

postrádáme. Systematičnost a ucelený teoretický background této studii dává právě Feusteinsteinův přístup a jeho praktická podoba – FIE.

Domnívám se, že Kozulinovy „Psychological tools“ jsou skutečně inspirujícím čtením, plným provokujících (myšlení provokujících) úvah a analýz. Zcela určitě mohou být přínosem všem čtenářům, kteří se zajímají o problematiku vzdělávání a zaměřují svou pozornost na efektivní formy rozvoje poznávacích funkcí nejen sociokulturně handicapovaných dětí. Kniha je bezpochyby i výborným studijním materiálem pro psychology, pedagogy i učitele či studenty těchto oborů, poněvadž slovy autora: „učební činnost zahrnuje dva základní konstitutivní elementy: symbolické psychologické nástroje a s nimi provázané (collaborative) učební postupy. Tyto nástroje a aktivity musí být nezbytně zprostředkovány člověkem (human intermediatery). Aplikace zmíněné v této knize reprezentují jen ukázky učebních aktivit, které mohou vznikat na základě sociokulturního přístupu. Úkolem psychologie a pedagogiky je plně rozpoznat praktické možnosti v tomto přístupu obsažené“ (str. 163).

Gabriela Málková

Jacqueline Kelen: Ženy z Bible.
Books, Brno 1999, **Ann Belford Ulanov: Pramatky Ježíše Krista.**
One Woman Press, Praha 2003

Spojení uvedených dvou knih do jedné recenze může být do jisté míry sporné, poněvadž metodologicky ani žánrově příliš společného nemají. Společný je však oběma záměr tématický, totiž upozornit na v teologii i religionistice často opomíjenou tematiku významu ženského prvku v biblickém textu, který je při prvním zjednodušeném pohledu interpretován jako jedno-

značně patriarchální, a to ať v konzervativních církevních pojetích, tak na druhé straně např. v některých kritických feministických textech.¹ Uvedené publikace obracejí pozornost k vybraným ženským postavám v Bibli, přičemž Kelen se zde snaží o vyčerpávající záběr v rámci Starého zákona (v židovském pojetí, zahrnuty jsou i apokryfy) a ponechává stranou Nový zákon, Ulanov vybírá čtyři ženské postavy též ze Starého zákona, ale s významovým přesahem do Nového – jsou vybrány ženy, fungující jako „pramatky“ v Ježíšově rodokmenu; jejich původní autorská charakteristika tedy představuje i příspěvek k interpretacím kristovského poselství. Vedle prací Jany Opočenské² patří tyto dvě knihy k prvním pracím na dané téma dostupným v českém jazyce.

Text Jacqueline Kelen lze žánrově zařadit na pomezí populární publicistiky a apokryfní fikce (Kelen je publicistka). Sama autorka v úvodu konstatuje, že jde o „portréty žen, nikoli výklady a už vůbec ne analýzy“ (str. 13–14) – nejasné je ovšem následující konstatování, že k analýze „by byla způsobila snad jen kabala“; proč jen kabala? Je snad podle autorky pouze mystika schopná analýzy? To se jeví jako protimluv.

Text je strukturován do osmi oddílů, z hlediska zařazení ženských postav: 1) ženy svůdné a prodejné, 2) příliš krásné ženy, 3) panny, 4) manželky: dobré, špatné a ty ostatní, 5) vdovy, 6) obávané ženy a rebelky, 7) věštkyně a prorokyně, 8) tajemné, neuchopitelné ženy. Toto rozčlenění opět potvrzuje slova z úvodu, že „nejde

¹ Jmenujme již klasický text Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví*, jehož závěry jaksí automaticky přebírají i některé pozdější feministické texty, např. Renzetti-Curran, *Ženy, muži a společnost*, česky 2003.

² Opočenská, Jana: *Zpovzdálí se dívky také ženy. Výzva feministické teologie*. Kalich, Praha 1995.

o analýzu“: rozdělení je tématické, nikoli klasifikační, jde na první pohled o charakteristiky vnější, nikoli vnitřní. Některé z oddílů se prolínají – např. „ženy svůdné a prodejné“ jsou bezpochyby i „příliš krásné“, co ostatně charakteristika „příliš krásné“ znamená? V tomto oddílu jsou uvedeny jen dvě postavy, Bat-šeba a Zuzana; patrně tedy zde má jít o ženy, které vystupují jako erotický objekt mužova zájmu bez ohledu na jejich vlastní přání či volbu; obě postavy snad spojuje, že nespravedlnost, jíž se na nich muži mající moc dopouštějí (v případě Bat-šeby král David, který se jí zmocní jako vdané ženy a zosnuje posléze smrt jejího muže, v případě apokryfního příběhu Zuzany dva chlípni starci, kteří ji ze zhrzené žárlivosti obviní ze smilstva), je Božím rádem odsouzena a potrestána: David je potrestán rozvratem království a smrtí prvorozeného syna s Bat-šebou (což je ovšem i bezděky trestem pro Bat-šebu), křivopřísežní starci jsou odhaleni a potrestáni namísto nevinné Zuzany. Motiv ženského těla jako svůdného erotického objektu se objevuje v obou případech, neboť žádost Davidovu i obou starců vzbudil pohled na koupající se nahou ženu. Jde tedy bezpochyby také o ženy svůdné, i když zřejmě nikoli „proječné“.

V oddílu prodejných svůdnic jsou uvedeny: Eva, Lotovy dcery, Tamar, Potífárova žena, Rachab, Delíla a v jedné kapitole Gomera, Ohola a Oholíbaba. Je to oddíl velmi nesourodný. Eva (první žena) je snad svůdnice ve smyslu „svedení Adama k hříchu“ – tedy pojezení ze stromu poznání dobrého a zlého, ale přece jen, že by byla **proječná**? Lotovy dcery jsou **hrdinkami interpretačně sporného** příběhu o krvesmilstvu, jehož se dopouštějí s vlastním otcem; interpretačně sporného proto, že se pro krvesmilstvo rozhodují ne z žádostivosti (v případě již starého otce **ostatně nepravděpodobně**), ale pro zachování rodu, neboť po pádu

Sodomy kromě nich a jejich otce nebyl nikdo ušetřen. Biblický text je také nijak neodsuzuje, o prodejnosti se tu tedy dá hovořit jen těžko. Tamar se za prostitutku vydává (ve skutečnosti jí není), opět v zájmu zachování rodu, a zároveň zřejmě z touhy po dítěti; ta by do schématu prodejných svůdnic zapadala, její „proječnost“ je ovšem v závěru příběhu vzhledem k početné a legitimní motivaci odpuštěna a vlastně hodnocena kladně. Delíla je snad prodejná v tom smyslu, že se „zaprodala“ svým krajanům proti manželu Samsonovi a byla příčinou jeho pokoření; z dosud uvedených svůdných krasavic je prvním charakterem, který je představen jako záporný. Jednoznačně zápornou postavou je i Potífárova žena, která svádí a posléze křivě obviní mravného Josefa; je snad prodejná ve smyslu charakteru, jinak je ovšem manželkou (takže by mohla figurovat i v oddíle „Manželky: dobré, špatné a ty ostatní“). V příběhu není potrestána zřejmě proto, že sama není nositelkou žádného poselství, ale pouze prostředkem ke zkoušce, jíž vystaví Bůh svého vyvoleného, Josefa. Čili o Potífárku zde nejde, hraje v podstatě roli živelné pohromy.

Skutečnými prostitutkami jsou zbývající postavy: Rachab, Gomera, Ohola a Oholíbaba. Opět by zde však byla dle mého názoru na místě vnitřní rozlišující charakteristika, která snad může do jisté míry vyplývat mezi řádky jednotlivých textů, explicitně však uvedená není. Rachab a Gomera jsou příklady prostitutek, které jsou přijaty mezi vyvolený lid, přičemž Rachab díky vlastnímu rozhodnutí a zásluze o záchranu židovských zvědů, Gomera však v příběhu aktivně nevystupuje; je přičena proroku Ozeášovi jako manželka Božím příkazem, ve 2. a 3. kapitole se však stává spíše metaforou – představuje nevěrný vyvolený lid, který „cizoloží“ s jinými bohy proti Hospodinovi. Mohla by tedy být

zařazena i do kapitoly „Manželka Hospodina“ v oddílu „Tajemné, neuchopitelné ženy“, kde je citován jen Izajáš a Jeremjáš, ačkoli metaforizaci izraelské země (izraelského lidu) jako manželky a Hospodina jako **manžela** obsahuje více prorockých textů – např. právě Ezechiel v příběhu Oholy a Oholšbaby. Zde se jedná o zřejmou alegorii (což Kelen ve své kapitole uvádí) mezi nevěstkou (= nevěrní Izraelité) a jejími milenci – přímo jmenovanými jako **Egyptané, Asyřané a další historičtí nepřátelé, neuznávající židovského Boha**. Kelen jen naznačuje souvislost mezi zmíněnou oblibou Oholy a Oholšbaby v nachové barvě a jejich exemplárním potrestáním, kdy se topí v krvi za to, že se [Oholšbaba] „poskvřňovala jejich hnusnými modlami“ (Ez 23, 30). Hlubší rozbor by zde jistě poukázal na zjevnou archetypální charakteristiku v paralele mezi rudou barvou a menstruační krví, motivem hrozivého, nespoutaného a neřádného ženství jako symbolu chaosu, jenž musí být umraveněn, zkulturněn a přiveden k poslušnosti.

Případ prvních dvou oddílů lze aplikovat i na další části knihy v tom smyslu, že se struktura textu řídí podle vnějších charakteristik ve smyslu „portrétů“, a nikoli ve smyslu vnitřní klasifikace. Korespondenci s charakterovými typy ženských hrdinek (typ poslušné „přadleny“, eroticky stimulující objektivizované „tanečnice“, rebelující „čarodějnice“, předpatriarchální „ženy-vládkyně“, nebesky panenského symbolu čistoty nebo ženy jako metafory či metonymie přírody³ lze vysle-

dovat v některých případech mezi řádky, ale jak autorka sama uvádí, analýza zde není smyslem. Některé z portrétů se tedy jeví jako pouhé převyprávění biblických příběhů; to „navíc“, co většina textů obsahuje, je buď podání příběhu jako žertovného populáru,⁴ nebo (dle mého názoru v lepším případě) jeho kreativní poetizace. Ta je charakteristická zejména pro poslední oddíl „Tajemné, neuchopitelné ženy“, ať už v portrétu z Bible ne zcela jasné postavy Lilit nebo metaforizované „Manželky Hospodinovy“ prorockých textů:

„Hospodinova manželka se zjevuje v prchavých okamžicích a je možno ji nalézt na samém dně jeho srdce. Je to ona, kdo prochází všemi biblickými ženami, která je navzájem svazuje jako nit, na kterou jsou navlečeny perly náhrdelníku. To ona je tou nití, která se průzračně táhne jemným předivem Písma. Její skutečná tvář však nemůže být postižena slovem: je to tvář ticha, mlčení ženy, mlčení, které se snoubí se slovem, přivede je na svět a pak je živí; je to ticho květin naplněných vůní...“ (Kelen, str. 166).

Ženy z Bible jsou tedy spíše podnětem k zamyšlení (i polemickému) tím, jak je text sestaven; jeho nesporným kladem je, že upozorňuje i na méně známé postavy biblických žen, a ke studijním účelům velmi užitečný díky dosti přesným odkazům v závěru kapitol na místa v Bibli, jež parafrázuje. Může se snad jevit i jako zábavný,

⁴ „Noemova manželka byla silná žena. Její doménu byla starost o duše. Noe promlouval s Bohem a ona předávala poselství klokanům, želvám, mrňavým housenkám. Noe se vznášel v abstraktu, vznešený plán velkého Architekta, ona se zabývala životem zcela konkrétním: krokodýla rozbolely zuby, vážky měly problémy s příliš křehkými křídélky, na skřivánka padla deprese... Jako husa obklopená housátký, v této živé zvířecí realitě.“ (Kelen, str. 156–157).

³ Cf. Knotková-Čapková, „Metaphorization or Demystification of Woman in Modern Bengali Male Poetry“, in: Damsteegt, Theo (ed.): *Heroes and Heritage. The Protagonist in Indian Literature and Film*. Leiden University 2003 (s dalšími odkazy na H. Cixous, A. Pratt, C. Heilbrun, S. Mitru, T. Místru a další).

i když autorský humor zde velmi zřetelně poukazuje k publicistickému rukopisu.

Celkový dojem o knize bohužel zbytečně (a téměř neuvěřitelně) kazí předmluva k českému vydání, jejíž autor vážným tónem (kupodivu zjevně nejde o ironii) vyslovuje věty jako: „Její autorkou [knihy] je žena, a právě proto si za námět vybrala příběhy žen ze Starého zákona.“ ... „Od knihy *Biblické ženy* [kniha se jmenuje *Ženy z Bible*, ale nebudme malicherní] nelze očekávat biblickou přesnost a věrohodnost. Čtenář se spíše seznámí s autorčinou *ženskou logikou* [zvýrazněno BKČ], s níž domýšlí jednotlivé příběhy a osudy žen, které jsou v Bibli naznačeny.“ (str. 9) Zůstane asi věcnou „filosofickou“ záhadou, co je míněno výrazem „ženská logika“. V brakovém textu či typickém televizním pořadu na téma „ženské otázky“ by nepřekvapil, ale v jinak seriózním populárně naučném textu? Je udivující, že nakladatel dopustil toto zmatení přece snad jen různých jazyků.

Autorský záměr textu *Pramatky Ježíše Krista* je už na první pohled jiný a je v zásadě určen i jinému (užšímu) okruhu čtenářů. Už podle struktury jde o odbornou studii, opatřenou poznámkami, citáty z biblických textů a rejstříkem. Autorka Ann Belford Ulanov sleduje rozbor čtyř vybraných ženských postav (Támar, Rachab, Rút a Batšeba) po linii teologické a psychologické – zde vychází z jungovského pojetí archetypu i charakteristik maskulinity a femininity. Text tedy bezesporu lze označit za genderovou analýzu; Ulanov se neomezuje jen na popis jednání postav, zkoumá, jak se v tomto jednání projevuje „femininno“ (ve zmíněném jungovském pojetí), nakolik tyto čtyři ženy zosobňují archetypální femininitu, či naopak projevují maskulinní rysy, a jaká je jejich role ve vztahu k muži, dalším osobám či celému společenství. Pátou pramatkou, která však v textu vystupuje jen

v několika náznačkových odkazech, nikoli v samostatné kapitole, je Marie, matka Ježíšova.

Specifikem textu ve srovnání s ne-teistickými psychoanalytickými interpretacemi je jeho teologické (v širším smyslu spirituální) směřování. Jsou vybrány „pramatky Kristovy“, tedy ženy, jimž je v Bibli přiřčena reprodukční role v Ježíšově rodokmenu. Ulanov však jejich roli takto mechanicky, a čistě biologicky či genealogicky nevnímá; smyslem textu zjevně je poukázat na jedinečný přínos „femininna“, který tyto ženy ve spirituálním vývoji vedoucím od starozákonních vyvolených k Ježíši reprezentují. Jednou ze základních tezí textu je, že Kristus transcenduje veškeré protiklady, tedy i archetypálně pojaté protiklady maskulinity a femininity, a to tak, že femininno integruje a vlastně na něm staví své poselství – poselství lásky, soucítění, odpuštění a milosrdenství, oproštění od konvenčních struktur, hledání živého niterného Boha namísto abstraktního boha zformalizovaného (mocenského) řádu; tedy z archetypálního hlediska jde o femininní hodnoty. K tomuto vývoji, jak se Ulanov snaží dokázat, každá z uvedených pramatek svým jedinečným způsobem přispívá.

Ulanov ovšem neřeší ani nijak netematizuje skutečnost fyzické maskulinity Ježíšovy, vztah synovství a otcovství mezi ním a osobně pojatým božstvím, který přece jen výrazně poukazuje i v Novém zákoně k nevyváženému genderovému pojetí spirituality. Tato otázka zůstává mimo pozornost textu a je prezentována i přijata jako (v podstatě teologická) danost. Pokud je zde tedy Kristus interpretován jako androgyn transcendingící genderové protiklady (i když pojem androgyn v textu nikde nepadne), jde výhradně o vnitřní charakteristiku; jeho vnější fyzické mužství je vnímáno jako danost a není předmětem dis-

kuse. O genderové charakteristice božství autorka říká: „V protikladu k přírodním a matriarchálním náboženstvím, kde mužství a ženství vždy představují základní složku božstva, v Jahvem je obojí přítomno, ale transcendováno.“ (Támar, str. 28) Nevyjadřuje se nijak k tomu, že – a proč – je Jahve vždy nazýván Otcem, nikoli Matkou.

Všechny čtyři ženy jsou zde charakterizovány jako svým způsobem vyvržené, „ženy vzdálené od středu – od své vlastní i izraelské společnosti, od náboženské ortodoxie“ (Támar, str. 39). První tři z nich jsou cizinkami, čtvrtá je ženou cizince; přitom je třeba zdůraznit, že žena-cizinka je v Bibli mnohokrát – u proroků a poprvé už v příběhu o potopě, charakterizována jako nebezpečí, varuje se před ní, protože muže Izraelce odvádí od neviditelného Boha, zpět k modlářství svých krajanů. Támar, Rachab i Rút však cizinkami jsou, což Ulanov zdůrazňuje a považuje za příznačné pro Ježíšovo poselství, které je univerzálně lidské, nikoli nacionálně či jakkoli jinak úzce vymezené – jak ukazují příběhy evangelíí, kdy se Ježíš mnohdy přímo demonstrativně bratří s lidmi na okraji společnosti včetně opovrhovaných cizinců, nikoli s uznávanou židovskou ortodoxií.

Ve výkladu příběhu Támar podle Genesis (citáty příběhů podle ekumenického překladu jsou uvedeny v závěru knihy) je psychologická linie ze všech čtyř nejvýraznější, teologická dle mého názoru více dominuje u Rachab a Bat-šeby, u Rút se obě prolínají. Ulanov si u Támar všimá konotací s archaickými náboženskými vrstvami, v nichž žena reprezentuje nejen plodnost a mateřství, ale i hrozivý aspekt ženské moci, tajemné vaginy, která pohlcuje a zabíjí (motiv čarodějnice).⁵ Nejen u Támar, ale i u ostatních

⁵ „Hluboká temná významová vrstva v příběhu

tří žen hraje velmi výraznou roli sexualita; všechny jsou krásné a svůdné, ať už svádějí záměrně (první tři) nebo nezáměrně (Bat-šeba, i když kdoví, ovšem na striktním základě biblického textu se to tvrdit nedá). Všechny jednájí neortodoxně: Rachab je prostitutka a zrádkyně, Rút svůdnice, Bat-šeba cizoložnice, ba i Ježíšova matka Marie prochází nemanželským těhotenstvím. Támar v převleku za prostitutku úskokem svede svého tchána, což je v podstatě vnímáno jako krvesmilstvo. Její motivace je ale „čistá“ (Ulanov používá i u ostatních postav pojmu „duchovní panenství“), protože touží po mateřství. V hodnocení – nejen u Ulanov, ale v samotném biblickém textu, je tedy její silně neortodoxní postup nejen pardonován, ba stává se pramatkou Mesiáše. Což Ulanov nepovažuje za náhodné historické či kvazihistorické konstatování, ale za symbolické, významuplné sdělení.⁶ Támar

Támar rychle odhaluje ještě děsivější cizost ženy, motiv té, která zabíjí své milence.“ ... V textu jsou však ukryty veškeré obavy z antikoncepce a jejích důsledků – a ještě hlouběji se skrývá hrůza z ženy, jejíž vagina kouše a zabíjí.“ (Támar, str. 29)

⁶ „Támar je ztělesněním rozvratu řádu a protichůdného řádu. Prostřednictvím prvků, které jsou ve světě Písma cizorodé a výslovně vyloučené a odsouzené, docíluje nového řádu a posouvá jej směrem k jeho vznešenému zakončení v Ježíšovi. Nejenže s sebou přináší velké, cizí, děsivé tajemné motivy vaginy dentaty a posvátné prostitute, ale její šalba se zdaří díky krvesmilnému spojení snachy a tchána.“ ... „...“, tento úmyslný akt vyvádí Támar z domu jejího otce, aby netoliko vybudovala svůj vlastní dům, ale aby to byl dům s věčným významem pro budoucnost Izraele. I tentokrát se kámen, který zavrhl stavitel, stává úhelným kamenem. Támar – obávaná, odpíraná, odstrčená – je takovým úhelným kamenem, na němž má být vybudována stavba Mesiáše.“ (Támar, str. 37)

podle Ulanov představuje transcendenci archaické femininity s Božím zákonem. Je iniciativní a nebojácna (maskulinní charakteristiky), zcela netradiční a nekonvenční, ale především silně toužící, silně věřící a – odměněná. Skeptik by namítl, má štěstí, že věří „té správné věci“. To by však byla poznámka zcela mimo rámec teologie.

„Té správné věci“ věří i Rachab, a tak, ač zrádkyně vlastního lidu a města Jericha, ač profesionální prostitutka, přesto je i ona povýšena mezi pramatky. Její příběh Ulanov interpretuje jako příběh připravenosti na přijetí Boží milosti. Rachab toto pochopí v pravém okamžiku a jsou proto ona i její příbuzní při zmasakrování Jericha ušetřeni. Zde teologická interpretace zřetelně dominuje, není např. vznesena otázka po oprávněnosti napadení Jericha. Vyvolený lid jednal na Boží příkaz, není tedy co řešit, stejně jako v biblickém textu. V souvislosti s Rachab Ulanov zmiňuje také motiv přadleny, nikoli však ve smyslu feministické kritiky,⁷ ale ve významu předení jako symbolu spojujícího s „femininním modem bytí“, symbolem „tkadleny osudu“: [Rachab] „představuje zároveň pomíjivost života a *Velkou matku* předoucí na vrcholku stromu života, symbolu protínání nebe a země, a oběti, jež obnovuje plodivou sílu vesmíru.“ (Rachab, str. 43) Ulanov tento symbol uvádí dále do souvislosti i s tkaním jemného plátna na zhotovování kněžských rouch nebo „zvláštních tkanin na oponu před schránou smlouvy“. (str. 45) Tkaní zde tedy opět má symbolizovat archaické femininno, které Bůh a Kristus transcendují. Nosný motiv milosti je znovu zdůrazněn v závěru, kdy je typ Rachab jako omilostněné hříšnice zobecněn na všechny hříšníky, kteří dospějí milosti skrze Krista.

⁷ Cf., Carolyn G. Heilbrun: „What Was Penelope Unweaving?“ In: *Hamlet's Mothers and Other Women*. London 1991.

Motiv milosti a vykoupení sleduje Ulanov i v příběhu Rút; zdůrazňuje její lásku a oddanost k jiné ženě – k ovdovělé tchýni Noemi, s níž a kvůli níž Rút odchází od svého lidu i víry. Obdobně jako ostatní pramatky je i Rút nekonvenční, vlastně je také svůdnicí (i když decentnější než Tamar), i zde však jde o zachování rodu, neboť je vdovou, a o zabezpečení matky zemřelého manžela. Ulanov opět zdůrazňuje „cizorodý prvek protichůdného řádu“, který Rút, stejně jako předchozí pramatky, do Ježíšova rodokmenu vnáší: „U Rút je to protichůdný řád iniciativní ženy v mužském světě. Rút je mnohem víc než ostatní pramatky sama kristovskou postavou. V Rút získává Izrael zpět své počátky z Východu, totiž „ze své vlastní jinakosti.“ (Rút, str. 53) Kristovskou postavou je Rút podle Ulanov i proto, že symbolizuje „femininní ukryté hodnoty lásky a víry“, (str. 61) „vnáší do patriarchátu novou femininní schopnost, která je trvalá, pevná a nežná, lásku k femininnu v konkrétním vzájemném přimknutí žen, které se dává Bohu“. (str. 56) Zde je ještě třeba dodat, že Ulanov nikde ani náznakem nezpochybňuje charakteristiku maskulinity a femininity v archetypálním slova smyslu.

Jako nejvýraznější teologický a feministický interpretaci nejdálčenější se jeví výklad postavy Bat-šeby. Ze všech předchozích kapitol (u Tamar nejméně výrazně) je už zřejmé, že studie A. B. Ulanov rozhodně není zásadní ani radikální kritikou biblických genderových stereotypů, snaží se jen z biblického textu vyzískat příklady pozitivního hodnocení femininní jinakosti a integrovat ji do křesťanské víry. Kladných ženských postav je samozřejmě v Bibli víc a zvolit některou neproblematickou, která se s patriarchátem nijak nedostává do konfliktu, by bylo snadné. Ulanov záměrně volí konfliktní postavy, i když konfliktní jen v urči-

tých mezích (žádné Delfy či Jezábel). Téma knihy Ježíšových pramatek toto vymezení ovšem zdůvodňuje i usnadňuje – výběr postav není náhodný, má předznamenávat novozákonní poselství.

U Bat-šeby si Ulanov všímá, což je velmi na místě, skutečnosti, že jde mezi uvedenými čtyřmi o jedinou de facto němou postavu, která v příběhu promluví, jediné když v závěru oroduje za svého syna Šalomouna, aby se stal králem. Jinak Bat-šeba představuje naprostou objektivizaci ženy, s níž mocný muž nakládá, jak se mu zlíbí, je „symbolem ženy jako zapomenutého subjektu“ (Bat-šeba, str. 71) Není iniciativní, činorodá a průbojná jako ostatní tři, ale pasivní a trpná. Bat-šebu tedy jako subjekt ani nelze rozebírat, protože v příběhu subjektem není. Ulanov ji pojímá jako reprezentaci potlačeného a objektivizovaného femininna, a důsledků, jaké má tato objektivizace pro maskulinního hrdinu – krále Davida. Důsledky jsou tvrdé, David je potrestán – Bat-šeba ovšem s ním (viz o knize J. Kelen); v tom Ulanov vidí motiv utrpení nevinných a varovný podnět, že „hřích nepostihuje jen ty, kdo se ho dopouštějí, ale i ty, kdo s našimi hříchy nemají nic společného.“ ... „Proč trpí nevinní? Protože právě tak působí hřích. Kdykoli někdo z nás padne, nerozpletitelná síť vzájemné závislosti drží nás všechny, mladé i staré, blízké i daleké, nevinné i provinilé, muže i ženy.“ ... „To je dostatečný důvod pro přímluvnou modlitbu – nejen za žijícího, ale i za zemřelého· bližního a za všechny, kdo teprve přijdou.“ (Bat-šeba, str. 82)

De facto se tedy ukáže, jak Ulanov dovozuje, že potlačení ženy jako subjektu vede k negativním dopadům i na muže-uzurpátora. David se na Bat-šebě proviní, protože ji chce vlastnit, zajímá ho pouze její краса, nikoli ona jako živá bytost. V této souvislosti Ulanov rozvíjí úvahu o „vnucené iden-

titě“, kterou patriarchální tradice zejména krásným ženám podsouvá, totiž o identitě, kterou do ní projektuje muž. Autorčina interpretace se zde jeví jako svým způsobem kontroverzní, poněvadž problém oné vnucené identity stále dle mého názoru řeší jako otázku, vztahovanou převážně k mužům: „Když ženy ze sebe sejmou identity, které jim vnuly muži, a snaží se zjistit, čím pod vším tím nánosem vlastně jsou, nastává velký posun vědomí a prudká změna v okolní kultuře. Když totiž žena vrátí muži jeho femininní složku, kterou si na ni promítal, muž se s tím musí vyrovnat. Možná je to tradiční obraz manželky-matky-pomocnice.“ ... „Osvobozené ženy, jež jsou konečně samy sebou, pak mohou mužům vrátit energii, která patří jen mužům, aby s ní nějak naložili.“ (Bat-šeba, str. 76–77) Davidovi je podle Ulanovtato femininní složka zprostředkována navzdory Bat-šebině pasivitě, neboť svou vinu uznává a obrací se ke kajícnosti.

Ačkoli Ulanov odsuzuje postavení krásné ženy na piedestal velmi razantně jako formu modlářství, vcelku chápavě a v podstatě souhlasně se vyjadřuje o mužském vnímání ženské krásy jako symbolu božství, vnímání s „posvátnou bází“ (str. 74), což se jeví jako poněkud rozporné. Kde tu je potom ona niternost, opravdovost, nekonvenčnost a aktivní vzájemnost, která má, jak jsou interpretovány ostatní kapitoly, vést k pravé komunikaci s božstvím? Jak potom chápat šance „ne-krásných“ žen? Znamená to například, že „nejsou vyvolené“? A dále: může hledat i žena zážitek transcendentna skrze krásného muže? O tom text (ani biblický, ani text Ulanou) nehovoří, lze tedy leda spekulovat nad jeho rámeč.

Knihá Ann Belford Ulanov je pozoruhodným příspěvkem k interpretaci Bible, jako teologická práce však nepřekračuje (ani nemůže překračovat) meze základních biblických dogmat, třebaže bere v pochyb-

nost některé běžné tradiční interpretace. V otázce genderu ovšem pracuje – stejně jako Bible – s konceptem dvou genderů jako dvou komplementárních (ne-li protikladných) složek celku, což je příznačné nejen pro náboženskou myšlenku vzešlou z židovského základu, ale i např. pro náboženství archaická a cyklická (indická, čínská). Je to pojetí v rámci feministické kritiky spíše konzervativní v tom smyslu, že neproblematizuje samotnou kategorii gender. Nakolik je tedy tento text feministickou analýzou? Základní linií feministického myšlení je v nejširším smyslu emancipační, antidiskriminační směřování, které se před tabu jakéhokoli dogmatu z principu nemůže sklonit; může teologie v sobě zahrnout i takový postoj? A může feminismus zahrnout postoj teologický s jeho axiomaty? Nakolik je vlastně užívaný pojem „feministická teologie“ vnitřním protimluvem?

I když, pokud jím skutečně je, je to možná škoda pro obě strany.

Blanka Knotková-Čapková

Egon Gál (ed): *Židia dnes, Inštitút judaistiky Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 2003*

Recenzovaný sborník obsahuje devět přednášek, které odezněly v semináři bratislavského Inštitútu judaistiky v květnu roku 2003. Již třetí konference tohoto univerzitního pracoviště byla věnována diskusi o současném duchovním a sociálním životě židovské komunity na Slovensku i v českých zemích. Tomu také odpovídal výběr přednášejících, kteří jsou zpravidla významnými představiteli židovských organizací, případně odborníky na téma judaismus a židovské reálie. Přes různost názorů, rozmanitost typickou pro židovská společenství období modernizace a postmodernizace,

šlo o kultivovanou diskusi, jakkoliv jiskření mezi bojovným bratislavským rabínem a tolerantním předsedou Židovské náboženské obce v Bratislavě bylo zřetelné. Již samotný fakt, že dialog vedli ortodoxní (podle vlastní terminologie tradiční) Židé s asimilanty s rozvolněným vztahem k náboženství, ukazuje, aniž si to možná všichni referenti zcela uvědomili, návrat židovské komunity k normálnímu fungování. **Nakonec** – rozdílnost pohledů na to, co je židovství, je v Čechách již také tradicí; reformní proudy jdoucí proti ortodoxii se tu prosadily na institucionální platformě v roce 1835, v jazykově a kulturně českém prostředí pak roku 1883. Na Slovensku lze reformní snahy datovat od roku 1872. Tradiční je i zauzení problému víra a židé (Židé) a od dob prosazování se sionismu (na Moravě a v Čechách od poloviny 90. let 19. století) a také ožívování židovské víry mezi řadovými členy komunity jako prostředku jejího sebeuvědomování. Za něco, co už jsme zažili, lze označit i spory mezi ortodoxií, reformismem a bezvěrectvím. Ty byly vděčným politickým i intelektuálním tématem zejména první republiky, přičemž v navazování či odmítání spolupráce mezi jednotlivými směry docházelo často z důvodů ideologicko-politického pragmatismu. Nic nového pod sluncem neznámá ani současný stav židovských náboženských obcí, kde se kolem ortodoxních rabinátů sdružují převážně asimilovaní židé, kteří své židovství vnímají jako závazek vůči rodině a „praktikování náboženství“ nahradili posunem svého prožívání židovství do roviny občanské – sdružování ve spolcích, zájem o židovskou kulturu a židovské dějiny atd. Nárky nad „ortodoxním“ rabinátem, který údajně neumožňuje vyžití členům obce a vede židovství ke zkáze, zaznívaly mezi asimilanty již na sklonku Rakousko-Uherska a v období první repub-