovnání, nikoli autority jednoho nad druhým. Stejně tak je možné navrhnout chápání stvoření od jednoduššího k nejdokonalejšímu.¹³ Písmo učí naprostou rovnost obou pohlaví při stvoření, stvoření je zde paradigmatickým. Nadšené zvolání člověka-Adama při spatření ženy též implikuje rovnost obou (*kost z mých kostí, tělo z mého těla*).

Nesmírně zajímavá je formulace Gn 2,24, dle které je žena „pevným bodem“ a muž je tím, kdo k ženě přichází a opouští svou rodinu. Tento pohyb je v napětí k patriarchálnímu pojetí, které odrážejí jiné biblické texty (Gn 24,4).

Hřích přicházející prostřednictvím ženy představuje specifickou situaci. Eva byla v daném případě ten, kdo měl Boží zákaz z „druhé ruky“ (prostřednictvím Adama). Proto v daném případě byla snáze napadnutelná. Adam měl již relativně hlubší zkušenost s Bohem. Tato větší zranitelnost Evy však neznamená, že by byla hloupější, horší nebo „nižší“, „podřízená“ vzhledem k Adamovi. Eva byla oklamána přímo Satanem, jeho lstivostí a zchytralostí, jeho schopností vystupovat jako „*anděl světla*“ (2 Ko 11,3.14). Adam se dal svést ženou (ne přímo Satanem). Eva byla oklamána, Adam zhřešil vědomě, s větší odpovědností vyplývající z jeho poznání Boha.

Raymond C. Ortlund¹⁴ souhlasí s názorem, že muž i žena odrážejí ve svém stvoření Boží slávu, obě pohlaví byla stvořena k obrazu Božímu. Zejména Gn 1 vyjadřuje rovnost muže a ženy. Ortlund se nicméně domnívá, že již Gn 1 obsahuje „šepetem“ naznačený princip mužské vedoucí role („*male headship*“). Odvozuje jej ze skutečnosti, že Bůh pojmenovává lidstvo výrazem *adam*, tedy shodným výrazem, který se používá pro označení muže. „*Bůh nepojmenoval lidstvo výrazem „žena“, nýbrž právě výrazem „muž“*, tvrdí Ortlund doslova (str. 98). Ještě silněji vnímá Ortlund mužskou vedoucí roli ve vztahu k ženě v Gn 2, zejména ve verších 18–25. Žena je jediná (na rozdíl od zvířat) člověku rovná. Její označení jako „*pomoc jemu rovná*“ však zároveň dle Ortlunda

¹³ Tj. člověk jako poslední, pak žena jakožto poslední ze stvoření je „korunou muže“. Tak již Matthew Henry (Henry, M. *An exposition of the Old and New Testament*, Robert Carter, New York, 1706).

¹⁴ Ortlund Jr., R. C. Male–female equality and male headship. In Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 95–112.

implikuje její podřízenou a podpůrnou úlohu. Žena je muži rovná pokud jde o otázku osobní hodnoty. Žena není muži plně rovna, protože byla stvořena „pro něj“, „kvůli němu“. Verš 24 vykládá Ortlund jako výraz mužské aktivity a iniciativy při zakládání rodiny.

Jednu z příčin hříchu v Gn 3 vidí Ortlund v „záměně“ rolí: Žena se ujímá vedení a aktivity a muž upadá do pasivity a poddajnosti. Satan údajně útočí právě na vedoucí roli muže tím, že převrací stvořený Boží řád, tím, že ignoruje muže a do role mluvčího, vedoucího a ochránce rodiny „tlačí“ ženu. Otázkou není, zda byl Adam více či méně nakloněn k hříchu než Eva. Problém je, že Eva i Adam se odklonili od Bohem přiřazených funkcí. Boží ohlášení mužské nadvlády nad ženou v Gn 3,16 Ortlund následně chápe pozitivně, totiž jako Boží obnovu mužské vedoucí role, kterou je korigováno ženské dychtění po muži.

Domnívám se, že snaha nalézt v Gn 1–2(3) výrazně definované mužské a ženské role (zejména v Ortlundově podání) selhává. Argument, že hebrejské užití výrazu *ʾadam* pro muže, člověka a lidstvo naznačuje mužskou vedoucí roli ve vztahu k ženě, je naprostou lingvistickou zhůvěřilostí. Jestliže např. v angličtině napíšeme „All men are equal!“, neznamená to z hlediska jazykového, že máme na mysli hlavně muže, především muže či muže v jakémkoli smyslu více než ženy. Znamená to pouze, že angličtina umožňuje užít výrazu „man“ jak ve smyslu rodově neutrálním a inkluzivním (maskulinum i femininum), tak ve významu právě maskulina. Jestliže v hebrejštině biblický autor užil výrazu *ʾadam* jednou ve významu „člověk“, jindy ve významu „první člověk“ (tj. „Adam“), jindy ve významu „člověk-muž“, pak se jedná s velkou pravděpodobností o prostou danost klasické hebrejštiny, o gramatickou preferenci mluvnického rodu mužského. Tato danost samozřejmě vytváří slovní hříčky, prolíná se se skutečností, že „první člověk“ byl právě muž, zároveň je tato danost biblickým autorem „napínána“: Bůh stvořil člověka („adama“, teoreticky člověka-muže) nejen jako muže, ale jako „muže a ženu“ (Gn 1,27). Dle Gn 5,2 výslovně přísluší označení *ʾadam* muži i ženě! Adam je jméno muže i ženy.

Zpráva o stvoření muže a ženy zvláště (Gn 2) jistě vyjadřuje zvláštní odvozenost ženy od muže – a tedy její rovnost. Je-li žena pro muže „*pomocí jemu rovnou*“, neznamená to nijak její podřízenost či ne-předurčenost k vedení. Ani tento záměr, aby žena byla muži pomocí, neznamená, že muž nemá být pomocí pro ženu, že to je v nějakém smyslu méně jeho úkolem. K výrazu „*pomoc*“, který ve Starém zákoně překvapivě často odkazuje na Hospodina jako pomocníka Izraele, existuje rozsáhlá diskuse.¹⁵

¹⁵ Srov. např. Bilezikian, G. *Beyond sex roles*, str. 28; Ortlund Jr., R. C. *Male–female equality and male headship*, str. 104.

Názor, že hřích v Gn 3 souvisí s převrácením mužské a ženské role, zní atraktivně, sdílí jej i autoři sborníku Piper a Grudem (str. 73). Jedná se o zajímavý argument, avšak nejméně z poloviny nevychází z textu. „Adamovo mlčení“ můžeme (máme?) chápat jako problém, avšak to neznamená, že problémem byla ochota Evy reagovat. Tyto úvahy nás zaplétají do otázek, které nutně nevyplývají z textu. Nikde doposud nebyla ustavena vedoucí role muže. Muž udělal chybu, že ženu uposlechl, protože měl jasný příkaz od Hospodina. Z textu můžeme jednoznačně vyložit, že pokud člověk poslouchá jiného člověka namísto Boha, špatně to s ním dopadne. Můžeme říct, že pokud muž poslechne svou ženu namísto Boha, špatně to dopadne. Vůbec zde není řečeno, že muž nemá nikdy poslouchat svou ženu, pokud jej ona povzbuzuje k poslušnosti Hospodina. Tato událost je situována do primárního lidského vztahu, protože ke hříchu mezi lidmi dochází na počátku jejich soužití. Nijak se zde nemluví o úřadu vyučování či vedení v církvi (ani v Izraeli). Text zajisté vyjadřuje komplementaritu muže a ženy, stvoření ženy je vysvětleno nedostatečností a samotou muže (dle Gn 2). Můžeme směle tvrdit, že úlohou ženy je být muži „*rovnou pomocí*“. Text Písma zde stojí proti jakémukoli pokusu nadřazovat jedno pohlaví před druhé: Muž bez ženy „nestál za nic“, žena byla stvořena pro muže – existence muže a ženy, jejich smysl bytí se vzájemně podmiňují. Zřetelným cílem lidské sexuality dle Gn 1–2 je jejich společné bytí k Božímu obrazu, jejich vzájemná odlišnost a potřeba druhého a jejich „přilnutí a stání se jedním tělem“.

Na místě je jedno důležité upozornění: Stvoření muže a ženy vrcholí právě tím, že se stávají jedním tělem. Stvoření muže a ženy v Genesis je popsáno z této finální perspektivy, totiž z perspektivy vzorového manželského vztahu. Nechci tvrdit, že zpráva v Gn 1–2 je relevantní výhradně v oblasti manželství, že pouze tam můžeme hovořit o její aplikaci. Kontext manželství je však pro tento text primární, Gn 1–2 k manželství směřuje – veškeré pokusy o aplikaci textu mimo oblast manželství se musí díť s maximální opatrností.

2.2 1 Korintským

První list apoštola Pavla do Korintu je jedním z nejvíce citovaných biblických dokumentů v rozhovoru o službě a postavení žen v církvi. Je nemožné na tomto malém prostoru prezentovat složitou diskusi nad zejména dvěma oddíly tohoto listu: 1 Ko 11,2–16 a 1 Ko 14,33–36. Oddíl v jedenácté kapitole navíc propojuje tuto pasáž s rozsáhlou polemikou nad významem výrazu *kefalé* („hlava“).

Na straně restriktivní zní interpretační závěr ohledně 1 Ko 11,2–16 následně:¹⁶ Pavel užívá výrazu „hlava“ (1 Ko 11,3, podobně např. i v Ef 1,22 a Ko 2,10) ve významu „autorita“. Je-li muž hlavou ženy, znamená to, že muž je vůči ženě v pozici autority. To zároveň neznamená umenšení či méněcennost ženy, podobně jako Kristus není umenšen nebo méněcenný ve vztahu k Bohu (jenž je jeho hlavou).¹⁷

Pasáž o zakrývání hlavy a délce vlasů v souvislosti modlitbou je zaměřená částečně proti stírání sexuálních odlišností a míchání stvořeného řádu. Protože v dané kultuře bylo zakrytí hlavy vyjádřením ženskosti a podřízenosti vůči muži, Pavel zde požaduje, aby se veřejná služba žen odehrávala v kontextu zřetelného projevování respektu vůči autoritě muže. Zejména verše 3–10 vyjadřují myšlenku vedoucí role muže a podřízenosti ženy, verše 11–12 jakoby v předjímce odmítají představu ženy jako méněcenné bytosti. Oddíl povzbuzuje ženy k účasti na modlitební a prorocké službě v církvi, tato by se však měla odehrávat v podřízenosti vzhledem k vedoucí roli mužů a ani navenek nepopírat stvořenou odlišnost mužů a žen.

Ve stejném sborníku je možné nalézt i pojednání o relativně krátkém oddílu 1 Ko 14,33b–36 od D. A. Carsona.¹⁸ Velká část příspěvku je věnována polemice s permisivními výklady dané pasáže. Autor se nicméně nakonec přiklání k názoru, že apoštol Pavel zde hovoří o mluvení žen ve smyslu **posuzování prorocství**. To již spadá do kategorie autoritativního vyučování, které ženám zakazuje 1 Tm 2,11nn. Ženy tedy mohou mluvit i prorokovat, nesmějí však prorocství vykládat a posuzovat, neboť to již představuje odpovídání vyučování.

Výše uvedená vyjádření zřejmě mají svou argumentační váhu. Apoštol Pavel zde snad naznačuje určitou prioritu muže vzhledem k ženě („*hlavou ženy je muž*“), jedná se však opět o poměrně složitou metaforu („*hlavou Krista je Bůh*“, „*hlavou muže je Kristus*“). Je zajímavé, že apoštol Pavel okamžitě prioritu muže kvalifikuje a omezuje. Tak na jedné straně „*muž není z ženy, nýbrž žena z muže*“, na druhé straně „*v Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy, vždyť jako je žena z muže, tak i muž skrze ženu – a všechno pak je z Boha*“.

¹⁶ Viz Schreiner, T. R. Head coverings, prophecies and the Trinity. In Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 124–139.

¹⁷ G. Bilezikian však upozorňuje na nebezpečí „vpašování“ hierarchického pojetí vztahů v Trojici při snaze argumentovat pro hierarchické pojetí mezi mužem a ženou (Bilezikian, G. Hermeneutical bungee-jumping: subordination in the Godhead. *Journal of Evangelical Theological Society* 40, 1 (1997), 57–68).

¹⁸ Carson, D. A. „Silent in the churches“: on the role of women in 1 Corinthians 14:33b–36. In Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 140–153.

Zároveň je však pozoruhodné, že autoři s restriktivním postojem ke službě žen v církvi s příznačnou lehkostí mechanicky aplikují své exegetické výtěžky na ženy obecně a absolutně. Jistě v 1 Ko 14 a možná i v 1 Ko 11 se pohybujeme v kontextu manželského vztahu. Tak R. T. France upozorňuje,¹⁹ že příkaz, aby ženy ve shromáždění mlčely v 1 Ko 14,34–35, je ve zřetelném napětí ke kontextu celého listu. Bezprostřední kontext se týká pořádku při prorokování ve shromáždění, přičemž prorokování žen je bez námitek přijímáno v 1 Ko 11.

Verš 35 naznačuje, že problémem, který Pavel adresuje, nebylo mluvení žen jako takové, spíše (neustálé?) kladení otázek a zapřádání rozhovorů, což při bohoslužbě mohlo působit rušivě. V klasické řečtině je také možné užití slovesa *laléin* ve smyslu „klábosit“. Takto však není toto sloveso jinde v Novém zákoně prokazatelně použito. Další možné chápání textu naznačuje odkaz na manžele a na touhu „poučit se“ ve v. 35. Apoštol Pavel snad směřuje své napomenutí na ženy ne-řádně vystupující jako mluvčí manželské dvojice (či rodiny?), ptající se na (ne-li dokonce zpochybňující) slova proroků ve shromáždění.

Od uspořádání rodinných záležitostí k vymezování řádu sborového života je přece jen ještě kus cesty. Není možné jednoduše předpokládat, že např. služba svobodné ženy se má řídit pravidly určujícími vztahy v manželství.²⁰ Naopak tento rozdíl zřejmě nepocituje John Stott, který se sice nebrání např. i ordinaci žen, pokud zůstane zároveň zachován princip mužské vedoucí role.²¹ Přikláním se v tuto chvíli k pozici, jak ji formuloval R. T. France v odpovědi na dvě otázky:²²

1. Potvrzují novozákonní texty tvrzení, že Bůh dal mužům autoritu nad ženami, a ne naopak?
2. Vztahuje se popřípadě tento princip kromě manželských vztahů i na službu žen v církvi?

Dospívá k následující odpovědi: Z novozákonních textů vyplývá důraz na „řád“, jehož součástí je i určitá priorita muže vzhledem k ženě, která je výslovně vyzývána k poddanosti vůči muži. Zároveň apoštol Pavel tento důraz zřetelně spojuje s výzvou k vzájemné odpovědnosti a dokonce vzájemné poddanosti. Celý tento řád ženské poddanosti je u Pavla i Petra vztažen na oblast manželství. Aplikace této poddanosti mimo manželství do oblasti společnosti a politiky je diskutabilní. Jediné dva texty Nového zákona, které snad princip

¹⁹ France, R. T. *Women in the church's ministry: a test-case for biblical hermeneutics*. The Didsbury lectures. Paternoster, Carlisle, 1995, str. 53nn.

²⁰ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 45.

²¹ Stott, J. *New issues facing Christians today*, str. 316.

²² France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 47.

poddanosti manželky spojují s oblastí bohoslužby a církevního života, jsou 1 Ko 14,34–35 a 1 Tm 2,11–12. U prvního z těchto textů je však celá otázka veršem 35 opět zasazena do kontextu manželského vztahu a netýká se nutně žen všeobecně (výraz „žena“ označuje manželku či ženu obecně). Argument o přenositelnosti principu podřízenosti do oblasti života církve tedy spočívá zejména na 1 Tm 2,11–12.

2.3 1 Timoteovi 2

Dle našich „starých známých“ Pipera a Grudema²³ je 1 Tm 2,11–15 jeden z klíčových textů, jimiž jsou ženy vyloučeny z možnosti sloužit jako starší a kazatelé. Tito autoři soudí (str. 69), že se nemůže jednat o absolutní zákaz, protože víme, že ženy např. měly učit jiné ženy, že Eunike (matka) a Lóis (babička) vyučovaly Timotea, že Priscilla se podílela na vyučování Apolla. Připouštějí, že mužové se samozřejmě cosi od žen učí.

Pokud Pavel nemyslel zákaz absolutně, co měl vlastně na mysli? Piper a Grudem vycházejí z kontextu pasáže, kterým je shromáždění s modlitbou a vyučováním. Vyučování spojují v textu s otázkou autority, žena tedy nemá vyučovat takovým způsobem, kterým je zpochybněno povolání mužů nést primární zodpovědnost za vyučování a vedení. Není dle těchto autorů možné zdůvodňovat zákaz ženského vyučování nedostatkem vzdělání u žen v prvním století n. l. Nechtějí svůj argument zakládat na důvodu, který Pavel neposkytl. Pavel argumentuje stvořením (str. 82), což je pro mnohé zřejmě jeden z hlavních argumentů pro nadčasovost této pasáže a její přímočarou aplikaci i v dnešní době.

Náš druhý „starý známý“ R. T. France však proti tomuto argumentu vznáší vážnou výhradu:²⁴ Pouhá zmínka Adama a Evy nečiní ze zákazu ženského vyučování „princip stvoření“. Odkazuje na Evu (možná provokativně vzhledem k jejímu gnostickému přecenění) jako na známý případ katastrofické iniciativy jedné ženy. Pokud ženy vystupují s nárokem autority a nezávislosti, musí se nechat pokorně poučit – jinak může mít jejich jednání tragické důsledky. Snaha přiřadit Pavlovu argumentu váhu „stvořitelského řádu“ ignoruje kontext, ve kterém se nacházíme (literární i historický). Volání žen k mateřským povinnostem stejně tak nemůže platit absolutně a bez výjimky, jako jediná možná „cesta spásy“ pro všechny ženy.

Pasáž o rození dětí není „appendix“, naopak může být považována za vyvrcholení Pavlova argumentu.²⁵ Pavel zřejmě řeší pastorační problém žen

²³ Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 61.

²⁴ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 67.

²⁵ Scholer, D. M. 1 Timothy 2:9–15 and the place of women in the church's ministry. In Mickelsen, A. (ed.) *Women, authority and the bible*. InterVarsity, Downers Grove, Illinois, 1986, str. 193–219 (viz zejm. str. 196).

s negativním pohledem manželství jako čehosi nízkého a nečistého. To lze snadno dát do souvislosti s protognostickou atmosférou Efezu, jak se tato dle listu projevovala i v církvi. Nejde přitom pouze o umělé konstrukce, jak někdy bývá zájmu o dobové pozadí vytýkáno. V listu samotném se setkáváme s polemikou vůči těm, kdo „*svědění démonskými naukami ... zakazují lidem ženit se*“ (1 Tm 4,3).

Podrobnou studii dobového kontextu 1. listu Timoteovi prezentovali Richard a Catherine Clark Kroegerovi.²⁶ Předkládají hned několik alternativ k tradičnímu (tj. restriktivnímu) chápání pasáže v 1 Tm 2,11–15. Těžiště jejich argumentace spočívá v pochopení celého listu jako polemiky s protognostickým učením. V gnosticismu došlo k totální reinterpetaci biblické zprávy o stvoření a pádu (Gn 1–3). V mnoha gnostických verzích je Eva agentem zjevení, někdy Eva dokonce představuje jakýsi vyšší princip existující ještě před stvořením Adama. Eva zasvětila Adama do poznání objevením stromu s ovocem božské moudrosti. Eva v gnostickém učení (a pravděpodobně i v jeho předvoji) tedy vystupuje jako učitelka moudrosti, jako ta, která Adamovi zjevuje vyšší, skrytou moudrost.²⁷

Pavlova slova v 1 Tm 2,11–15 tedy Clark Kroegerovi vykládají jako zákaz pro ženy vyučovat teologii ženské duchovní nadřazenosti po (proto)gnostickém způsobu. Žena nemá podobným učením „uzurpovat autoritu“ nad mužem, žena nemá učit to, co by ji stavělo do pozice vůči muži nadřazené.²⁸ Závěr oddílu, tj. v. 15, chápou Clark Kroegerovi podobně jako Scholer (viz výše). V důrazu na mateřskou úlohu žen se Pavel staví proti (proto)gnostickému odmítání rodičovství a mateřství. Apoštol Pavel tedy dle těchto autorů polemizuje se sektářským učením o Adamovi a Evě (případně hadovi), ve kterém byla ženě přisuzována nadřazená a silně dominantní úloha vzhledem k muži a které na mateřskou úlohu ženy hledělo s despektem.

V zásadě je možné říci, že hříchem Evy poměrně jednoznačně dle Gn 3 nebylo nějaké „uchvácení“ mužské vedoucí role – jejím hříchem (očividně příbuzným s tématem 1 Tm) bylo, že poslechla falešného svědce.²⁹

²⁶ Clark Kroeger, R. a Clark Kroeger, C. *I suffer not a woman: rethinking 1 Timothy 2:11–15 in light of ancient evidence*. Baker, Grand Rapids, MI, 1992.

²⁷ Konkrétní gnostické texty citují autoři v textu knihy i v jedné z příloh.

²⁸ Viz diskusi nad výrazem *authentein*. Tento výraz se v Novém zákoně vyskytuje pouze na tomto místě. V řeckých textech bývá užito ve významu „začít“, „být primárně odpovědný“, „vládnout“, „dominovat“, „uzurpovat moc“, „vznášet vlastnický nárok“, „uplatňovat svrchovanost“. Vulgata čte „*neque dominari in virum*“.

²⁹ Viz Belleville, L. L. Exegetical fallacies in interpreting 1 Timothy 2:11–15. *Priscilla Papers* 17, 3 (2003), str. 8.

3. Hermeneutická reflexe

Rozporné přístupy nastíněné v předcházející kapitole jsou znepokojivé.³⁰ R. T. France tento rozpor klade do kontextu klasického evangelikálního učení o Písmu. Jestliže naším výchozím předpokladem je dostatečnost („sufficiency“) a jasnost („perspicuity“) Písma jako celku v otázkách poznávání Boží vůle, proč pak docházejí evangelikálové k natolik rozdílným závěrům ohledně služby žen v církvi?

3.1 Konzervativní versus progresivní hermeneutika

Jednu možnou odpověď nabízí Piper a Grudem v již citovaném sborníku.³¹

- „Roste vliv a přijímání hermeneutických výstředností, které jsou vynalézány, aby jejich pomocí byl přeznačen jasný a zřejmý význam biblických textů.“³²
- „Následně je ohrožena autorita Bible, jelikož je zpochybněn jasný význam Písma. Přístup ke smyslu textu je odejmut běžným lidem, text je vykázán do přísně chráněné oblasti odborné tvořivosti.“³³

V první řadě je třeba říci, že v jednotlivých případech je možné se s „hermeneutickými výstřednostmi“ setkat – na obou stranách této debaty. Je rovněž nutné přijmout druhé varování, které připomíná princip jasnosti a zřetelnosti Písma vztahující se na (potenciálně) všechny věřící čtenáře Písma. Tyto poznámky jsou tedy snad namístě, nesmí však jich být použito k vytěsnění oponentů z probíhajícího rozhovoru.

Výše uvedené výhrady (zejména první z nich) naznačují konzervativní³⁴ postoj Pipera a Grudema v rozhovoru na téma služby žen v církvi. I jinými autory je konzervativnímu výkladu textů přisuzována jakási presumce nevinny – tradiční výklad má dle tohoto názoru vždy již předem náskok před výkladem novým.

R. T. France však přináší zajímavý doklad z biblické tradice zachycující situaci, kdy naopak byla dána přednost významu novému, nekonzervativnímu a kontroverznímu. Změna není nutně záporným jevem, je dosvědčena již samotným Písmem. Např. výsledek tzv. Jeruzalémského koncilu (Sk 15) musel být maximálně znepokojující pro tradičněji založené křesťany židovského

³⁰ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 13n.

³¹ Piper, J. a Grudem, W. (ed.) *Recovering biblical manhood and womanhood*, str. 89.

³² „...the increasing prevalence and acceptance of hermeneutical oddities devised to reinterpret apparently plain meanings of Biblical texts.“

³³ „...the consequent threat to Biblical authority as the clarity of Scripture is jeopardized and the accessibility of its meaning to ordinary people is withdrawn into the restricted realm of technical ingenuity.“

³⁴ Výrazu „konzervativní“ užíváme zde v jeho základním významu, tj. „usilující o zachování vžitého“ dle definice *Akademického slovníku cizích slov* (Petráčková, V., and Kraus, J. (ed.) *Akademický slovník cizích slov*. Academia, Praha, 1998).

původu.³⁵ Rozhodnutí apoštolského kruhu mohlo být (a možná i bylo) vykládáno jako protibiblické novátorství. Podobně kriticky mohli někteří vidět Petrovu zkušenost (a její interpretaci) u Kornélia.

Podobný jev můžeme navíc vidět i v rámci Starého zákona, mám na mysli např. šokující reinterpretaci ustanovení Tóry v Jr 3,1. Z hlediska zákona byl neslýchaný moábský původ krále Davida – málem budovatele chrámu, který však neměl vůbec mít právo do chrámu vstoupit (Dt 23,4).

Je zřejmé, že konzervativní (ve výše uvedeném slova smyslu) interpretace nemůže být z hlediska biblické hermeneutiky považována za *a priori* správnější vzhledem k interpretaci nové a dejme tomu i konfliktní. Žádný apriorní pardon ovšem neplatí ani pro pohledy nové. Zdá se však žádoucí pro tyto nové pohledy vytvořit prostor v teologickém rozhovoru. Jak odvážně poznamenává k našemu tématu John Stott, „*feminismus ve všech svých podobách – ať už nekřesťanský, křesťanský nebo post-křesťanský – staví Církev před naléhavou výzvu. Feminismus není možné odmítnout jako sekulární „tyjátr“, kterému ve svém zesvětštění sedají na lep nestálé církve... Feminismus se vyjadřuje k otázkám stvoření a spásy, lásky a spravedlnosti, lidství a služby.*“³⁶

Obě strany (tradiční a progresivní) mají své biblické pasáže. Restriktivní tradicionalisté odkazují zejména na 1 Tm 2,8–15 a 1 Ko 14,33–36. Kromě toho mohou navíc argumentovat právě dlouhou tradicí (římsko-katolickou, ale donedávna i větší částí protestantské). Progresivisté kromě jiných textů (Ř 16, prorokování žen popisované v 1 Ko 11, zejména pak výrok v Ga 3,28) argumentují celou „trajektorií“ biblického pohledu na ženy, v jejíž perspektivě pak Ga 3,28 není ojedinělým výkřikem, nýbrž naopak vyvrcholením postupné dekonstrukce patriarchálních předpokladů starověké společnosti.³⁷

3.2 Otázka aplikace

Zde se kruhem vracíme k palčivému problému různosti výkladů Bible mezi teology, kteří začínají u stejných principů dostatečnosti a jasnosti Písma. Jednou z odpovědí je odkaz na lidský, a tudíž omylný element v interpretaci významu textu. France (str. 23) vidí další okruh v oblasti aplikace. V některých případech se vykladači shodují v názoru na historický význam biblického textu (co text znamenal v době svého vzniku, co znamenal v kontextu rané církve), ale docházejí k zásadně odlišným názorům ve snaze o definování smyslu textu pro dnešní církvev. Jak se příkaz pro ranou církvev má provádět dnes? Dle R. T. France však aplikační krok nelze přeskočit s tichým předpokladem, že horizont apoštola Pavla se zcela kryje s horizontem naším. V této práci budeme otázce aplikace věnovat závěrečnou kapitolu.

³⁵ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 17–19.

³⁶ Stott, J. *New issues facing Christians today*, str. 288n.

³⁷ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 20–22.

3.3 „Formát“ diskuse: zákon nebo moudrost?

Výrazně odlišně interpretované texty, desetiletí trvající neshoda mezi evangelikálními interprety a teology, zdánlivá beznaděť, pokud jde o dosažení alespoň částečné shody v této otázce... Domnívám se, že z tohoto stavu je třeba vyvodit hlubší závěry než více méně mechanické snášení argumentů pro jeden či druhý pohled.

Z dosavadního průběhu celého rozhovoru vyvstává zásadní metodologická otázka. Je náš dialog vůbec správně definován a nastaven? Je možné alespoň doufat v budoucí shodu při současném vymezení „bitevního pole“? Není žádoucí, či snad dokonce nutné, celý problém zcela přeformulovat, není nutné probíhající rozhovor „resetovat a přeformátovat“? Klademe textům otázky a dostáváme rozporuplné odpovědi. Znovu si dovolím citovat z knihy R. T. France: „... *fundamentální otázkou je, které texty považujeme za zásadní.*“³⁸ France vyvozuje, že pokud za základní text, jímž budeme poměřovat všechny ostatní texty, prohlásíme např. Ga 3,28, nutně to předem ovlivní celý náš úhel pohledu. Naším základním textem budeme poměřovat texty další. Vydeme-li naopak např. z 1 Tm 2,11–15 a jeho tradičně restriktivního výkladu, budeme další texty číst ve světle tohoto výchozího místa.

Nejde však, domnívám se, pouze o výběr textů. Výsledek naší diskuse je předem částečně determinován rovněž tím, v jaké rovině a jakým jazykem své otázky formulujeme. Otázky typu „Smí být žena ordinována za kazatele v Církvi bratrské?“, „Smí být žena ve staršovstvu?“, „Smí žena v nedělním shromáždění kázat?“ jsou položeny v kvaziprávní rovině. Také jazyk těchto otázek je jazykem téměř právnickým: „Je dovoleno..., není dovoleno.“ Případně „žena má právo..., žena nemá právo?“. Je zajímavé, že např. Ježíš se tímto způsobem nevyjadřoval, nikdy neformuloval otázku, zda žena má či nemá právo sloužit Bohu tím či oním způsobem. Je pravda, že apoštol Pavel v jednom případě hovoří jazykem blízkým jazyku práva: „*Učit ženě nedovolují. Žena nemá mít moc nad mužem...*“ (1 Tm 2,12). Již jsme se tímto oddílem Písma zabývali. I když teoreticky připustíme celou paletu výkladů daného textu (od absolutně restriktivních po interpretace v zásadě permissivní), není možné (a v praxi to ani nefunguje) z tohoto oddílu učinit obecně platný zákon, právní nařízení. Co když v daném kontextu je žena jediný zralý křesťan, který je schopný učit? Co když Bůh opravdu obdarovává ženu takovou schopností vyučovat, že bude nesmyslné, aby muži **nesměli** poslouchat její vyučování, protože žena **nesmí** vyučovat muže.³⁹

³⁸ France, R. T. *Women in the church's ministry*, str. 93.

³⁹ Drápal uvádí příklad mužů, kteří z těchto důvodů **potají** naslouchali vyučování obdarované sestry (Drápal, D. *Emancipace žen v církvi?* str. 76).

V prezentaci a kritice restriktivního přístupu jsme odkazovali na rozpaky autorů Pipera a Grudema ohledně vyučování žen v rámci misijní služby (viz část 1.1 této práce). Domnívám se, že neochota Pipera a Grudema zakázat vyučování žen v tomto kontextu⁴⁰ dokazuje nemožnost celou otázku pojmut jako otázku příkazu či zákazu (tedy otázku právní či otázku řádu). Do stejných problémů se dostáváme, pokud chceme hovořit např. o působení žen jako pedagogů na teologickém semináři. V mnoha ohledech pedagogové na teologických seminářích zásadním způsobem formují budoucí služebníky církve. Jak postihneme míru duchovní autority a vedení, kterou sestry (učitelky, spirituálky, vedoucí praxí atd.) v této oblasti mohou/smějí/mají mít vůči studentům-mužům? Domnívám se, že podstata záležitosti spíše než do oblasti práva spadá do oblasti moudrosti a mudrosloví. Jazyk práva hledá přesné, striktní vymezení povoleného či zakázaného (absolutně či za určitých okolností). K moudrosti patří schopnost vážně se zabývat jednotlivými případy, uvědomovat si složitost života, ochota hledat nová východiska, k moudrosti patří i **kreativita**. Domnívám se, že moudrost úzce souvisí se svobodou – svobodná moudrost umožňuje svobodná rozhodnutí, moudrost si uvědomuje rizika i možný přínos nových rozhodnutí. Zákon a právo pojatý autonomně si vystačí samy o sobě. Moudrost usiluje o vedení Duchem, zákon a předpis zdánlivě nepotřebuje duchovní vedení a moudrost.

V případě služby žen v církvi považuji právní vymezení rozhovoru za nešťastné z dalšího důvodu, kterým je „zpředmětnění“ lidské osoby. Žena je učiněna předmětem práva. Služba ženy je posuzována neosobně, dle obecně platného principu. Zákon pak ženě buď zakazuje, nebo povoluje službu toho či onoho druhu. Škodlivost legalistického přístupu se může projevit na obou stranách názorového spektra. Ženě je buď předem zakázáno usilovat o „krásný úkol“ např. pastýřské služby. Na druhou stranu by mechanické prosazování práva na službu žen v církvi mohlo vést ke stejně škodlivým důsledkům, např. názory typu „ženy mají **právo** se podílet na vedení sboru/denominace, pokud v daném případě nejsou zastoupeny v rozhodovacím grémiu nebo mezi kazateli, jedná se o porušení jejich práva, je nutné za prosazení tohoto práva bojovat, je zapotřebí právně či organizačně zajistit podíl žen na rozhodování?“ a tak dále.

Je možné řešit otázku služby žen v církvi na základě „výkladu zákona“? Jinými slovy, máme hledat v Písmu „zákon“ či „předpis“ obecně upravující službu žen v církvi? Nebo se jedná spíše o otázku „mudroslovnou“, kdy je nutné hledat moudrost, svobodu a spravedlnost jistě na základě biblických principů, přesto však znovu a znovu s přihlédnutím k historickému

⁴⁰ Rozumí se vyučování žen v misijní službě, které je určeno i mužům.

kontextu starověkému i dnešnímu, s přihlédnutím k nepochybné historické podmíněnosti rané i současné církve? Máme slova apoštola Pavla v této oblasti chápat jako řešení konkrétních problémů konkrétních sborů – které jsou pro nás nezpochybnitelnou autoritou, ze které se však máme učit, nikoli od ní opisovat? Nebo se opravdu jedná o vyhlášení provždy platných pravd a axiomů?

3.4 Exegetický sumář

Písmo hovoří o odlišnosti mužů a žen hned od stvoření člověka. Zároveň klade důraz na jejich vzájemnou komplementaritu a rovnost – ve stvoření (Gn 1–2) i v Kristu (Ga 3,28). Zejména novozákonní autoři v této oblasti zdůrazňují řád, v jehož zájmu volají hlavně ženu k ochotě podřídit se v manželství a rodině muži. Tyto výzvy jsou však okamžitě omezovány a napínány odkazy na vzájemné podřizování se (Ef 5,21) a důrazem na sebeobětující se lásku mužů k ženám (opět v rámci manželství). Znovu je položena značná váha na vzájemnou podmíněnost muže a ženy v manželství, na vzájemnou provázanost, ve které není možné, aby se jeden prosazoval na úkor druhého (1 Ko 11).

Manželský vztah mezi mužem a ženou je primárním lidským vztahem (viz Gn 1–3). Zdá se být jasné, že Písmo ve zprávě o stvoření člověka vyjadřuje jasný Boží záměr, aby muž a žena spolu žili v intimním společenství. Domnívám se, že Písmo zde vyjadřuje jasné povzbuzení a požehnání pro stav manželský – zároveň je jasné, že se nejedná o jedinou možnost lidské existence. Gn 1–2 není zákon, manželství není v křesťanství chápáno jako příkaz, který je nutné vyplnit. I život v celibátu má svůj smysl, svá zaslíbení, své požehnání, jak jasně vyplývá zejména z Nového zákona. Proto i v Novém zákoně naznačené preference pro chování mužů a žen v manželském vztahu nemůžeme automaticky pochopit jako všeobecně platné vzorce pro chování mužů a žen vůbec. Není tedy možné výzvy např. k ženské ochotě se podřídit v manželství mechanicky aplikovat na sborový život. Tyto výzvy např. nesměřují výslovně k svobodným ženám, vdovám apod.

Apoštol Pavel v některých případech hovoří restriktivně, pokud jde o působení žen v církvi. Zřejmě však tímto spíše urovnává konkrétní neřádné jevy ve společných shromážděních a očividně nehovoří o službě žen obecně, pokud jsou touto službou řádně pověřeny (1 Ko 14,33nn). V případě 1 Tm 2,11–15 se mi zdá nemožné zcela pominout možnou historickou souvislost s protognostickými jevy, konkrétně možný polemický záměr pasáže směřující proti chápání Evy jako zjevitelky poznání, Adamovy učitelky a instruktorky, snad i vládkyně apod. Nejde přitom o umělé vymyšlení napětí, abychom prosadili své „feministické předporozumění“ – tento text prostě není jasný, musí být vysvětleno proč, koho a za jakých okolností žena nemá

(nesmí?) učit, když dle jiných textů učit může, proč žena může prorokovat, evangelizovat, vysvětlovat evangelium, učit jiné ženy? Jestliže každý úvod do studia Písma zdůrazňuje nutnost přihlížet k dobovému kontextu (je-li alespoň trochu známý), jestliže zvláště v případě epístol si jsme vědomi, že Pavel hovoří do zcela konkrétní situace a řeší zcela konkrétní problémy života mladé církve – pak prostě nesmíme argumenty z dobového kontextu příliš rychle odbývat jako spekulativní či nepravděpodobné.

Příkláním se tedy k názoru, že apoštol Pavel v 1 Tm 2,11–15 zakazuje učit ženám v případě, kdy toto vyučování je vedeno touhou „mít moc nad mužem“. Zároveň zde Pavel dle mého názoru napomíná a povzbuzuje ženy, které považují mateřství za „nižší službu“, která snad nepřináší tak velkou účast na spáse jako vyučování.

4. Mudroslovná aplikace

Nastínil jsem v dosavadním textu svůj názor, že jedním z problémů současné diskuse o možnostech uplatnění žen v církvi je vedení rozhovoru jazykem práva. Praktickým důsledkem je polarizace rozhovoru, ne-rozhovor mezi jednotlivými směry. Pokud rozhovor probíhá,⁴¹ jsou to spíše monology spojené více „bitevním polem“, na kterém probíhá boj, než opravdovou interakcí a snahou o vzájemné pochopení. Jednou z příčin může být i skutečnost, že často jedinými či převažujícími účastníky těchto monologů jsou právě muži. Takto vedený rozhovor se přitom jeví být jedinou možností, pokud usilujeme o jednoznačné právní vymezení toho, „co žena ještě smí a co již nesmí“.

4.1 Inspirace v AČR

Zajímavou inspirací pro náš rozhovor je vyjádření někdejšího ministra obrany ČR Karla Kühnla k působení žen v Armádě České republiky.⁴² Pan Kühnl píše:

„Je sice pravda, že v armádě u bojových jednotek bude i do budoucna převažovat mužský prvek nad ženským již kvůli tomu, že tato práce má vysoké nároky na fyzickou sílu, ale vůbec to neznamená, že by žena nemohla v elitní bojové jednotce působit. Pouze musí na cestě k tomuto cíli překonat více a větších překážek než její mužský protějšek.“

⁴¹ Např. Clouse, B. a Clouse, R. G. (ed.) *Women in ministry: four views*.

⁴² Kühnl, K. Ženy v ozbrojených silách? Přirozená věc! *Lidové noviny* (pátek 3. prosince 2004), str. 12.

Citovaný výrok, pokud mu dobře rozumím, počítá s rozdílnými dispozicemi na straně mužů a žen, nepopírá tedy odlišné typické role mužů a žen. Je-li v armádě zapotřebí např. pilota stíhacího letounu, vzhledem k fyzickým a možná i psychologickým předpokladům bude samozřejmě většina těchto pilotů mužského pohlaví. Mužské pohlaví však není hlavní a nezbytnou podmínkou. Pro muže (v obecné rovině) bude prostě jednodušší splnit požadované nároky, toto povolání možná bude spíše atraktivní pro muže než pro ženy. Neznamená to však, že odlišnost „mužské“ a „ženské“ role vytváří nepřeklenutelnou propast, takže žena by se nemohla stát pilotem stíhačky či řidičkou tanku. Tehdejší ministr Kühnl v tomto článku hovoří o desetiprocentním podílu žen mezi profesionálními vojáky AČR (v době napsání článku) takto:

„Nejsou to procenta daná něčí vůlí, či dokonce zákonem,⁴³ ale toto číslo je výsledkem spontánního trendu a jistě i díky tomu neustále poroste.“

Dovolil bych si snad polemizovat s výrazem „neustále“ ke konci citátu. Domnívám se, že procento žen v AČR neporoste „neustále“, nýbrž že se ustálí na nějakém odpovídajícím poměru, který bude vyjadřovat rovnováhu mezi atraktivními a odrazujícími stránkami vojenského povolání pro ženy (tak vyznívá první z citátů ministra Kühnla). Podstatnější je ale výrok ministra Kühnla, že toto číslo, tento poměr, není administrativně (zákonem!) stanoven ani omezen. AČR očividně považuje určitý podíl žen mezi profesionálními vojáky za přínosný, zároveň výroky ministra implikují, že se do budoucna nepočítá s většinou či naprosto feminizovanou armádou – to by zřejmě nebylo moudré ani přínosné. Z ministrova výroku je rovněž zřejmé, že nejde o umělé plnění „ženských kvót“ v zájmu politické korektnosti, spíše se jedná o přirozený a spontánní proces.

4.2 Ordinance a mužská/ženská role

Naše exegetické počínání naznačilo, že Písmo počítá s odlišností mužů a žen, zároveň s jejich rovností a komplementaritou. Restriktivisté zdůrazňují odlišné role mužů a žen, přičemž považují za pokřivení Božího stvořitelského řádu, ocitá-li se žena vůči mužům ve vztahu autority a ve vztahu vedoucího (přinejmenším v rodině a v kontextu církevního života a řádu). Permisivně orientovaní teologové pak buď odmítají zcela pojem apriorních mužských či ženských rolí (G. Bilezikian), či je vztahují pouze na rodinu, nikoli na církev nebo dokonce celou společnost (R. T. France, D. Drápal).

Domnívám se, že není nutné zcela zavrhnout myšlenku stvořených mužských a ženských rolí – pokud je chápeme dostatečně flexibilně. Je pravda,

⁴³ Zdůraznění V. Ber. 44Viz Opočenská, J. a Hromádka, J. (ed.) *V Kristu ani muž ani žena*.

že mužové typicky inklinují k určitému způsobu uvažování, řešení problémů atd., ženy pak tytéž problémy nazírají a řeší z jiné perspektivy. Je jisté, že tato inklinace mužů resp. žen se projevuje i v jejich vzájemné interakci. Zároveň se zdá být jisté, že nejde o nepřekročitelné kategorie. Muž méně dominantní, submisivnější, méně disponován pro úlohu vedoucího není o nic méně muž, nepopírá své mužství. Naopak může být daleko empatičtější, citlivější, ochotnější naslouchat a sdílet se než typický „maskulinní vůdce“. Na druhou stranu razantní dáma s vůdcovskými sklony nemusí být nutně pro sílu své osobnosti v jakémkoli smyslu méně ženou. Zde můžeme navázat na dříve uvedený příklad z prostředí Armády ČR. Armáda je historicky doménou mužů, můžeme souhlasit s odhadem pana ministra, že i v budoucnosti bude v bojových jednotkách převládat mužský element. Zároveň tato mužská doména není vůči ženám zcela uzavřena – není to zapotřebí.

Existují důvody, pro které může být kazatelská služba pro ženy složitější než pro muže.⁴⁴ V první řadě můžeme zmínit mateřství, náročné po stránce fyzické, psychické i duchovní. I když předpokládáme maximální obětavost na straně manžela-otce, je prakticky nemožné minimálně první rok (ale spíše první dva nebo tři roky) matku od dítěte oddělovat prací a službou. Pokud brzy následuje druhé či dokonce třetí dítě, znamená to např. deset let náročné služby vlastním dětem, v jejímž průběhu je jen těžko možné s plným nasazením sloužit ve sboru.

Mohli bychom dále hovořit o slabší tělesné konstituci u žen (což v současné době zřejmě není hlavní překážka), psychologové by nás poučili o tom, jak snášejí psychické a emoční vypětí mužové a jak ženy... Přesto bych navrhol, abychom případnou otázku ordinace žen v Církvi bratrské řešili zcela individuálně. Je pravděpodobné, že většina sester v naší církvi vůbec o sobě v kazatelské službě neuvažuje. Je možné, že se na mnohé sestry vztahuje přání apoštola Pavla pro mladé vdovy v Efezu, „*aby se vdávaly, měly děti, vedly domácnost*“ (1 Tm 5,14). Je jasné, že i velké zapojení v rodině nevyklučuje současné zapojení do mnoha sborových aktivit dle obdarování té či oné ženy.

Zároveň se domnívám, že neexistuje důvod pravděpodobně menší počet sester předem vyloučit z možnosti plné služby na sboru, např. i v pozici ordinovaných kazatelek. Je jisté, že již v případech posuzování bratří kandidátů kazatelské služby stojí Rada před velice zodpovědným úkolem. Je jisté, že v případných rozhovorech s kandidáty-sestrami by se vynořily další specifické otázky: Plánování rodinného života, ochota manžela ke stěhovatému kazatelskému životu (v případě vdaných sester), ochota sborů přijímat službu sester, otázka spolupráce se staršovstvem atd. Jsem přesvědčen, že tyto otázky bude nutné řešit v pojmech moudrosti, pod vedením Ducha, v napětí mezi opatrností a ochotou riskovat, rozhodně však ne terminologií práva a zákonictví. ▣