

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

M. Ryšková – Žena ve starověké společnosti a v prvotní církvi

J. Hofmann – Císařovna Pulcheria

Sv. Kateřina Sienská – Listy papeži Řehoři XI.

P. V. Kohut OCD – „Ženský génius“ v tereziánském Karmelu

E. Steinová – Dopis papeži Piu XI.

R. Vacková – Dopis generálnímu tajemníkovi OSN

ženy v církvi



1/05



Obsah**ARCHIV**
Česká dominikánská
provincie

Editorial / 3

Mireia Ryšková

Žena ve starověké společnosti a v prvotní církvi / 7

Johannes Hofmann

Císařovna Pulcheria – ochránkyně pravé víry církve / 25

sv. Kateřina Sienská

Dva listy papeži Řehoři XI.

(úvod Dominik Duka OP) / 51

Pavel Vojtěch Kohut OCD

„Ženský génius“ v tereziánském Karmelu / 59

Edith Steinová

Dopis papeži Piu XI.

(úvod Maria Amata Neyerová OCD) / 79

Madeleine Delbrêlová

Ateistické prostředí, okolnost příhodná pro naše vlastní obrácení / 85

Růžena Vacková

Dopis generálnímu tajemníkovi OSN

(úvod Tomáš Halík a Adéla Gjuríčová) / 99

Miroslav Zedníček

Jáhenny v církvi / 109

Legenda k obrazovému doprovodu / 113

Recenze / 115

English Summary / 122

Editorial

Vážení čtenáři,

první číslo patnáctého, tak trochu jubilejního ročníku naší revue *Salve* s podtitulem *Ženy v církvi* má patřit tématu, které je chápáno jako diskutabilní. Některým čtenářům se může jevit přitažlivým a naopak, někdo si může říct, že sledujeme módní hesla. Jednou z charakteristických či poznávacích známek, které poslouží k určení, které církvi patří kostel, je výrazně vyšší počet žen na bohoslužbách v římskokatolické církvi. Pro část mužské populace je to důvod k pohrdání touto církví. V době, kdy role muže ustupuje do pozadí, velké množství „chlapů odkládá flintu a schovává se mámě za sukně“, kdy se „nosí“ mužský pláč a rozmazlenost, může tomu být naopak. Ale důsledkem toho není, že by se převážná část mužské populace hrnula do kostelních lavic. Možná, že ona převaha žen v účasti na liturgii bude patřit minulosti. Tak jako se v prvním světě vyrovnávají počty mužů a žen v duchovním stavu, kdy ještě před padesáti lety byl počet řeholnic několikanásobný vůči počtu kněží a řeholníků a pomalu dochází k rovnováze mezi muži a ženami v duchovním povolání, pak by mělo také dojít k jakési – mně ale neznámé – nové situaci v životě církve. V obou případech, jak u mužů, tak u žen v prvním světě, jedná se i vzhledem k poklesu porodnosti o radikální snížení počtu duchovních povolání. Neznamená to, že ztrátou nastíněné převahy žen se vytrácí něco podstatného ze života církve? Žena vždy představovala či představuje konzervativní a stabilizující prvek. Svoji roli matky a manželky spojovala bytostně se svým posláním. Byl to muž, který mohl střídát profese a povolání. Kladu si otázku, zda nestabilita v duchovních povoláních, ale i v samotném životě rodiny nemá určitou spojitost ve shora naznačeném fenoménu?

Mám před sebou obsah prvního čísla a jednotlivé články, které jsem i pročetl. Musím popravdě vyznat, že se předložené články nezabývají přímo touto tematikou. K dotvoření jednoty, či integrity na téma žena by bylo vhodné číst také i dřívější číslo naší revue *Χαίρε Μαρία*. Autoři, vyjma Mireii Ryškové, sledují především úlohu ženy v církvi a dopad jejích postojů a působení na církev, a to jak v rámci instituce, tak v působení instituce na společnost, kdy vykreslené příběhy velkých ženských postav se staly působením církve samé. Tímto způsobem se naplňuje kněžství ženy, které je integrováno v kněžství jediného kněze Nového zákona Ježíše Krista, či v jediném kněžství církve. To je jeden z hlavních důvodů, proč nevěnuje žádný autor pozornost otázce kněžského svěcení žen.

Ve stati „Žena ve starověké společnosti a prvotní církvi“ Myreii Ryškové nalézáme jedinečné srovnání mezi pojetím ženy v křesťanské společnosti a v ostatních

civilizacích. Tato studie přináší nejen hluboký biblický výklad, především novožákonní zvěsti, ale ve výstižné zkratce nám předkládá chápání ženy v mimokřesťanském prostředí. Možná, že pozorný a duchaplný čtenář v této stati najde odpověď na mé tápání v prvních řádcích editoriału.

Navazující řada článků nám nabízí mozaiku velkých ženských postav v jakémś historickém sledu od císařovny Pulcherie ze IV. století v článku J. Hofmanna přes středověk, který ztělesňuje svatá Kateřina Sienská ve svých listech, k ženským postavám Karmelu ve stati P. V. Kohuta OCD, kdy se nalézáme na začátku novověku, abychom pak přímo vpadli do XX. století, které, i když je již minulým stoletím, přeci zůstává naším. Zde vystupují tři ženy: filozofka Edith Steinová (řeholnice a mučednice sv. Terezie Benedikta od Kříže), profesorka klasické archeologie, signatářka Charty 77 Růžena Vacková a Madeleine Delbrélová, apoštolka rudého límce Paříže. Zmíněné tři ženy ztotožňují ve svém životě život a osud církve ve XX. století. Je to zápas s totalitními ideologiemi nacismu a komunismu. První vydává svědectví nejenom na univerzitě a v Karmelu, ale stává se holocaustem v hrůzně Osvětimi. Osud Dr. Vackové je téměř identický, ztrácí velkou část rodiny v době nacistické okupace. Sama se dočká svobody v pankrácké cele smrti, kde o vlas unikla popravě za účast v protinacistickém odboji. Tyto zážitky mladé ženy byly přípravou na léta věznění a ponižování za komunismu, kdy věznice v Pardubicích je srovnatelná s koncentračními tábory jako byl Ravensbrück či Buchenwald. Její osud v komunistických vězeních ji staví po bok Milady Horákové, Niny Svobodové, Marie Kovalové a dalších. Byla to Boží láska, která ji dvakrát vysvobodila a dovolila jí přežít navzdory ateistickým diktaturám, nacismu a komunismu. Ve svém postoji se dokázala sjednotit s Kristem na kříži a slova: „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí.“ ilustrovala tím, že po propuštění z vězení darovala kytici prokurátorovi, který ji zahnal za mříže, se slovy odpuštění. Osud Madeleine Delbrélové není tak dramatický, snad proto, že v západní Evropě se nacismus choval o něco mírněji a komunismus nedostal šanci ujmout se vlády. Madeleine musela trpělivě a každodenně vydávat své svědectví v prostředí, které odmítalo křesťanství, především lhostejností, výsměchem a nenávistí. Její kniha *Marxistické město, má misie* je vyznáním skutečné lásky k těm, kteří evangelium odmítají. Přesto tato misie nebyla marná. Dávno již neexistuje rudý límec Paříže a církev nachází způsob, jak v tomto prostředí působit.

Pojednání M. Zedníčka „Jáhanky v církvi“ je odbornou sondou, která seznamuje zájemce s problematikou mezinárodně diskutované otázky o jáhenské službě žen jak v dějinách církve, tak v současnosti.

Toto první číslo roku 2005 revue *Salve* přináší díky paní Adéle Gjuričové čtenářům perlu, kterou je nalezený a nyní poprvé v celém rozsahu zveřejněný dopis

Růženy Vackové generálnímu tajemníku OSN panu Dagu Hammarskjöldovi odeslaný z pardubické ženské věznice 29. 6. 1956. Ve chvílích, kdy N. S. Chruščov na XX. sjezdu KSSS odsoudil kult osobnosti J. V. Stalina, kdy v atmosféře záblesku naděje povstal maďarský národ a Poláci se vzbouřili v Poznani, Růženka Vacková, odsouzená na 22 let vězení, zbavena lidských a občanských práv, ponížená odnětím všech akademických titulů, chápá se pera, aby protestovala proti zvlí a tyranii jménem svým, ale také za druhé, s kterými držela hladovku. Tento dopis však skončil v hlubinách komunistické zvlí a nespravedlnosti starých Grebeníčků a jim podobných individuí. Tento list nám dává nahlédnout do srdce ženy, o které napsal Josef Zvěřina: „Celou její hloubku jsem si uvědomil nejvíc, když ji navštívil při svém pražském pobytu Karl Rahner: Setkali se dva prostí a velcí lidé. O teologovi ví celý svět, o jeho ženském protějšku jen Bůh.“

Bude závěrečná část poslední věty citátu platit i nadále? Stačilo 15 let, abychom zapomněli na veškerá utrpení pronásledovaných, ponižovaných a tupených? Pokud ano, chraň nás Bůh před mladými Grebeníčky. Lidský cynismus a marasmus konzumního sobectví nám určitě nepomůže. Nebo se opět najdou ženy, kterým nebude chybět statečnost, síla a trpělivost skutečné lásky k Bohu a člověku? V kostelích je jich méně a proto jsme slabší, než jsme byli. Církev je však společenství svatých a tyto statečné ženy svým postojem o svatosti vypovídají. Jsou s námi.

✱ fra Dominik Duka OP



Mireia Ryšková

Žena ve starověké společnosti a v prvotní církvi

Dříve než se budeme zabývat novozákonními výpověďmi o postavení ženy v křesťanské obci v I. stol. n. l., je na místě zastavit se u postavení ženy v tehdejší společnosti – antické i židovské. Teprve na tomto pozadí můžeme vidět, jakou změnu křesťanské obce v tomto směru znamenaly.

Žena v antické společnosti

První věc, již je třeba si uvědomit, je, že pokud hovoříme o antické společnosti, zabýváme se vesměs situací horní vrstvy – elity, jež žije v situaci dostatku, politického vlivu, volnosti života a značné společenské diferencovanosti rolí. O situaci svobodných občanů, kteří se živili prací vlastními rukou, tj. drobných řemeslníků, obchodníků, úředníků a dalších – o obyčejných otrocích ani nemluvě – toho víme velmi málo (nestali se hrdiny antické literatury a umění, aby se nám o nich dochovaly zprávy); většinu informací můžeme čerpat z hmotných dobových dokladů, jako jsou náhrobní kameny, různých vyobrazení na předmětech apod.

V antické řecko-římské společnosti (tím samozřejmě méně v židovské) neměly ženy oficiálně možnost podílet se na veřejném (politickém) dění samostatně. Rozdělení rolí bylo pevně dáno, i když jako vždy existovaly výjimky, jež byly nezřídka kritizovány. Mužovou doménou byla *polis*, obec (to se samozřejmě týkalo jen svobodných a dobře situovaných občanů), ženinou dům, jenž však byl součástí dobové politické kultury. Nešlo tedy jen o privátní prostor jako v buržoazní společnosti XIX. století. Ideálem byla ctihodná *matrona*, tj. paní domu, dobrá hospodyně, manželka a matka. Chtěl-li pán domu učinit nějaké důležité rozhodnutí, radil se zpravidla se svými přáteli, nikoli se svou ženou.

Ženy se nesměly účastnit veřejných zasedání, shromáždění obce (*ecclesia*)¹ ani jako „pozorovatelky“ a byly odkázány na informace od mužů.² Tím zajímavější je, že se možná např. v korintské obci jako tiché účastnice shromáždění obce (při projednávání veřejných záležitostí) přece jen účastnily (srov. 1 Kor 14,34n).³ Ani jejich samostatná (na mužích nezávislá) účast v profesních a náboženských spolcích nebyla samozřejmá; v některých spolcích jsou ženy a otroci jako paralelní, zvláště jmenované kategorie doloženi.⁴ V tomto směru na tom byly ženy v určitém smyslu podobně jako otroci. Prakticky se ženy sice neoficiálně i veřejného politického života účastnily, např. i jako vladařky – nicméně vždy ve vazbě na nějakého muže.

Ženy z vyšších kruhů hrály v politických aktivitách svých mužů či synů často velmi významnou roli. To platilo o řecko-římském světě (zejména císařském dvoře), ale i provinciích (např. v rodině Heroda Velikého a jeho nástupců). Bereniké ve Sk 25,13-23.30 se účastní Pavlova výslechu svým bratrem Agrippou II.; podle Josepha Flavia dokonce působila samostatně v politické roli, když se pokoušela uklidnit jeruzalémské občany.⁵ Žena (samozřejmě jen z těch nejvyšších kruhů) se mohla dočkat i veřejných poct (obrazů na mincích, soch na veřejných prostranstvích apod.), jež však vždy zároveň souvisely s významem jejího muže, syna, bratra. Z dobových kritik je zřejmé, že tu a tam ženy prolomily společenské bariéry a vydobýly si místo na slunci např. jako rétorky nebo v některých funkcích u soudu. To však byly spíše výjimky a nikdy nedosáhly takového uznání jako muži. I u soudu fungovaly pouze v nižších pomocných funkcích.

Oblasti, která byla ženám relativně přístupná, byl veřejný kult. V jeho rámci mohly působit jako kněžky, nepodílely se však na krvavých obětech. V Římě byla jejich účast na kultu menší než v řeckých městských státech. Za nejvlastnější oblast ženské veřejné činnosti platilo zejména v Řecku prorokování a věštby. Ženy z vyšších vrstev se mohly v doprovodu svých mužů objevovat v divadlech (zde vládla ovšem přísná oddělenost), v cirku, na dostizích i na hostinách. Při hostinách se však neúčastnily sympozií, tj. rozhovorů a filozofických rozprav, jež měly leckdy i sexuální podtext, nýbrž opouštěly hostiny po jídle.

Některými antickými autory, jako byli Tacitus, Valerius Maximus či Juvenál, byla žena jako bytost hodnocena velmi negativně. Byly jí připisovány všemožné negativní vlastnosti jako opilství, rozmařilost, změkčilost, rozhazovačnost, sexuální svádívnost, snaha ovládnout muže. I Tit 2,3 a 1 Tim 5,11nn připisují ženám podobné vlastnosti.⁶

V antice existovaly i samostatně působící ženy ve sféře velkoobchodu, podnikání, hospodaření s půdou, správy majetku. To bylo spíše výjimkou než pravidlem. Ženy ze středních a nižších vrstev se podílely na řemesle svých mužů, na práci na polích apod. Byly i samostatně činné zejména v oblasti textilnictví a služeb (kojné, porodní asistentky, lékařky, hospodské a samozřejmě prostitutky). Jako otrokyně a propuštěnkyně pracovaly i v různých „mužských profesích“, dokonce i v dolech.

Z náhrobních nápisů, vyobrazení a vzácně i listinného materiálu lze doložit, že ženy měly samostatné podniky nebo se podílely na podniku svého muže, a to především v oblasti textilnictví, péče o zevnějšek, pohostinství (do něhož spadala často i prostituce), služeb (sekretářky, předčitatelky, kosmetičky, kadeřnice) a hecťvů. Odborného vzdělání (vyučení a specializace) se přitom dostávalo především otrokyním a propuštěnkyním, které již od nízkého věku z rozhodnutí svého pána či patrona byly vyučeny speciálním dovednostem. To se týkalo zejména žen

pracujících v textilnictví a ve službách. Jejich práce však byla společensky nízce hodnocena na rozdíl od práce paní domu a jejích dcer. Ženy byly činné i jako prodavačky (často prodávaly zboží, které vyráběl jejich muž). Jako lékařky či porodní asistentky musely mít patřičné vzdělání (profesionální trénink), které bylo nezřídka vázáno i na rodinnou tradici.⁷

I v židovském prostředí, byť zřídka, hrály ženy samostatnou roli. V nápisech jsou doloženy jako představené synagogy (*archisynagógos*) nebo matky synagogy (paralelně k označení otec synagogy). Zdá se však, že šlo spíše o čestné tituly, nikoli o úřední funkce.

Hlavní doménou ženy byla rodina. To platilo v antické společnosti stejně jako v židovské. Na tom ani křesťanství posléze mnoho nezměnilo. Nicméně význam, který hrála rodina v životě společnosti, byl na Západě a Východě odlišný. V židovské společnosti hrála rodina podstatně důležitější roli než v římské. I když dnes nás zajímá především postavení ženy v prvotní církvi jako misionářky, případně nositelky určitého pověření či úřadu, přesto je nezbytné konstatovat, že většina žen-křesťanek žila a uplatňovala se především v rámci rodiny, a to zejména poté, co se ukázalo, že druhý příchod Kristův nebude záležitostí blízké budoucnosti. Proto je užitečné zabývat se v souvislosti s naší problematikou i tím, jak manželství a rodina v antice fungovaly. Křesťanství nepřineslo sice do struktury rodiny žádné podstatné změny, přesto sehrálo křesťanské pojetí v řecko-římské společnosti společně s prosazujícím se stoicismem a narůstajícím zvnitřněním života pozitivní roli svým důrazem na důstojnost ženy a požadavkem manželské věrnosti a trvalosti manželského svazku, a to pro jejich zakotvení v náboženské, tedy transcendentní rovině. Nové bytí v Kristu se promítalo i do pojetí rodiny a role ženy, i když navenek neznamenal žádnou revoluci.

Uzavření manželství – svatba – v řecko-římské společnosti bylo soukromým aktem, který se odehrával v rámci rodiny a pozvaných hostů. Manželství spočívalo na vzájemné smlouvě mezi manžely. Právoplatné manželství mohli uzavřít pouze dva svobodní lidé, byť žena nebyla v plném smyslu slova rovnoprávná. Manželství bylo monogamní, věrnost v manželství byla považována za ctnost, nicméně byla velmi často porušována,⁸ aniž to vzbuzovalo odpor veřejnosti. Rozvod byl možný z podnětu obou⁹ a byl rovněž soukromou záležitostí; došlo k němu bez soudního projednávání faktickým odchodem jednoho z manželů, resp. vystěhováním ženy z domu, ať už z vlastního rozhodnutí, nebo z rozhodnutí manželova. Rozvod a další sňatek, případně se stejnou ženou, nebyly ničím neobvyklým. Normy manželského soužití v řecko-římské společnosti byly od křesťanských ideálů a nároků kladených na manželství značně odlišné. To je třeba si uvědomovat při hodnocení novozákonních výpovědí o manželství.

Žena dostávala od svého otce věno, jež bylo jejím majetkem, který jí v případě rozvodu musel být vrácen. Manželství bylo filozofy, politiky a moralisty chápáno jako občanská povinnost, a to proto, aby stát měl svobodné občany. Otázka reprodukce pracovních sil apod. se v souvislosti s plozením dětí vůbec nekladla, protože v zorném poli filozofů, politiků a moralistů byli pouze svobodní občané v plném smyslu slova, tedy ti, kteří si mohli dovolit nežít se prací vlastních rukou. Manželství byla uzavírána na základě rozumového rozhodnutí – pro věno (rozmnožení rodinného majetku), pro právoplatné dědice, kteří by byli nositeli rodinného jména a rozmnožovateli majetku, pro prestiž i jako splnění občanské povinnosti, a to jako jedné z mnoha dalších. Člověk (ať muž, či žena) se však mohl svobodně rozhodnout, že zůstane bez manželského partnera. Muži bez rodiny, jako např. Pavel, nebyli na rozdíl od židovské společnosti v řecko-římském světě neobvyklí. Se samostatností ženy to bylo složitější, protože byla vždy odkázána na nějakého muže. Samostatně působící ženy, např. misionářky typu Foibé, nebyly zato zcela jistě obvyklé.

Při rozhodování muže ze vznešené rodiny pro manželství je potenciální manželka brána mnohem více jako „objekt“ rozhodnutí než jako životní družka. Šlo o čistě racionální rozhodnutí, kalkul s ohledem na jeho přínos pro život dotyčného muže, pro jeho kariéru, bohatství, společenskou prestiž. Zejména vezme-li se v úvahu, že dívky byly vdávány velmi mladé, nelze se ani divit, že nebyly brány svými mužskými protějšky jako rovnocenné partnerky, spíše jako nedospělé děti. Ke změně chápání manželství ve smyslu rovnoprávnějšího postavení obou partnerů došlo výrazně ve II. stol. n. l. Přesto i v I. stol. n. l., jak lze vyčíst z náhrobních vyobrazení, existovaly manželské páry partnerského ražení. Samozřejmě existovaly i páry, jejichž vzájemný vztah lze označit jako manželskou lásku, to bylo nicméně spíše výjimkou než pravidlem, rozhodně to neplatilo za společenskou normu, maximálně za ideál.

Jak fungovala manželství drobných svobodných rolníků, řemeslníků či obchodníků, je těžké soudit, protože o nich žádné zprávy (kromě vlastní skutečnosti manželství) nejsou k dispozici. Novozákonní texty nám nicméně zprostředkovávají obraz manželského vztahu a rodiny, který odpovídá nejen židovské tradici vzájemné manželské úcty a vazby, ale i nové morálce římské společnosti a možná se dá říci i „aristokratickému“ ideálu vyšší společnosti o manželství, ačkoli se zcela jistě jedná o nearistokracii.¹⁰ Podobnou morálku vzájemných povinností a ohledů, zvnitřnění manželského svazku jakožto svazku přátelského, hlásala i stoa. Jako vedoucí morální nauka se obecněji prosadila až po roce 100 n. l. V ní platilo také, že manželský styk je především určen k plození dětí, což vycházelo z pojetí manželství jako přátelského svazku. Proti tomu je pojetí manželského styku, jak ho

nalézáme např. v 1 Kor 7,2–6, mnohem otevřenější a realističtější.¹¹ Vedle manželství byl možný ještě jeden způsob soužití, který požíval jistého veřejného uznání, a to byl konkubinát.¹² Konkubinát se posléze podobal manželství – vyžadoval monogamnost a svobodné osoby. Takový svazek např. vznikl, když nějaký muž žil se svou propuštěnkyní, ale z důvodů sociální nerovnosti si ji nechtěl vzít za manželku. Děti, které se z tohoto svazku narodily, byly sice svobodné, ale nemanželské. Nesly jméno své matky, nikoli otce a mohly dědit pouze po ní. Konkubinát byl, zdá se, i formou soužití propuštěnců, kteří ještě jako otroci měli to štěstí, že mohli vytvořit stabilní partnerskou dvojici.¹³ Jak fungovaly normy manželského života v křesťanských obcích ve vztahu k otrokům a otrokyním, nelze doložit. Pro první období spojené s očekáváním brzkého příchodu Kristova lze počítat spíše s angažovaností (a snad i propouštěním otroků – žen i mužů, jak prozrazují jména některých Pavlových spolupracovníků) ve prospěch misijní práce, manželství nebylo bráno jako priorita, spíše jen jako existující stav. O konkubinátu jakožto možné formě soužití pro křesťany nemáme z *Nového zákona* žádné zprávy.

Žena v židovské společnosti

Židovská literární tvorba (kniha *Ester* a *Judit*) ukazuje, že existovaly ženy, které vzbuzovaly všeobecný respekt. Starší mudroslovná literatura (*Příslaví* a ještě i *Sirachovec*) chválí manželky a jejich věrnost. Pozoruhodná je v tomto směru i *Píseň písní*, jejíž hlavní hrdinkou je žena, resp. výpovědi jsou formulovány především z pohledu ženy.¹⁴ Není vyloučeno, že autorem této biblické knihy by mohla být v definitivní verzi žena. Současná exegese této knihy podtrhuje neobvyklý důraz na duševně-tělesnou lásku, v níž jsou oba partneři rovnoprávní, ba iniciativa je zde přenechána ženě. Takový respekt k vzájemnému milostnému vztahu není jinak ve *Starém zákoně* doložen.¹⁵

V době na přelomu letopočtu a později se prosazuje stupňující se podceňování ženy ve srovnání se starým Izraelem. To je vidět na kultovním životě: v herodovském chrámě je vybudováno zvláštní nádvoří pro ženy, které je odděleno od nádvoří mužů 15 stupni. Také v synagogách jsou ženy a muži striktně odděleni; ženy se nepočítají mezi plnoprávné účastníky bohoslužby, která může začít, jen když je přítomno 10 mužů (*minjan*). Vůči ženám existovalo mnoho předsudků, bývalo jim připisováno i čarodějnictví.¹⁶ Ve výčtu „ženy, otroci, děti“ se ukazuje, do jakého kontextu byla žena zařazována. Žena je muži ve všem podřízena. Pro ženu neplatí mnohá z nařízení Zákona, je považována za nevzdělatelnou a lehkomyšlnou. Nemusí se zúčastňovat poutí do Jeruzaléma o svátcích, nemusí se modlit š'ma Izrael a nosit modlitební řemínky, nemůže se modlit před jídlem. Platí však pro

ni všechny zákazy. Neplatí za svědka u soudu.¹⁷ Její právo je hájeno nejdříve jejím otcem, později manželem – jako vdova je bez ochrany a bez práv, odkázaná na mužského příbuzného (nejčastěji syna, má-li ho) nebo na zákoníky.¹⁸

Žena je mnohdy viděna jako sexuální bytost, jako svůdkyně. Při návštěvě hostů nesmí stolovat s hosty – může naslouchat jen u dveří vedlejší místnosti, o čem je řeč při stole. Účastní se však sobotní a paschální hostiny. Takové bylo její místo v prostředí ovlivňovaném farizeji. V kruzích dodržujících přísně Zákon byly manželky a dospělé dcery uzavřeny v ženské části domu a vycházet z domu mohly jen zahalené. V saducejských kruzích a v kruzích dobře situovaných lidí bylo postavení žen svobodnější. Ani na venkově nebyly všechny předpisy striktně dodržovány z důvodů sociálních a ekonomických. Tento vztah k ženě souvisel s příkazy týkajícími se kultovní čistoty a nečistoty – žena náleží do oblasti sexuality, už pro pravidelnou menstruaci, a proto do oblasti styku s nečistým. Po porodu platí za nečistou – u chlapce 40 dní, u děvčátka 80 dní. Její hlavní funkce je být matkou.

Je třeba se ovšem při posuzování role ženy ve společnosti chránit před černobílým viděním. Jako manželka a matka požívala žena v židovské společnosti značné uznání. Kniha *Sirachovcova* je plná naučení, která se týkají vztahu muže a ženy, dětí a rodičů a rodičů a dětí. Z jejích slov vyplývá, že byl samozřejmě vnímán rozdíl mezi dobrou a špatnou manželkou. O dobré ženě mluví na několika místech, často v kontrastu se ženou špatnou (např. Sir 7,26; 26,1–3; 13–18; 36,22–24). Z kritik špatné ženy mj. vyplývá i to, že byly rovněž ženy, které měly ve společnosti samostatné postavení a zdaleka nebyly zavřeny jen ve své domácnosti (srov. např. Sir 9,4–9). Kniha *Příslaví* (31,10–31) pak přináší v podobném duchu jako uvedené texty z knihy *Sirachovcovy* jeden z nejkrásnějších chvalozpěvů na ženu, v němž jsou i popsány hlavní úkoly ženy v domácnosti. Zmíněný chvalozpěv reprezentuje po staletí tradovaný ideál židovské ženy – manželky, matky a hospodyně. I naučení z knihy *Sirachovcovy* mluví v podobném duchu. Je nepochybné, že i zde jde o ženu z lepší společnosti, nicméně na rozdíl od římského ideálu je ceněna její vlastní práce, práce vlastníma rukama. A také množství dětí. Kniha *Sirachovcova* ještě více zdůrazňuje vztah mezi mužem a ženou. Je zajímavé, že ačkoli manželství je hodnoceno především z hlediska plození dětí, přesto texty *Starého* i *Nového zákona* hovoří především o vztahu mezi mužem a ženou. Až na výjimky je celá problematika chápána samozřejmě z pozice muže, přesto jde o vztah dvou partnerů.

Muž a žena mají vůči sobě povinnosti: muž se musí o ženu přiměřeně postarat (strava, ošacení, bydlení), vykoupit ji ze zajetí, obstarat jí nutné lékařské prostředky a důstojný pohřeb. Žena vede muži domácnost: vaří, peče, obstarává oděv, přede vlnu. Ona nebo dcery musejí mýt otci obličej, ruce a nohy. To nesměl žádný muž žádat od jiného muže, dokonce ani ne od židovského, ale jen od pohanské-

ho otrocka. I když byla polygamie možná, jak dosvědčuje ještě Josephus Flavius (*Židovské starožitnosti* XIV 12,1; XV 9,3; XVII 1,2),¹⁹ nebyla – zejména mezi chudými vrstvami obyvatelstva – v době Ježíšově příliš rozšířena. Ideálem se stávalo monogamní manželství, jak to vyplývá i z kumránských textů (např. z *Damašského spisu*).

Žena v Ježíšově hnutí

Praxi prvotní církve, která přiznala ženě v počáteční fázi téměř rovnoprávné postavení s mužem, i pokud jde o vnější aktivity, je třeba odvozovat ze samotné praxe Ježíšovy. I když ženy nepatřily – z pochopitelných náboženských, sociálně-kulturních důvodů – mezi Dvanáct, přesto je nalézáme v širším okruhu Ježíšových učedníků (Lk 8,2n; Mk 15,40par), mezi Ježíšovými přáteli (Lk 10,38–42; Jan 11; 6,17–37). Ženy byly stejně jako muži adresátkami Ježíšova poselství o přicházejícím království Božím. Aktivní role žen v Ježíšově okruhu učedníků, posluchačů a přátel (stejně jako v prvotní církvi v misijní práci a službě obci) je něco, co muselo přesahovat dobové zvyklosti. Společnost byla výrazně patriarchální a samostatná role žen v židovském prostředí byla velmi výjimečná.²⁰

Ježíš připisuje ženám stejnou zodpovědnost za vlastní osud ve vztahu k eschatologickému naplnění jako mužům (srov. Mt 24,40n a Lk 17,34n). Jeho poselství se obrací i k ženám na okraji společnosti (prostitutkám: Mt 21,31n: přijímá je do svého společenství; Lk 7,36–50: hříšnice v domě farizeově). Ježíš uzdravuje ženy nejen tělesně, ale integruje je zpět do společnosti (žena s krvotokem, vzkříšení Jairovy dcery, vyhnání zlých duchů, žena, která se nemohla narovnat, Syrofeničanka a její dcera) a překračuje přitom (podobně jako u mužů) různá společenská tabu (předpisy o čistotě, sabatu). Ženy jsou v jeho doprovodu, přijímá jejich pohostinství stejně jako pohostinství mužů (Lk 10,38–42 – Marie sedící u nohou Ježíšových je charakterizována svým postojem jako učednice), ženy jsou v okruhu jeho blízkých (srov. Lk 8,2n; Mk 15,412; Mt 27,55; Lk 23,49), jsou svědkyněmi jeho ukřižování (Mk 15,40n; Mt 27,55n; Lk 23,49; Jan 19,25–27). Ženy se také stávají prvními svědkyněmi a hlasatelkami zmrtvýchvstání. V Janově evangeliu je Martě do úst vloženo stejné vyznání jako u synoptiků Petrovi (srov. Jan 11,27), Marie, sestra Marty, a Marie z Magdaly se ve své lásce rovnají učedníku, kterého Ježíš miloval.

I když mnohá vyprávění, v nichž hrají ženy důležitou roli, dostala svou literární podobu už pod vlivem situace v jednotlivých církevních obcích, přesto je třeba základ hledat u samotného Ježíše. Kdyby tomu tak nebylo, těžko by prvotní církev sama vyvozovala tak radikální důsledky, pokud jde o aktivní roli žen.²¹

„Usedlí i putující Ježíšovi učedníci a učednice chápali sami sebe jako ty, kdo mají účast na začínající Boží vládě, jež staví mocenské poměry tohoto světa na hlavu. Ačkoli rozdílné životní způsoby nutně vedly k rozdílům v sebepochopení a étosu, byl v obou skupinách patriarchální model rodiny zpochybněn ve prospěch nové Boží rodiny, v níž jedině Bůh je otec a lidé jsou si navzájem sourozenci.“²²

I ve svém hlásání používal Ježíš také obrazy ze života žen. To je o to pozoruhodnější, že se to dalo ve výrazně androgynní kultuře, navíc to svědčí nejen o tom, že Ježíš byl se světem žen obeznámen, ale i že jeho řeči byly ženám adresovány. V jeho podobenstvích se ženy stávají identifikačními postavami rovněž pro muže (Lk 18,1–8), jejich svět se dokonce stává příkladem Božího jednání (Lk 13,20n; 15,8–10). I radikální nároky na sexuální chování jsou formulovány na obranu ženy (Mt 5,27–32), protože ona v této době byla tou, jež byla nábožensko-společenskými předpisy a normami znevýhodněna.

Žena v křesťanské obci

Na pozadí řečeného můžeme vidět návaznosti i odlišnosti, k nimž došlo v postoji k ženě v rámci raně křesťanských obcí. Prvokřesťanské obce navázaly na Ježíšův nový vztah k ženě a pojetí obce jako *familia Dei* (Mk 3,35par) a v perspektivě brzkého druhého příchodu Kristova se radikálně proměnila i role ženy. Aktivní účast žen např. na Pavlově misijním působení, ale i paralelně s ním, nebo struktura janovských obcí a významná role žen v ní by byly bez opory v historické situaci Ježíšova hnutí těžko představitelné. Tuto novou situaci příznačně charakterizuje text z Gal 3,26–28: „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši. Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ Pavel oslovuje své adresáty nezřídka „bratři“, v čemž jsou zahrnuty samozřejmě i ženy (tato praxe funguje leckde ještě dodnes při čtení z listů v rámci liturgie), což není tak zcela výraz jeho patriarchálního smýšlení, nýbrž běžné oslovení. Pokud však používá tento výraz v singuláru, tj. bratr nebo sestra (*adelfos, adelfē*), pak jde o zdůraznění a vyjádření zvláštního postavení i vztahu, jako např. v Flm 1,1, kde je jmenována sestra Apfie, nebo v Řím 16,1, kde je tak označena Foibé (podobně hovoří o Timoteovi či Filemonovi jako o bratru).

Pro první období, tj. pro první dvě generace křesťanů, nelze počítat s žádnými pevnými přesně vymezenými úřady ani pro muže, ani pro ženy. Jejich podíl na misii a životě obce byl v rámci patriarchálně strukturované společnosti co do úkolů nezvykle vyrovnaný, i když z hlediska počtu mužů jistě převažovali (jak lze soudit na základě jmen uvedených v listech). Se vznikem pevnějších struktur v obcích,

tedy v situaci, kdy vedení obce bylo místní (a nikoli spojené s putujícími misionáři), kdy již bylo zřejmé, že paruzie nenastává a zřejmě tak brzo nenastane, a kdy se obce musely etablovat i v rámci tehdejší společnosti, se aktivní role žen zřejmě výrazně zmenšila, i když zcela nezmizela,²³ a obce se přizpůsobily většinové společnosti i s ohledem na misijní působení.

Z hlediska funkcí, rolí a úkolů, které ženy v prvotní církvi plnily, jsou doloženy tyto funkce a role:

Apoštol/ka – jako apoštolové je označen pár Andronikus a Junia²⁴ (Řím 16,7). Být apoštolem znamenalo se setkat se zmrtvýchvstalým Pánem a být pověřen hlášením. Tento pár je charakterizován jako uvěřivší před Pavlem, jeho soukmenovci a spoluvězní. Toto je jediný případ, kdy se tento titul vztahuje výslovně i na ženu.

Spolupracovník/nice (*synergos*) v misii – tak Pavel označuje Prisku, Euodii a Syntyché, které se společně s ním angažovaly v misijní práci. K nim patří i Maria (Řím 16,6), Tryfaina a Tryfósa i Persis (Řím 16,12). Podle Stegemannových²⁵ měly tyto ženy zřejmě vedoucí roli při zakládání domácích církví a pravděpodobně působily misijně i v dalších městech. Pavel dokonce používá pro charakteristiku jejich práce sloveso *kopian*, jež znamená těžkou práci, námahu a jímž charakterizuje misijní práci svou i dalších misionářů.

Jáhen/ka (i pro ženu v mužské formě *diakonos*) – nejstarší biblický doklad pro užití tohoto titulu (Řím 16,1n) se vztahuje na ženu, a to Foibé, jež byla nejspíš patronkou (*prostasis*) kenchrejské církevní obce. Dá se předpokládat, že vlastnila dům, v němž se shromažďovala obec a že měla tedy v rámci svého domu i v církvi důležité (vedoucí) postavení. Pavel ji doporučuje římské církevní obci (pravděpodobně to byla také ona, kdo přinesl do Říma dopis od Pavla). Stejným titulem označuje Pavel i jednu skupinu adresátů svého listu do Filip (Flp 1,1). Úkolem těchto lidí či nositelů jistého úředního pověření byla jistě nejen charitativní, ale i evangelizační činnost. Ke skutečnému úřadu se vyvinula tato funkce na konci I. stol. (srov. 1 Tim 3,8nn). Je předmětem úvah exegetů, zda v 1 Tim 3,11 má autor na mysli ženy v jáhenské službě²⁶ nebo manželky jáhnů/diakonů.²⁷

U těchto tří kategorií lze předpokládat, že se ženy podílely na hlášení evangelia a na učení. Tuto praxi v gnosticky a podobně orientovaných obcích dosvědčuje ještě spis *Skutky Pavla a Thekly* z 2. pol. II. stol., jenž si právě z tohoto důvodu vysloužil značnou kritiku od Tertuliana.²⁸

Vdovy – podle 1 Tim 5,9 lze mít za to, že existovala samostatná skupina vdov (věkovou hranicí bylo 60 let), která měla v obci speciální postavení. Spíše než o úřad šlo však o stav. Přijetí do tohoto stavu bylo vázáno na věk a předchozí ctnostný a dobročinný život. Úkolem vdovy, jež byla zapsána, tedy oficiálně při-

jata do stavu vdov a tím připadla na starost obci, bylo se modlit a sloužit obci. Tit 2,3–5 hovoří o starších ženách, které mají poučovat mladší, jak správně vést domácnost, vychovávat děti a být podřízeny muži. O starosti obce o vdovy se zmiňují *Skutky* (Sk 6,1).

Je pravděpodobné, že služby a různé úkoly žen v církvi zejména na konci I. stol. byly orientovány především na ženskou část obce. Z pastorálních epištol navíc vysvítá jasně, že ústup od aktivní role žen v misii a v církevní službě byl výrazně podmíněn ohledem na okolní společnost.²⁹

Ženy byly také průvodkyněmi apoštolů a misionářů. Pavel to konstatuje v 1 Kor 9,5 jako samozřejmost: „Nemáme právo brát s sebou věřící ženu³⁰ tak jako ostatní apoštolové i bratři Páně i Petr?“ Mohlo jít o manželky apoštolů a misionářů (tedy o manželské páry typu Andronikus a Junia, Priscilla a Akvila), nejspíš však šlo o křesťanky, které podporovaly misionáře především z hlediska zabezpečení životních potřeb (podobně jako ženy Ježíše – Lk 8,2).³¹

Prorokyně – dar prorockví patřil mezi charizmata; zároveň šlo o jistý úřad v rámci obce (podobně jako učitel). Ještě *Didaché* se zmiňuje o této specifické skupině, jíž byla přikládána značná váha a úcta.³² Mezi proroky patřily i ženy. 1 Kor 11,5 počítá s aktivní účastí žen při liturgickém shromáždění obce, modlitbě a prorokování. O prorockém působení žen se zmiňuje i Zj 2,20nn a Sk 21,9. Jejich úkolem bylo zvěstovat Boží slovo.

Pokud jde o pavlovské obce, dá se oprávněně konstatovat, že aniž by byl zpochybněn patriarchální model společnosti, jenž fungoval i v rámci prvokřesťanských obcí, bylo nadřazené postavení muže s ohledem na očekávanou paruzii a naléhavost misie i v perspektivě nového sebepochopení křesťanů jako bratrů a sester, dětí Božích a následníků Kristových, a církve jako Božího prostoru a těla Kristova překonáno díky vědomí rovnoprávnosti všech, tedy i mužů a žen. To znamenalo překonání všech diskriminujících rozdílů, jak to vyjadřuje nejlépe Gal 3,26nn. Tento trend se však dlouhodobě neudržel, neboť obce se postupně více strukturovaly, což jistě souviselo i s narůstajícím počtem členů, a musely se zařadit v situaci nenastalé paruzie. Tradiční vymezení rolí, funkce ženy v domácnosti a muže na veřejnosti (i v rámci relativně uzavřené církevní obce), bylo znovu mnohem výrazněji nastoleno. Tzv. domácí řády z Kol 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9 a z 1 Petr 2,18–3,7 i pastorální epištoly o tom podávají dostatečné svědectví. Někam sem patří snad i verše z 1 Kor 14,34n. Ve všech těchto textech je řeč o podřízení ženy muži a také z výčtu a souvislosti „ženy – děti – otroci“ je zřejmé, jaké místo bylo ženě vymezeno. Přesto i v těchto textech je zachována snaha o jistou reciprocitu (jež ovšem platí o všech vztazích, tedy i o dětech a otrocích či služebnících) a zakotvení ve

spásné události v Ježíši Kristu. Podobně i v *Lukášově evangeliu*, kde ženy poměrně často vystupují (včetně Ježíšovy matky), je patrná snaha po klasickém obrazu ženy jako především pasivně naslouchající, podporující a přízní (Ježíšovou) obdarované. I ve *Skutcích* je tento obraz do značné míry zachován snad s výjimkou Prisky a Akvily, neboť na poučování Apolla (Sk 18,26) se podílejí oba dva. *Skutky* pak uvádějí ještě několik ženských jmen: Marii, matku Ježíšovu, a další anonymní ženy, jež se modlí s učedníky (Sk 1,14), Marii, matku Jana Marka (Sk 12,12), která měla v Jeruzalémě dům, v němž se scházelo křesťanské společenství, Lydii, obchodnici s purpurem (Sk 16,14n), která se snad stala hlavou obce shromažďující se v jejím domě (Sk 16,40), konvertitku Damaris (Sk 17,34), a další zmínky o ženách, které uvěřily, z řad předních rodin (Sk 17,4.12). O jejich aktivní roli není žádná zmínka – historicky ji lze předpokládat u žen, které poskytovaly svůj dům pro shromažďování obce, jako byla Lydie, Marie nebo Priska/Priscilla s Akvilou. Jmenování Priscilly na prvním místě jistě není výrazem zdvořilosti autora *Skutků*.

Zvláštní postavení měly ženy v tzv. janovských obcích. Janovo evangelium zdvihuje specifickou roli Marie, matky Ježíšovy, Marie a Marty, Marie z Magdaly, Samařanky. Tyto ženy přebírají aktivitu do svých rukou a významným způsobem se podílejí na dění: Maria stojí jako podnět při Ježíšově prvním zázraku v Káně Galilejské (Jan 2,1–11), jí je svěřen milovaný učedník (v jeho osobě i celé společenství) a ona jemu; Marta pronáší vyznání o Ježíšově mesianitě srovnatelné s Petrovým vyznáním u Cesareje Filipovy (Jan 11,27), Marie z Magdaly je pro svou lásku srovnatelná s milovaným učedníkem, je prvním svědkem zmrtvýchvstálého Pána i apoštolkou apoštolů. Z toho lze usuzovat, že v janovských obcích hrály ženy roli odpovídající postavení mužů. V tomto trendu pak pokračovala ta část obce, která se vydala cestou gnostické interpretace evangelia. Z kritiky pozdějších církevních otců vysvítá, že gnosticky orientované obce aktivní roli žen ve vedení obce i v liturgické funkci zachovaly.

Celkově lze konstatovat, že křesťanství přineslo změnu v pohledu na ženu především v tom, že byla nazírána jako bytost stejné důstojnosti, zakotvené v Kristu, jako muž (podobně jako otrok vůči pánu či pohan vůči židu). Perspektiva blízkého příchodu Páně dovolila odsunout stranou tradiční význam manželství a rodiny a s ním i ženskou roli manželky a matky (srov. 1 Kor 7,29–40). Pozornost byla orientována na novou realitu vykoupení v Kristu a hlásání této radostné zvěsti co nejširšímu okruhu lidí. Na tom měly ženy svůj nezanedbatelný podíl. Důležitá je i ona skutečnost, že ženy se staly rovnocenně adresáty této zvěsti a podle svého postavení ve společnosti i aktivními členkami, ne-li vedoucími osobami církevního shromáždění, pokud mu dávaly k dispozici i svůj dům (Řím 16,1n: Foibé, 1 Kor 1,11: Chloé, Sk 16,14nn.40: Lydie). Místem jejich uplatnění byla zřejmě pře-

devším domácí církev, tedy společenství křesťanů scházejících se v jednom domě. Ženy se účastnily aktivně liturgických shromáždění a podílely se na charizmatech (1 Kor 11,5). Vedle toho se ženy podílely ve spojení s muži aktivně na misijním působení a byly pověřovány úředními úkoly, tedy svým způsobem na úředním poslání, i když o pevných úřadech nemůže být v této době ještě řeč. V pavlovských obcích byl rozhodující autoritou Pavel, a tak tomu bylo v počátku zřejmě i v případech ostatních apoštolů. Je proto zřejmě třeba předpokládat, že aktivní misijní činnost žen, které jmenuje a charakterizuje podobně jako své mužské spolupracovníky, byla vázána na jeho osobu; v jaké míře a podobě, to nevíme. Totéž platí ovšem i o jeho mužských spolupracovnících. I když Pavel formuloval zásadu rovnosti v Kristu, která měla být uskutečňována už v rámci pozemské skutečnosti, přesto ani on nechtěl překročit zcela společenské danosti (1 Kor 11,2–16) a i jeho pojetí společenské reality vztahu muže a ženy zůstalo ovlivněno patriarchálním modelem. Manželství ovšem vidí jako svobodné rozhodnutí partnerů, a dokonce zákaz rozvodu formuluje na prvním místě z pozice ženy (na rozdíl od synoptické tradice). Celá 7. kapitola z 1 Kor pojednává otázky manželství a panenství z hlediska obou pohlaví symetricky, tedy rovnoprávně. Tady Pavel překračuje jistě dobové židovské zvyklosti, ale i zvyklosti řecko-římského světa: pro ženu i muže platí rovným dílem práva a povinnosti v manželství i rovným dílem jsou povoláni k důstojnému životu a starostem o věci Páně. Manželství (podobně i otroctví) je tu relativizováno s ohledem na očekávání brzkého příchodu a vazbu na Krista, ale pozice muže a ženy jsou viděny rovnocenně. To se ovšem vztahuje na každodenní život v rámci obce, ne na veřejné působení. Ale přesto i to už byl významný krok.

Nejradikálnější byly v faktickém „zrovnoprávnění“ žen zřejmě tzv. janovské obce, avšak po rozchodu s gnosticky orientovanou většinou se zbylá část janovských obcí přizpůsobila modelu církevního uspořádání, jenž se prosadil v tzv. velké neboli petrovské církvi.

Po Pavlově smrti a v situaci nenastalé paruzie, což samo o sobě kladlo otázku po pokračování života ve společnosti, se musely obce vyrovnat s otázkou koexistence v rámci antické společnosti a role ženy je znovu viděna především v tradičním vymezení podřízenosti vůči muži v rámci domácnosti jako manželky a matky (tzv. domácí řády, 1 Tim 2,11–15; ale i 1 Kor 14,34n).³³ Posun v hodnocení ženy oproti Gal 3,26–28 je patrný např. z 1 Petr 3,7: „Stejně i muži: když žijete se svými ženami, mějte pro ně porozumění, že jsou slabší a prokazujte jim úctu, protože jsou spolu s vámi dědičkami daru života. Tak vašim modlitbám nebude nic překážet.“³⁴ Základní vědomí rovnosti ve vztahu k vykoupení je zachováno, nicméně

žena je nahlížena v závislosti na muži jako slabší. Text sice neupřesňuje, v jakém smyslu je slabší, u muže je přesto zdůrazněna jeho protektorská role.

Z nastíněného posunu v nahlížení na ženu a její roli v rámci křesťanské obce, jenž byl podmíněn obecnou společenskou situací, lze odvodit, že společenská role ženy doznávala v křesťanství od samého počátku určitých proměn právě v závislosti na kulturně-historických podmínkách. Tak tomu je ostatně i dnes. Pohled na počátky zrodu církevních společenství nám odhaluje dynamiku tohoto procesu a ukazuje, že role ženy se nejen vzhledem k okolní společnosti, ale i z vnitřních potřeb raně křesťanských obcí výrazně proměňovala. Zejména pavlovské a janovské obce znamenaly v procesu zrovnoprávnění ženy i ve „veřejné“ službě v rámci církevního společenství velký krok, svým způsobem tak velký, že nebylo v dalším vývoji historicky možné ho v jeho radikalitě udržet.

POZNÁMKY

1/ *Ekklesiá* znamenala v profánní řečtině shromáždění plnoprávných občanů. Překlad ČEP v 1 Kor 14,34 jako *shromáždění* je správný.

2/ Tuto situaci dokumentuje v ironické nadsázce i Aristofanes ve své hře *Lysistrata* (506–520): „Snášely jsme to již v minulosti a v nárcích války trpělivě, počestně, jak už my ženy ostatně jsme, co vy muži jste vyváděli. Nesměly jsme muknout, tak jste nás drželi. A přitom jste nebyli vůbec k chvále. Prohlédly jsme to a netušily jsme nic dobrého. A tak se nám doneslo k sluchu, i když jsme seděly tiše doma, jak převráceně pojednáváte nejdůležitější věci. Ptaly jsme se vás, hluboce znepokojeny v srdci, nicméně s úsměvem na rtech: ‚Copak jste to dnes ráno dojednali v radě lidu, pokud jde o mír?‘ [...] ‚Co je ti do toho,‘ byla našťvaná odpověď muže. ‚Radím ti, mlč!‘ A já mlčela. [...] Zanedlouho jsme se opět doslechly: rozhodli jste ještě zvrácenější věci! A tak jsme se opět ptaly: ‚No ne, muži, co to děláte za hloupá rozhodnutí?‘ – Tu se na mě podíval úkosem a začal: ‚Nebudeš-li zticha u toho svého tkalcovského stavu, tak ti napravím tu tvou paličatou hlavu, neboť válka je záležitostí mužů.‘“ Převzato z E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart – Berlin – Köln, Kolhammer 1995, s. 341. Podobně hovoří i 1 Tim 2,11nn: „Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovoluji. Žena nesmí mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést.“ Výroky z 1 Tim jsou zřejmě podmíněny situací v obcích, kde ženy zřejmě měly původně poměrně samostatnou roli.

3/ K tomu viz Norbert BAUMERT: *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*, 2. vyd. Würzburg, Echter Verlag 1993, s. 178–181.

4/ Přitom je třeba mít na paměti, že ani křesťanské obce, ani spolky nepatří do sféry „velké“ politiky, že se týkají omezeného okruhu lidí, jejichž politický vliv jakožto jednotlivců byl rela-

tivně malý. Malá skupina umožňuje vždycky určitou alternativu, která je ve všeobecném měřítku neuskutečnitelná.

5/ Josephus FLAVIUS: *Válka židovská* II,15. Praha, SNKL 1965, s. 309–405.

6/ Tit 2,3 starším ženám a 1 Tim 5,11nn mladším vdovám. Oba listy byly určeny do obcí mimo Palestinu a jsou relativně pozdního data.

7/ Srov. Ruth LINDNER: „Frau und Beruf in der früheren römischen Kaiserzeit“, *Bibel und Kirche* 57, č. 3, 2002, s. 153–157.

8/ Sexuální styky s otrokyní v případě muže nebo mladým neženatým mužem v případě ženy nebyly žádnou zvláštní výjimkou.

9/ Srov. i Mk 10,11 – na rozdíl od Mt 5,31n; 19,9 a Lk 16,18 *Markovo evangelium* uvádí oboustranný rozvod.

10/ Tzv. domácí řády (*Haustafeln*) je třeba v této souvislosti vidět velmi pozitivně jako křesťanskou recepci rodinných ideálů vyšší společnosti, přičemž křesťanské rodiny v 2. pol. I. stol. nelze jistě počítat k římské aristokracii. I důraz na manželskou věrnost a odmítnutí rozvodu je známkou vysokého ideálu manželství v prvotním křesťanství. V tomto směru se odlišovalo jak od židovské, tak od řecko-římské společnosti.

11/ Je zajímavé, že když Pavel mluví o vzájemném vztahu manželů a manželském styku, otázka plození dětí se vůbec neklade. Z toho lze usuzovat, že manželství bylo Pavlem chápáno primárně jako společenství muže a ženy, jako prostor vzájemného sebedarování.

12/ Podle Paul VEYNE: „Das Römische Reich“, in: Philippe ARIÈS – Georges DUBY (edd.): *Geschichte des Privaten Lebens 1. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, z francouzštiny přeložil Holger Fliessbach. Frankfurt a. Main, S. Fischer 1995, s. 19–228, byly původně za konkubíny považovány ženy, s nimiž nějaký muž, ať už svobodný, nebo ženatý, spal. Císařové, a to i když byli oficiálně ženatí, si např. vydržovali ve svém paláci otrokyně jako konkubíny. Posléze byl za konkubinát považován takový vztah mezi ženou a mužem, jenž byl pevný, ale ze společenských důvodů (např. nízkého postavení ženy) nemohl být přeměněn na manželský svazek.

13/ Otroci se nesměli ženit ani vdávat, jejich pán nebyl povinen respektovat jejich eventuální vzájemné vztahy. Děti, které se z takového vztahu narodily, byly majetkem pánovým a byly otroky, i když se jejich rodiče stali svobodní. V dobrém případě je mohli rodiče už jako svobodní občané vykoupit, ale nikdy se z nich nemohly stát manželské děti, maximálně propuštění svého otce nebo matky.

14/ Srov. Eugen SITARZ (ed.): *Die Taten der Thekla. Geschichte einer Jüngerin des Apostels Paulus*. Ostfildern, Schwabenverlag 1996, s. 242; též i RENDTORFF: s. 322–325.

15/ Blíže k tomu viz Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: „Das Hohelied“, in: Erich ZENGER u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. 2. vyd. Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer 1996, s. 276 (překlad M. R.). Podobně charakterizuje poselství *Písmě písní* i Günter KRINETZKI: *Hohelied* (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament). 2. vyd. Würzburg, Echter Verlag 1980, s. 5.

- 16/ Rabbi Hillel říká: „Mnoho žen, mnoho čarování.“ Rabbi Juda ben Elai říká: „Tři dobrořečení je denně nutno vyslovit: Buď požehnán ten, který mě neučinil pohanem. Buď požehnán ten, který mě neučinil ženou. Buď požehnán ten, který mě neučinil nevědomým. Buď požehnán ten, který mě neučinil pohanem: všichni pohané jsou před ním nic; buď požehnán ten, který mě neučinil ženou: neboť žena není vázána příkázáními; buď požehnán ten, který mě neučinil nevědomým: neboť nevědomý se nebojí hříchu.“ Rabbi Eliezer prý řekl: „Kdo učí svou dceru Tóře, učí ji pošetilosti.“ A dále: „Raději ať shoří Tóra v plamenech, než aby byla předána ženám.“ Walter GRUNDMANN: „Das palästinische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges“, in Walter GRUNDMANN – Johannes LEIPOLDT (edd.): *Umwelt des Urchristentums I.* 6. vyd. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1982, s. 174 (překlad M. R.).
- 17/ Z tohoto důvodu lze mj. tradici o přítomnosti žen u hrobu v neděli ráno považovat za věrohodnou. Kdyby nespočívala na historických skutečnostech, těžko by si ji prvotní, tj. židokřesťanská, obec vymýšlela, neboť svědectví žen nebylo pro židovskou veřejnost relevantní.
- 18/ Srov. Ježíšovu kritiku zákoníků jako těch, kdo vyjadí vdovy (Mk 12,40), nebo vdovu z Lk 18,2–5.
- 19/ Iosephus FLAVIUS: *Jüdische Altertümer*, 8. vyd. Wiesbaden, Fourier Verlag 1989.
- 20/ Jiné možnosti samozřejmě platily pro vrstvu elity a helénistické prostředí, ale i tam platila značná omezení, jako byl podíl na veřejné moci, svědectví u soudu apod.
- 21/ Srov. Gal 3,26–28 jako „Magna charta“ křesťanského společenství, obce.
- 22/ THEISSEN-MERZ: s. 206 (překlad M. R.).
- 23/ Podobně jako vývoj vazby na židovství a vývoj úřadů se i vývoj aktivního podílu žen na úkolech a funkcích v jednotlivých obcích lišil. I pro pozdější dobu se nám naskýtá pestřejší obraz angažovanosti žen, než by se na první pohled mohlo zdát.
- 24/ V Řím 16,7 jde ve tvaru *Junian* o akuzativ ženského jména. Teprve od středověku byl tento akuzativ překládán mužskou formou, ačkoli takové mužské jméno – na rozdíl od hojně doloženého ženského (*Junia*) – není doloženo. Viz Ulrich WILCKENS: *Der Brief an die Römer III (Röm 12–16)*, 2. vyd. (EKK VI/3). Neukirchen, Neukirchener Verlag – Benzignier Verlag 1989, s. 135.
- 25/ E. W. a W. STEGMANN: op. cit., s. 337.
- 26/ Tak překládá např. ČEP – „ženy v této službě“. Tato možnost se zdá pravděpodobnější. Vzhledem k tomu, že byly ženy titulovány mužskou formou (srov. Řím 16,1), bylo potřeba zdůraznit, že jde o ženy. Srov. Gottfried HOLTZ: *Die Pastoralbriefe. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13*, 4. vyd. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1986, s. 85, stejně i Otto KNOCH: *1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief* (Die neue Echte Bibel 14). Würzburg, Echter Verlag 1988, s. 30. Udo BORSE (*První a druhý list Timotejovi a list Titovi. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 13*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 41) nabízí ještě další variantu výkladu, totiž že jde o všeobecně platnou výzvu pro všechny křesťanské ženy. Tento výklad se jeví ze všeho nejméně pravděpodobný.

27/ Vzhledem k tomu, že jsou ženy jmenovány samostatně a uprostřed charakteristiky nároků na jáhny, lze mít za to, že jde skutečně o jáhenky. Tomu nasvědčuje i list Plinia ml. císaři Trajánovi z poč. II. stol., v němž hovoří o mučení dvou otrokyň, jež jsou označeny jako *ministrae* (lat. překlad pro řec. *diakonoí*). Jaké úkoly v obci měly (stejně jako mužští jáhni), není z textu zřejmé. Bližší popis této služby je k dispozici teprve ze III. stol. ze syrské *Didaskalie*. Srov. G. Holtz: op. cit., s. 85.

28/ V závěrečných kapitolkách spisu se říká: 265 (39) „Thekla tedy odešla s ní a odpočinula si v jejím domě osm dní a vyučovala ji v Božím slově“; 267 (41) „Pavel řekl: Jdi a uč slovo Boží“; 269 (43) „A když vydala toto svědectví, odešla do Seleukie a osvětila tam slovem Božím mnoho lidí.“ Thekla je v líčení spisu jakousi předchůdkyní zasvěcených panen a řeholnic. Nakolik se tento spis opírá o historickou existenci učednice jménem Thekla nebo zda jde o čistě symbolickou figuru, nelze rozhodnout. V každém případě však spis svědčí o určité praxi a ideálu ženské vyznavačské statečnosti, jež se minimálně vyrovná mužské, a zdrženlivého života, zcela zasvěceného službě Bohu. Thekla reprezentuje dobový ideál samostatné křesťanské intelektuálky, teoložky a hlasatelky. Překlad převzat z *Příběhů apoštolů* (viz *Skutky Pavla a Thekly*, in: Jan A. Dus (ed.). *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy*. Praha, Vyšehrad 2003, s. 196n).

29/ 1 Tim 5,14: „nedávaly protivníku příležitost k pomluvám“; Tit 2,5: „poslouchaly své muže, aby Boží slovo nebylo znevaženo“. Nicméně výzvy v podobném duchu, tedy ohled na ty, kdo stojí mimo církve, tj. většinovou společnost, jsou adresovány i ostatním – otrokům stejně jako nositelům úřadu. Dokládají obecně snahu církevní obce o integraci do většinové společnosti, což se právě na konci I. stol. začínalo stávat obecnějším problémem: křesťané byli marginalizováni, ostrakizováni, šikanováni a posléze i ve větším měřítku pronásledováni, resp. stávali se předmětem udání a odsouzení kvůli své víře.

30/ Doslova: sestru (jako) ženu (*adelfén gynaika*).

31/ Hans-Josef KLAUCK: *1. Korintherbrief* (Die neue Echter Bibel 7). Würzburg, Echter Verlag 1984, s. 64, myslí na manželky; Norbert BAUMERT: *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7,2*. Würzburg, Echter Verlag, 1986, s. 329, dokládá, že jde o věřící ženu, jež stojí apoštolům a misionářům po boku jako pomocnice na cestách. Hermann-Josef VENETZ: „Frauen von Rang und Namen. Ein anderer Blick in paulinische Gemeinden“, *Bibel und Kirche* 57, č. 3, 2002, s. 130 jim připisuje stejně aktivní roli jako mužům.

32/ *Didaché*. Učení Páně skrze Dvanáct apoštolů národům. Hostinné, Stauros 1994.

33/ Zatímco v 1 Kor 11,5 Pavel hovoří s naprostou samozřejmostí o aktivní účasti žen na liturgickém shromáždění a v pasáži 11,2–16 se pouze snaží zajistit řád s ohledem na dobové zvyklosti vnějšího vzezření mužů a žen, je pasáž 1 Kor 14,34n v zcela jiném, ba názorově neslučitelném duchu. Většina autorů ji považuje za pozdější vsuvku, jež odpovídá tendenci pastorálních epístol. Jiný výklad zastává Norbert BAUMERT: *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*. Würzburg, Echter Verlag 1992, s. 159–192, jenž interpretuje tuto pasáž jako zákaz, aby se žena vyjadřovala k veřejným záležitostem obce. Podle něho novum spočívá v tom, že žena se takového shromáždění

vůbec účastní, byť jen jako němá účastnice. To nebylo ani v antické řecko-římské, ani v židovské společnosti dovoleno.

34/ Doslova: Muži podobně, žijíce s nimi podle poznání, že žena je slabší pohlaví (*hos asthenestero skeuei to gynaikeio*), chovající k nim úctu jakožto k spoludědicům daru života, aby vašim modlitbám nebyly kladeny překážky.

ThDr. PhDr. **Mireia Ryšková** přednáší teologii na VOŠ Jabok, na ETF Univerzity Karlovy v Praze a na Teologické fakultě v Českých Budějovicích. Je spoluautorkou publikace *Stručný úvod do NZ* (Praha, Scriptum 1991), publikuje články z oboru novozákonní exegeze časopisecky i ve sbornících (např. *Svatý Pavel, synagoga a církev*, Brno, CDK 1995). V *Salve* 2002/2 vyšel její článek „Pojetí poslušnosti v listech apoštola Pavla“.



Johannes Hofmann

Císařovna Pulcheria – ochránkyně pravé víry církve

Jestliže již císařovna Helena († 328/29) významně přispěla k zakořenění křesťanství v Římské říši, pak se setkáváme asi o století později v osobnosti Pulcherie s císařovnou, jež se zasloužila především o víru pozdější říšské církve.

Prameny

O Pulcheriině životě podává zprávu řada soudobých pramenů. Různé zákony¹ (*novellae*) vydané za panování císařů Theodosia II. (408–450), Valentiniána III. (425–455), Markiana I. (450–457) a Justiniana I. (527–565) dokumentují příslušné říšské zákonodárství, zatímco *Notitia dignitatum*, která vznikla okolo roku 425, poskytuje cenné informace o tehdejší organizaci správy říše.² Na druhém místě je třeba jmenovat několik autentických dopisů, které císařovně Pulcherii zaslali v souvislosti s ekumenickými koncily v Efezu (431) a Chalcedonu (451) Cyril z Alexandrie († 444),³ Jan z Antiochie († 442),⁴ Theodóretos z Kyru († asi 466),⁵ římský jáhen Hilarus († 468),⁶ císařovna Galla Placida († 450)⁷ a papež Lev Veliký († 461).⁸ V kontextu těchto pramenů se dochoval Pulcheriin dopis papeži Lvu,⁹ dopis císařovny abatyši Basse¹⁰ a ještě další dopis palestinským mnichům.¹¹ Mimoto jsou ještě k dispozici soudobá svědectví církevních dějepisců Sózomena († asi 450),¹² Sókrata († po 439)¹³ a Theodóreta z Kyru († asi 466)¹⁴ a rovněž dílo sesazeného biskupa Nestoria Konstantinopolského († po 451),¹⁵ vydaného pod pseudonymem ještě za Pulcheriina života. Cenné doplňující informace poskytují výpovědi soudobých mincí a nápisů.¹⁶ Ojedinelé zprávy pozdějších kronikářů, z nichž nejdůležitější byli Euagrios Scholastikos († po 588), Marcellinus Comes († cca pol. VI. stol.), Jan z Antiochie († zač. VII. stol.), Jan Malalas z Antiochie († cca 700), dále krátce po roce 628 píšící anonymní autor tzv. *Velikonoční kroniky* (*Chronicon Paschale*), pak Theofanés († 818), Jan z Nikia († konec VII. stol.), Jan Zonaras († 1. pol. XII. stol.) a Nikéforos Kallistos Xanthopúlos († cca 1335), sceľují naše znalosti o Pulcherii a Borowski je vždy náležitě uznává.¹⁷

Dětství a mládí¹⁸

19. ledna 399 se východořímskému císařskému páru Arkadiovi a Eudoxii narodilo v Konstantinopoli jejich druhé dítě Aelia Pulcheria. Rodinného zázemí však malá

princezna požívala jen krátce, neboť již v roce 403 ztratila svou nejstarší sestru Flaccilu, o rok později svou matku a v roce 408 také svého otce. Od té doby vedl záležitosti říše Anthemios, praefectus praetorii Východu, a proto se také stal poručníkem čtyř osiřelých císařských sourozenců. V této funkci svěřil Pulcherii, její sestry Arkadii a Marinu stejně jako jejího bratra Theodosia, pozdějšího druhého císaře toho jména, do péče mocného dvorského eunucha Antiocha. Tento se postaral o Pulcheriino vynikající vzdělání, takže princezna byla později s to plynně hovořit a psát nejen latinsky a řecky, ale dokázala taktéž samostatně odpovídat na otázky své doby.

Jakožto nejstarší ze čtyř v purpuru zrozených sourozenců připadla Pulcherii již záhy zodpovědná role, kterou pak díky svému založení výtečně hrála po celý svůj život. Charakterově ovlivněna silnou osobností své matky Eudoxie¹⁹ a ve svém imperiálním sebevědomí utvrzována hierarchickým prostředím císařského paláce,²⁰ se již v mládí u ní projevila obdivuhodná samostatnost. Již v roce 412, tedy ve věku 13 let, prosadila u svého císařského bratra propuštění eunucha Antiocha, s nímž se dostala do sporu.²¹ Od nynějška převzala vedení císařské rodiny do značné míry Pulcheria. V této roli se rozvinula v takovou autoritu, že ji její současník Sózomenos právem označil jako „dohližitelku“ (*epitropos*) nad svým bratrem Theodosiem. Skutečně se s náruživou horlivostí starala o jeho náležitou výchovu. „Přitom nepřišla zkrátka vedle literárního vzdělání ani tělesná cvičení jako jízda na koni a používání zbraní [...]. Zvláštní důraz však P[ulcheria] [...] kladla na to, aby bratra ve vnějších projevech jeho císařského postavení, dodržování ceremoniálu a etikety vedla osobně [...] a vychovávala ho ve zbožného a církev podporujícího monarchu.“²²

Nadto se v císařském paláci pod vlivem zbožné princezny postupně šířila skoro klášterní atmosféra, formovaná modlitbou hodinek, čtením *Písma*, dobročinností, manuální prací, společným jídlem a postem stejně jako respektem vůči kněžím a chrámům.²³ Konečný důsledek této životní praxe vyvodila již ve svém 14. roku života, popř. před 1. červencem 413, když spolu se svými oběma sestrami složila veřejný slib panenství²⁴ „a tento akt podtrhla slavnostním zřízením skvostného ol-táře ze zlata a drahých kamenů v hlavním konstantinopolském chrámu“.²⁵ V jejích asketických ambicích jí pravděpodobně po boku v neposlední řadě stál biskup Attikos z Konstantinopole (†425), poněvadž jí a jejím sestrám věnoval svou knihu s názvem *O víře a panenství*.²⁶

Vedle hlavního nábožensko-asketického motivu Pulcheria tento krok učinila veřejně také proto, jak to dosvědčil již Sózomenos, aby tak „zabránila tomu, aby [vedle Theodosia] byl do paláce uveden ještě další muž a aby tak [tímto mimo jiné] byla učiněná přítrž intrikám ctižádostivých mužů“.²⁷ Posledně jmenovanými

intrikami se snad miní opětovné ctižádostivé sňatkové záměry prefekta Anthemia, které Pulcheria svým slibem panenství úspěšně zhatila.²⁸ Skutečnost byla v každém případě taková, že řečený prefekt veřejně vystoupil 18. dubna 414 naposled,²⁹ a proto asi nikoli náhodou krátce po Pulcheriině slibu ze svého úřadu odstoupil. Je nutné zmínit, že kromě výše uvedeného v témže roce jasně roste princeznina moc. 4. července 414 ji její císařský bratr Theodosius jmenoval, poté co dosud nosisla titul „nobilissima“ (*epifanestaté*), výslovně augustou, tzn. císařovnou.³⁰

První zkušenosti ve službě říši a císařskému domu

Již „30. prosince 414 vystavil praefectus praetorii Aurelianus [...], již podruhé zvolený do svého úřadu, obraz císaře Honoria a Theodosia II. spolu s obrazem císařovny P[ulcherie] v senátu [v] Konstantinopoli“³¹ a tímto dal svým současníkům jasně najevo, že nyní má být Pulcheria považována za rovnocennou spolucísařovnu svého mužského kolegy.³² Jak se projevovala politická linie mladé císařovny?

Na základě své nepopíratelné zbožnosti mohla Pulcheria v neposlední řadě ovlivňovat zákonodárství svého bratra, jež se týkalo náboženství, i když její angažmá v této oblasti je jen těžce uchopitelné. Přesto je však nápadné, že se zákony císaře Theodosia proti heretikům tak jako tak pohybovaly v kolejiích jeho předchůdců,³³ zatímco se v ostatním náboženském zákonodárství – a proto možná ovlivněného iniciativou Pulcherie³⁴ – prosazovaly jasné novoty, např. v židovském zákonodárství to byla ustanovení rostoucího útlaku³⁵ a v zákonech týkajících se pohanů pak nařízení zostřeného potlačování.³⁶ Současně se tyto ne zrovna „šťastné“ zákony roku 423 tak jako tak střetly s protižidovskými násilnými akcemi křesťanské lůzy.³⁷ Císařská strana se podobně jako v roce 415 vůči těmto antižidovským a protipohanským výpadům alexandrijských fanatiků, kterým mj. padla za obět známá pohanská filozofka Hypatia, snažila učinit energická opatření.³⁸

Zřetelněji a jistě radostněji se Pulcheria profilovala jako motor náboženské zahraniční politiky. Když totiž východořímské jednotky – z důvodu pronásledování křesťanů – 421 pronikly do Perské říše, připisovalo se vítězství císaři Theodosiovi II. S tímto vítězstvím souviselo ukončení pronásledování křesťanů a vůbec uklidnění poměrů římského impéria. Toto vše bylo pokládáno za důsledek slibu panenství jeho sester.³⁹ Jak prokázal Holum, mělo toto přesvědčení zjevně svůj původ v dodatečném duchovním propojení zmíněného vítězství s přenesením ostatků, které se uskutečnilo přibližně ve stejné době.⁴⁰ Pulcheria tehdy totiž dala podnět k přenesení relikvie ramene prvomučedníka sv. Štěpána do kaple vybudované za tímto účelem v císařském paláci v Konstantinopoli samotnou císařovnou. Viděno v tomto kontextu se pak vítězství nad Peršany připisovalo Pulcherii popř. jejím

modlitbám. Podle vidění, ve kterém se jí zjevil sám sv. Štěpán a přislíbil jí splnění jejích přání, se tak prý také dosáhlo onoho vítězství.

Také v rodinné politice císařského domu, jak se zdá, držela tehdy opratě pevně v ruce panenská císařovna. Když totiž její bratr Theodosios vyjádřil přání uzavřít manželství svému postavení přiměřené nebo alespoň nalézt svou budoucí manželku, jež by byla půvabnou dámou dobré pověsti, začala Pulcheria okamžitě spolu s Paulinem, nejlepším císařovým přítelem, pátrat po vhodné partii.⁴¹ A tak se začala rozvíjet vpravdě romantická epizoda. V té době se do Konstantinopole odebrala Athénais, dcera athénské filozofa Leontia, mladá žena neobyčejně krásná a velmi vzdělaná, která však byla pohanka. Její bratři ji připravili o dědictví. V doprovodu dvou tet odevzdala Pulcherii prosebný list. Poněvadž svou záležitost přednesla ve vybroušené řečtině a nadto vlídně a šarmantě, nechala Pulcheria dámy nejprve čekat v paláci a ihned s oním prosebným listem spěchala za Theodosiem. Když přišla ke svému bratrovi, sdělila mu, že našla mladou ženu dokonalé krásy, „čistou a neposkvrněnou a velmi vzdělanou, helénku a dceru filozofa“.⁴² Mladý císař poté zavolal Paulina a prosil Pulcherii, aby jemu a jeho příteli krásnou Athénanku ukázala. Když se tak stalo a oba mladí muži – schovaní za závěsem – spatřili Athénaidu, byli oba ohromeni a Theodosios se hned rozhodl ke sňatku. Samozřejmě musela Athénais jakožto budoucí choť východořímského císaře nejprve přijmout křesťanskou víru a teprve poté nad ní Pulcheria převzala ochranu.⁴³ Biskup Attikos jí při křtu udělil jméno Eudokia. Svatba se tak mohla konat⁴⁴ 7. června 421.⁴⁵ Po narození jejího prvního dítěte, v roce 422, byla Eudokia 2. ledna 423 jmenována augustou, císařovnou, a měla tedy stejné postavení jako Pulcheria již od 414.⁴⁶ Prameny zpočátku nepodávají žádné informace o vztahu panujícím mezi oběma císařovnamí, přesto se zdá, že později „došlo ke sporu mezi oběma císařovnamí o rozhodující vliv na císaře“.⁴⁷ První stopy této rivality se ovšem projeví teprve v rámci teologické kontroverze mezi biskupy Nestorem Konstantinopolským a Cyrilem z Alexandrie. Tomu ovšem nejprve předcházela konflikt mezi Pulcherií a Nestorem, konflikt, v němž se ostatně již zřetelně rýsuje teologické pozadí pozdějších kontroverzí.

V zápalu o Bohorodičku a teologické uznání ženy

Po ěře Attikově († 425),⁴⁸ který měl s císařským dvorem dobré vztahy, a po krátkém období jeho nástupce Sisinnia († 427) v biskupském úřadě, dosedl na konstantinopolský biskupský stolec⁴⁹ v roce 428 antiochijský mnich a kněz Nestorios. Ať už – podle četných reprezentantů novějšího bádání – posledně jmenovaný zastupoval nadmíru pravověrnou pozici učení církve, nesporné zůstává, že se

v oblasti pastorační dopustil závažných chyb.⁵⁰ Již na počátku svého episkopátu ukázal svou jednoznačnou protiženskou tendenci tím, že zakázal – argumentoval údajnými nepřístojnostmi – účast žen jak na večerním zpěvu žalmů a modlitbě, tak jejich účast při držení stráže u mrtvých.⁵¹

Ve vleku těchto počínů se ocitl v konfliktu také s Pulcherií, se ženou, jejíž církevní angažmá měl později s despektem charakterizovat jako projevy „svárlivé ženy“.⁵² Nestorios jí dokonce podsouval cizoložné vztahy s muži, a proto – na rozdíl od svých předchůdců – v oficiálních modlitbách za císařskou rodinu ji už nevzýval jako „nevěstu Kristovu“, což pak u lidu vedlo k laciným závěrům. Stejně tak se zdráhal přijímat Pulcherii a její dvorní dámy – jak to bylo dosud běžné – po nedělním přijímání v biskupském paláci na oběd. Kromě toho nechal odstranit Pulcheriin obraz nad oltářem své katedrály, stejně jako se postaral o to, aby její oděv, který až dosud sloužil během sv. přijímání jako oltářní plachta, byl ze zmíněného chrámu taktéž odstraněn.

K nejpřímější konfrontaci došlo o velikonoční neděli popř. 15. dubna roku 428.⁵³ O této největší slavnosti všeho křesťanstva se Pulcheria odebrala v konstantinopolském katedrálním chrámu ke vstupu do presbytáře, aby v jeho prostorech – jak tomu zjevně o Velikonocích byla zvyklá – stejně jako kněží a její císařský bratr přijala sv. přijímání. O tomto jejím zvyku biskupa informoval arcijáhen Petr. Nestorios ovšem panenské císařovně razantně vstoupil do cesty, aby tak zabránil, aby ona, příslušnice laického stavu – a ještě ke všemu žena – vstoupila do prostor velesvatyně. Pulcheria nato však opětovně požadovala, aby směla vstoupit. Avšak Nestorios neoblohmně trval na tom, že oltářní prostor je vyhrazen pouze kněžím. Na základě tohoto přetrvávajícího odporu nyní Pulcheria přešla k teologické argumentaci. „Proč [mi bráníš]?“ ptala se biskupa se sebevědomím Bohu zasvěcené panny. „Neporodila jsem Boha já?“ Nestorios reagoval velmi prudce. „Ty?“ odpověděl Pulcherii. „Ty jsi porodila Satana!“ Po těchto slovech vyhnal císařovnu s konečnou platností z kněžiště. Nestorios tak jednoznačně vyjádřil své teologické přesvědčení: Pulcheria si podle jeho argumentace v žádném případě nemohla nárokovat mariánskou důstojnost, tzn. důstojnost ženy odůvodňované mystickou analogií k blahoslavené Panně Marii, jež porodila Boha. Nestorios ale ve všech ženách a také v ní viděl pouze dceru Evy, následovnici oné svůdné ženy, skrze kterou – jak si myslel – přišel na svět hřích. Proto se oficiální Pulcheriino zrovnoprávnění s jejím císařským bratrem a z toho vyplývající možnost přijmout velikonoční přijímání v kněžišti jeví z tohoto úhlu pohledu jako nemyslitelné. Ano, snad se ani nedalo očekávat nic jiného; projevilo se tak Nestoriovo zaujetí vůči ženskému pohlaví dokonce v jeho pojetí mariologie. Jak k tomu došlo?

Krátce po střetu s Pulcherií byl Nestorios ve svém biskupském městě konfrontován se dvěma kontroverzními mariologickými koncepcemi, k nimž jakožto místní biskup musel zaujmout stanovisko.⁵⁴ Jedno uskupení vycházelo z toho, že se Maria právem nazývá „Bohorodička“ (*theotokos*), zatímco druhí s velkou vehemencí zastávali názor „Člověkorodičky“ (*anthrópotokos*). Nestorios vzápětí oba atributy odmítl a navrhl jako kompromisní řešení pojem „Kristorodička“ (*christotokos*). Ať už tato formulace některým připadala vcelku přijatelná, přesto se na Nestoria nejpozději v posledních měsících roku 428 snesla nemilosrdná kritika, poté co na rétorickou otázku, zda může mít Bůh matku, odpověděl následovně: „Ne, Maria nebyla Bohorodičkou. Neboť to, co se narodí z těla, je tělo. Tvor nestvoří toho, jenž je nestvořený; Otec v Panně nezplodil žádného nového Boha.“ Touto nesrozumitelnou formulací urazil ve své diecézi ale všechny ty, kteří Marii již více než po století uctívali jako Bohorodičku.⁵⁵ Není proto divu, že tato společenství – mezi něž pravděpodobně patřila také Pulcheria a její sestry – již v prvních měsících roku 429 nenavštěvovala bohoslužby v konstantinopolské katedrále, nýbrž se za tímto účelem shromažďovala na jiných místech.⁵⁶ Vyličené konfrontace týkající se správného teologického chápání blahoslavené Panny Marie nyní s konečnou platností překročily hranice východní církve v Konstantinopoli.

Nestoriánská kontroverze a všeobecný koncil v Efezu

Do řečené kontroverze se od tohoto okamžiku ovšem vložil také biskup Cyril Alexandrijský († 444), detailně informován egyptskými mnichy.⁵⁷ V této souvislosti titul *theotokos* obhajoval nejen ve velikonočním dopisu z roku 429 a také v oběžníku určeném mnichům sepsaném přibližně současně, ale také ve svém prvním dopise zmíněného roku po Nestoriovi požadoval, aby své učení obhájil.

Mimoto rozvinul Cyril obsáhlou korespondenci, jíž se – vedle papeže Celestina I. († 432) – snažil na svou stranu získat především císařský pár a také Pulcherii a její sestry.⁵⁸ Theodosios a Eudokia však tehdy stáli neotřesitelně za Nestoriem, takže dopis z léta či podzimu roku 430 jim adresovaný u nich asi jen sotva mohl dosáhnout Cyrilem zamýšleného cíle. Veden moudrou intuicí napsal zběhlý alexandrijský biskup proto současně Pulcherii a jejím dvěma sestrám, aby mohl alespoň z této strany císaře Theodosia ovlivnit. Poté co byly „svaté a dokonale čisté nevěsty Kristovy“ kvůli svým slavným předchůdcům a kvůli svému panenství náležitě uctěny a byl adekvátně vyzdvižen jejich bdělý cit pro pravou víru, vyjmenoval jim většinu biskupů – mezi nimi také Nestoriova předchůdce Jana Zlatoústhého a Attika – kteří Marii již dlouho před Nestoriovou érou přiřkli titul *theotokos*. Následně pomocí dvou set novozákonních úryvků dokázal, že to byl Bůh, koho

Maria porodila, přičemž svým činem předeslal apoštolské zásluhy, jestliže panen-ské princezny nějakého člověka ve smyslu tohoto učení vedou a jemu takovým způsobem dopomohou k pravé víře. Koho Cyril tímto „jedním“ člověkem mínil, bylo zcela evidentní: byl to císař Theodosios!

Brzy poté směřoval Cyril tzv. *Řeč nejbožnějších císařovnam o pravé víře* pravděpodobně znovu na Pulcheriin dvůr.⁵⁹ Aniž by zmínil jméno Nestoria, obracel se v něm proti těm, kteří popírají božství Mariina dítěte a Krista tak dělí na dvě části tím, že božské Slovo oddělují od lidského těla a takto znemožňují vykoupení lidí. Ať už Cyril těmito polemickými formulacemi nezkráceně reprodukoval učení Nestoria, jeden cíl tím sledoval bezpochyby: chtěl jimi Pulcherii přesvědčit o christologickém omylu Nestoria a mimoto jí poskytnout další argumenty proti jejich společnému nepříteli.

Cyrilovo rozmanité úsilí nezůstalo bez úspěchu. Dosáhl odsouzení Nestoria nejen na synodě v Římě a následně v Egyptě,⁶⁰ které zasedaly v srpnu 430, ale dokázal také o své pozici přesvědčit Pulcherii, a to tak jednoznačně, že došlo k vážným rozepřím mezi císařským párem a Pulcherií, takže císař pocítoval povinnost poslat Cyrilovi dokonce písemnou výtku.⁶¹ Přesto se však „případ Nestorios“ neukázal zmíněnými regionálními synodami v žádném případě jako urovnaný a vyřešený. 19. listopadu 430 pozval císař Theodosios biskupy celé říše na svatodušní svátky následujícího roku do Efezu na tehdy celocírkevně koncipovaný sněm,⁶² aby se na něm – jak doufal – pochroumaná Nestoriova pověst jednomyslným rozhodnutím biskupů opět ospravedlnila.

V rozporu s císařovou vůlí ovšem Pulcheria dokázala ovlivnit průběh sněmu v Nestoriův neprospěch. To se ukázalo už při volbě místa konání synody, Efezu, místa hluboko do minulosti spjatého s mariánskou úctou,⁶³ ale také ve skutečnosti, že strana orientálních církví, již vedl sám biskup Jan z Antiochie († 442) a jež sympatizovala s Nestoriem, usilovala v jednom dopise o Pulcheriinu přízeň.⁶⁴

Koncilní otcové, kteří se v Efezu měli vlastně sejít již 7. června 431, se z důvodu různých nepříznivých okolností mohli shromáždit teprve 22. června 431. Již na prvním zasedání, a sice předtím než dorazil Jan z Antiochie a sufragánové, koncilní otcové vynesli nad Nestoriem rozsudek, sesadili ho a odňali mu církevní *communio* (společenství).⁶⁵ Toto rozhodnutí, jehož obsah byl znám v císařském paláci již během několika málo dní, přivodil nyní zásadní změnu smýšlení císaře, kterou zjevně urychlila také Pulcheria.⁶⁶ Viděno v tomto světle není pak zarážející, že mezi 4. a 6. červnem 431 v konstantinopolské katedrále shromážděné protinestoriánsky laděné množství lidu slavilo Pulcherii svými aklamacemi jakožto ochránkyni pravověří. „Ať žije Pulcheria!“ skandovaly davy. „Ona je tou, která posilovala víru! [...] Ať žije Pulcheria! Ať žije císařovna! Ať žije Pulcheria! Ona posilovala

víru! [...] Ať žije Pulcheria! Ať žijí pravověrní!“⁶⁷ Zjevně si Pulcheria neoddechla dříve, než byl Nestorios ze svého vlivného postavení odstraněn a „nakonec byl poslán do jedné egyptské oázy“.⁶⁸ Jestliže tkvěla trvalá zásluha efezských koncilních otců především v oficiálním uznání christologické nauky Cyrila z Alexandrie, nauky, která dokázala prosadit princip záměny přívlastků (*communicatio idiomatum*),⁶⁹ a tak zároveň i Mariin titul *theotokos*,⁷⁰ tak to byla vedle koncilních otců především Pulcheria, jež od počátku tyto pravdy víry vyznávala proti Nestoriově,⁷¹ a tak dopomohla svojí zanícenou církevně-politickou angažovaností k vítězství uctívání blahoslavené Panny Marie jakožto „Bohorodičky“.

Úspěchy a neúspěchy doby pokoncilní

Na naléhání slavné křesťanské asketky Melanie, mnišky žijící nedaleko Jeruzaléma, která v roce 438 bez ohlášení přijela do Konstantinopole, byl císař Theodosius ochotný „udělit své manželce dovolenou, protože tato [z podnětu Melanie] toužila, aby se mohla pomodlit na svatých místech“.⁷² Nejpozději v únoru nebo březnu 438, když se císařovna Eudokia vydala na svou pouť do Jeruzaléma, ale pravděpodobně – jak se zdá – již mnohem dříve získala rostoucí vliv na svého bratra opět Pulcheria,⁷³ protože už 28. ledna 438, když biskup Proklus Konstantinopolský přenášel ostatky svého proslulého předchůdce Jana Zlatoústého do konstantinopolského chrámu sv. Apoštolů, doprovázela císaře již jen Pulcheria, nikoli Eudokia.⁷⁴ Stejně tak je Pulcheriina relativně nesmlouvavý nábožensko-politický „rukopis“ rozpoznatelný, když císař Theodosius 31. ledna 438 vydal svůj poslední velký zákon proti pohánům, samaritánům a židům,⁷⁵ rovněž to byla i panenská císařovna, která spolu se svým císařským bratrem nařídila do liturgie zavést „trishagion“.⁷⁶

Avšak již brzy po začátku roku 439, po úspěšném návratu Eudokie ze Svaté země⁷⁷ se karta obrátila v neprospěch Pulcherie. Kolem roku 440 na císařském dvoře získal moc eunuch jménem Chrysafios, mazaný intrikán, který v Pulcherii – jistě právem – tušil svého nejnebezpečnějšího protivníka.⁷⁸ Již 441 využil Eudokiinu nově probuzenou vůli k moci stejně jako mezi oběma císařovnami panující rivalitu, aby omezil její vliv na bratra. V počátcích v Eudokii rozkřesal přání, aby svého chotě požádala o Pulcheriina *praepositus sacri cubiculi*, prvního komorníka (a tím byl právě Chrysafios), což císař samozřejmě striktně odmítl. Po této porážce učinil Chrysafios další pokus. Z jeho podnětu totiž získala Eudokia svého manžela pro myšlenku, že se Pulcheria musí – protože zvolila asketický způsob života – oprotit od světských věcí a musí být vysvěcena na jáhenku. Udělením tohoto svěcení Theodosios pověřil biskupa Prokla z Konstantinopole, ostatně jednoho z dávných Pulcheriiných spojenců, jenž ji koneckonců varoval, takže Pulcheria se nakonec

dobrovolně vzdala svého *praepositus sacri cubiculi* stejně jako svého dvořanstva ve prospěch Eudokie, a odebrala se mimo Konstantinopol, do Hebdomova paláce. Obklopena kruhem asketek – mezi nimi byly také její sestry Arkadia a Marina – věnovala své bohatství především chudým a na stavbu kostela sv. Vavřince ve čtvrti Pulcherianai.⁷⁹ Jak dosvědčují mince vydané pod Pulcheriíným jménem po roce 443, dokázala svou císařskou pozici udržet rovněž v této fázi života.⁸⁰

Církev stále vkládala velké naděje do nábožensky angažované panenské císařovny. Tak žádal biskup Theodórétos z Kyru Pulcherii kolem roku 446 pro příslušníky své diecéze o potvrzení daňových zvýhodnění a přitom výslovně vyzdvihl, že své panování svou zbožností krásí a císařský purpur svou vírou oslavuje.⁸¹ V té době asi Pulcheria navázala spojení s archimandritou Manúélem a jinými opozičními silami předměstí, aby shromáždila kolem sebe všechny věřící, kteří nesouhlasili s tehdejší císařovou církevní politikou.⁸² Proto taky není zarážející, že pravověrní v boji proti bludnému učení Eutychovu znovu hledali spojenectví s Pulcherií.

V boji proti bludu Eutychovu

Ačkoli alexandrijsky smýšlející koncilní otcové z Efezu v roce 431 ještě nedospěli ke sjednocení s těmi, kteří se účastnili vzdorostnému kolem Jana z Antiochie, byla přece jen v roce 433 uzavřena unie mezi zastánci alexandrijské a antiochijské školy tím, že na obou stranách ještě pořád vyznávali „jednoho Krista, jednoho Syna [a] jednoho Pána“ tím, že se obě přirozenosti spojily, aniž došlo k jejich smíšení, takže na základě tohoto „nesmíšeného sjednocení [...] lze blahoslavenou Pannu Marii uznat⁸³ jako Bohorodičku“.⁸⁴ O této jednotící formuli se již ostatně vážně pochybovalo v roce 446, ve stejném roce, v němž na biskupský stolec v Konstantinopoli dosedl Flavianos. V jeho biskupském městě již delší dobu prosazoval extrémně alexandrijskou teologii archimandrita jménem Eutychés a požadoval s vědomým odmítnutím zmíněné formule, že se nesmí zacházet dále, než kam dospěly vyznání víry stanovené v Niceji a rozhodnutí z Efezu. Naopak uznává, že „nás Pán před spojením sestával ze dvou přirozeností, ale po spojení uznává [...] přirozenost jedinou“. Poněvadž Eutychés disponoval četnými konexemi – předně jeho kmotřencem byl mocný Chrysafios – nikdo vyjma biskupa Theodóréta z Kyru († cca 466) neriskoval konfrontaci. Biskupem Eusebiem z Dorylaia byl však přesto na konstantinopolském patriarším synodě roku 448 nařčen z bludařství a byl v církevním procesu pohnán k odpovědnosti za své počínání, neboť tvrdošíjně trval na svém, a byl jakožto představený kláštera sesazen, zbaven kněžské důstojnosti a konečně byla na něho uvalena klatba. Ovšem tomuto s neuvěřitelnou pohotovostí reagujícímu odsouzení se podařilo – v neposlední řadě také díky

dobrým vztahům s Chrysafiem – že císař Theodosios proti vůli biskupa Flaviana opět na 1. srpna 449 svolal koncil do Efezu. Stejně jako místo shromáždění, tak i výběr jeho účastníků umožnily biskupu Dioskúrovi z Alexandrie, císařem jmenované hlavě koncilu, s bezmeznou svévolí agitovat ve prospěch Eutycha. Dokonce ani papež Lev († 461) už tomuto v ortodoxních kruzích nežádoucímu sněmu nedokázal zabránit, a poslal proto pod tlakem okolností své legáty – vyzbrojené mnoha dopisy – neprodleně na místo konání.

Mezi papežskými listy, mezi nimiž vynikla především *Epistola dogmatica* adresovaná biskupu Flavianovi, tzv. *Tomus Leonis*, se nacházelo také psaní, které Lev poslal Pulcherii již 13. června 448, tedy ještě v době před koncilem.⁸⁵ V úvodu téhož vyjádřil – informován snad biskupem Julianem z Kóu o Pulcheriině pozitivním postoji ve věře – císařovně svá velká očekávání takto: „Máme důkaz mnoha příkladů, že Bůh své církvi ve Vaší mírnosti připravil velkou oporu, a jestliže snažení biskupů naší doby něčím přispěla proti nepřítelům katolické pravdy, odkazuje to na Vaši slávu, protože Vy – tak jste se naučila jednat z Ducha Svatého – Svou moc podřizujete Tomu, pod jehož ochranou panujete.“⁸⁶ Po těchto slovech vysokého uznání přešel Lev k tématu „Eutychés“, naléhal na Pulcherii, aby tuto herezi vymítla a vysvětlil pak ortodoxní učení tím, že Nestorioví připsal popírání božské, kdežto Eutychovi lidské přirozenosti Krista. Nakonec své naděje podtrhl vyjádřením, že Pulcheria i tentokrát – „jak je to její zbožnosti vlastní“ – bude usilovat o to, aby se Eutychův blud nerozšířil.

Ovšemže tento list předem nijak nezapůsobil. Obavy Lva a Flaviana, kteří na nechtěném koncilu počítali s nešťastnou konstelací jeho účastníků, se prokázaly více méně jako oprávněné, neboť pod předsednictvím Dioskúra popř. pod jeho masivním tlakem byl Eutychés nejen rehabilitován, nýbrž bylo dokonce zabráněno tomu, aby římstí legáti přečetli *Tomus Leonis*, a nadto byla sesazena celá řada pravověrných biskupů – mezi nimi také Flavianos Konstantinopolský – takže papež Lev tento pseudokoncil po doručení podrobné zprávy označil jako *latrocinium*, lupičskou synodu.

Jak se Lev v této souvislosti mimo jiné dověděl, Pulcheria výše zmíněný dopis vůbec neobdržela. Proto jí 13. října 449 opětovně adresoval list další, v němž odmítl výsledky lupičské synody, k jejíž nápravě navrhoval svolat koncil na italskou půdu a Pulcherii konečně prosil o to, aby „se o plánovaný koncil zasadila u císaře Theodosia v duchu svého poslání (*legatione commissa*), kterého se jí dostalo od samotného svatého apoštola Petra“.⁸⁷

Krátce předtím se písemně Pulcherii omlouval římský jáhen Hilarius za to, že jí – ochromen Dioskúrovými machinacemi – dosud nemohl doručit první dopis papeže Lva (ep. 30).⁸⁸ Ale že již se mezitím – uniknivší nástrahám Dioskúra – ve

zdraví vrátil do Říma a může jí sdělit, že – jak jí ještě bude podrobně informovat papež Lev – veškerá rozhodnutí pseudokoncilu byla zamítnuta. Proto nechť Pulcheria „to, co již jistě začala, nevzdává, nýbrž nechť v tom i nadále ve zbožném úsilí pro čistou víru s houževnatostí vytrvá“. Těmito slovy pravděpodobně jáhen mířil na Pulcheriinu protieutychovskou iniciativu, která vykrystalizovala zřejmě v obžalobě proti Eutychovi, předložené v roce 448, Eusebiem z Dorylaia.

Přes úsilí papeže Lva a jeho spolupracovníka Hilaria získat Pulcherii zůstala tato snaha pouhým přáním.⁸⁹ Římský biskup totiž neobdržel – snad proto, že rovněž jeho druhý dopis svého adresáta minul – od Pulcherie žádnou odpověď. Toto zjištění se však dá velmi snadno vysvětlit, neboť Chrysafios měl u dvora neustále rozhodující vliv a mohl jej tak neomezeně uplatňovat ve prospěch Eutycha,⁹⁰ takže Pulcheria měla zjevně pořád příliš svázané ruce, než aby mohla něco podniknout. Na tom nezměnily nic ani dva listy císařovny Gally Placidy († 450) z počátku roku 450 namířené proti Eutychovi a lupičské synodě. Ať už se císařovna Západu ve svém prvním listě obrátila na císaře Theodosia⁹¹ a ve druhém na Pulcherii,⁹² efekt však byl skoro nulový: Chrysafios měl moc pevně ve svých rukou a tak se zdá, že císařovu zamítavou odpověď adresovanou Galle Placidě nadiktoval dokonce on sám.⁹³

První náznaky změny se objevují v březnu 450. Jestliže papež Lev přes všechno v listě ze 17. března toho roku děkuje za Pulcheriin dopis, který se mezitím ztratil, v němž mu přislíbila svou podporu, i když v něm zároveň vyjádřila jen relativně mizivé naděje na změnu nábožensko-politického kurzu císařského dvora na Východě.⁹⁴ Již z pouhé existence ztraceného dopisu však jasně vyplývá, že Chrysafios už tehdy zjevně dvůr nekontroloval neomezeně. Jestli se jeho definitivní pád odehrál mezi březnem a červnem 450,⁹⁵ či – jak to právem přijímá novější literatura – souvisí⁹⁶ se smrtí císaře Theodosia II. 28. července 450,⁹⁷ zůstává zastřeno, ale skutečnost je v každém případě taková, že císařovna Pulcheria převzala vládu nad východořímskou říší ihned po smrti svého bratra a že se s touto změnou moci bezpochyby začal rýsovat jednoznačný příklon císařské politiky k ortodoxii.

Jako první opatření této politiky je nutné jmenovat popravu Chrysafia,⁹⁸ usku- tečněnou z podnětu Pulcherie. Byl to politický akt, který neměl své kořeny tolik v osobní mstě císařovny, jako mnohem více v její vůli zasadit Eutychově a Dioskúrově straně, jejichž státně politickým reprezentantem bezpochyby Chrysafios byl, smrtící ránu.⁹⁹

Čeho si byla dále Pulcheria od začátku vědoma, byl fakt, že ji její současníci jakožto ženu nepovažovali za oprávněnou, aby východořímské říši vládla natrvalo. Proto si vyvolila příčinlivého tribuna Markiana, muže přiměřeného věku a charakteru,¹⁰⁰ za svého manžela, kterého si vzala 25. listopadu 450 pod podmínkou, že

se zavazuje k respektování jejího slibu panenství.¹⁰¹ Aby předešla v tomto ohledu všem špatným pomluvám, dal císařský dvůr podnět k ražbě svatební mince, na níž byl jako starosvat (*pronubus*) znázorněn Kristus, jenž císařský pár oddal a tímto způsobem – tak o tom vypovídá ikonografické vyobrazení – se manifestoval jako zdroj jejich manželské harmonie stejně jako strůjce jejich manželského svazku.¹⁰² Svým sňatkem tedy Pulcheria – při zachování slibu panenství – brala ohled na politické povědomí svého okolí. Přesto se však nenechala připravit o své sebevdomí: korunovaci svého chotě na císaře si vymínila učinit sama.¹⁰³

Také v církevní politice Pulcheria držela po dobu svého života opratě pevně v rukou. Tuto její roli vystihl papež Lev, když se 20. července 451 na císařovnu obrátil těmito úvodními slovy: „Děkuji Bohu, protože vidím, že máte starost o církev, takže Vás s důvěrou vyzývám k tomu, co jsem vždy považoval za příspěvek ke spravedlnosti a blahu s tím, že očekávám, nejjasnější císařovno, že s pomocí Krista bude rychleji ke šťastnému konci dovedeno to, co se úsilím Vaší zbožnosti dosud bezchybně dělo.“¹⁰⁴ Lev v těchto řádcích v žádném případě nešetřil všeobecně užívanými zdvořilostními floskulemi. Udržoval také korespondenci založenou na protokolární zdvořilosti s jinými východními adresáty, jako např. s různými mnichy, s Anatoliem, novým konstantinopolským biskupem, s biskupem Julianem z Kóu a samozřejmě také s císařem Markianem, aby tak na Východě získal další spojení.¹⁰⁵ Ale v případech, které vyžadovaly zvláštní církevně-politické vůdcovské kvality, se i nadále obracel na Pulcherii.¹⁰⁶ Stejně tak papež 9. června 451 žádal samu císařovnu v záležitosti onoho jistě zdrcujícího případu Eutychova, aby jmenovaného poslala na místo od Konstantinopole velmi vzdálené,¹⁰⁷ a byla to opět Pulcheria, které Lev 20. června 451 v rámci složitých jednání s bývalými zastánci lupičské synody kladl na srdce ducha smíření.¹⁰⁸ Tento důvěrný vztah jistě nebyl náhodný, neboť císařovna jednala ze své strany vždy v duchu papeže Lva. Proto již 22. listopadu 450 papeži byla s to sdělit, že biskup Anatolios Konstantinopolský ochotně podepsal *Tómus Leonis*, dále že tělesné pozůstatky Flavianovy byly ve vši účtě přeneseny do chrámu sv. Apoštolů a že se rovněž mohli na své biskupské stolce vrátit ti biskupové, kteří byli sesazeni lupičskou synodou.¹⁰⁹

Ale v důležité otázce, je-li svolání ekumenického (všeobecného) koncilu – vzhledem k pozitivnímu církevně politickému vývoji – ještě vůbec nutné, se postoje Lva a Pulcherie lišily.

Hnací síla všeobecného koncilu v Chalcedonu

Jestliže papež Lev ještě v říjnu 449 byl – kvůli nápravě lupičské synody – zastánce koncilu na italské půdě,¹¹⁰ od nástupu Pulcherie už nebyl schopen se nad-

chnout pro koncilní myšlenku. Považoval totiž pravou víru na základě pozitivní politické změny a navíc přijetím svého spisu *Tomus* za zaručenou, takže koncil vnímal jako zbytečný.¹¹¹ Jinak smýšleli Pulcheria a Markian. Na nátlak Theodóréta a pravděpodobně i dalších východních biskupů trvali mnohem více na myšlence, že sjednocující formule – vybavená nenapadnutelnou autoritou koncilu – by mohla sloužit za ideální základ pro harmonii jejich říše.¹¹² V tomto duchu pak také následoval 23. května 451 císařský list, v němž císař Markian zve všechny biskupy na 1. září zmíněného roku do Niceje a prosil je, aby tam tak završili dílo, které bylo na tomtéž místě započato za císaře Konstantina.¹¹³ Pulcheria se ze své strany snažila nejrozličnějšími opatřeními zajistit pokojný průběh plánované synody tím, že např. Strategia, místodržícího v Bithynii, důrazně vybídla k tomu, aby z Niceje odstranil všechny ty kleriky, mnichy a laiky, kteří představovali potenciální nebezpečí.¹¹⁴

Císařovo volání přivedlo na koncil dosud nevídaný počet východních biskupů, zatímco Západ byl i tentokrát zastoupen jen velmi slabě, neboť vedle čtyř papežských legátů se ze Západu objevili už jen dva severoafričtí biskupové. Přesto tento koncil s přibližně 350 koncilními otci vstoupil do historie jako největší církevní shromáždění starověku. Tak již 1. září 451 dorazili do Niceje četní biskupové, aby tam očekávali císaře Markiana. Protože však tento musel být kvůli jiným státnickým záležitostem přítomen v říšském hlavním městě v Konstantinopoli, pozval biskupy bez dlouhého rozvažování do pro něho výhodněji položeného Chalcedonu na Bosporu, kde se pak koncilní otcové k zahájení shromáždili 8. října 451 v chrámu mučednice sv. Eufemie. Pulcheria tento chrám určila jako koncilní aulu nejen kvůli jeho velikosti, ale také proto, že od mocné patronky tohoto domu Božího očekávala přímluvu za koncil popř. za jeho dobré ukončení.¹¹⁵

Pod touto záštitou se koncilní otcové snažili až do 1. listopadu 451 při celkově šestnácti sezeních o adekvátní řešení. Tato spočívala hlavně v sesazení Dioskúra a v rehabilitaci jeho obětí stejně jako – na výslovné přání císařského páru – ve vypracování nové formulace víry, podle symbolů z Niceje (325) a Konstantinopole (381), druhého dopisu Cyrila Nestorioví (430?), listu Jana Antiochijského Cyrilovi (433) a spisu *Tomus Leonis* (448), že „jeden a tentýž [...] Kristus [...] je poznáván ve dvou přirozenostech nesmíšený, nezměnitelný, nerozdělený a nedělitelný, přičemž nikde se sjednocením nezruší rozdíl těchto přirozeností, naopak zůstává zachována jedinečnost každé z obou přirozeností“.¹¹⁶ S podporou Pulcherie a navzdory výslovného protestu římských legátů byl schválen mimoto onen sporný a Římem nikdy bez námitek přijatý 28. kánon, který přisuzoval Konstantinopoli mezi patriarcháty říšské církve druhé místo po Římu a nadto čestná privilegia římského biskupského stolce. Toto rozhodnutí koncilu, které

se v budoucnosti postaralo o mnohé konflikty, už papež Lev nedokázal anulovat, ačkoli se 22. května 452 v tomto smyslu obrátil na císaře a císařovnu dvěma důraznými listy.¹¹⁷

Koncilní dění ovšem v žádném případě nebylo pouze v rukách přítomných biskupů. Jeho průběh na zasedáních více méně řídili císařští komisařové a neustále jednání přiváděli do kolejí, jež odpovídaly přáním obou veličenstev.¹¹⁸ Intenzivní angažmá císařského páru o pravost víry došlo uznání během zasedání, ale také opakovanými aklamacemi koncilních otců.¹¹⁹ Biskupové ve svých vystoupeních zdůrazňovali Pulcheriinu dosavadní houževnatost vůči nestoriánskému učení tím, že potvrdili: „Císařovna odstranila Nestoria. Ať žije Pravověrná!“ Souhlas s církevně politickým kurzem císařského páru byl na druhé straně formulován následovně: „Tak věří císař! Tak věří císařovna! Tak věříme všichni!“ Ve dvou případech – navzdory běžným konvencím – koncilní otcové porušili protokol a aklamovali Pulcherii před císařem. Co tím chtěli vyjádřit, je zjevné: podle jejich přesvědčení příslušela Pulcherii v otázkách víry jasné úroveň, kterou někdy císaře převyšovala.

Vrcholu aklamace otců dosáhly 25. října 451, na onom šestém koncilním zasedání, na kterém účastníci sněmu pod předsednictvím císařského páru schválili¹²⁰ slavnou christologickou definici z Chalcedonu.¹²¹ Ačkoli přítomnost císařovny porušovala běžný rámec, nenechali se tím koncilní otcové zmást. Naopak! Nepřivítali pouze císaře Markiana jako „nového Konstantina, nového Pavla a nového Davida“, nýbrž provolávali slávu taktéž Pulcherii, poněvadž znovunastolila ztracenou harmonii, těmito slovy: „Ať žije císařovna! Ty jsi světlem pravověří! Proto bude všude vládnout pokoj! Pane, chraň tu, která přináší světlo pokoje, tu, jež osvětluje svět!“ Nadto otcové provolali slávu Pulcheriině rezistenci vůči herezi, rezistenci, kterou Pulcheria – tak hovoří aklamace – zdělila po císařských předcích: „Kéž ji Bůh chrání, poněvadž zdělila pravověří! Nechť Bůh chrání ochranitelku víry, tu, jež je bez ustání zbožná! Kéž Bůh chrání Zbožnou, Pravověrnou, tu, jež byla proti heretikům! Ty jsi pronásledovala všechny heretiky! Tys pronásledovala Nestoria a Eutycha!“ V této linii už zbýval jen pouhý krůček, aby koncilní otcové Pulcherii oslavovali jako novou Helenu: „Markian je nový Konstantin, Pulcheria je nová Helena! Tys obhájila Heleninu víru! Tys ukázala Helenino úsilí! Tvůj život je jistotou všech! Tvá víra je oslavou církve!“ Ať už citované aklamace – jak to odpovídá jejich duchu – znít panegyricky, vzhledem k vynikajícímu Pulcheriinu angažmá ve věcech pravověří je však nepopíratelné, že otcové v podstatě nepřeháněli.

Vydařený život se naplňuje

Rovněž poslední léta Pulcheriina života byla ve znamení neúnavného nasazení pro církev a říši. V této souvislosti je nejprve třeba zmínit její stavitelskou činnost, na prvním místě zřízení chrámů Panny Marie v Blachernách, Theotokos (Bohoroďičky) v Chalkoprateii a Theotokos Hodégétria, také zřízení tří mariánských kostelů, jimiž panenská císařovna jistě v neposlední řadě chtěla zdůraznit mariánskou důstojnost svého asketického životního stylu.¹²² Nadto Pulcheria v žádném případě nezapomínala na konstantinopolské chudé a ty, kteří potřebovali pomoc druhých. Spolu se svým chotěm Markianem jim věnovala u stájí zeleného cirkuvlastní starobinec.¹²³

Pozornost císařovny ale také platila nábožensky zvlášť ohroženému prostoru Palestiny. Biskup Juvenalis z Jeruzaléma, bývalý přívrženec Dioskúra, se na koncilu v Chalcedonu vnitřně probojoval k učení o dvou podobách, ke christologii, jež po jeho návratu ihned narazila na jednoznačné odmítnutí jeho monofyzitsky smýšlejících archimandritů a přineslo mu odebrání jeho biskupské důstojnosti.¹²⁴ Fanatictí palestinstí mniši ještě navíc vraždili protivníky svého pojetí víry, táhli zemí a přitom ji plundrovali a vypalovali a konečně povýšili archimandritu Theodosia, jednoho ze svého středu, na jeruzalémského biskupa. V této atmosféře plné otevřené náboženské rebelie se někteří archimandrité snažili uniknout císařskému hněvu tím, že adresovali Pulcherii prosebný list a v něm jí sdělili, že řečené násilnosti nepocházejí tolik od nich jako od samaritanů. Pulcheria a její muž se tím však nenechali zmást. Podle podrobného vyznání víry z Chalcedonu naopak na podzim nebo na počátku zimy roku 452 ve dvou listech udělili mnichům adekvátní důtku, i když ve většině případů nezasažoval císař sám ze sebe, nýbrž přenechával potrestání mnišských nepřístojných činů božskému soudci. Komu tyto mniši vděčí za onu shovívavost, vyplývá jasně z Pulcheriiniých odpovědí: „Neboť císař věří spolu se mnou,“ tak píše císařovna archimandritům, „že Vy na základě tohoto [...] pokárání budete svých dřívějších činů litovat, a že univerzální církev [tak] bude sjednocena v harmonii a pravověrné náboženství zachováno v pokoji a svornosti.“¹²⁵

V tomto kontextu je třeba zmínit ještě list, který Pulcheria adresovala na začátku 453 Basse, vlivné abatyši jednoho jeruzalémského ženského kláštera.¹²⁶ Spravena o skutečnosti, že se také zasvěcené panny připojují k archimandritovi Theodosiovi, namířila svůj dopis proti tomuto omylu tak intenzivně, že se zástupně za „všechny Bohu zasvěcené ženy“ výslovně přihlásila k víře z Chalcedonu a abatyši kromě toho prosila, aby se za ni a její panování modlila ještě horoucněji.

Naposledy se Pulcheria v pramenech objevuje v březnu 453. Desátého dne toho měsíce si papež Lev císařovně v prvním dopise stěžuje poněkud nemilosrdně na

biskupa Anatolia z Konstantinopole, poněvadž tento vysvětil na arcijáhna nena-pravitelného eutychiána jménem Ondřej.¹²⁷ Protože císař Markianos mezitím ve svém listě reagoval na papežovy protesty vůči biskupovi Anatoliovi a 28. kánon,¹²⁸ obrátil se papež 21. března naopak svým druhým, podstatně přátelštějším listem na Pulcherii,¹²⁹ v němž dal císařovně na srozuměnou, že – ačkoli od samotné Pulcherie dosud odpověď neobdržel – měl z řečeného císařova listu skoro takovou radost, „jako kdyby mi došla poselství od Vaší Milosti“.¹³⁰ Tímto způsobem jednoznačně vyjádřil, jak vysoko v církevních záležitostech staví její vliv nad císařem. Nadto děkoval v tomtéž dopise císařovně za její víru, poněvadž v tomto ohledu u císařského páru bral v potaz „nejen císařskou moc, ale také kněžskou učenost“.¹³¹ Takto přikládal nejen císaři, nýbrž také císařovně kněžský charakter. Současně ji Lev ujišťoval – zjevně znepokojen jejím zdravotním stavem – svou modlitbou¹³² a jeho starosti se ukázaly být oprávněné. Neboť již v červenci roku 453 – přesné datum není známo – se Pulcheriin život naplnil.¹³³ Svůj majetek odkázala chudým.¹³⁴ Císař Markianos poté vystrojil své choti veřejný pohřeb a nechal ji pohřbít – blízko hrobu císaře Theodosia Velkého († 395) – v purpurovém sarkofágu v mauzoleu císaře Konstantina.¹³⁵

Co se událo poté

Již císař Lev I. († 474), Markianův východořímský nástupce, nechal vyhotovit Pulcheriin obraz nad jejím hrobem a její sochu spolu se sochou jejího manžela vystavit v theodosiánské sloupové síni Hebdomonu.¹³⁶ Dále byla vyzdvížena těla císařského páru a poté uchovávána v purpurové schráně.¹³⁷ Po Pulcherii byla pojmenována dvě východořímská města.¹³⁸ Její úcta jakožto k světici jistě pramení – podobně jako u papeže Lva Velikého – v jejím angažmá o pravou víru.¹³⁹ V tomto smyslu ji oslavoval již papež Řehoř Veliký († 604) v jednom z dopisů císařovně Leontii jako „novou Helenu“,¹⁴⁰ zatímco otcové rokující v letech 869/870 na 4. konstantinopolském koncilu císařovnu Eudoxii aklamovali jako „novou Pulcherii“.¹⁴¹

V ortodoxním kalendáři světců jí ale bylo překvapivě určeno skromné místo. Byla v ménaiu zařazena na 10. září až na třetí místo po hlavních světicích Ménéodře, Métrodře a Nymfodře a po mučedníkovi Baripsabbatovi,¹⁴² takže se její liturgická památka v tento den omezuje pouze na nepatrnou poznámku v synaxariu. Ještě hůře se jí vedlo 18. února. Na tento den sice ve dvou středověkých synaxariích je odkaz na památku sv. papeže Lva, hlavního světce tohoto dne, s krátkou poznámkou o Pulcherii a jejím choti Markianovi stejně jako odkaz, že se její památka slaví v konstantinopolské katedrále následující neděli.¹⁴³ V novějších vydáních únorového ménaiou se už tento zápis nevyskytuje.¹⁴⁴ Podobně se

ve více středověkých synaxariích 7. srpna v den památky svatého Dometia připojala krátká noticka o císařovnách Pulcherii a Ireně.¹⁴⁵ Ovšem i tato z novějších srpnových ménaií zmizela.¹⁴⁶

Na římsko-katolické straně přijal elogium na Pulcherii do římského martyrologia teprve až Baronius († 1607).¹⁴⁷ Avšak zde je vzývána až na jedenáctém čili posledním místě,¹⁴⁸ takže Baroniův krok nejprve na římský mešní řád a hodinky neměl vliv. Ale tak jako tak se v XVII. a XVIII. století na latinském Západě Pulcherii věnovalo více děl než na Východě, např. 1672 ze strany proslulého francouzského klasika Pierra Corneille v komedii o pěti aktech.¹⁴⁹ Vlivem papeže Benedikta XIV. († 1758), velkého ctitele této svaté císařovny,¹⁵⁰ její kult dokonce pronikl do liturgie dvou řádů. Neboť na popud žádostí aproboval papež 2. února 1752 svátek sv. Pulcherie na 7. července. Za tímto účelem mu portugalská augustiniáni kanovníci a jezuité pro své domy v Palermu a svůj římských chrám sv. Ondřeje na Quirinalu předložili speciální ofcium a mešní formulář.¹⁵¹ A na základě tohoto papežského impulsu se řečený svátek rozšířil po celém Portugalsku, v Benátkách stejně jako v království obou Sicílií. Konečně v roce 1919 zařadil Martin Jugie Pulcherii jako přímluvkyni do svých ekumenických litaníí.¹⁵²

Obrazy a sochy zobrazující Pulcherii existovaly již za jejího života. V této souvislosti zmiňované sochy v senátu v Konstantinopoli, nad jejím hrobem a v theodosiánské sloupové síni, ale také její obraz v konstantinopolské katedrále¹⁵³ se ovšem – stejně jako Pulcheriina stříbrná socha a sochy jejích dvou sester jako i další před císařským palácem v Chalké – nedochovaly.¹⁵⁴ Milánské Castello Sforzesco ale dodnes chrání Pulcheriinu kamennou bustu pocházející z V. století.¹⁵⁵ Vedle toho se portrét korunované císařovny objevuje na četných mincích z doby její vlády.¹⁵⁶ Mezi nimi je nutné vyzdvihnout především onu svatební minci, na níž Kristus císařovnu přivádí jejímu choti Markianovi.¹⁵⁷ Nadto našla Pulcheria spolu se svým manželem pevné místo v ikonografii chalcedonského koncilu, stejně jako tento motiv do svého programu zařazovali i mladší umělci.¹⁵⁸ Konečně v novějším německém bádání není seriózní práce, věnující se dějinám církve či koncilů, jež by více či méně podrobně nezmiňovala Pulcherii.¹⁵⁹ Tak snad lze jen doufat v to, že výjimečné císařovně bude nyní také ve všeobecném povědomí křesťanských církví vyhrazeno její zasloužené místo.

Z německého originálu

„Kaiserin Pulcheria – eine Frau trägt Sorge für den rechten Glauben der Kirche“
in: Johannes HOFMANN: *Frauen, die die Kirche prägten, Lebensbilder aus den ersten sechs Jahrhunderten*, St. Ottilien, EOS Verlag 1998
přeložila Jana Štefková.

POZNÁMKY

- 1/ Srov. Mirosław J. BOROWSKI: *Pulcheria, Empress of Byzantium. An Investigation of the political and religious Aspects of her Reign (414–453 A. D.)*. Michigan, Ann Arbor 1974, s. 7, zejm. pozn. 1.
- 2/ Srov. tamtéž, zejm. pozn. 2.
- 3/ Srov. k tomu dva dopisy Cyrilovy dochované v aktech koncilu v Efezu (431) týkající se Pulcherie a projevu uznání její osobě viz BOROWSKI: op. cit., s. 21–24, zejm. s. 23n.
- 4/ Srov. k tomuto v aktech efezského koncilu dochovaný dopis Jana z Antiochie Daniel STIERNON: „Pulcheria“, in: *BSS* 10, 1968, s. 1254–1256; zde s. 1248.
- 5/ Srov. Theodóretos z Kyru, ep. 43 a 153 a zhodnocení týkající se Pulcherie těchto dopisů viz BOROWSKI: op. cit., s. 14–16, zvl. s. 15. Jak Borowski ukazuje na zmíněném místě, je také Theodóretův list (ep. 138) určený patriarchovi Anatoliov z Konstantinopole pro naše téma důležitý.
- 6/ Srov. k tomuto dopisu Hilaria, který jakožto součást papežské korespondence je identický s listem (ep. 46) papeže Lva, Wilhelm ENSSLIN: „Pulcheria 2“, in: *PRE* 23/2, 1959, s. 1954–1963; zde s. 1958; STIERNON: op. cit., s. 1249.
- 7/ Srov. k tomuto dopisu Gally Placidy, který jakožto součást papežské korespondence je identický s listem (ep. 58), ENSSLIN: op. cit., s. 1958; STIERNON: op. cit., s. 1249.
- 8/ Srov. papež Lev, ep. 30n; 45; 60; 70; 79; 84; 95; 105; 112 a 116, zmíněno viz ENSSLIN: op. cit., s. 1958–1961; STIERNON: op. cit., s. 1249–1251.
- 9/ Srov. k tomuto dopisu Pulcherie, který jakožto papežské korespondence je identický s listem papeže Lva (ep. 77), ENSSLIN: op. cit., s. 1959.
- 10/ Srov. z tomuto v souboru akt chalcedonského koncilu (451) dochovaný dopis Pulcherie in: ENSSLIN: op. cit., s. 1961.
- 11/ Srov. z tomuto v souboru akt chalcedonského koncilu (451) dochovaný dopis Pulcherie tamtéž.
- 12/ Srov. vzdání cti Pulcherii v Sózomenových církevních dějinách viz BOROWSKI: op. cit., s. 8–11.
- 13/ Srov. vzdání cti Pulcherii v Sózomenových církevních dějinách viz BOROWSKI: op. cit., s. 11–14.
- 14/ Srov. vzdání cti Pulcherii v Theodóretových církevních dějinách viz BOROWSKI: op. cit., s. 14 až 16.
- 15/ Srov. vzdání cti Pulcherii v dochovaném díle vydaném pod jménem Hérakleida z Damašku viz BOROWSKI: op. cit., s. 19–21.
- 16/ Srov. vzdání cti Pulcherii v těchto pramenech viz BOROWSKI: op. cit., s. 47 a Kenneth G. HOLM: *Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Los Angeles, Berkeley 1982, s. 97, 109n, 128, 194n, 209, 221.
- 17/ Srov. vzdání cti Pulcherii těchto pramenů viz BOROWSKI: op. cit., s. 24–47.
- 18/ Srov. z následujícímu pramenné doklady viz ENSSLIN: op. cit., s. 1954–1963; STIERNON: op. cit., s. 1245–1256; BOROWSKI: op. cit.; HOLM: op. cit. – Poněvadž následující data týkající se Pulcheriina života uvedené literatury jsou zaručena kritikou pramenů, budou se následně v poznámce zmiňovat pouze aspekty sporné nebo ty, jež žádají upřesnění, z její biografie. – Informativní

souhrny Pulcheriiny biografie dále nabízejí Alja PAYER: „Augusta Aelia Pulcheria († 453). Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Chalzedon“, in: *COst* 48, 1993, s. 167–183; Ekkart SAUSER: „Pulcheria“, in: *BBKL* 7, 1994, s. 1066–1068; Gudrun SCHMALBAUER: „Pulcheria“, in: *LMA* 7, 1994, s. 323 (vždy s lit.).

19/ Takto přesvědčivě HOLUM: op. cit., s. 80.

20/ Srov. tamtéž, s. 90n.

21/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 90n, zvl. pozn. 52, s odkazem na Sózomena a Theofana.

22/ ENSSLIN: op. cit., s. 1956, s odkazem na Sózomena a mladší prameny.

23/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1956; STIERNON: op. cit., s. 1246; HOLUM: op. cit., s. 91, s odkazem na Sózomena (tento se odvolává v této souvislosti výslovně na očitě svědky), Sókrata, Theodóréta a mladší prameny.

24/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 93, s odkazem na Sózomena.

25/ ENSSLIN: op. cit., s. 1955, s odkazem na Sózomena, Theodóréta a Theofana.

26/ Srov. tamtéž, s. 1956, s odkazem na dějiny literatury Gennadia († 495/505). Řečené dílo Attikovo se ovšem nedochovalo; srov. HOLUM: op. cit., s. 138n.

27/ Sózomenus, citace viz HOLUM: op. cit., s. 93, zvl. pozn. 67.

28/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 93–96; SCHMALZBAUER: op. cit., s. 323.

29/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 96, zvl. pozn. 18.

30/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1955; STIERNON: op. cit., s. 1246 a HOLUM: op. cit., s. 97, vždy s odkazem na *Chronicon Paschale* a Marcellina Comita.

31/ ENSSLIN: op. cit., s. 1955, s odkazem na *Chronicon Paschale*.

32/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 97.

33/ V tomto smyslu soudí HOLUM: op. cit., s. 98, zvl. pozn. 88 (lit.) a BOROWSKI: op. cit., s. 78, zákony proti heretikům Theodosia II.

34/ Nové akcenty theodosiánského židovského zákonodárství a zákonodárství týkajícího se pohanů podle HOLUMA: op. cit., s. 98–101 – na základě jejich prvotních vystoupení – mají svůj původ v náboženském angažmá Pulcherie.

35/ Vyjmenovány jsou zrušení židovského patriarchátu, zákaz stavění nových synagog, zákaz vlastnit křesťanské otroky a získávání nežidů na židovskou víru tak jako nepřijímání židů do vojenské a státní služby; srov. Adolf LIPPOLD: „11) Theodosius II.“, in: *PRES* 13, 1973, s. 961–1044; zde s. 1051n; Friedrich LOTTER: *Die Entwicklung des Judenrechts im christlichen Abendland und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*. Düsseldorf 1984, s. 41–63; zde s. 45–47.

36/ Vyjmenovány jsou: vyloučení pohanů ze státní a vojenské služby, zákaz pohanských obětí pod trestem smrti tak jako nařízení zrušit všechny pohanské svatyně; srov. LIPPOLD: op. cit., s. 1017.

37/ Srov. Manfred EDER: *Die Deggenderfer Gnad. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte* (= Deggenderfer – Archäologie und Stadtgeschichte 3). Passau 1992, s. 40 zvl. pozn. 53 (s lit.).

38/ Srov. BOROWSKI: op. cit., s. 75–78.

- 39/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 102n, 109–111 s odkazem na jeden soudobý pramen (lit.).
- 40/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 103–109 s odkazem na Theofana, jednu trevírskou řezbářskou práci ze slonoviny ze VI. stol., jedno kázání patriarcha Prokla z Konstantinopole († 446) a Pulcheriinu minci z doby kolem 420–422.
- 41/ Srov. zde a v následujícím Ferdinand GROGOROVIUS: *Athena's. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*. Leipzig 1892, s. 59–64, s odkazem na Euagria Scholastika, *Chronicon Paschale* a Jana Malalase. S Grogoroviem na uvedeném místě a BOROWSKI: op. cit., s. 100–103 trvá autor na důvěryhodnosti těchto pramenů a nepřidává se proto v tomto bodě ke kritice HOLUMA: op. cit., s. 112–123.
- 42/ GROGOROVIUS: op. cit., s. 61.
- 43/ Srov. tamtéž, s. 69 s odkazem na Nikéfora Kallista Xanthopúla.
- 44/ K dataci svatby srov. HOLUM: op. cit., s. 115, zvl. pozn. 10 s odkazem na Marcellina Comita a *Chronicon Paschale*.
- 45/ Srov. GROGOROVIUS: op. cit., s. 62n s odkazem na Sókrata.
- 46/ Srov. BOROWSKI: op. cit., s. 101 s odkazem na Marcellina Comita.
- 47/ ENSSLIN: op. cit., s. 1957 a BOROWSKI: op. cit., s. 102 podávají prameny o letech 423–428 žádoucí informaci o vztahu mezi oběma císařovny.
- 48/ Srov. souhrnně Richard KLEIN: „Attikos, Patriarch v. Konstantinopel“, in: *LThK* 1, 1993, s. 1165n (lit.).
- 49/ K dosazení Nestoria srov. HOLUM: op. cit., s. 148n.
- 50/ Srov. tamtéž, s. 149 zvl. pozn. 14 (lit.); Hubertus R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*. Freiburg – Basel – Wien 1994, s. 374n (lit.).
- 51/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 152.
- 52/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 152n s odkazem na Nestoria a některé dobové syrské prameny.
- 53/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 153n s odkazem na jeden list sepsán kolem roku 436 jistým Kosmou.
- 54/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 154n (prameny a lit.).
- 55/ K významu titulu *thetokos*, jenž se objevil ve III. stol. a již 324 byl oficiálně užíván biskupem Alexandrem z Alexandrie srov. souhrnně Leo SCHEFFCZYK: „Theotokos“, in: L. SCHEFFCZYK – Remigius BÄUMER (edd.): *Marinenlexikon* 6. St. Ottilien 1994, s. 390n.
- 56/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 157 zvl. pozn. 51 s odkazem na tři dopisy biskupa Cyrila Alexandrijského, které se zachovaly v aktech efezského koncilu.
- 57/ Srov. zde a v následujícím Karl BAUS: *Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jh.s* (HKG (J) 2/1). Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 95–185; zde 106; HOLUM: op. cit., s. 158; Peter STOCKMEIER: „Der Nestorianismus und das Konzil von Ephesus“, in: Josef LENZENWEGER et. al. (edd.): *Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs*. Graz – Wien – Köln 1986, s. 152–157; zde s. 154; Lorenzo PERRONE: „Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)“, in: Guiseppe ALBERIGO (ed.): *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*. Düsseldorf 1993, s. 22–134; zde s. 88.

- 58/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 159–161 s odkazem na tři listy Cyrila, vztahující se k danému tématu, které se zachovaly v aktech efezského koncilu.
- 59/ Jak ozřejmil HOLUM: op. cit., s. 160, zvl. pozn. 73, pravděpodobně adresoval Cyril řečené nóty nikoli Eudokii a Pulcherii, ale na dvůr poslední jmenované.
- 60/ K akcím, které koncilům předcházely, stejně jako ke koncilům samotným srov. viz výše v pozn. 57 uvedená lit., tak i HOLUM: op. cit., s. 161n.
- 61/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 165 s odkazem na list císaře Theodosia II. Cyrilovi, který se dochoval v aktech efezského koncilu.
- 62/ Srov. zde a v následujícím viz v pozn. 57 uvedená lit. jako i HOLUM: op. cit., s. 162.
- 63/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 164, zvl. pozn. 90.
- 64/ Srov. tamtéž, s. 168, zvl. pozn. 109 s odkazem na list Jana z Antiochie, který se dochoval v aktech efezského koncilu.
- 65/ Srov. zde a v následujícím v pozn. 57 uvedená lit. jako HOLUM: op. cit., s. 165n.
- 66/ Srov. zde a v následujícím v pozn. 57 uvedená lit. jako HOLUM: op. cit., s. 168–170.
- 67/ Akta koncilu v Efezu, citace podle HOLUM: op. cit., s. 170, zvl. pozn. 122.
- 68/ ENSSLIN: op. cit., s. 1957 (s lit.); srov. HOLUM: op. cit., s. 182, zvl. pozn. 28n (s prameny a lit.).
- 69/ Podle Cyrilova slavného dopisu, který vznikl mezi 26. lednem a 24. únorem 430 (DH 250), lze osobě Ježíše Krista božskému Logu přiřknout také vlastnosti jím přijaté lidskosti, poněvadž u něj je přítomná vzájemná výměna vlastností jeho božství a jeho lidství a tak ona tzv. idiomatická komunikace.
- 70/ Srov. zde a v následujícím viz lit. uvedená v pozn. 57 jako HOLUM: op. cit., s. 173n.
- 71/ Srov. k tomu výše zmíněnou epizodu z Velikonoc roku 428.
- 72/ GERONTIUS: *Vita S. Melaniae*, s. 56, citace viz HOLUM: op. cit., s. 184. srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 183n.
- 73/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1958.
- 74/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 184n s odkazem na Sókrata, Theodóréta, Marcellina Comita a jiné prameny.
- 75/ Srov. tamtéž, 188 zvl. pozn. 59 s odkazem na ustanovení *Codex Theodosianus*. K náboženské politice Pulcherie srov. viz výše zvl. pozn. 35–37.
- 76/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 188n s odkazem na Theofana a jiné mladší prameny.
- 77/ K dataci návratu Eudokie srov. tamtéž, s. 189.
- 78/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 191n s odkazem na Theofana.
- 79/ Srov. tamtéž, s. 196 zvl. pozn. 89–91 s odkazem na Theofana a jiné prameny.
- 80/ Srov. tamtéž, s. 195 zvl. pozn. 85n s odkazem na mince, jež pocházejí někdy z let mezi 443 až 450.
- 81/ Srov. tamtéž, s. 195n s odkazem na Theodóréta ep. 43.
- 82/ Srov. tamtéž, s. 196 zvl. pozn. 92.

- 83/ Srov. zde a v následujícím BAUS: op. cit., s. 95–185; zde s. 113–120; HOLUM: op. cit., s. 196 až 202; STOCKMEIER: op. cit., s. 152–157; zde 156n.; TÝŽ: „Der Monophysitismus und das Konzil von Chalcedon“, in: Josef LENZENWEGER et al. (edd.): *Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs*. Graz – Wien – Köln 1986, s. 157–161; zde s. 157–159; PERRONE: op. cit., s. 22–134; zde s. 99–106.
- 84/ Jednotlicí formule z roku 433 (ed. DH 272).
- 85/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 203n s odkazem na papeže Lva ep. 30.
- 86/ Papež Lev, ep. 30, citace viz HOLUM: op. cit., s. 203.
- 87/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 204, zvl. pozn. 138 s odkazem na papeže Lva ep. 45.
- 88/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 204, zvl. pozn. 139 s odkazem na dopis Hilaria, který se dochoval v papežské korespondenci jako ep. 46 papeže Lva.
- 89/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 204, zvl. pozn. 140 s odkazem na papeže Lva ep. 61.
- 90/ K nenapadnutelnému mocenskému postavení Chrysafia u dvora až do března 450 srov. podrobně tamtéž, s. 204–207 (prameny a lit.).
- 91/ Tento dopis Gally Placidy se dochoval v papežské korespondenci jako ep. 56 papeže Lva.
- 92/ Tento dopis Gally Placidy se dochoval v papežské korespondenci jako ep. 58 papeže Lva.
- 93/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 205, zvl. pozn. 144 (pramen).
- 94/ Srov. tamtéž, s. 205, zvl. pozn. 146 s odkazem na ep. 60 papeže Lva.
- 95/ Takto HOLUM: op. cit., s. 207, zvl. pozn. 156. Podobně také poměrně pozdní byzantská historiografie, jednotlivě prezentována u Paula GOUBERTA SJ: „Le rôle de Saint Pelchérie et de l'eunuque Chrysaphios“, in: Aloys GRILLMEIER SJ – Heinrich BACHT SJ (ed.): *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart* 1. Würzburg 1959, s. 303–321; zde s. 313n, zvl. pozn. 41–44.
- 96/ Srov. GOUBERT: op. cit., s. 313, zvl. pozn. 40.
- 97/ K datu úmrtí císaře Theodosia II. srov. HOLUM: op. cit., s. 208, zvl. pozn. 158 (prameny).
- 98/ Srov. GOUBERT: op. cit., s. 315–318 s odkazem na Marcellina Comita, *Chronicon Paschale* a jiné mladší prameny.
- 99/ Tak GOUBERT: op. cit., s. 318 podle důkladných úvah.
- 100/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 208 zvl. pozn. 161 s odkazem na Euagria Scholastika, Theofana, *Chronicon Paschale* a jiné prameny.
- 101/ Srov. tamtéž, s. 209, zvl. pozn. 164 s odkazem na Euagria Scholastika, Theofana a Jana Zónara.
- 102/ Srov. tamtéž, s. 209, zvl. pozn. 167 (lit.).
- 103/ Srov. tamtéž, s. 208, zvl. pozn. 162 s odkazem na Euagria Scholastika, Theofana a *Chronicon Paschale* (s lit.).
- 104/ Papež Lev, ep. 95, citace viz HOLUM: op. cit., s. 211, zvl. pozn. 168.
- 105/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 211, zvl. pozn. 169.
- 106/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 211, zvl. pozn. 170 s odkazem na ep. 79, 84 a 85 papeže Lva.

- 107/ Srov. ep. 84 papeže Lva.
- 108/ Srov. ep. 95 papeže Lva.
- 109/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 211n, zvl. 172 s odkazem na ep. 77 Lva.
- 110/ Srov. výše zvl. pozn. 87.
- 111/ Srov. podobně HOLUM: op. cit., s. 212, zvl. pozn. 178 s odkazem na ep. 83, 89, 91 a 95.
- 112/ Srov. tamtéž, s. 212, zvl. pozn. 179 s odkazem na prohlášení Pulcherie, jež se dochovalo v aktech chalcedonského koncilu.
- 113/ Srov. tamtéž, s. 212n, zvl. pozn. 180 s odkazem na císařský zvací list, který se dochoval v aktech chalcedonského koncilu. K dalšímu průběhu a výsledkům koncilu srov. zde a v následujícím BAUS: op. cit., s. 95–185; zde s. 121–126; HOLUM (viz pozn. 16), s. 213–216; STOCKMEIER: *Der Monophysitismus...*, s. 159–161; PERRONE: op. cit., s. 22–134; zde 109–126.
- 114/ Srov. HOLUM: op. cit., s. 213, zvl. pozn. 184 s odkazem na příslušný list Pulcherie, který se zmiňuje v aktech chalcedonského koncilu.
- 115/ Srov. tamtéž, s. 213n, zvl. pozn. s odkazem na akta chalcedonského koncilu a Euagria Scholastica (lit.).
- 116/ Definice z Chalcedonu (ed. DH 302).
- 117/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1964 a HOLUM: op. cit., s. 222, zvl. pozn. 18 s odkazem na ep. 104 a 105 papeže Lva.
- 118/ K roli a k jednotlivým osobnostem císařských komisařů srov. HOLUM: op. cit., s. 213n, zvl. pozn. 187 s odkazem na akta chalcedonského koncilu (lit.).
- 119/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 214n zvl. pozn. 192 s odkazem na akta chalcedonského koncilu.
- 120/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 215n s odkazem na akta chalcedonského koncilu.
- 121/ Klíčová výpověď této definice srov. viz výše zvl. pozn. 116.
- 122/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1962; HOLUM: op. cit., s. 142, zvl. pozn. 120, 221 (vždy prameny a lit.).
- 123/ Srov. ENSSLIN: op. cit., s. 1961 (pramen).
- 124/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 222n s odkazem na akta chalcedonského koncilu, Euagria Scholastica, Theofana, Nikéfora Kallista Xanthopúla a jiné prameny.
- 125/ Dopis Pulcherie mnichům, dochovaný v souboru aktů chalcedonského koncilu, citace viz HOLUM: op. cit., s. 223.
- 126/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 225 s odkazem na dopis Pulcherie abatyši Basse, dochovaný v souboru akt chalcedonského koncilu.
- 127/ Srov. zde a v následujícím HOLUM: op. cit., s. 225 zvl. pozn. 31 s odkazem na ep. 112 papeže Lva.
- 128/ Srov. tamtéž, s. 225, zvl. pozn. 33 s odkazem na dopis císaře, jenž se dochoval v korespondenci papeže Lva ep. 115.

- 129/ Srov. zde a v následujícím tamtéž, s. 225n, zvl. pozn. 32 s odkazem na ep. 116 papeže Lva.
- 130/ Papež Lev, ep. 116, citace viz HOLUM: op. cit., s. 225n.
- 131/ Papež Lev, ep. 116, citace viz HOLUM: op. cit., s. 226.
- 132/ Srov. HOLUM: op. cit., s odkazem na ep. 116 papeže Lva.
- 133/ Srov. tamtéž, 226 zvl. pozn. 34 s odkazem na Hydatiovo pokračování Jeronýmovy kroniky, Marcellina Comita a Jana Zónara.
- 134/ Srov. tamtéž, zvl. pozn. 35 s odkazem na Theofana, Jana Zónara a jiné prameny.
- 135/ Srov. tamtéž, zvl. pozn. 36 (s lit.).
- 136/ Srov. STIERNON: op. cit., s. 1253 s odkazem na *Breves narrationes chronographicae*.
- 137/ Srov. tamtéž, s. 1253n s odkazem na Konstantina Porfyrogeneta.
- 138/ Srov. tamtéž, s. 1254 (lit.).
- 139/ Srov. tamtéž.
- 140/ Srov. tamtéž s odkazem na příslušný dopis papeže Řehoře z července 603.
- 141/ Srov. tamtéž s odkazem na koncilní akta uskutečněného sedmého sezení.
- 142/ Takto již v posloupnosti památek středověkých synaxarií, editováno Hippolytem DELEHAYE (ed.): *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis* (= Propylaeum ad ActaSS Novembris). Brüssel 1902, s. 33; tamtéž znovu v *Ménaion tú Septembriú*. Athen 1959, s. 74.
- 143/ Srov. DELEHAYE (ed.): op. cit., s. 47236–39; s. 47158.
- 144/ Srov. tamtéž, s. 47362.
- 145/ Srov. tamtéž, s. 86949, 87129–8723, 87256–58, 87359.
- 146/ Srov. tamtéž, s. 87541.
- 147/ Srov. STIERNON: op. cit., s. 1254.
- 148/ Srov. Hippolyt DELEHAYE et al. (ed.): *Martyrologium Romanum ad formam aditionis typicae scholiis historicis instructum* (= Propylaeum ad ActaSS Decembris). Brüssel 1940, s. 389.
- 149/ Srov. STIERNON: op. cit., s. 1254n (lit.).
- 150/ Srov. tamtéž, s. 1255 s odkazem na některá díla papeže, v nichž je Pulcherie zmiňována.
- 151/ Srov. zde a v následujícím tamtéž s odkazem na papežské breve ze 2. února 1752.
- 152/ Srov. tamtéž s odkazem na Martina JUGIE: *La prière pour l'unité chrétienne*. Paris 1919, s. 333.
- 153/ Srov. výše.
- 154/ Srov. STIERNON: op. cit., s. 1255n (prameny a lit.).
- 155/ Srov. vyobrazení busty.
- 156/ Srov. výše zvl. pozn. 16, s. 97, pozn. 40, s. 107, zvl. pozn. 80.
- 157/ Srov. výše zvl. pozn. 102.
- 158/ Srov. STIERNON: op. cit., s. 1256; Gabriela KASTER: „Pulcheria“, in: *LCI* 8, 1974, s. 234 (obojí s prameny a lit.).
- 159/ Z novějších německých učebnic a příruček církevních dějin a dějin koncilů je třeba zmínit následující: Pierre-Thomas CAMELOT: *Ephesus und Chalcedon* (= GÖK 2). Mainz 1963, s. 98, 108n,

126n, 129n, 163; Karl BIHLMAYER – Hermann TÜCHLE: *Kirchengeschichte* 1. Paderborn 1966, s. 219, 280, 285; BAUS: op. cit., s. 95–185; zde s. 120n; Friedhelm WINKELMANN: *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen* (5. bis 7. Jahrhundert) (= KGE 1/6). Berlin 1980, s. 79, 84–87, 90; STOCKMEIER: *Der Monophysitismus...*, s. 157–161; zde s. 159; Norbert BROX: *Kirchengeschichte des Altertums*. Düsseldorf 1992, s. 193; Wilhelm GESSEL: *Zentrale Themen der alten Kirchengeschichte. Zum Umgang mit der Tradition der Kirche*. Donauwörth 1992, s. 124n; PERRONE: op. cit., s. 22–134; zde s. 101, 108, 110, 115; Wolf-Dieter HAUSSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* 1. Gütersloh 1995, s. 172, 181, 183; Ernst DASSMANN: *Kirchengeschichte* 2/1. Stuttgart – Berlin – Köln 1996, s. 175, 178; Karl Suso FRANK: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, 283n, s. 394; Klaus SCHATZ SJ: *Allgemeine Konzilie – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, s. 59.

Johannes Hofmann se narodil roku 1950 v Mainburgu (Bavorsko). Roku 1975 završil studium středověkých dějin na Ludwig-Maximilians-Universität v Mnichově doktorátem, v letech 1977–1982 studoval teologii na Paris-Lodron-Universität v Solnohradě, roku 1991 se habilitoval jako církevní historik na pasovské univerzitě. Od roku 1993 je řádným profesorem církevních dějin a patrologie na teologické fakultě Katolické univerzity Eichstätt-Ingolstadt, od roku 1996 působí ve vedení Institutu pro východní církve bavorsko-německé augustiniánské provincie na Julius-Maximilians-Universität ve Würzburgu, od roku 1997 je členem společné komise řecké ortodoxní metropole a německé biskupské konference, od roku 2000 pak konzultorem papežské Kongregace pro východní církve.



sv. Kateřina Sienská

Dva listy papeži Řehoři XI.

I. Úvod

Svatá Kateřina Sienská, autorka následujících dvou prvně do češtiny přeložených listů, je světicí čtrnáctého století, které pro českého čtenáře znamená dobu vlády Lucemburků, především tedy dobu Otce vlasti, císaře a krále Karla IV. Byla to však také doba avignonského zajetí papežů, kdy sedm papežů opustilo Řím a sídlem náměstka Kristova se stal jihofrancouzský Avignon v zemi, která představovala již výraznou národní říši, což vzbuzovalo oprávněné obavy z vlivu francouzského krále na papeže a představovalo také nebezpečí, že papežská církevní politika bude výrazně profrancouzská. Vedle naznačených negativních důsledků papežského pobytu v Avignonu poukázal F. X. Halas ve studii *Fenomén Vatikán* na pozitivní prvky, které v sobě také obsahuje avignonské zajetí: „Jihofrancouzské město mělo ve srovnání s Římem mnohé výhody, první byla už jeho geografická poloha. V důsledku historického vývoje se totiž těžiště světa latinského křesťanstva, jenž uznával papeže za svou duchovní hlavu, přesunulo na sever a starobylé centrum říše a západní církve se ocitlo téměř na jeho okraji. Z Avignonu se daly řídit veškeré církevní záležitosti snadněji než ze střední Itálie. Navzdory zdání pobyt v něm také vcelku nebyl na újmu svobody papežů, spíš naopak. Fakt, že všichni, kdo zde spravovali Petrův stolec – za léta 1305–1378 se jich na něm vystřídalo sedm – byli Francouzi, zdaleka neznamenal, že by se papežství, jak se občas uvádí, bylo ocitlo v politickém vleku Francie. Jednak nelze zapomínat, že Provence byla v té době dosud nominálně říšským územím, a kromě toho byla Francie od roku 1337 zaměstnána „stoletou“ válkou s Anglií. Nejenže tak byly omezeny možnosti jejích vládců vměšovat se do záležitostí Avignonu, ale papežové měli naopak příležitost uplatnit občas roli arbitra mezi oběma zápasícími královstvími. Vedle toho mělo město nad Rhônou mnohem zdravější podnebí než Řím, papežský hrad, jež v něm začal budovat Jan XXII., byl prakticky nedobytný, a avignonské obyvatelstvo nebylo náchylné ke vzpourám, které tak často znepříjemňovaly život římským biskupům ve městě na Tibeře.“

Autor však nezakrývá stinnou stránku avignonského papežství: „Přemístění sídla mělo ovšem také své stíny, z materiálního hlediska byla hlavním z nich okol-

nost, že si vyžadovalo obrovské náklady. A nebylo snadné najít prostředky, jež by je pokryly: vzhledem k rozháraným poměrům v církevním státě vyschla právě v této době většina tradičních finančních zdrojů římského biskupství. Ani ty, jež zbývaly, nemohly být využívány v míře, jež by postačovala k pokrytí zvýšených výdajů. Například na desátky, jež plynuly kurii z důchodu duchovenstva, totiž většina evropských vládců pohlížela s čím dál větší nevraživostí jako na ochuzování pokladny svých států. Bylo tedy třeba hledat jiný způsob zajištění příjmů. Našel se v postupu, jenž nebyl zcela nový, ale jenž začal být využíván v mnohem větší míře než dosud. Opíral se o papežovo právo zasahovat do obsazování církevních ‚beneficií‘, to je duchovních úřadů, od prelatur až po fary. Tyto dříve výjimečné intervence, k nimž většinou docházelo proto, aby byly uvedeny do pořádku pochybné volby anebo aby se vyřešily spory při nominacích nových církevních hodnostářů, se nyní staly pravidelným jevem a celé kategorie duchovních funkcí v řadě oblastí byly napříště *rezervovány* pro kandidáty jmenované papežem. Tato beneficia se nazývala *rezerváty* a za jejich udělení se papežské kanceláři odváděl poplatek zvaný *annát* rovnající se určité části ročního výnosu daného úřadu. Vedle toho bylo možno ‚předplatit‘ si dosud obsazené beneficium s tím, že bude uchazeči uděleno po smrti, či rezignaci jeho držitele. Taxe placené za tento příslib se říkalo *expektance*. Souhrn částek plynoucích z těchto forem ‚zdanění‘ duchovenstva byl vskutku obrovský, bez jejich existence by papežství nebylo mohlo pokrýt ani výdaje na své běžné potřeby, tím méně náklady své ambiciózní politiky.“⁴¹

Uvedená pasáž z knihy F. X. Halase přivádí čtenáře k pochopitelnému závěru, že touto cestou se často otevřela důležitá místa v církvi movitým kandidátům bez ohledu na jejich schopnosti a morální profil. Způsob placených míst umožnil v církvi simonii či takzvané svatokupectví. Víme, že tyto jevy vyvolávaly oprávněnou kritiku. Italští věřící volali po návratu římského biskupa a jejich touhu vyjádřil i sám básník Petrarka. Tento papežský pobyt v Avignonu byl přirovnáván k sedmdesátiletému zajetí židovského národa v Babyloně a bývá tedy nazýván babylonským zajetím papežů.

V této době žila svatá Kateřina, duchovní dcera otců dominikánů, mystička a vizionářka. Vládla krásou toskánského jazyka, sama analfabetka, položila základy spisovné italštiny. Nepřítomnost ústřední moci v samotné Itálii vytvořila chaos a válečné třenice mezi italskými městskými státy. Zůstává pro mnohé nepochopitelné, jak mohla tato mystička, vzdálena od každodenního života tak aktivně zasahovat do těchto sporů a stát se tvůrkyní míru v Itálii. Co vedlo svatou Kateřinu, že se postavila v úsilí o návrat papeže po bok císaře a krále Karla IV. a švédské královny sv. Brigity? Jak mohla prostá dívka, dcera sienského barvíře vstoupit do světa vysoké politiky? A s klidem můžeme říci velmocenské politiky. Meinolf Lo-

hrum a Maria Magdalena Dörtelmannová v knize *Kateřina ze Sieny* píše: „Říká se, že ze tří velkých cílů jejího poslání se uskutečnil jedině návrat papeže do Říma. Ke křížové výpravě Bohu díky už nedošlo. Ale s křížovou výpravou spojená myšlenka na sjednocení Itálie padla přesto na úrodnou půdu, třebaže potřebovala dlouhou dobu, než se konečně v devatenáctém století stala skutečností. Italové uctívají Kateřinu jako svoji patronku, protože milovala Itálii a usilovala o mír a blaho své vlasti. Viditelná reforma církve, což by znamenalo odstranit špatné pastýře a na jejich místo ustanovit dobré ve vedení diecézí i v ostatních církevních úřadech, nemohla být uskutečněna kvůli schizmatu. Přesto však, jak ukazuje řada příkladů, nemohlo zůstat Kateřinino volání po návratu k původnímu duchu evangelia nevyslyšeno. Především měla Kateřina vliv na reformu řádů ve XIV. – XV. století. Duch obnovy církevního života se prosadil teprve mnohem později...”²

Duchovní vůdce a zpovědník sv. Kateřiny bl. Rajmund z Capuy se setkává s Otcem vlasti Karlem IV. v Praze při slavnostní bohoslužbě na zahájení generální kapituly dominikánského řádu v kostele sv. Klimenta, kde císař Karel porušuje liturgický zvyk a zpívá evangelium v dalmatice, jak se konalo pouze při císařské korunovaci. Na závěr hostil Otec vlasti delegáty kapituly na Pražském hradě. Bylo to vyjádření vděku nejen svatě Kateřině, ale také českým dominikánům, spoluzakladatelům Karlovy univerzity, překladatelům staročeské Bible, jak o tom svědčí drážďansko-leskovecký rukopis Bible.

Dva prvně česky publikované dopisy sv. Kateřiny papeži Řehoři XI. v překladu Dagmar a F. X. Halasových nám přibližují nejen tuto dobu, ale ukazují, jakou roli sehrály v dějinách církve a křesťanstva ženy. Jejich význam hovoří o tom, že velikost člověka netkví v rozdílu pohlaví, ale přitom je rozdíl ve velikosti muže či ženy. A přesto nelze hledat tuto velikost pouze v naplňování mužské či ženské role. Odpověď můžeme hledat na prvních stránkách Bible, která hovoří o člověku jako o Božím obrazu. A tak skutečná velikost svatě Kateřiny zůstává tajemstvím, protože se dotýká Boží velikosti.

Dominik Duka OP

II. Listy

LIST ŘEHOŘI XI.

AŤ NEDBÁ NA FRANCOUZSKÉ KARDINÁLY, KTERÍ HO ZDRŽUJÍ V AVIGNONU.

Ve jménu ukřižovaného Ježíše Krista a přeslaské Panny Marie.

Přesvatý otče v Kristu, nejsladším Ježíši, Vaše nehodná a bídna dcera Kateřina se na Vás obrací při jeho nejdražší krvi a v touze vidět ve Vás pevnou skálu, posílenou dobrým a svatým předsevzetím; aby Vám tak neškodily ty četné nepříznivé větry, jež Vámi lomcují, lidé světa ve službě ďábelství a jeho klamu i zloby; oni chtějí zabránit tolikému dobru, jež by vyplynulo z Vašeho odchodu. Z dopisu, jež jste mi poslal, jsem vyrozuměla, že kardinálové tvrdí, že když měl něco udělat papež Klement Čtvrtý, nechťel to udělat, aniž se poradil se svými bratry kardinály. I když se mu často zdálo, že jeho vlastní názor je užitečnější než ten jejich, nicméně se řídil podle jejich názoru. Ach běda, přesvatý otče, oni Vám před oči stavějí papeže Klementa Čtvrtého, ale papeže Urbana Pátého Vám citovat nebudou. Pokud ten měl pochybnosti, zda to, co zamýšlí udělat, je správné či nikoli, pak žádal o radu; leč tam, kde věc byla jistá a zřejmá, jako je pro Vás Vaš příchod, u něhož jste si tím jist, on na jejich radu nedbal, ale řídil se vlastním úsudkem a nestaral se o to, že všichni jsou proti němu. Mám za to, že dobří lidé ve svých radách věnují pozornost toliko cti Boží, zdraví duše a reformě Církve svaté, a nikoli tomu, co je projevem sebelásky. Říkám tedy, že jejich radami je třeba se řídit, ale nedbat na rady těch, kdo milují toliko svůj vlastní život, pocty, postavení a rozkoše; protože jejich rada směřuje tam, kam běží jejich láska. Kristus ukřižovaný Vás mými ústy prosí, aby se Vaše svatost ráčila rychle vydat na cestu. Uchylte se ke svatému klamu; což znamená vzbudit dojem, že to odkládáte o několik dnů, a pak to udělat rychle a hned, a čím rychleji, o to kratší dobu budete setrvávat v těch úzkostech a trýzních. A ještě se mi zdá, že oni (ti dobří) by vás poučili a dali Vám za příklad divoká zvířata: ta, když vyvážnou z pasti, už se k ní nenavracují. Až dotud jste unikal z pasti jejich rad, do níž Vás nechali upadnout tenkrát, když jste otálel se svým příchodem; tuto past nastražil ďábel, aby z ní povstala ta škoda a to zlo, které z ní povstaly. Vy už do ní jakožto člověk moudrý, Duchem Svatým prodchnutý, neupadnete. Pojdme tam už brzy, tatíčku můj přemilý, zcela beze strachu. Je-li s Vámi Bůh, nikdo nebude proti Vám. Bůh vede Vaše kroky, a proto je s Vámi. Jděte už brzy ke své pobledlé nevěstě, která na Vás čeká, abyste její tváři vrátil barvu. Nechci vás obtěžovat dalšími řečmi; byť bych vám měla mnoho co říci. Setrvávejte ve svaté a přeslaské lásce Boží. Odpusťte mi mou domýšlivost. Pokorně Vás prosím o požehnání. Ježíši přeslaský, Ježíši, láska má.

LIST ŘEHOŘI XI.

AŽ NEMÁ STRACH

Ve jménu ukřižovaného Ježíše Krista a přeslaské Panny Marie.

Přesvatý a přeblesžený otče v Kristu, přeslaském Ježíši, Vaše nehodná a bídná dcera Kateřina Vás povzbuzuje při jeho nejdrazší krvi; v touze vidět Vás prostého jakéhokoli otrockého strachu. Mám zato, že jen ustrašený muž nedbá na sílu svatého předsevzetí a dobré tužby; a proto jsem prosila a budu prosit přeslaského a dobrého Ježíše, aby Vás zbavil všelikého otrockého strachu, aby tak zůstávala pouze svatá bázeň. Kéž je ve Vás horlivá láska, taková a tak působící, aby Vám zabránila naslouchat hlasům oněch vtělených ďáblů a nedala Vám přidržet se pokynů těch zvrhlých rádců řídících se jen sebláskou, kteří Vás chtějí, jak tomu rozumím, postrašit a tím strachem zabránit Vašemu příchodu. Říkají: „Zemřete.“ A já Vám říkám, že ukřižovaný Ježíš Vám, přeslaský a přesvatý otče, vzkazuje, abyste se, ať se děje, co se děje, nebál. Rozhodně přijďte: svěřte se Kristu, přeslaskému Ježíši; vždyť učiníte-li, co učinit máte, bude nad Vámi Bůh a nebude nikdo, kdo by stál proti Vám. Vzhůru a s odvahou, otče! Přece Vám říkám, že se bát nemusíte. Kdybyste nedělal, co dělat máte, to byste se bát musel. Vy přijít musíte: přijďte tedy. Přijďte potichu a zcela beze strachu. A pokud Vám v tom někdo z Vašich důvěrníků chce zabránit, řekněte jim se vši rozhodností to, co Kristus řekl svatému Petrovi, když on mu z něžné lásky chtěl bránit, aby šel vstříc svému Utrpení; tehdy se k němu Kristus obrátil se slovy: „Ustup za mne, Satane, jsi pro mne pohoršením, když vyhledáváš věci, které jsou od lidí, a ne ty, které jsou od Boha. A ty nechceš, abych já splnil vůli svého Otce?“ Tak to udělejte Vy, přeslaský otče, následujte ho jako jeho náměstek tím, že ve svém nitru budete uvažovat a přemýšlet, zatímco jim řeknete: „I kdyby tam tisíckrát šlo o život, já chci splnit vůli svého Otce, a o život tu přece nejde; a tak se chopte života a příležitosti ustavičně získávat život Milosti. Vemužte se tedy a nebojte se; nemáte toho zapotřebí. Chopte se znamení přesvatého kříže, jenž je bezpečím a životem křesťanů. Nechejte lidi, ať si mluví, a držte se pevně svatého předsevzetí. Řekl mi můj otec, bratr Rajmund, že mi vzkazujete, abych se modlila k Bohu v případě, že před Vámi vyvstanou nějaké překážky. A já už jsem se za to modlila před svatým přijímáním i po něm. A neviděla jsem ani smrt, ani žádné nebezpečí. A jakým zdrojem nebezpečí jsou ti, kteří Vám radí. Věřte Kristu, přeslaskému Ježíši a vkládejte svou důvěru do něho. Doufám, že Bůh nepohrdne tolika modlitbami konanými s takovou vroucí touhou a s mnoha slzami i potem. Víc již neříkám. Setrvejte ve svaté a přeslaské lásce Boží.

Odpusťte mi, odpusťte mi. Ať je s Vámi Ježíš Kristus ukřižovaný. Ježíši přesladký, Ježíši, láska má.

Z italského originálu *La lettere di S. Caterina da Siena*.
Con note di Niccolò Tommaseo. A cura di Piero Misciatteli.
Vol. I–IV. Siena, Giuntini e Bentivoglio, 1913–1921
přeložili Dagmar a F. X. Halasovi.

POZNÁMKY:

1/ F. X. HALAS: *Fenomén Vatikán*. Brno, CDK 2004, s. 185–186.

2/ Meinolf LOHRUM – Maria Magdalena DÖRTELMANNOVÁ: *Kateřina ze Sieny, učitelka Církve*. Praha, Krystal OP 2001, s. 101.

Sv. **Kateřina Sienská** se narodila 25. 3. 1347 v Sieně. Jako mladá dívka se stala členkou třetího řádu sv. Dominika. V roce 1377 se zasloužila o návrat papeže Řehoře XI. do Říma z Avignonu. Měla podíl na nastolení míru mezi některými italskými městy, prosazovala náboženskou reformu. Svými spisy, které pouze diktovala, patří mezi zakladatele spisovné italštiny. Zemřela 29. dubna 1380 v Římě a je pohřbena ve slavném dominikánském kostele Santa Maria Sopra Minerva v blízkosti Panteonu. V roce 1461 byla prohlášena za svatou, Pius XII. ji vyhlásil za patronku Itálie a v roce 1970 ji papež Pavel VI. prohlásil za Učitelku církve. V roce 1999 se spolu se sv. Brigitou Švédskou a sv. Terezií Benediktou od Kříže stala spolupatronkou Evropy. Vedle již zmíněných listů je jejím stěžejním dílem kniha *Dialog*. (*Listy sv. Kateřiny Sienské*, Olomouc, Krystal 1940, *Krátká rozmluva o získání dokonalosti*, Olomouc, Krystal 1938, *Sv. Kateřina Sienská: Dialog s Boží prozřetelností*, Praha, Krystal OP 1998, 2004.)





Pavel Vojtěch Kohut OCD

„Ženský génius“ v tereziánském Karmelu

Mnoho se toho už napsalo – zejména v posledních čtyřiceti letech – o maskulismu a paternalismu v křesťanství a hlavně v katolické církvi, a tím rovněž o přehlížení, ne-li přímo diskriminaci žen. Kvalita těchto hlasů přitom bývá velmi odlišná: někdy jsou odborně vzdělané, jindy spíše populárně (či snad dokonce populisticky?) plytké; někdy jsou poměrně věcné, jindy jsou – zřejmě i pro velkou dávku emočního podbarvení – velmi nevyvážené; někdy jsou zcela opodstatněné, jindy vedeny nepochopením či dokonce záměrnou manipulací fakt; někdy jsou konstruktivní kritikou, která by měla být vždy vítána, jindy naopak bolestínskou a jednostrannou obžalobou, kterou lze sice vcelku snadno pochopit, ovšem užitek z ní bývá pramalý.

Nechtěl bych řady těchto hlasů obohacovat o další; necítím se k tomu totiž ani povolán, ani náležitě vybaven! Rád bych se naproti tomu jednoduše podělil o několik svých dojmů, které se mi již delší dobu skládají do poměrně zajímavé mozaiky, když uvažuji o tajemství řeholního řádu, jehož jsem členem. Snad potěší i někoho dalšího, aniž by musely být vtahovány do spletné polemiky, o níž jsem se právě zmínil.

Chci pojednat o *ženském géniovi* v tereziánském Karmelu, tedy v té části karmelitánské rodiny, která vděčí za svůj původ řádové reformě svaté Terezie od Ježíše (1515–1582), zvané také „z Avily“ či „Velké“. Tímto ženským géniem nemíním jen tuto jednu konkrétní postavu (třebaže u jeho zrodu stojí právě zmíněná světice), nýbrž jakýsi životodárný princip, přenášející se z generace na generaci bosých karmelitek a bosých karmelitánů. Zároveň tím nechci nikterak snižovat velikost a přínos velkých mužských postav našeho řádu, zejména svatého Jana od Kříže (1542–1591), jehož většinou zmiňujeme spolu s avilskou světicí – a jistě po právu – takřka jedním dechem.

Že takovýto výrazný, životodárný „ženský“ princip v tereziánském Karmelu skutečně existuje, doloží snad celé mé následující pojednání, ale dvě poznámky, které to výmluvně dokumentují, bych rád uvedl hned na začátku:

1. V souvislosti s tradičními řeholními řády, které mají trojčlennou strukturu (řeholní bratři, řeholní sestry a laici), se mužská větev označuje jako „první řád“, ženská jako „druhý“, zatímco laikům, žijícím dle spirituality daného společenství, se říkává „třetí řád“ neboli „terciáři“. V případě tereziánského Karmelu by však

bylo na místě označovat jako „první řád“ jeho ženskou větev, a to jednak z důvodů historických,¹ jednak z důvodů reálného vlivu, jaký mají obě větve v současné době.²

2. O tom, jaký je skutečný vliv ženského a mužského tereziánského Karmelu, svědčí i má první osobní vzpomínka na řád: v době, kdy jsem objevil své řeholní povolání, jsem o něm nevěděl téměř nic. A přece jsem s ním měl už tehdy spojenou jednu představu: totiž kontemplativní samoty a mlčení v papežské klauzuri! Jenže to je kanonická forma odpovídající životu mnišek, bosých karmelitek, nikoli bosých karmelitánů, kteří jako mendikanti (žebravý řád) nemají papežskou klauzuru a míra samoty a mlčení je u nich spoluurčována jejich apoštolskou aktivitou. Již od okamžiku objevu řeholní rodiny, která mě později přijala do svého lůna, jsem tak na sobě živě zakusil onoho *ženského génia*, který zásadním způsobem vymezuje i její mužskou větev.

Žitá mystika, zakládání a duchovní nauka

Jako první pomůcka k uchopení tohoto *ženského génia* tereziánského Karmelu nám bezesporu poslouží pohled na jeho duchovní matku, svatou Terezií od Ježíše. Jakoli totiž nechci tohoto génia v zásadě ztotožnit pouze s postavou svaté „zakladatelky reformy“,³ přece jen je potřeba jeho základní, charakteristické črty právem hledat u ní jako u iniciátorky nově se rodící řeholní rodiny.

Východiskem nám může přitom být *tereziánská ikonografie*, která většinou znázorňuje jeden ze tří základních motivů, naznačujících tři hlavní rozměry její bohaté osobnosti: Terezie je zobrazována jako *mystička* (nejčastěji jde o motiv probodení srdce svaté Terezie andělovým šípem), jako *zakladatelka* (v tomto případě jde o spíše novější, avšak zcela opodstatněné vyobrazení světice za chůze, s holí v ruce) a konečně jako *spisovatelka* či *duchovní učitelka* (s perem v ruce, s knihou a holubicí Ducha svatého). Jen tyto tři obrazy společně vykreslují *celý* Tereziin portrét; bez kteréhokoli z nich by zůstal neúplný.⁴ Ne náhodou také jeden z jejích největších současných znalců, otec Tomáš Alvarez, shrnuje tereziánské charisma do tří bodů, které této ikonografii podstatně odpovídají: *mysticismus*, *humanismus* a *ekleziálnost*.⁵ A právě to je také triáda, jež v průběhu dalších staletí charakterizuje onoho ženského génia tereziánského Karmelu: žitá mystika, duchovní nauka a zakládání nových klášterů.

Přibližme si tyto tři momenty nejprve na samotné Terezií, a pak si každý z nich projdeme z pohledu jiných velkých postav tereziánského Karmelu.

Tereziina mystická zkušenost

Veškerá velikost svaté Terezie se rodí z její zanícené touhy po Bohu a po setkání s ním ve vnitřní modlitbě. Nikdy by se tato světice nestala tak významnou spisovatelkou a duchovní učitelkou a nikdy by zřejmě nezaložila jediný reformovaný klášter Karmelu, kdyby těmto jejím aktivitám nepředcházelo její dobrodružství přátelského vztahu s Bohem. Naopak, právě proto, že se Terezie stala *amiga de Dios* („přítelkyně Boží“, jak ji ve Španělsku dodnes s oblibou nazývají), mohla být později přivedena i k tomu, aby se stala duchovní učitelkou a zakladatelkou.

Terezie tedy vyšla z onoho poslání, které bylo ženám v církvi, alespoň od pozdního středověku, přiznáváno přece jen častěji a rozhodně s menším váháním, než tomu bylo u poslání vyučovat či zakládat. V té době už totiž byly známy velké postavy ženské mystiky, jako např. Hadewijch (první polovina XIII. stol.), Matylda z Magdeburku (kolem 1207–1282/94), Gertruda Velká (1256–1301/2), Angela z Foligna (1248–1309), Brigita Švédská (1302/3–1373) či Kateřina Sienská (1347–1380), abych jmenoval jen ty nejvýznamnější.⁶ Zejména vizionářská a snubní mystika byla dávána do souvislosti především se ženami.

V tom ovšem vězel i háček: obvyklým dobovým klišé byla totiž představa ženy jako osoby slabšího pohlaví, nevzdělané, nestálé, se sklonem k halucinacím.⁷ A když k tomu přidáme konkrétní případy falešných mnišek-vizionárek, které v její době řešila inkvizice,⁸ pak lze snadno pochopit, že ani v této (z hlediska tradice nejsnáze přijatelné) roli to neměla svatá Terezie vůbec lehké. A to hned ve dvojnásobném smyslu: jednak se jí těžko přesvědčovalo druhé, a to i vlastní duchovní přátelé a zpovědníky, že její mystické milosti jsou skutečně pravé a nepocházejí od ďábla (srov. např. Ž 23,14);⁹ jednak i ona sama, alespoň v začátcích, trpěla vnitřní nejistotou, zda neklame samu sebe (srov. např. Ž 23,2). Ostatně, rovněž celá *Kniha života* je jen konečným písemným výstupem z tohoto procesu rozlišování: poté, co Terezie nejprve opatruje knihu *Výstup na horu Sión* františkána Bernardina z Lareda svými poznámkami (roku 1554), sepisuje své první kratší relace (pro Diega de Cetinu a Pedra Ibañeze) a v poslední fázi vlastní dílo, jež vzniká ve dvou redakcích (1562 a 1565), a to vše se stále stejným cílem – ujistit se, že kráčí správným směrem.¹⁰

Vzdor těmto počátečním těžkostem se Terezie jako mystička nakonec prosadila: svědčí o tom například její vrcholné dílo *Vnitřní hrad* (z roku 1577), které popisuje rozvoj mystického života od jeho počátků až po plné rozvinutí, a to na základě obrazu postupného procházení sedmero „příbytky hradu“, jímž je lidská duše.¹¹ Když v roce 1584 (tedy dva roky po smrti světice) píše svatý Jan od Kříže o vytrženích, vyjadřuje se pro nás velmi výmluvným způsobem: „Toto by bylo vhod-

né místo na pojednání o rozdílech ve vytrženích a extázích a jiných uchváceních a jemných letech ducha, jichž se duchovním osobám obvykle dostává. Avšak proto, že mým úmyslem není víc než objasnit krátce tyto písně [...], musí to zůstat pro toho, kdo o tom bude umět pojednat lépe než já, a protože *nám o těchto věcech ducha zanechala mnohé obdivuhodné spisy také blažená Terezie od Ježíše, naše matka; ty, jak doufám v Bohu, vyjdou brzy tiskem*“ (*Duchovní píseň A 12,6*).¹²

Tereziino reformní zakládání

Jestliže měla svatá Terezie těžkosti prosadit se jako mystička, ještě mnohem větší obtíže ji provázely v její úloze reformní zakladatelky. Přitom dílo řeholní obnovy, které započala roku 1562 založením Kláštera svatého Josefa v Avile, bylo poměrně logickým důsledkem jejího nasazení v mystickém vztahu k Bohu a v životě vnitřní modlitby. Dobře lze tuto skutečnost doložit dvaatřicátou kapitolou *Knihy života*. Světice v ní totiž popisuje, jak tentýž Pán, který ji obdarovával mystickými milostmi, žádal od ní náhle založení kláštera, který „by se stal hvězdou a vyzařoval velkým jasem“ (Ž 32,11).¹³

Není potřeba zde podrobně procházet dějiny tereziánských zakládání – ostatně ona sama je velmi fundovaně popisuje jak ve zmíněné *Knize života*, tak zejména později v *Knize o zakládání* (1573–1582) – stačí, když si uvědomíme, že Tereziino reformní dílo probíhalo zhruba ve třech, kvalitativně velmi odlišných úsecích.

V prvním období (1562–1567) je Terezie *reformátorkou karmelitánského života*, to když zakládá Klášter svatého Josefa v Avile, kde má v úmyslu spolu s ostatními mniškami jednoduše „následovat povolání [...] k řeholnímu životu zachováváním Řehole s co největší možnou dokonalostí“ (Ž 32,9; srov. také Ž 36,26). V té době světice hledá inspiraci především v počátcích Karmelitánského řádu, tedy u latinských poustevníků na hoře Karmel (ve Svaté zemi) na přelomu XII. a XIII. století.

Ve druhém období (1567–1575) se z ní stává *zakladatelka nových klášterů*, a to díky prozřetelnému setkání s generálním představeným řádu, Giovannim Battistou Rossim (mezi 20.–27. dubnem roku 1567 v Avile). Ten je nadšen způsobem života, jaký se vede u svatého Josefa, a proto Terezii žádá, aby zakládala další ženské kláštery „kontemplativních karmelitek“ (srov. Ž 2,3).¹⁴ Ona sama se do té chvíle o nic podobného nesnažila ani o tom neuvažovala, neboť si říkala, že „taková bezmocná ženuška [*una mujercilla tan sin poder*] jako já velmi dobře chápala, že nemohla udělat vůbec nic“ (Ž 2,4). Jakmile ovšem byla generálem povzbuzena, okamžitě se do své nové úlohy vžila natolik, že již „za několik dní“ (srov. Ž 2,5) začala usilovat i o to, co neměl její představený původně vůbec v plánu, totiž aby mohla založit i nějaké mužské kláštery. I toto dílo se nakonec, přes počáteční váhání generála

Rossiho a odpor místních představených, nakonec zdařilo (srov. zejména Ž 14). V roce 1570 je Terezie dokonce jmenována „generální vikářkou“ pro zakládání ženských klášterů, a to kdekoli, ne již pouze jen na území obou Kastilií. V tomto období se již světice nevrací jednoduše k počátkům Karmelu jako k inspiraci pro uspořádání svých „holubníků Panny Marie“, jak s láskou nazývala své domy (srov. např. Ž 4,5), nýbrž musela toto dílo zdokonalit vypracováním svébytného životního stylu, v němž se velmi uplatnila její vlastní originalita a bohatství jejího duchovního života.¹⁵

Konečně ve třetím období (1575–1582) se Terezie stává *zakladatelkou nové reformy*, třebaže to zpočátku vypadalo spíše naopak, neboť po generální kapitule karmelitánů v Piacenze (1575) upadla světice i se svou bujně se rozvíjející reformou u generálního představeného v nemilost. Začalo krátké, zato poměrně intenzivní období pronásledování, během něhož byli někteří „bosí“ karmelitáni uvězněni (mezi nimi i podvakerát svatý Jan od Kříže) a samotná Terezie musela setrávat v jediném domě a nesměla dál zakládat. Nakonec ale všechny bouře pominuly, snahy o zničení reformy vyšly naprázdno a v roce 1581 se mohla světice radovat z toho, že má tereziánská reforma svou vlastní, samostatnou provincii (srov. Ž 29,30–33).¹⁶

Tereziina duchovní nauka

Z doby, kdy se tereziánská reforma nacházela ve velkých těžkostech, pochází jeden známý výrok, který může velmi vhodným způsobem uvést naši úvahu nad Tereziinou duchovní naukou. Měl ho prý pronést nuncius Segá, jenž měl – na rozdíl od svého předchůdce Ormaneta – o světici velmi nelichotivé mínění. Prohlásil o ní totiž, že je to „žena neklidná a toulavá, neposlušná a zatvrzelá, která pod záminkou zbožnosti vymýšlela zlé nauky, vycházela z klauzury proti nařízením Tridentského concilu a představených, a vyučovala jako učitelka navzdory tomu, co nás učí svatý Pavel, když stanoví, aby ženy nevyučovaly“.¹⁷

Pomineme-li, že se zde papežský legát mýlil co do Tereziina vycházení z klauzury (na to měla vždy povolení příslušných představených), příznačně se v tomto výroku odráží dobová mentalita, která nejenže těžko snášela, že by žena mohla zakládat kláštery, ale ještě mnohem hůře přijímala, že by snad dokonce směla v církvi učit.

A Terezie vyučovala! Už při sepisování *Knihy života* – která, jak jsme viděli, měla provradě posloužit tomu, aby se Terezie přesvědčila, zda jsou její mystické milosti pravé a zda tedy jde správnou cestou – si světice našla skulinku k tomu, aby tu zároveň představila v souhrnu svou první nauku o rozvoji vnitřní modlitby. Lze ji

nalézt v takzvaném „traktátu o modlitbě“ (srov. Ž 11–22), kde světice užívá obrazu čtverého způsobu zalévání zahrady k představení čtyř stupňů vnitřní modlitby.

Mnohem výraznějším dokladem o Tereziině vyučování je ovšem její kniha *Cesta dokonalosti* (1562–1566, 1566–1569),¹⁸ kterou světice napsala na opakované žádosti spolusester, poté co „se dozvěděly, že jsem dostala povolení otce prezentáta, bratra Dominika Bañeze z Řádu slavného svatého Dominika, který je nyní mým zpovědníkem, abych napsala něco o modlitbě [*algunas cosas de oración*] [...], a tak na mne naléhaly“ (C předmluva, 1).

Kniha slouží zároveň jako jakési programové dílo tereziánské reformy Karmelu i jako návod k vnitřní modlitbě, jak se ho světice snaží předávat svým spolusestrám, třebaže formálně jde stále o komentář k modlitbě Otčenáš. Spis obsahuje především celou řadu velmi užitečných pedagogických rad k modlitbě, které dává Terezie svým mniškám, s nimiž v knize důvěrně rozmlouvá jako jejich spclusestra i převorka. Bez sebemenšího zaváhání bere na sebe tedy úlohu učitelky a snadno se do ní vžívá.¹⁹

Ve Španělsku šestnáctého století ovšem existovala velmi silná tendence, a to i ze strany vlivných teologů a inkvizitorů (jako byli Melchior Cano, Fernando de Valdés, Jan od Kříže OP či Domingo Soto), dívat se s podezřívavostí na veškeré projevy vnitřní modlitby a mystického života, a zároveň o to větší skeptičnost, když se vnitřní modlitbě věnovaly ženy nebo byly přímo adresátkami mystických milostí.²⁰ Proto se Tereziino psaní o vnitřní modlitbě nemchlo setkávat s příliš velkým nadšením, zejména ze strany teologů. Když pomineme fakt, že se už za jejího života bránilo čtení a šíření jejích spisů,²¹ je příznačné, jaké reakce vyvolalo první posmrtné vydání jejích děl v roce 1588. Jeden z inkvizitorů, Alonso de la Fuente, je během tří let (1589–1591) nejméně pětkrát označil za heretické, a to zejména kvůli Tereziině odvaze „vyučovat“.²² Také Francesco da Pisa, třebaže sám s Terezií velmi sympatizoval, došel v roce 1598 k závěru, že „tyto Tereziiny knihy by měly být staženy a již dále netištěny ani nepřekládány do jiných jazyků, neboť je mnoho jiných knih, z nichž je možné se s jistotou a užitkem učit všemu, co se týče duchovního putování, aniž by nás vyučovala žena, neboť ženám nebyl tento úkol svěřen, nýbrž mají setrvat v mlčení, jak řekl apoštol svatý Pavel“.²³

Proto se také v nedávné době objevila teze, podle níž svatá Terezie, vědoma si těchto mizogynních předsudků, měnila taktiku svého psaní v závislosti na tom, co a komu chtěla sdělit: podle Alison Weberové používá světice v *Knize života* přednostně rétoriky pokory, v *Cestě dokonalosti* rétoriky ironie, ve *Vnitřním hradu* rétoriky zamlžování a v *Knize o zakládání* rétoriky autority.²⁴ Jakkoli jsou některé argumenty zmíněné autorky poněkud jednostranné, kus pravdy na nich přece jen je a rovněž její závěrečná slova, že „svým zlatým perem dokázala Terezie vydobýt veřejný hlas sobě, nikoli jiným ženám“,²⁵ do značné míry odpovídají realitě.

Tereziino ženství

Ve všem tom, co bylo uvedeno – totiž v mystickém životě, zakládání i duchovním vyučování – Terezie nejenže překonávala dobové překážky a předsudky vůči ženám, ale ve své aktivitě se (vědomě i neuvědoměle!) projevovала jednoznačně *žensky*: její mystika byla převážně *snubní*²⁶ a *afektivní*, kladoucí větší důraz na samotnou osobu Krista, s nímž se setkává, než na vlastní obsah jejich rozmluv; její zakládání se uskutečňovalo s ženskou pečlivostí a pozorností, její ideál reformovaného Karmelu počítal od počátku s menšími komunitami, ve kterých existují úzké a hluboké vzájemné vazby mezi řeholními osobami; její duchovní nauka není vedena abstraktním, teoretizujícím a jednostranně systematizujícím způsobem, nýbrž je velmi praktická, vychází ze života a k němu vede. Všechny tyto důrazy jsou typicky ženské a jako takové se staly dědictvím celého tereziánského Karmelu, včetně jeho mužské větve.

Právem proto jeden ze znalců jejího života píše: „Terezie měla *duši ženy*. Byla ženskou postavou první velikosti a jedním z ideálních prototypů ženy, platných pro všechny doby, se zachováním odlišností ve všem, co je třeba odlišit podle různých dob. Její bohatství je nevyčerpatelné, neboť jde o bohatství života, postojů, hodnot. Je dokonce jistý způsob bytí ženou, který Teresa de Ahumada představuje a definuje. Existují určité typické kvality ženy, které měla Terezie od Ježíše v nejvyšší míře: irituace, jemnost citů, schopnost něhy, iniciativnost, schopnost riskovat, rozhodovat se a nasadit, vystihnout, trpět, být velkodušná, vděčná, starostlivá o drobnosti; prostě veliké bohatství ducha. V něm spočívala hojnost lidských ctností, které intenzivně žila: láska a pravda, upřímnost, loajalita, pokora, prostota, uznání vlastních mezí jako osoby a jako ženy své doby, vděčnost, pevnost, nebojácnost. [...] Terezie od Ježíše byla zcela ženská, chápeme-li tento výraz ve všech možných rozměrech a rezonancích, které znamená, a to z ní učinilo vzor v tolika věcech pro ženy všeherejška, dneška a všech dob.“²⁷

Projevy ženského génia v tereziánském Karmelu

Tento trojí rozměr osobního charizmatu svaté Terezie se nutně promítl i do dějin její duchovní rodiny, kterou založila. Je to pochopitelné, vždyť u zrodu charizmatu každého řeholního institutu stojí osobní charizma jeho zakladatele: „V církvi je mnoho řeholních institutů různých podle své specifické povahy. Každý má své vlastní povolání jako dar Ducha svatého, který se projevuje v dílech ušlechtilých mužů a žen a který byl hierarchií autenticky schválen. Toto charizma zakladatelů se projevuje jako určitá zkušenost Ducha, kterou předali svým učedníkům, aby

podle ní žili, střežili ji, prohlubovali a stále ji rozvíjeli v souladu se stálým růstem Kristova Těla. Proto církev chrání a podporuje vlastní charakter různých řeholních institutů. Tento vlastní charakter však s sebou nese i specifický styl sebeposvěcování a apoštolátu, čímž se vytváří určitá vlastní tradice, z níž pak lze vyčíst objektivní prvky“ (*MuR* 11).²⁸

Tak se také Tereziino osobní charisma mystičky, zakladatelky a duchovní učitelky stalo součástí řádové tradice a jejího dědictví. Toto přesvědčení vyjadřují výslovně *Stanovy* obou větví tereziánského Karmelu. Ve *Stanovách bratří* stojí: „Život a duchovní zkušenost svaté matky byly disponovány tak, aby skrze ně byla ustanovena učitelkou a skvělým vzorem našeho života. Naše oči se obrazejí také k svatému otci Janovi od Kříže jako k živému obrazu pravého karmelitána [...]. Způsob našeho života tedy u obou světců skvěle září a nalézá výraz a podobu v jejich spisech, takže charizmata, kterými se vyznačují, a forma duchovního života jimi předložená, a to i ve věcech, které se týkají užšího sjednocení s Bohem a zkušenosti s ním, nemohou být považována jen za jejich osobní; ve skutečnosti náležejí k dědictví a plnosti povolání našeho řádu“ (*StOCD* 1,12n).²⁹ A ve *Stanovách mnišek* čterne velmi podobně: „Oba [= sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže] položili v jistém smyslu základy tohoto řádu. Jejich nauka a zkušenost, obsažené a předávané v jejich spisech, zvláště v tom, co se týká nejhlubšího sjednocení s Bohem a cesty, která k němu vede, byly víc než osobní dary. Byly to milosti udělené řádu a tvoří součást charizmatu, které má prožívat každá bosá karmelitka“ (*StmOCD* 1,9).³⁰

Tereziánská mystická škola

Není proto překvapením, že se dědictví Tereziiny mystiky hojně projevuje v celých dějinách řádu. Zvlášť výrazně je ovšem vidět na prvních generacích bosých karmelitek a pak v „mystické vlně“ devatenáctého a dvacátého století.³¹

Z oněch prvních generací je třeba zmínit zejména Annu od sv. Augustina (Pedruja, 1555–1624), ženu mimořádně intenzivního mystického života, jejichž milostí si velmi cenila i samotná svatá Terezie,³² blahoslavenou Marii od Ježíše (López Rivas, 1560–1640)³³ a Marii od Kříže (Machuca, 1563–1638), významnou učednici svatého Jana od Kříže.³⁴ Všechny tyto tři postavy, spolu s mnoha dalšími bosými karmelitkami,³⁵ představují jakési živé pokračování niterného vztahu lásky mezi Kristem-Snoubencem a Terezií, jeho snoubenkou, v jejich mystickém sjednocení. Všechny tři o svých mystických milostech také psaly.

Že se ovšem mystické dědictví svaté Terezie neomezuje pouze na Španělsko a první generaci bosých karmelitek, mohou dobře doložit např. polská bosá karmelitka Terezie od Ježíše (Marchocka, 1603–1652), jejíž mystické projevy v ničem

nezaostávají za mystikou výše jmenovaných postav,³⁶ nebo svatá Terezie Markéta od Srdce Ježíšova (Redi, 1747–1770), významná osobnost florentského tereziánského Karmelu, patřící k vrcholným plodům dobového mystického rozkvětu v Itálii.³⁷

Od druhé poloviny osmnáctého století prochází tereziánská mystika, podobně ostatně jako jiné mystické školy, velkou krizí, která trvá zhruba sto let a jejímiž příčinami jsou zejména nedůvěra k mystice, vyvolaná odsouzením kvietismu, přehnaný důraz na asketický život, podporovaný jansenismem, a rušení klášterů koncem osmnáctého století.³⁸

Od druhé poloviny devatenáctého století ovšem nastává obnovený rozkvět tereziánské mystiky. Zmíním zde pouze dvě postavy: blahoslavenou Mariam od Ukřižovaného Ježíše (Baouardy, 1846–1878)³⁹ a svatou Terezii z Los Andes (Juanita Fernández Solar, 1900–1920).⁴⁰ Jestliže první ze jmenovaných je vzácným příkladem obrovské hojnosti mimořádných mystických projevů, z nichž některé jsou v dějinách spirituality doloženy právě jen u ní,⁴¹ o druhé lze přes její krátký život tvrdit, že „vstoupila na cesty mystického života v souladu s mystiky tereziánského Karmelu, včetně sanjuanovských temných nocí a klasických mystických jevů“.⁴²

Z tohoto velmi prostého a stručného výčtu lze vidět, že tereziánský Karmel v průběhu dějin nese dál mystickou pochodň své svaté matky a že přitom ženy, bosé karmelitky, hrají prvořadou úlohu.⁴³ Proto se také škola spirituality tereziánského Karmelu označuje často jako „mystická“. Jeden z jejich předních znalců k tomu dodává: „Specifikace ‚mystická‘ nepředstavuje žádnou nesnáz jak u prvotních pramenů, tak ani vzhledem k pozdějšímu rozvoji. Označuje to, co je pro tuto školu rozlišující, tedy mystický, kontemplativní smysl, chápáný v jeho tradičním či klasickém významu.“⁴⁴

Není proto divu, že také cíl tereziánského Karmelu, definovaný tímto způsobem poprvé ve *Stanovách* italské kongregace řádu v roce 1599, je v nezměněné podobě vyjádřen i v současných stanovách jak bosých karmelitánů (srov. *StOCD* 1,15b), tak bosých karmelitek (*StmOCD* 1,10), a to ve formulaci, že řád je „povolán k mystickému sjednocení s Bohem“. Uvědomíme-li si přitom, že mystický život je zdarma daným Božím darem, který si nelze zasloužit, tím méně ho vyprovokovat, pak lze zmíněné vyjádření chápat výlučně jen jako *disponování se* k mystickému sjednocení s Bohem, avšak *disponování se* naprosto vědomé a cílené.

Šíření tereziánského Karmelu a charizma zakládání

Ani Tereziino zakladatelské charizma nepřišlo během dějin řádu zkrátka a ženský génius reformovaného Karmelu se začal mohutně projevovat i zde, přičemž do-

dnes přináší i v tomto ohledu hojné plody. Býváme totiž svědky toho, že zakládání ženských klášterů nejenže často předchází mužská založení, ale dokonce jsou to mnohdy ona, která umožňují následný příchod bosých karmelitánů na daná místa. Když si přitom uvědomíme, že klauzurní a výlučně kontemplativní způsob života bosým karmelitkám jejich zakladatelské aktivity ve srovnání s bratřími v mnohém jistě komplikuje a ztěžuje, je výpovědní hodnota tohoto fenoménu ještě výrazně vyšší.

Velkým dokladem jsou v tomto smyslu první založení tereziánského Karmelu mimo Španělsko a jeho tehdejší zámořské kolonie. Ponecháme-li totiž stranou první neúspěšné misijní výpravy do Afriky (1582 a 1584 do Konga) a o něco málo úspěšnější založení konventů v Mexiku (od roku 1585),⁴⁵ mužský tereziánský Karmel by pravděpodobně zůstal uzavřen na Pyrenejském poloostrově a o šíření mimo území Španělského království by neusiloval s odvoláním se na kontemplativní a poustevnický ráz svého života.⁴⁶ Naproti tomu španělské bosé karmelitky začaly velmi záhy zakládat i v ostatních evropských zemích: v Portugalsku, Itálii, Francii...

Zvláště působivý je příběh proniknutí tereziánské reformy do Francie a Belgie. Je spojen hlavně se jmény velkých Tereziiných spolupracovnic a jejich duchovních dcer, blahoslavené Anny od sv. Bartoloměje (García, 1549–1626), osobní sekretářky a neúnavné ošetrovatelky avilské světice,⁴⁷ a ctihodné Anny od Ježíše (Lobera, 1545–1621), adresátky *Duchovní písně* svatého Jana od Kříže.⁴⁸ Zájem o příchod bosých karmelitek do Francie byl už v roce 1583, ale tehdejší představený, otec Mikuláš Doria, mu nepřál. Mezitím byly v Paříži vydány spisy svaté Terezie a pod jejich vlivem se jakýsi „teologický kroužek“ kolem Madame Barbe Avrillot Acarie (1566–1618), pozdější blahoslavené Marie od Vtělení, rozhodl, že tohoto založení přece jen dosáhne. A tak byl roku 1604 založen klášter v Paříži. Hned v následujícím roce k němu přibývají dva další, přičemž tato nová zakládání si mezi sebou rozdělí Anna od Ježíše (Karmel v Dijonu) a Anna od sv. Bartoloměje (Karmel v Pontoise). A pak už následují další zakládání jako houby po dešti: Amiens (1606), Tours (1608), Rouen (1609), Bordeaux (1610), Toulouse (1616), Limoges (1618)... Během prvních padesáti let přítomnosti bosých karmelitek ve Francii zde bylo založeno 59 klášterů!⁴⁹

Výmluvné je ovšem také to, že Anna od Ježíše a Anna od sv. Bartoloměje opouštějí Francii a raději jdou zakládat do Belgie, jakmile zjistí, že kardinál Bérulle prakticky vyjímá bosé karmelitky z jurisdikce bratří a podřizuje je sobě a svým oratoriánům. Obě mnišky totiž nechtějí v ničem porušit zásady svaté zakladatelky, nýbrž dělají vše pro to, aby předaly jejího ducha i v tomto chledu neporušeného. Díky tomu vznikají kláštery v Bruselu (1607 zásluhou Anny od Ježíše), v Lovani a v Mons (1607 a 1608 zásluhou Isabely od sv. Pavla) a v Antverpách (1612

zásluhou Anny od sv. Bartoloměje). A po nich následuje opět celá řada dalších: Tournai (1614), Malines (1617), Valenciennes (1618), Gent (1622), Brugge a Liège (1626)...⁵⁰

Jinou cestou, která ovšem svědčí o tomtéž zakladatelském géniovi, se dostaly bosé karmelitky rovněž do naší vlasti. I zde máme co do činění s charizmatickými ženami tereziánského Karmelu, především se ctihodnou matkou Marií Elektou od Ježíše (Caterinou Tramazzoli, 1605–1663),⁵¹ která pocházela z Terni, z Itálie. Společně s Pavlou Marií od Ježíše (Vittorií Centurione), bosou karmelitkou z janovského kláštera Ježíše a Marie, založily klášter ve Vídni (1629). Poté zakládala ctihodná matka Elekta v Grazu (1643) a nakonec v Praze (1656).

O zakladatelském géniovi bosých karmelitek svědčí mnohé další historické údaje a mohl by být reprezentován celou řadou dalších postav,⁵² já zde chci ovšem zmínit již jen dva příklady dědictví zakladatelského charizmatu svaté Terezie ve dvacátém století: svatou Maravillas od Ježíše (Maria Pidal y Chico de Guzmán, 1891–1974), která za svého velmi bohatého řeholního života sama založila nebo pomáhala se založením desíti ženských klášterů (v Cerro de los Ángeles, v Kottayamu v Indii, v Manceře, Duruelu, Cabreře, Arenas de San Pedro, v Cuence v Ekvádoru, v San Calixto, Aravace, Montemar-Torremolinos a La Aldehuele) a jednoho mužského konventu v Talavěře de la Reina;⁵³ a polské bosé karmelitky z Elblágu, které také participují na zakladatelském duchu avilské světičky, když neváhaly založit svůj dům na Islandu (Hafnarfjordur, 1984) nebo za polárním kruhem v norském Tromsø (1992–1998).⁵⁴

Učitelky v tereziánském Karmelu

Ani Tereziino vyučování jako třetí rozměr jejího osobního charizmatu nezůstalo v řádu bez odezvy, třebaže naráželo už v její době na největší nepochopení a odpor. A právě toto dlouhodobě přetrvávající odmítání žen jako učitelek v církvi také snáze vysvětluje, proč v prvním období nenajdeme tolik a tak výrazných postav učících bosých karmelitek jako v době obnoveného rozkvětu od druhé poloviny devatenáctého století.

Přesto jich lze alespoň několik i pro toto první období jmenovat. Stačí zmínit Marii od sv. Josefa (Salazar, 1548–1603), jednu z nejbližších přítelkyň svaté Terezie, kterou někteří dokonce neváhají označit za „první velkou karmelitánskou spisovatelku po světičce, a to ne pouze chronologicky, ale i zásluhami“;⁵⁵ nebo Cecilii od Narození (1570–1646), autorku velmi zdařilé poezie, ale i *Traktátu o sjednocení* či *Traktátu o převrácení duše v Boha*; anebo nakonec Terezii od Ježíše Marie (1592–1641), „vznešenou spisovatelku božské lásky“.⁵⁶

Přeneseme-li se však na přelom devatenáctého a dvacátého století, máme před sebou hned dvě významné představitelky nauk o duchovním životě, vzniklých na půdě tereziánského Karmelu: svatou Terezii od Dítěte Ježíše a Svaté Tváře (Martin, 1873–1897)⁵⁷ a blahoslavenou Alžbětu od Trojice (Catéz, 1880–1906),⁵⁸ společně označované von Balthasarem jako „sestry v Duchu“.⁵⁹

Svatou Terezii z Lisieux a její „malou cestu“ jistě není potřeba blíže představovat;⁶⁰ její význam dokládá už samotný fakt, že byla papežem Janem Pavlem II. dne 19. října 1997 prohlášena (jako třetí žena v dějinách po Terezii z Avily a Kateřině Sienské) učitelkou církve.

Alžběta od Trojice stojí poněkud ve stínu své o sedm let starší „sestry“, ale její nauka je neméně vzácná a potřebná křesťanům žijícím na prahu třetího tisíciletí. Spočívá v žité připomínce jedné ze základních pravd teologické antropologie, že v nás totiž přebývá celá Trojice a že jsme povoláni k adoraci a chvále živého Boha, která se uskutečňuje zejména vědomou účastí na tomto tajemství jeho vnitřního života.⁶¹

Poslední postavou ženského tereziánského Karmelu, kterou bych zde rád zmínil jako duchovní učitelku, je svatá Terezie Benedikta od Kříže (Edith Steinová, 1891–1942), filozofka husserlovské fenomenologie (ale i tomistické scholastiky), neúnavná hledačka pravdy, která ji nakonec nalézá – jak na úrovni teoretického poznání, tak i v životní praxi – ve „vědě kříže“.⁶² I ona se dočkala od současného papeže významného docenění, když byla 1. října 1999 prohlášena spolu s dalšími dvěma ženami (Brigitou Švédskou a Kateřinou Sienskou) patronkou Evropy.

Ženský génius mystického směřování k Bohu, zakládání nových klášterů a duchovního vyučování, jímž je charakterizována svatá Terezie od Ježíše, se tedy – jak je vidět – živě projevoval v dějinách tereziánského Karmelu a nepřestává v něm působit dodnes. Tímto charizmatem mu totiž avilská světice dala „duši“ a díky němu má toto řeholní společenství neustále co říci církvi i světu.

„Ženský“ kontemplativní zaměření tereziánského Karmelu

Z celého pojednání je snad dostatečně zřejmé, že za svého ženského génia vděčí tereziánský Karmel především osobnímu charizmatu své zakladatelky, svaté Terezie od Ježíše. Tím, že ho jednotliví členové řádu nejen přijímají jako součást svého povolání, ale vědomě ho dále pěstují a rozvíjejí, prodlužují a zároveň obohacují tohoto génia o stále nové rozměry a důrazy.

Domnívám se však, že chceme-li najít plnou odpověď na původ a onu nesmírnou vitalitu tohoto výrazného ženského génia, měli bychom svůj pohled rozšířit

ještě o jeden aspekt, který je typický právě pro ženskou větev tereziánského Karmelu, třebaže na něm participují i bratři bosí karmelitáni.

Oč jde? Viděli jsme, že jak zakladatelské charizma, tak i dar vyučování vyrostly u avilské světice z jejího hlubokého vztahu k Bohu, který jim předcházel a byl tedy primární. Jsem přesvědčen, že právě tento *mystický život*, či chceme-li, *kontemplativní zaměření života*, má ovšem ze své podstaty *ženský charakter*.

Ve vztahu k Bohu je totiž každý člověk, a to bez ohledu na skutečnost, zda jde o muže či ženu, v pozici, jež *analogicky* navozuje spíše ženskou než mužskou roli. Je to dáno převahou přijímající lásky před láskou dávající, která je všem lidem ve vztahu k Bohu vlastní: „Ze samé podstaty věci musí být lidská láska k Bohu vždycky velkým dilem a často veskrze láskou přijímající. [...] Netvrdím, že člověk nemůže Bohu nabídnout nikdy nic jiného než pouhou lásku přijímající. Ušlechtilé duše by nám asi řekly o sféře, která to převyšuje. Ale domnívám se, že by nám nejspíš samy řekly, že tyto výšiny přestanou být skutečnou milostí [...] v okamžiku, kdy se člověk odváží pomyslet, že může žít z nich, a tedy vyloučit prvek potřeby. [...] Proto přijímající láska, největší ze všech, buď s nejušlechtlejším, nejzdravějším a nejrealističtějším duchovním stavem člověka splývá, nebo je přinejmenším jeho hlavní složkou.“⁶⁵

A právě tato převaha přijímající lásky u člověka, která se zároveň stává první lidskou odpovědí na Boží vydávající se lásku,⁶⁴ je jedním z hlavních důvodů, proč je vztah mezi Bohem a lidmi vyjadřován již od dob proroků obrazem Snoubence a snoubenky (či Ženicha a nevěsty), přičemž člověku připadá – a zde je třeba znovu dodat, bez ohledu na to, zda jde o muže či ženu – typicky ženská úloha *snoubenky*.⁶⁵ K podobnému závěru dochází rovněž jedna současná křesťanská autorka, když píše: „Ve vztahu k Bohu je lidské já (ať už jde o mužskou či ženskou duši) vždy chápáno jako ženské. [...] Jelikož jsme příjemci a Bůh je iniciátorem v našem vztahu k němu, převaha obrazu Boha jako maskulinního je symbolicky přesná.“⁶⁶ Právě zde, jak věřím, můžeme rovněž hledat příčinu toho, proč se takový svatý Jan od Kříže, ač muž, ztotožňuje ve svých básních (a na ně navazujících komentářích) se snoubenkou duší a nestaví se do jiné, „mužštější“ polohy...

Ve chvíli, kdy se tedy svatá Terezie – sama žena! – otevřela Bohu v kontemplativním postoji, začala se mu odevzdávat typicky ženským způsobem. A s ní a podobně jako ona to dělá každý, kdo kráčí za Bohem kontemplativní cestou tereziánské modlitby, bez ohledu na to, zda je bosou karmelitkou či bosým karmelitánem, ženou nebo mužem.

POZNÁMKY:

1/ Počátek ženské tereziánské reformy se váže na založení kláštera svatého Josefa v Avile, k němuž došlo v roce 1562, zatímco mužská reforma začíná založením konventu v Duruelu roku 1568.

2/ Třebaže tento reálný vliv nemohou vyjadřovat výhradně statistiky, přece jen je řeč čísel v této věci velmi výmluvná. Zatímco bratří tereziánského Karmelu bylo ve světě (k závěru roku 2002) 4051 (včetně noviců a časných profesů), bosých karmelitek bylo (k témuž datu) téměř třikrát tolik: 11 657; srov. *Conspectus Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*. Roma, Casa Generalizia Carmelitani Scalzi 2003, s. 129 a 273. Přitom podobné řeholní řády vykazují spíše opačné tendence. Srovnáme-li uvedená čísla například se statistikami Karmelitánského řádu prvotní observance (O.Carm.), tedy řádu, z něhož tereziánský Karmel vzešel, zjistíme značně odlišný stav: k závěru roku 2001 bylo karmelitánských bratří 1977, zatímco mnišek 885.

3/ Domnívám se, že právě tento obrat („zakladatelka reformy“) nejpřesněji vyjadřuje vztah Terezie jak k Řádu karmelitánů a karmelitek (O.Carm.), z něhož vyšla, tak k Řádu bosých karmelitánů a bosých karmelitek (OCD), který naopak vzešel z její reformy, započaté roku 1562. Tento termín (*Fundatrix novae Reformationis*) nacházíme na podstavci sochy sv. Terezie v Bazilice sv. Petra v Římě a domnívám se, že jen on se vyhýbá jednostranným interpretacím všeho druhu, které buďto zdůrazňují pouze její reformní činnost vůči existujícímu řádu, nebo naopak její novátorská zakládání.

4/ Srov. Jesús CASTELLANO: *Santa Teresa di Gesù. Introduzione a Vita, Cammino di perfezione e Castello interiore* (skripta). Roma, Teresianum 1991, s. 3.

5/ Srov. Tomás ALVAREZ: heslo „Carisma teresiano“, in: Tomás Alvarez (ed.): *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e historia* (dále jen: DST). Burgos, Monte Carmelo (dále jen: MC) 2002, s. 126.

6/ Zvláště XII. a XIII. století je ve znamení ženské mystiky. Srov. např. François VANDENBROUCKE: *La spiritualità del Medioevo*, Storia della spiritualità 4/B. Bologna, EDB 1991, s. 213nn.

7/ Srov. Margarita M. BANBRIDGE: heslo „Mujer/es“, in: DST, s. 466.

8/ Srov. např. V. BELTRÁN DE HEREDIA: „Un grupo de visionarios y pseudoprofetas durante los últimos años de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de S. Teresa“, *Revista Española de Teología* 7, 1947, s. 373–397 a 483–534.

Na Terezii udělal velký dojem zejména případ Magdalény od Kříže, abatyše cordobských klášterů, která byla odsouzena inkvizičním soudem v roce 1546, což prý „vydělalo celé Španělsko“, jak se vyjádřil první životopisec sv. Terezie, otec Ribera (*Vida* 1,11). Tím spíše, že podle jednoho svědectví velkého teologa Dominika Bañeze v beatifikačním procesu, byla Terezie za svého života při jisté příležitosti veřejně přirovnána jedním kazatelem k této falešné vizionářce. Srov. Tommaso della Croce (ALVAREZ): „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“, in: *Santa Teresa, maestra di orazione*, (Fiamma viva 4). Roma, Teresianum 1963, s. 24, pozn. č. 43.

9/ V tomto článku používám následujících zkratk děl sv. Terezie: C = *Cesta dokonalosti* (nebo také *Cesta k dokonalosti*; není-li uvedeno CE [= rukopis z El Escorialu], cituji podle rukopisu z Valladolidu); Ž = *Kniha o zakládání*; ŽŽ = *Kniha života* (nebo také *Život*). Citace z tereziánských spisů jsou mým vlastním pokusem o překlad a neodpovídají tedy česky publikovaným verzím jejich děl.

10/ Srov. např. Jesús CASTELLANO CERVERA: „Introduzione“, in: TERESA D'ÁVILA: *Canto le miserie cordie del Signore Autobiografia*. Firenze 1981, s. VII–X.

11/ Upozorňuji, že stávající český překlad je velmi nekvalitní nejen co do vlastního textu, ale i vzhledem k základní použité terminologii: 1. název celého díla zní *Castillo interior*, tedy spíše *Vnitřní hrad* než *Hrad v nit-u*, jak uvádí Kolářkův překlad (Vimperk 1991); 2. duše prochází *moradas*, čili spíše „přibytky“ než „komnatami“ (*morar* znamená „přebývat, sídlit“), navíc v pozadí stojí biblický text Jan 14,25, který české překlady opatřují termínem „přibytěk“.

12/ Zvýraznění v textu je mé vlastní. V druhé redakci tohoto spisu (z roku 1586), která je k dispozici i českému čtenáři (JAN OD KŘÍŽE: *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000), zůstal tento text nezměněn (srov. *DPB* 13,7 a příslušná pozn. 15 na s. 96).

13/ Je přitom příznačné, že toto vidění přišlo až poté, co Terezii učinila takový návrh jedna z jejích spolusester v klášteře (srov. Ž 32,10). Jde o jeden z mnoha dokladů, jak využívá Bůh při svém působení v našem životě přirčených cest, jak je respektuje a na ně navazuje. I samotná Terezie, když tuto záležitost konzultovala s otcem Pedrem Ibáñezem OP, stavěla pouze na přirozených důvodech (*razones naturales*) a o svém vidění pomlčela, neboť se na ně nechtěla odvolávat (srov. Ž 32,16).

14/ Vyjádření „kontemplativní karmelitky“ pochází z generálova svolení k zakládání, které vydal dne 10. srpna 1567; srov. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS OCD a Otger STEGGINK O.Carm.: *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos 31996, 2. svazek, s. 136n a 160.

15/ V tomto období také byly schváleny první *Stanovy*, které svěřice sepsala na základě papežského breve ze 7. února 1562 původně pouze pro klášter svatého Josefa v Avile.

16/ Další „právní osudy“ tereziánské reformy jsou následující: v roce 1587 se tereziánský Karmel stává samostatnou kongregací se šesti provinciemi a od roku 1593 je zcela nezávislým Řádem bo-sých karmelitánů a karmelitek.

17/ Viz FRANCISCO DE SANTA MARÍA: *Reforma de los descalzos*, svazek I, IV 30,4. Madrid 1644, s. 661; zvýraznění v textu je mé vlastní.

18/ Kniha existuje ve dvou redakcích, které se (podle místa, kde se uchovávají) nazývají *Rukopis z El Escorialu* a *Rukopis z Valladolidu*. Obě redakce napsala svěřice v Klášteře svatého Josefa v Avile, přičemž k sepsání druhé verze ji vedly tyto důvody: 1. usnadnění četby knihy (proto je druhá redakce knihy rozdělena do kapitol); 2. uplatnění pokynů cenzora, otce Garcíu de Toledo OP; a 3. zmírnění příliš familiárního tónu; srov. Tomás ALVAREZ: heslo „Camino de Perfección“, in: DST, s. 97.

19/ Na jednom místě knihy dokonce nacházíme velkou Tereziinu apologii ženy a úlohy vnitřní modlitby v jejím životě. Tento text v rukopisu z El Escorialu tak pobouřil dominikánského cenzora a přítele svěřice, otce Garcíu de Toledo, že jej natolik přeškrtnal, že když se ho v šedesátých letech XX. století snažili odborníci rozluštit, dalo jim nesmírnou námahu, než mohli číst (a spolu s nimi i my) alespoň tato slova: „Když jste procházel světem, Pane mé duše, nepohrdal jste ženami, nýbrž jste jim naopak projevoval svou přízeň vždy s velkou laskavostí a nacházel v nich tolik lásky a mnohem víc víry než u mužů, neboť tu byla vaše nejsvětější Matka, pro jejíž zásluhu – a protože máme její šat – jsme si zasloužily to, co bychom si nezasluzovaly pro své

viny... Nestačí, Pane, že nás svět drží umlčené... že pro vás neděláme na veřejnosti nic, co by za něco stálo, ani se neodvážíme mluvit o jistých pravdách, že potají pláčeme? A vy byste snad neměl vyslyšet tak spravedlivou prosbu? Tomu, Pane, nevěřím, pro vaši dobrotu a spravedlnost, neboť jste spravedlivý soudce, a ne jako pozemští soudcové, kteří – jako Adamovi synové, a koneckonců všichni muži – nenacházejí ženskou ctnost, kterou by hned nepodezívali. Ano, jednou musí přijít den, můj Králi, kdy se ukáže, co je v každém člověku. Nemluví o sobě, neboť svět už zná mou ubohost, a těší mě, že je to veřejně známo; nýbrž vidím, jaké jsou doby, a že není rozumné zavrhnout ctnostné a silné duše jen proto, že jsou to ženy“ (CE 4,1).

V rukopisu z Valladolidu pak musela světice napsat namísto této dlouhé pasáže pouze její „nezávadný“ začátek: „Když jste procházel světem, Pane, nepohrdal jste ženami, nýbrž jim naopak projevoval svou přízeň vždy s velkou laskavostí“ (C 3,7).

20/ Srov. Daniel DE PABLO MAROTO: „Camino de perfección“, in: Alberto Barrientos (ed.): *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid, Editorial de Espiritualidad 1978, s. 298–309.

21/ Její *Kniha života* byla dokonce zkoumána inkvizicí poté, co jim ji roku 1574 vydala princezna z Eboli, která se tak chtěla Terezii pomstít za to, že nemohla prosadit své vlastní plány. Ale ani inkviziční soud v Cordobě (1574–1575), ani další dva procesy v Seville (1575–1576 a 1578–1579), ba ani posmrtné zkoumání jejích spisů (1589–1598) nikdy nevyneslo žádný odsuzující výrok. Srov. Alberto PACHO: heslo „Inquisición“, in: DST, s. 960–966.

22/ Srov. Enrique LLAMAS MARTÍNEZ: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas 1972, s. 396nn.

23/ Ibid., s. 486n.

24/ Srov. Alison WEBER: *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, *Le vie della storia* 14. Firenze, Le Lettere 1993 (angl. orig.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* Princeton, 1990).

25/ Ibid., s. 150.

26/ Tento typ mystiky bezesporu lépe odpovídá ženě, která se snáze vcítí do úlohy Kristovy „snoubenky“ než muž.

27/ Mauricio MARTÍN DEL BLANCO: *Teresa de Jesús. Su rostro humano y espiritual*. Burgos, MC, 1999, s. 43n; k tématu Tereziina ženství, zvláště s ohledem na její pojetí svatosti viz také Margherita Maria BANBRIDGE: „La donna e la santità“, in: *Teresa di Gesù maestra di santità. Nel IV Centenario della morte (1582–1582)*, Fiamma viva 23. Roma, Teresianum 1982, s. 235–252.

28/ Text celého tohoto dokumentu „Kongregace pro řeholníky a sekulární instituty a Kongregace pro biskupy“, *Mutuae relationes* ze 14. května 1978 lze nalézt in: *Žasvěcený život ve světle reformy II. vatikánského koncilu*. Olomouc, Matice Cyrilometodějská (dále jen: MCM) 1997, s. 105nn. K teologii charizmatu zakladatele viz např. Piotr LISZKA: *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*. Wrocław, Papieski fakultet teologiczny 1996, s. 117–201; česky např. Piotr SPILLER: „Charisma řeholního života v církvi“, in: Jerzy Gogola (ed.): *Řeholní formace*. Olomouc, MCM 2002, s. 665nn (zejména s. 676–680).

29/ Originální latinské znění viz in: *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, 31/I, 1986, s. 30–31; česká citace je mým vlastním překladem.

- 30/ Citace pochází z nepublikovaného překladu *Stanov*, užívaného bosými karmelitkami v ČR.
- 31/ Souhrnný přehled překládá Ciro GARCÍA: *La mística del Carmelo*. Burgos, MC 2002.
- 32/ Základní informace o této osobě viz Tomás ALVAREZ: heslo „Ana de san Agustín (Pedruja), ocd (1555–1624)“, in: DST, s. 716. V korespondenci svaté Terezie se dochoval jediný dopis této mnišce (z 22. května 1581), který je však výmluvným svědectvím o velmi vřelém vztahu světice k ní.
- 33/ VALENTÍN DE LA CRUZ: *Vida y mensaje de María de Jesús, „Letradillo“ de Santa Teresa*. Burgos, MC 1976.
- 34/ Eulogio PACHO: „María de la Cruz (Machuca), discípula aventajada de San Juan de la Cruz“, in: IDEM: *Estudios Sanjuanistas*, 1. svazek. Burgos, MC 1997, s. 221–264.
- 35/ Některé z nich by mohly být zmíněny i zde jako velké mystičky, avšak s ohledem na to, že o nich pojednávám dále jako o zakladatelkách či spisovatelkách, neuvádím je na tomto místě. Platí to zejména o Marii od sv. Josefa, Anně od Ježíše, Anně od sv. Bartoloměje, Cecílii od Narození a Terezii od Ježíše a Marie.
- 36/ Více o této osobě a její mystice viz Jerzy Wiesław GOGOLA: *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej 1603–1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*. Kraków, Wyd. Karmelitów Bosych 1995.
- 37/ Životopisné údaje viz Carmelo MEZZASALMA: *Come neve ardente. Una attualità riconosciuta. S. Teresa Margherita del Cuor di Gesù, Carmelitana Scalza (1747–1770)*. Firenze, Cultura Nuova Ed. 1992; cenná je rovněž studie GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA OCD: *Nascosta con Cristo in Dio. Profilo interiore di S. Teresa Margherita (Redi) del Cuore di Gesù*. Firenze, Rivista di vita spirituale 1979.
- 38/ Srov. Ciro GARCÍA: op. cit., s. 45.
- 39/ Základní biografické údaje viz např. Amédée BRUNOT: *Svetlo z Tábora. Mirjam – malá Arabka (sestra Mária od Ukřižovaného Ježíše, 1846–1878)*. Levoča, Polypress 1998; Karl-Heinz FLECKENSTEIN: *Una stella d'Oriente. Vita e pensieri della Beata Maria di Gesù Crocifisso (Mirjam Baouardy)*. Roma, Ed. OCD 1989; ex. stuje i jedna drobná črta v češtině: Hans ROSSI: *Duha nad Svatou zemí*. Kostelní Vydří, KN 1993.
- 40/ Viz např. Felix MALAX: *Santa Teresa de los Andes. Vivencia y pensamiento*. Burgos, MC 1997.
- 41/ Mám na mysli zejména jev, který byl (analogicky k dábelské posedlosti) označen jako „andělská posedlost“ a k němuž došlo u bl. Mariam ve dnech 4.–7. září 1868 v Pau. Srov. Amédée BRUNOT: op. cit., s. 58–61.
- 42/ Ciro GARCÍA: op. cit., s. 181. V tomto novějším období tereziánské mystiky by jistě měly být zmíněny také velké postavy svaté Terezie z Lisieux a blahoslavené Alžběty od Trojice. Ze stejného důvodu jako v případě první generace bosých karmelitek (srov. pozn. 35) je však na tomto místě neuvádím a zabývám se jimi dále.
- 43/ Bylo by pochopitelně možné jmenovat i nejednoho mystika, bosého karmelitána, avšak v této studii se omezují výhradně na ženské postavy, které – dlužno dodat – počtem i významem své mužské „protějšky“ výrazně převyšují.
- 44/ Eulogio PACHO: heslo „La scuola di spiritualità teresiana“, in: G. PELLICIA – G. ROCCA (edd.): *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (dále jen: DIP), 8. svazek, sl. 1206.

- 45/ K tomu viz více např. Czesław GIL: *Historia Karmelu Tereziánského*. Kraków, Wyd. Karmelitów Bosych 2002, s. 131nn.
- 46/ Za to, že se nakonec i mužský tereziánský Karmel začal šířit do ostatních zemí, vdčíme prozřetelnému založení konventu sv. Anny v Janově (Itálie), k němuž došlo už v roce 1584 a který se (po spletitém vývoji) stal základem pro vznik Italské kongregace sv. Eliáše bosých karmelitánů (13. listopadu 1600). Ta byla – na rozdíl od španělské kongregace – velmi otevřená jak novým zakládáním v dalších evropských zemích, tak rovněž misiím. Srov. např. Arastasio ROGGERO: *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584–1597)*. Roma, Teresianum 1984; krátký přehled také Czesław GIL: op. cit., s. 66nn.
- 47/ Základní informace o této postavě viz Tomás ALVAREZ: heslo „Ana de san Bartolomé, beata, ocd (1549–1626)“, in: DST, s. 717n.
- 48/ Existuje její životopis v češtině: MARIE ANNA OD JEŽÍŠE: *Anna od Ježíše, zakladatelka Karmelu ve Francii a Belgii*. Kostelní Vydří, KN 1993.
- 49/ Srov. Valentino MACCA: heslo „Carmelitane Scalze“, in: DIP, 2. svazek, sl. 429n a 438nn; viz také Czesław GIL: op. cit., s. 97nn.
- 50/ Czesław GIL: op. cit., s. 102nn.
- 51/ Základní životopisné údaje viz Zdeněk KALISTA: *Ctihodná Marie Eleka Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku*. Kostelní Vydří, KN 1992.
- 52/ Také již zmiňovaná blahoslavená Mariam od Ukřižovaného Ježíše je významnou zakladatelkou Karmelů v Nazaretě (1875–1878) a v Betlémě (1878), když už se předtím podílela jako novicka na zakládání v Mangalore (Indie, 1870).
- 53/ Více o této postavě *Madre Maravillas de Jesús, Carmelita Descalza. Su biografía*. Madrid, 1975.
- 54/ Kdybychom porovnali přítomnost bosých karmelitánů a bosých karmelitek v jednotlivých státech, zjistili bychom, že kromě celé řady zemí, v nichž jsou přítomny obě větve tereziánského Karmelu (mezi nimi je i Česká republika), je *patnáct* zemí, v nichž jsou bosí karmelitáni a chybí zde bosé karmelitky, oproti *osmdvaceti* zemím, kde jsou přítomny bosé karmelitky a chybí bosí karmelitáni.
- 55/ Tomás ALVAREZ: heslo „María de san José (Salazar), ocd (1548–1603)“, in: DST, s. 103i; tam je také možno nalézt výčet a základní charakteristiku jejich děl. Kritické vydání jejich děl: MARÍA DE SAN JOSÉ: *Escritos espirituales*. Roma, 1979.
- 56/ Ciro GARCÍA: op. cit., s. 23.
- 57/ Základní biografické údaje viz Guy GAUCHER: *Životopis Terezie z Lisieux (1873–1897)*. Kostelní Vydří, KN 1997.
- 58/ Základní životopisné údaje viz GIOVANNA DELLA CROCE: *Alžběta od Nejsvětější Trojice. Život v Boží chvále*. Kostelní Vydří, KN 2003.
- 59/ Tak zní titul jeho knihy o těchto dvou postavách (*Schwestern im Geist*. E. nsiedeln 1970), který je následně objasněn v autorově předmluvě.
- 60/ Ze záplavy literatury na toto téma bych rád upozornil jen na dva tituly: Conrad DE MEESTER: *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la „voie d'enfance spirituelle“ de sainte Thérèse de Lisieux*.

Paris, Cerf 1995; a Antonio Maria SICARI: *La teologia di S. Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa*. Milano – Morena, Jaca Book – Ed. OCD 1997.

61/ Praktickým vyjádřením tohoto životního postoje je Alžbětina modlitba „Ó, můj Bože, Trojice, které se klaním“, jejíž krátký komentář lze najít i v češtině: Philippe FERLAY: *Modlitba blahoslavené Alžběty od Nejsvětější Trojice*. Kostelní Vydří, KN 1994. Rád bych upozornil rovněž na drobnou, ale velmi přínosnou publikaci Conrad DE MEESTER: *Tvá blízkost je mé štěstí. Bl. Alžběta od Nejsvětější Trojice*. Kostelní Vydří, KN 1995.

62/ Tak zní i titul její nejznámější duchovní studie, věnované nauce sv. Jana od Kříže (česky: Edith STEINOVÁ: *Věda Kříže*. Brno, Cesta 2000).

63/ C. S. LEWIS: *Čtyři lásky*. Praha, Návrat domů 1997, s. 4n.

64/ Ibid., s. 96nn.

65/ Srov. také, co k tomu píše ve svém článku „Toto tajemství je veliké“ (Ef 5,32). Společný teologický základ evangelijní čistoty a odlišné formy jejího duchovního prožívání“, *Salve* 14, 2004, č. 3, s. 44–46.

Jsou mi známa vysvětlení, jež se opírají o patriarchální mentalitu biblického prostředí, které nemohlo představovat Boha v ženské podobě a úloze, a nechci jim tímto odporovat. Naopak, přijímám je, ovšem s tím dodatkem, že součástí prozřetelného Božího plánu sebezjevení bylo přece také konkrétní prostředí a jeho výrazové možnosti. Jsem přesvědčen, že se Bůh zjevil „v plnosti času“ (srov. Gal 4,4), a tedy způsobem, který zjevuje jeho samotného a lidi ve vztahu k němu nejideálnějším možným způsobem ze všech přípustných analogií. V opačném případě by totiž platilo, že výpovědi biblického Zjevení nemají o nic větší váhu než jakékoli jiné analogie, kterých se člověk dobře přirozenou cestou.

66/ Leanne PAYNE: *Crisis in Masculinity*. Eastbourne, Kingsway Publications 1992, s. 81.

ThLic. Pavel Vojtěch Kohut OCD ukončil své základní studium teologie na CMTF UP v Olomouci (1994) a poté získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě (1996). Tam také v současné době koná své doktorské studium. Od roku 2002 přednáší svůj obor na KTF UK v Praze. Dosud publikoval spíše drobnější práce v *Teologických textech* a *MKR Communio*. V *Salve* vyšly jeho články „Nezapomínejte na pohostinnost“ (Žid 13,2). Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti“ (2004/1) a „Toto tajemství je veliké“ (Ef 5,32). Společný teologický základ evangelijní čistoty a odlišné formy jejího duchovního prožívání“ (2004/3). Je editorem současného kritického vydání překladu děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství 1998–2001).



Edith Steinová

Dopis papeži Piu XI.

Po otevření vatikánského tajného archivu s diplomatickými akty bavorské nunciatury v Mnichově a nunciatury v Berlíně a archivu II. sekce státního sekretariátu (dříve Affari Ecclesiastici Straordinari) do konce pontifikátu Pia XI. (únor 1939) byl zpřístupněn 15. února 2003 dopis Edith Steinové Piu XI. z roku 1933, dlouho považovaný za ztracený, týkající se vzrůstajícího pronásledování Židů v Německu. Uveřejňujeme tento dopis s úvodem Marie Amaty NEYEROVÉ OCD (Edith-Stein-Archiv, Kolín nad Rýnem).

I. úvod

O posledních vánočních svátcích, které Sr. Terezie Benedikta od Kříže (Edith Steinová) strávila v kolínském karmelu před svým přesídlením do Echtu/Limburgu (Nizozemí), darovala převorce Terezii Renátě od Ducha svatého (Posseltové) malý rukopis s titulem: *Příspěvek do kroniky kolínského karmelu. I. Jak jsem přišla do kolínského karmelu*. Římská jednička v titule poukazuje na to, že byl zamýšlen druhý díl, který však nikdy nevznikl. Text zahrnuje 42 rukopisných polostran a je datován: „4. neděle adventní, 18. XII. 1938.“ V tomto textu čteme:

„Jednoho večera doby postní [1933] jsem přišla domů pozdě z akce Katolického akademického svazu. Nevím, zda jsem zapomněla domovní klíč, nebo byl klíč v zámku zevnitř. V každém případě jsem nemohla do domu.“

V této tísnivé situaci ji pozval okolojdoucí manželský pár, který znala, k sobě, aby u nich přenocovala.

„Muž začal hovořit a vyprávěl, jak americké noviny píší o hrozných zločinech, které jsou prý páchany na Židech. [...] Již předtím jsem slyšela o přísných opatřeních proti Židům. Ale nyní mi najednou zablesklo, že Bůh opět položil tíži své ruky na svůj lid a že osud tohoto lidu je i mým osudem. Nedovolila jsem, aby muž, který seděl naproti mně, zpozoroval, co se ve mně dělo. Zjevně nic nevěděl o mém původu. V takových případech jsem většinou podala odpovídající vysvětlení. Tentokrát jsem to neučinila. Připadalo mi to jako porušení práva pohostinnosti, kdy bych nyní porušila jeho noční klid takovým sdělením.“

Ve čtvrtek Svatého týdne [6. 4. 1933] jsem odjela do Beuronu [benediktinské opatství na horním toku Dunaje]. Od roku 1928 jsem tam každoročně slavila Svatý týden a Velikonoce. [...] Tentokrát mě tam vedla ještě zvláštní pohnutka.

V posledních týdnech jsem uvažovala, zda bych nemohla v žičovské otázce něco učinit. Konečně jsem naplánovala, že pojedu do Říma a poprosím Svatého Otce o encykliku. Takový krok jsem nechtěla podniknout na vlastní pěst. [...] Od této doby, co jsem získala v Beuronu jakýsi klášterní domov, mohla jsem spatřovat v arciopatu Raphaelovi [Walzerovi] „svého opata“ a předkládat mu všechny důležité otázky k rozhodnutí.“

Edith Steinová přijela, jak prozrazují její dopisy, do Beuronu 7. dubna a odjela 18. dubna. Pokračuje ve svých vzpomínkách:

„Z mých dotazů v Římě vyplynulo, že bych neměla žádnou vyhlídku na soukromou audienci pro velký nával lidí [rok 1933 byl slaven jako svatý rok na připomínku smrti Kristovy před 1900 lety]. [...] Vzdala jsem proto cestu a přednesla písemně, co mi leželo na srdci. Víím, že můj dopis byl Svatému Otci [Pius XI., Achille Ratti, narozen 1857, 1922 zvolen papežem, zemřel 1939] předán zapečetěn. Také po nějaké době jsem obdržela jeho požehnání pro mne a pro mé blízké. Nic jiného nenásledovalo. Později jsem si však často myslela, zda mu tento dopis asi nepřichází na mysl. V následujících letech se krok za krokem naplňovalo to, co jsem tehdy předpovídala o budoucnosti katolíků v Německu.“

„Do Münsteru jsem se vrátila 19. dubna. Následující den jsem přišla do institutu [Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik, kde byla Edith Steinová docentkou]. Ředitel [Johann Peter Steffes] byl na dovolené v Řecku. Jednatel, učitel – katolík [Bernhard Gerlach], [...] byl už zcela zlomen:

„Představte si, paní doktorko, byl už tu někdo a říkal: Paní Dr. Steinová snad už přece nebude nadále přednášet!“

Tato situace dala Edith Steinové podnět, aby se vzdala svého postavení na institutu. Oficiální výpověď nikdy nedostala. Svému synovci do jižní Ameriky napsala 4. srpna 1933: „Bylo to mé svobodné rozhodnutí, že odejdu“ (ESGA, Bd. 2, Nr. 270). Chtěla institut ušetřit potíží. Protože Edith Steinová se v dopisu papeži podepsala jako docentka, lze považovat za jisté, že dopis byl sepsán před 20. dubnem 1933.

Po mnoho let panoval názor, že dopis Edith Steinové papeži byl ztracen. Já sama jsem obdržela prostřednictvím nuncia v Bad Godesbergu sdělení, že dopis nelze ve vatikánských archivech nalézt. To bylo ještě před otevřením procesu, který se zabýval písemnostmi podstatnými pro blahorečení Edith Steinové. Potom byly znovu vyvíjeny snahy přece jen hledanou písemnost nalézt. Postupně prosakovalo různými cestami tvrzení, že dopis existuje. Generální postulátor pro záležitosti svatých našeho řádu Simeon Tomás Fernández OCD mi ústně potvrdil, že v souvislosti s procesem, který se zabývá písemnostmi, směl nahlédnout do

dopisu Edith Steinové papeži Piu XI. Nebylo mu však dovoleno, aby sdělil něco dalšího o jeho obsahu. Když byl proces blahorečení a svatořečení Edith Steinové uzavřen, pokusil se získat kopii tohoto dopisu pro chystané nové vydání dopisů v souborném díle Edith Steinové (Edith Stein Gesamtausgabe). Vatikánský státní sekretariát odpověděl dne 12. března 1994 opět zamítavě.

Na podzim 1994 se setkal bývalý provinciál Ulrich Dobhan OCD v Římě s kardinálem Joachimem Meisnerem. Kardinál Meisner rád vyjádřil ochotu podpořit jeho prosbu o nahlédnutí do hledaného dopisu a napsal odpovídající žádost: „Rád podporuji přání P. Dobhana a prosím, abyste z Vaší strany zařídil vše nutné, Řím, 26. 10. 94.“ Státní sekretariát odpověděl prostřednictvím substituta Giovanna Baptisty Re 22. listopadu 1994: „Ohledně přednesené prosby musím odkázat na to, že zmíněný ročník archivu, na který se odvoláváte, ještě není přístupný. Proto jsem k své velké lítosti nucen Vám sdělit, že Vaší prosbě bohužel nemůže být vyhověno.“

S nejvyšší pravděpodobností lze předpokládat, že Edith Steinová napsala dopis papeži Piu XI. v Beuronu a předala arciepatu Walzerovi, aby ho doručil. Beuronská kronika ber.ediktinů zaznamenává mezi 25.–28. dubnem 1933 krátkou návštěvu Raphaela Walzera v Římě, aby papeže informoval o stavu založení kláštera v Japonsku. Kronika nás dále zpravuje, že arciepat přivezl osobní pozdravy od papeže Pia XI. Zase je vysoce pravděpodobné, že při této příležitosti byl dopis Edith Steinové „Svatému Otci předán zapečetěn“. Od jednoho arciepatova synovce jsem se před lety dozvěděla, že v jeho rodině se traduje, že jeho strýc předal dopis Edith Steinové samému papeži. Římská akta to však nechávají otevřeně.

Dopis samotný není datován, můžeme se však domnívat, že Edith Steinová sepsala svou prosbu o ochranu soužených Židů mezi 8.–13. dubnem 1933. Ona sama svou cestu z Münsteru do Beuronu, započatou ve čtvrtek Svatého týdne, přerušila v Kolíně nad Rýnem, aby tam navštívila jednu katechumenku (Hedwig Spiegelovou). Edith Steinová píše: „Následujícího rána [7. dubna] jsem jela dále do Beuronu. Když jsem večer přestupovala v Immendingenu, setkala jsem se s P. Aloisem Magerem [beuronský mnich, který přednášel v Salzburku]. [...] Hned po pozdravu mluvil o nejdůležitější beuronské novince: ‚Otec arciepat se dnes ráno v pořádku vrátil z Japonska.‘“ Raphael Walzer započal svou cestu do Japonska začátkem ledna. Je těžko představitelné, že by Edith Steinová mohla s opatem mluvit ještě v den jeho návratu. Edith Steinová dělávala pro sebe v Beuronu během Svatého týdne tiché exercicie. Měla ve zvyku, že v tyto dny nehovořila ani nepsala dopisy. Takže se smíme domnívat, že dopis papeži byl dokončen před začátkem liturgie Svatého týdne, i když asi nelze tvrdit, že sepsala dopis již v Münsteru, což není

úplně vyloučeno. V opatově dopisu ze 12. dubna totiž stojí: „litteras adjunctas, quas sigillatas mihi tradidit“. V tomto případě by se Edith Steinová radila s Raphaellem Walzerem asi jen o obsahu dopisu a předala by mu ho již zapečetěný.

Maria Amata Neyerová OCD

II. Dopis papeži Piu XI.

Svatý Otče!

Jako dítě židovského národa, které je milostí Boží jedenáct let dítětem katolické církve, odvažuji se před Otcem křesťanstva vyslovit to, co souží miliony Němců.

Již týdny vidíme, jak v Německu dochází ke skutkům, které se vysmívají každé spravedlnosti a lidskosti – nemluvě vůbec o lásce k bližnímu. Po léta kázali nacionálně socialističtí vůdcové nenávisť vůči Židům. Poté co se vládní moc dostala do jejich rukou a poté co ozbrojili množství svých přívrženců – jsou mezi nimi prokazatelně zločinecké elementy –, vzešla tato setba nenávisť. Vláda ještě před krátkou dobou přiznávala, že došlo k násilnostem. V jakém rozsahu, o tom si nemůžeme udělat žádný obraz, protože veřejné mínění je umlčeno. Mohu posuzovat podle toho, co jsem se dozvěděla na základě osobních vztahů: v žádném případě se nejedná o ojedinělé výjimečné události. Pod tlakem hlasů ze zahraničí přešla vláda k „mírnějším“ metodám. Vydala heslo, že „žádnému Židovi nesmí být zkriven vlas“. Ale tím, že vyhlásila bojkot – tím, že bere lidem hospodářskou existenci, občanskou čest a jejich vlast, přivádí jich mnoho k zoufalství. V posledním týdnu jsem se ze soukromých zdrojů dozvěděla o pěti případech sebevraždy, které byly následkem této nevraživosti. Jsem přesvědčena, že se jedná o všeobecný jev, který si vyžádá ještě mnoho obětí. Můžeme snad litovat, že tito nešťastníci neměli už více vnitřní síly, aby nesli svůj osud. Avšak zodpovědnost padá z velké části na ty, kteří je dohnali tak daleko. A padá také na ty, kteří k tomu mlčí.

Vše, co se stalo a co se ještě denně děje, pochází od vlády, která se nazývá „křesťanská“. Již týdny čekají a doufají nejen Židé, nýbrž i tisíce věrných katolíků v Německu – a domnívám se, že v celém světě –, že církev Kristova pozdvihne svůj hlas, aby zastavila toto zneužívání jména Kristova. Cožpak není toto zbožštění rasy a státního násilí, které je denně rozhlasem vtlačováno do hlav masám, otevřená hereze? Cožpak není vyhlazovací boj proti židovské krvi potupením nejsvětějšího lidství našeho Vykupitele, přeblahoslavené Panny a apoštolů? Není toto všechno v příkrém rozporu s jednáním našeho Pána a Spasitele, který se ještě na

kříži modlil za své pronásledovatele? A není to černou skvrnou v kronice tohoto Svatého roku, který se měl stát rokem pokoje a smíření?

My všichni, kteří jsme věrné děti církve a pozorujeme s otevřenými očima poměry v Německu, obáváme se toho nejhoršího pro vážnost církve, pokud toto mlčení bude nadále přetrvávat. Jsme rovněž přesvědčeni, že toto mlčení asi není s to vykoupit natrvalo mír se současnou německou vládou. Boj proti katolicismu je zatím veden v tichosti a méně brutálními formami než proti židovstvu, ale je neméně systematický. Nebude to již dlouho trvat a žádný katolík nebude v Německu zastávat nějaký úřad, pokud se bezpodmínečně neupíše novému kurzu.

K nohám Jeho Svatosti, s prosbou o apoštolské požehnání

Dr. Edith Steinová
docentka na Německém institutu vědecké pedagogiky
Münster/W.
Collegium Marianum

Z německého originálu Edith Stein: „Der Brief an Papst Pius XI.“
uveřejněného v *Stimmen der Zeit* 2003/3
přeložil Alexius Vandrovec OSB.

Sv. Terezie Benedikta od Kříže (Edith Steinová) se narodila jako dcera židovských rodičů 1891 ve slezské Vratislavi. 1. ledna 1922 byla pokřtěna v katolické církvi. Filozofii studovala u zakladatele fenomenologie prof. Edmunda Husserla. Po křtu byla nejprve učitelkou němčiny u sester dominikánek ve Špýru a později docentkou německého institutu vědecké pedagogiky. V roce nástupu Adolfa Hitlera k moci vstoupila na Karmel v Kolíně nad Rýnem a přijala jméno Terezie Benedikta od Kříže. V roce 1938 uprchla do Holandska a byla ukrývána na Karmelu v Echtu. Zde byla v roce 1942 zatčena gestapem a deportována do koncentračního tábora v Osvětimi. 9. 8. 1942 byla usmrcena v plynové komoře a spálena v krematoriu. Kanonizována byla Janem Pavlem II. v roce 1998 a rok po té byla prohlášena spolupatronkou Evropy. Jejím vrcholným dílem je studie *Věda kříže*.



Madeleine Delbrélová

Ateistické prostředí, okolnost příhodná pro naše vlastní obrácení

Obvykle nemívám komplexy před lidmi, o kterých se v Ivry říká: „Mají vzdělání.“ Avšak když mám udělat pro tyto lidi něco jako přednášku, pak mě komplexy hrozí. Naštěstí můj charakter mluvky mi brání v tom, abych se utápěla v ostychu, který je u mě nezvyklý. Takže pustme se do toho.

Děkuji, že jste mi nezadali jedno z těch témat, kde slovo komunismus bije do očí. Nemám je ráda. Ve skutečnosti komunismus sám o sobě není aktuální přes svou obrovskou popularitu. Je-li obtížen plody, jedná se o staletý strom.

Protináboženský spíše než nenáboženský, zjednodušující, dogmatický, propagandistický, rámusící. Kontakt s ním nám poskytuje, pokud nejsme v zemích, kde vládne, základní poučení pro závažnější setkání se současnými ateismy: vědeckým, technickým či praktickým materialistickým.

Avšak vy jste mě požádali o duchovní lekci, kterou mi dalo Ivry. V této lekci bylo Ivry pro mě školou aplikované víry – třicet z šedesáti let mého života. V tomto městě, v marxistickém městě byly mými učiteli a instruktory mé živé vztahy s komunisty. Chtě nechtě jsem s vámi o nich mluvila. Předeseílám to, protože lekce, kterou jsem dostala v Ivry, je spjatá v mnoha ohledech s otázkami, které klade marxismus.

Mám i jiný závažný důvod, abych o tom mluvila: více než všichni ostatní ateisti byli komunisti považováni za prostředí nebezpečné, téměř nevhodné pro život z víry. Nemusíme se tomu divit, když slyšíme o tolika výmluvných událostech a o množství bolestných zkušeností ve vztazích mezi komunisty a křesťany – tato selhání nadělala sama o sobě více hluku než tiché vytrácení se víry v celých regionech nebo v určitých prostředích – tedy tam, kde komunismus nebyl přítomen.

Tento oprávněný stav pohotovosti může způsobit zavádějící paradox. Víra, určená k tomu, aby byla zvěstována všude, se jeví jako s obtížemi životaschopná tam, kde ještě nebyla zvěstována.

Tento obraz víry příliš slabé na to, aby snesla kontakt s ateismem, musí být vykořeněn: víra je určena k tomu, aby přemohla svět – tam, kde se zdá, že byla přemožena, nejedná se o ni samou, ať už byla úplně odstraněna z našeho náboženského života, nebo byla v něm zaměněna za něco jiného.

Tato otázka stojí za to, aby byla objasněna, neboť se týká evangelizace současného světa. Musíme vědět:

- zda dnešní ateizmy představují pro křesťany pokušení, kterým podlehnou nebo které mohou sotva přežít;
- zda naopak ateistické prostředí vytváří pro nás místa, do kterých nás postavil Bůh, příhodné podmínky, kde můžeme pevně věřit svou víru a zvěstovat ji ostatním.

Právě tuto druhou hypotézu jsem vyzkoušela jako pravdivou, i jiní křesťané měli takovou zkušenost jako já. Vím o ní, že je přesto příliš subjektivní, aby mohla sloužit jako materiál pro nějakou teorii či systém. Avšak pro mě má jistou hodnotu: hodnotu skutečnosti.

Nemám v úmyslu vyprávět vám ze svých vzpomínek! Jak pro vás, tak pro mě by to bylo příliš dlouhé! Proto se spokojím s žánrem „vybraných kousků“ ... Téma naší přednášky bude přesto: „Ateistické prostředí, okolnost příhodná pro naše vlastní obrácení.“

Začátek školního roku: žačkou bez přípravy

Když jsem dosáhla rozumného věku, moji rodiče rozhodli, že budu pianistkou – měla jsem snad to, co se nazývá předpoklady..., avšak žádný z nich se nepřibližoval genialitě. Přesto má školní studia byla vytlačena do doby, kdy jim v tom nebránil klavír. Tak jsem se octla vně jakékoli vyučovací disciplíny.

Žila jsem také, a to byla náhoda, mimo společenské vazby: moje rodina byla zvyklá na všechno a já si následně zvykla také. V této anarchické situaci, od mého příjezdu do Paříže ve věku asi třinácti let byla Inteligence s velkým I na prvním stupínku žebříčku mých hodnot.

Žila jsem v nevěřící rodině, kdy byl otec pracující na dráze stále přemísťován, přesto jsem našla výjimečné lidi, kteří mě ve věku od sedmi do dvanácti let vyučovali ve víře. V Paříži mi dali jiní výjimeční lidé opačnou formaci. V patnácti letech jsem byla úplnou ateistkou a svět se mi zdál každým dnem absurdnější.

Co se týče práce, dělala jsem drobné domácí činnosti, do kterých politika nepronikla.

Ve věku dvaceti let následovala po náboženském hledání rozumu důkladná konverze.

Byla jsem čerstvou konvertitkou, avšak dosti samotářskou, když jsem v roce 1933 přijela se dvěma kamarádkami do Ivry, abych tam žila svobodně evangelium.

Čistě náhodou jsem studovala na sociální pracovníci.

V Ivry mě čekala překvapení. Především to byla právě překvapení sociální.

Nerovnost životních podmínek, dělnický život v té době a tam – před rokem 1936 – mě zanechal udivenou. (Po celý život žádný den volna, ať už by to byla neděle, nebo dovolená...).

Překvapení sociální, které bylo spojeno s překvapením křesťanským.

Křesťané, kteří tam žili, si dokonale zvykli, jak se mi zdálo, na to, co mě zaráželo. Tři továrny, v nichž byly platy nejnižší, byly ve správě a majetku katolíků, kteří na místě žili. „Křesťanské“ továrny stavěly v Ivry a okolí kostely.

Překvapením bylo také komunistické město. Zároveň jsem poznávala komunistické město, já, která jsem o komunismu nevěděla nic kromě toho, že v Rusku byla revoluce. Na radnici se třepetal stále rudý prapor. Městské zdi byly pokryty pozoruhodnou novinkou – plakáty, které oznamovaly rozličné místní události: promítání sovětských filmů, ideologické konference, akční výbory, městské posvícení, občanský křest, rudé Velikonoce atd.

Překvapením byli ještě sami komunisti, jak jsem je viděla a jak mi o nich vyprávěli. Na ulici se lidé vesele zdravili tím, že vztahovali ruku se zaťatou pěstí. V obecních domech vylepovali kluci pozvánky na tábor proti „komoušům“ nebo proti „flandákům“ a sváděly se tam pořádané bitvy. Komunistická městská správa, která vládla v Ivry už několik let před naším příchodem, schvalovala nebo zamítala jistá privilegia nebo výpomoc podle školy, kterou děti navštěvovaly, podle partajní knížky atd.

Jakmile o nás zjistili, že patříme mezi „flandáky“, stávalo se, že po nás na ulici létaly kameny tak jako na samy „flandáky“. Křesťané z naší farnosti nás vybavili seznamem, kde byli pečlivě zaznamenáni všichni komunističtí obchodníci, ke kterým bychom neměly chodit, abychom nezhadily.

Kvůli informovanosti jsem se zúčastnila předvolební schůze Maurice Thoreze: v přeplněném sále největšího kina v Ivry. „Maurice“, jak ho mezi kamarády nazývali v Ivry, přišel s obrovskou kyticí červených růží. Dav se zvedl a ze zaťatými pěstmi zanotoval Internationale. Nevzpomínám si, zda v ten večer nebo nějaký podobný jsem slyšela zpívat Marseillaisu a že bych odhalila jeho prvotní inspiraci.

A nakonec překvapení při přímém kontaktu s komunisty: nejprve jsem měla kontakty s komunisty ve své čtvrti. Poté jsem dosti rychle získala další při každodenní spolupráci s městskou správou ohledně obecních záležitostí. Při vyřizování těchto záležitostí nezáleží na tom, jaká radnice je má na starosti, protože jsou nezbytné. Odmítnout pracovat za takových okolností s odpovědnou administrativou města, protože je komunistická, se rovná neplnění občanských povinností.

Tyto kontakty v mé čtvrti a kontakty v práci mi dovolily dozvědět se, *kdo* jsou komunisti, a prostřednictvím toho, co je komunismus.

Poznala jsem u nich velkorysost, nezištnost, oběti jejich bojovníků. Poznala jsem – na rozdíl od proselitismu – jejich vřelé přijetí, srdečné, najednou spadla apriorní nedůvěra. Úctu a laskavost, které jim prokazují, jsem nikdy nevzala zpět.

Od tohoto okamžiku jsem začala se svými „marxistickými“ studii. Způsob, jak mysleli a jednali moji noví přátelé, mi kladl otázku za otázkou týkající se jejich ideologie. Aniž bych tyto otázky předem plánovala, hledala jsem na ně odpovědi v ortodoxních textech komunismu.

Poslední překvapení začátku školního roku

Čím více jsem pracovala s komunisty, tím více jsem s nimi souhlasila v otázce světa budícího pohoršení, ve kterém jsme společně žili, a v otázce účinnosti, kterou vyžadovalo potlačení toho pohoršení. Tu jsem se odvážila k rozhodnutí, které se mi zdálo harmonické. Nechala jsem jim jejich ateismus, já jsem si střežila našeho Boha a společně jsme bojovali za lidskou spravedlnost.

Než jsem učinila toto rozhodnutí, připadalo mi normální, že jsem četla evangelium od začátku do konce. Kdybych toto opravdu neopustila, poznenáhlu bych se specializovala na stránky, ke kterým jsem se bez ustání vracela: tam, kde Kristus stigmatizuje zlé boháče a farizeje, kde vyzývá k pomoci chudým, tam, kde se mi Kristus jevil jako revoluční vůdce malých a utiskovaných. Jistý druh potřeby čestnosti mě dovolil pustit se do četby celku.

Ačkoli miluji mé komunistické přátele nekonečně více, než jsem je milovala, evangelium vrhalo brutálně světlo na zásadní, až nesmiřitelný nesouhlas mezi mnou a komunismem. Bylo to pro mě krajně nepříjemné... Tak nepříjemné, že jsem si okamžitě koupila brožurku z komunistické edice: *Lenin a náboženství*, ve které jsou všechny texty od Lenina. Jak byla tato četba krátká, tak byla i účinná: pozice komunismu ve vztahu k náboženství byla vyložena se vši žádoucí jasností a neochvějností. Lenin se přesně vyjádřil takto:

- mezi náboženstvím a komunismem existuje radikální neslučitelnost;
- zničení víry u věřících je velmi důležité pro komunistu, nezbytné, aby dobře plnil svůj úkol;
- víra nemůže být u člena strany „soukromou záležitostí“;
- účast kněze ve straně je záležitost svědomí kněze, která působí v rozporu s ním samým, není to otázka pro stranu;
- diskuse jsou neúčinnou zbraní proti náboženství, vhodnou zbraní je poučovat věřícího.

Několik náznaků mi dovolilo, abych se dozvěděla, v jaké oblasti zacházení s věřícím se nacházím.

Jedním rázem bylo všechno odstraněno. Připomínám, byla jsem čerstvá konvertitka – byla jsem a zůstávám oslněna Bohem. Nemohla jsem a nemohu ani dnes přivést k rovnováze Boha na jedné straně a na druhé všechna dobra světa, ať už byla pro mě, nebo pro celé lidstvo.

Mluvím o věcech tak, jak jsem je prožívala se svými kamarádkami... A od té doby je opakuji tak často, jak je třeba. V Ivry jsem přijala, že budu s nimi pracovat na stanovených cílech, ohraničených časem, vždy když se tyto cíle shodují s příkázáními Páně. Pokaždé jsem odmítla tam, kde jednat s mými přáteli znamenalo jednat přímo či nepřímě proti Bohu. Pokaždé, když to bylo třeba, jsem dávala doporučení: slova Kristova. Doplnuji, že jsem také odmítala skákat „z jedné akce na druhou“, aniž bych mezi nimi měla čas na přemýšlení a modlitbu – tak jsem se vyhnula zaslepujícím zmatkům... A tak tomu je po třicet let.

Vybrané kousky ze školních let

Praktická lekce o „církvi bojující“

Je třeba si uvědomit, že život ve válce neznamená život v kasárnách. Měly jsme příležitost, několikrát se opakující, naučit se v obyčejném každodenním životě, že je značný rozdíl mezi vojenskou službou v kasárnách a vojenskou službou během války.

Staletí, generace, kdy žili křesťané s křesťany, přetvořila pro nás – kromě výjimek, které by mi historikové připomněli – církev bojující v život v kasárnách. V mnoha prostředích, oblastech, profesích byla víra uchováována jako něco, co se dědí. Definice křesťana se směřovala s tím, co nazýváme „počestným člověkem“. Nevěřící byl hříšník se zlou vůlí.

Mohli jsme podnikat spoustu velkých manévřů, vystoupit do vyšších škol strategie..., aniž bychom byli kdy zraněni, v zákopech, aniž bychom poznali nebezpečí smrti. Tam, kde současná doba zasazuje rány křesťanskému životu, nemáme svaly. Tam, kde bychom měli vědět, jak se bojuje, jsme se učili většinou diskutovat.

Právě tento život atrofované víry někdy zatěžuje přínos zvenčí a byl zmaten současným ateistickým prostředím. Právě on ukazuje působivá znamení slabosti. Právě on nám dává věřit, dává věřit něčemu jinému, než je víra, opravdová víra, a není životaschopný tam, kde tato víra má být zvěstována.

Opravdový život z víry se v ateistickém prostředí drží a rozvíjí. Především je schopen přijímat tvrdé rány, nevyhledává je, ale když je dostane, vychází posílen. Je to život, jehož pokojem je zápas a pro nějž je příjemný poklid podezřelý.

Je třeba si uvědomit, že víra církve bojující je stavem násilí.

Konverze je násilnou událostí. Evangelium nás od svých prvních stran vybízí k „metanoi“ – obraťte se, totiž vraťte se, už se neohlížejte, obraťte svou tvář ke mně.

Křest uskutečnil tento násilný obrat. Avšak tato konverze v nás může být buď sotva, nebo plně vědomá, buď sotva, nebo plně dobrovolná, buď sotva, nebo plně svobodná.

Konverze je rozhodujícím okamžikem, který nás odvrací o toho, co vím o svém životě, aby tváří v tvář Bohu on sám nám řekl, co si o něm myslí a co s ním zamýšlí. V tomto okamžiku se pro nás Bůh stává nanejvýš důležitý, více než všechno ostatní, více než celý život, dokonce více než náš vlastní život. Bez tohoto extrémního prvenství, ozářeného živým Bohem, Bohem, který nás oslovuje, který nabízí svou vůli našemu svobodnému srdci, aby odpovědělo „ano“ či „ne“, neexistuje životaschopná víra.

Je-li však toto setkání prozářením všeho, co jsme, Bohem, musí být toto prozáření zcela temné, aby mohlo být pravdivé. Mít živcu víru znamená být jí zaslepen, abychom jí mohli být vedeni. Obtížně přijímáme to, co bylo nazváno „černým světlem“.

Ve škole v Ivry jsem zjistila, že konverze a její násilí trvá po celý život.

Máme sklon vytvořit z nového života, z nového světa, kam nás vede „černé světlo“, náš starý život a svět stvořený lidskou rukou: život, kde se víra do ničeho neplete, svět, se kterým se víra shoduje bez potyček.

Spadli bychom do těchto kompromisů bez Boží bdělosti, která dovoluje víře, aby zůstala pravá tím, že ji zkouší. Je velmi zajímavé vidět v životě světců Boží fantazii v akci..., vidět ji také v akci v životě lidí, které známe a kteří prostě chtějí být křesťany doopravdy. Prostřednictvím různých prorockých okolností a událostí vidíme v každém z těchto životů rozum, který zůstává sám sebou a který musí poslechnout víru, doufání, které je přinuceno stát se naděí, dobročinnost, která exploduje v lásku. Dotýkáme se tam, ať už se jeví jakkoli, fenoménů samotného života, samotných podmínek nezbytných pro jeho rozvoj a jeho plodnost.

Důkazy života z víry v marxistickém prostředí nepokládám za něco jiného. Avšak aby nás nerozdrtily, musíme si být jistí, že tyto důkazy jsou normálními okolnostmi našeho života, že jejich vnější podoba na nich nic nemění, protože mají nutně působit v nás. Kdysi se zdálo, že uzavřené kláštery mají exkluzivitu na tyto důkazy a učitelé mystiky nám je prezentovali právě pod řeholním hábitem. Dnes kráčeji po ulicích, oblečené do běžného oděvu. Právě proto je asi ne vždy rozeznáváme.

Bylo k dispozici dostatek příkladů pro to, abychom mohli napsat znova *Vnitřní hrad* či *Cestu dokonalosti*.

Zmizení Boha a samota

To, co nás v marxistickém městě může nejcitelněji zkoušet, je často téměř zjevné zmizení Boha. Znamením tohoto zmizení je úplná „neužitečnost“ Boha jasně se odrážející v životě komunistů a v životě města jako města.

Jako doprovodný jev tohoto stavu skutečnosti je nápadná epifanie člověka, jeho hodnoty, jeho moci, jeho kolektivního určení. Neboť jestliže výjimečné komunistické prostředí v Ivry: vedoucí činitelé ve státě, v regionu, v obci, všichni doktrinárně formovaní podle žebříčku jejich odpovědnosti – bojovníci v základních organizacích, pověřeni různými úkoly sahajícími až na kraj možností, od výroby plakátů po administrativní posty, mimo odpovědnost v parakomunistických hnutích jako vzdělávací, kulturní skupiny, mezinárodní setkání, jestliže je toto prostředí zároveň projevem neoddiskutovatelných osobních schopností a lidské výkonnosti při plném nasazení, zdá se, že se tam zcela obejdou bez Boha, zdá se, že Bůh nechybí ničemu ani nikomu.

Takové prostředí nás může přivést do *pokoušení*, kde nerozeznáváme *zkoušku*. Pokoušení tím silnější, že můžeme poznenáhlu vidět to, co bylo kdysi pro nás znamením Božím, očima našich spolupracovníků a přátel.

Tato znamení se nám tedy jeví nečitelná pro toho, kdo předem neví, co znamenají.

Zároveň přes všechnu velkou náklonnost jsme cítily, že se odcizujeme ostatním kvůli víře, která nás vede, abychom je stále více milovaly. Snad od toho okamžiku jsme obviňovaly víru zjevně či skrytě, že jsme se odcizily našemu světu. Je to velké utrpení. Kdybychom neviděly zkoušku, kamuflovanou jako pokoušení, mohly bychom snadno podlehnout. Jestliže však naopak věříme v toho, který nás povolal a je věrný, jestliže ho prosíme o poučení, on nám říká při této příležitosti to, co bychom byly zapomněly a snad nikdy nevěděly právě, abychom byly živými konvertity: víra je dar Boží.

Dar Boží, víra, cizí světu, je darována světu. Věřit znamená završit mezi ní a jím v tomto čase věčný svazek.

Jestliže víra vytváří věřící, nejedná se o věrnost krvi, vlasti nebo cti, ale o osobní věrnost živému Bohu, který volá a ten, který je volán, musí odpovědět svobodně, vždy svým srdcem svobodného člověka.

Pro toto volání, stejně jako pro odpověď je nezbytná samota. Není už pokušením, ale nepostradatelným místem kontaktu s Bohem. Modlitba zapouští své kořeny – naše vize celého společenství v církvi se přetváří – stromy, které mají dohromady tvořit les, žijí každý ze svých solitérních kořenů. Uvědomujeme si, že abychom získali víru, Bůh volá každého jeho jménem, že víra není privile-

giem, které plyne z dědictví nebo z našeho dobrého chování..., že je milostí vědět, že Bůh je milost, milost být v tomto světě povolán s Kristem zvěstovat vykoupení.

Když se vrátíme do stavu konverze, uvědomíme si, že víra v Syna Božího a Syna člověka nás nerozdělitelně spojuje s Bohem, který víru dává člověku, stvořenému člověku, lidstvu jako celku. Neboť i my můžeme říci „jeden za všechny“. Každý z nás obdržel víru pro všechny.

Samota, do které nás Bůh dovedl, v nás probouzí vědomí solidarity s každým člověkem, který přichází do tohoto světa, se všemi národy, které v poslední den svolá Kristus.

Víra a čas

Obvinění z anachronismu, se kterým jsme reptaly proti víře, může být také buď zlovolným pokušením, nebo zkouškou, která nás obnovuje. Můžeme si uvědomit, že víra je v nás pro všechny angažmá v čase věčné Boží lásky. „Víra pomine,“ říká sv. Pavel. Bude trvat v každém z nás po tu dobu, kdy budeme trvat my sami. Pomine se světem, až svět pomine.

Často nařčeny z idealismu ptáme se sebe samých, ať už jako filozofové, nebo ne, zda jsme z víry nevědomky neudělaly filozofii. Ptáme se sebe samých, zda si víra v našem praktickém životě zachovala svůj vlastní realismus, realismus života, který je životný pouze v životě člověka, kterým jsme my sami, v tomto člověku, který je stvořen Bohem, přesouvá se z místa na místo, vyvíjí se a mění. Zdá se, že takzvaně ve jménu vykoupení se nám daří trochu anulovat stvoření: pod záminkou, že jsme křesťané, unikáme z lidských podmínek. V extrémních případech děláme z víry to, co spiritisti dělají z „duchů“: z duchů, kteří je inspirují, mluví k nim, avšak zůstávají jakoby třepetající se kolem nich. Ještě častěji bychom mohli o víře říci: „Jsem v ní jako ryba ve vodě.“ Víra je nám dána, abychom se jí stali a ona se stala námi samými. My sami, když už nás Bůh postavil do nějaké části historie vesmíru, jsme podrobeni zákonům stvoření. Tyto zákony nás svazují nejen v čase, nýbrž i v době, která nás podmiňuje. Víra, kterou nám Bůh dává v roce 1964 je víra pro rok 1964. Nemá za cíl, aby umožnila přetrvání toho, čím se stala pro ten nebo onen čas a co s ním pomíjí. Víra je tu, aby se věčná Boží láska zjevovala lidem ve všech dobách. Je tu pro všechny druhy vývoje, stejně jako pro všechny časné změny. Víra, kterou tolik lidí v sobě nosilo na pěšinách, neopustila člověka v raketě. Díky tomu víra potřebuje méně tréninku než naše těla a snad než naše odvaha. Víra směřuje k životu věčnému, ale je mobilní a různorodá stejně tak jako náš program.

Učitel, kterého nečekali

Nová doba a její průvodce

Nejsme první jako křesťané, kteří „schytáme“ novou dobu. Jiní před námi museli kráčet po neznámé půdě, aniž by mohli napodobovat nějakého předchůdce, kamaráda. Avšak Bůh zůstává Bohem. Nezkouší nás, abychom upadli do pokušení. Je-li třeba, posílá nám průvodce... a milost, abychom je poznali.

Takoví vůdcové povstávají na úsvitu každé epochy. Dnes je Pavel VI. papežem církve na cestě. Za pochodu chce nalézt podobu Kristovu i setkání se světem. Bylo dost vůdců, kteří nám ukázali cestu, na kterou se máme vydat. Připomínat si je nebo se na ně odvolávat by bylo příliš dlouhé. Budu mluvit o jednom z nich: o Janovi XXIII. Je neoddělitelný od duchovní lekce, o které s vámi mluvím. On byl posledním učitelem. Tím, kterého nečekali. Přivedl nás tam, kam jsme se potřebovali vrátit: k matce.

Docela malý zázrak

Četla jsem dětskou knihu, která měla tento název. Myslím si, že Bůh dal ubohým děckám, kterými jsme – ubohá děvka, která nejsou opravdovými dětmi – „docela malý zázrak“. Tím zázrakem je Jan XXIII.

Nehledám komiku, když používám o tomto korpulentním člověku, který byl velkým papežem, slov „docela malý zázrak“. V době prorockých objevů lidstva, v době, kdy lidstvo vstupuje do vesmíru závratným způsobem, měli bychom žádat, pokud bychom vyžadovali zázrak, znamení kosmického rozměru... nebo v církvi okamžité a všeobecné změny. Žádali bychom něco úžasného a nesmírného. Nevím, zda někteří z nás ho žádali. V každém případě to, co jsme dostali, byl papež, starý papež, který přišel mezi chudé, člověk mezi lidmi, kněz mezi kněžími, biskup mezi biskupy. Tento papež se chopil rychlosti naší doby. Dal se do práce, jako kdyby formoval sotva započatý život. Pracoval, i když o sobě věděl, že je odsouzen k smrti. Věděl, že Kristus vykoupil čas, každou dobu v čase. Neprocházel se s potrásáním pozlátek a rozvažováním, zda by se vykoupení mohlo konat v situaci plné antipatii nebo neporozumění v největší části světa. Spíše byl hnán, doslova vzal, co říká Kristus, s vědomím, že paláce a administrativy si slova Kristova nemohou podržet pro sebe. Žil je svým realismem venkovana. Pro co nebyl čas, tam přenechal Bhu, aby přebíral plevy a zrna. Nechal pracovat odumírání a spokojil se s tím, že mu nenapomáhá.

Tento papež otevřel náruč celému světu a uchopil ho. Byl blízký každému a přenechal Prozřetelnosti, co neměl čas realizovat ve věci určení tříd, ras, mas. Zdvíhl

v dnešním světě hlas, jak se mu technika nabízela, aby obsáhl ve všech koutech země každého člověka, jehož otcem je Bůh.

Byl pokorným, věrným a slyšitelným svědkem otcovského a dobrého Boha. Svědčil, že mu náleží jako každý živý člověk. I on se situoval mezi lidi stvořené Bohem především jako do reality. Dal nám pochopit, že pouze naše vůle s rozumem se může chopit poslání Kristova. Že toto poslání je svobodné, když ten, kdo ho nese v sobě, je poslušen toho, který mu ho dal.

Připomenul nám však, že jestliže evangelium Kristovo má být hlášáno lidskými jazyky, nemůže být odděleno od jazyka samotného Krista, od jazyka, kterým je dobrota. Připomněl nám, že dobrota tolik ztrácí hodnotu ve světě... a také že je u nás s naším srdcem ztělesněná láska. V prvních týdnech svého pontifikátu mnoho z nás poznalo, že jsme analfabeti v evangeliu. Mluvil s námi o „dílech milosrdenství“ jako o vědě mateřství. My jsme ani neznali jejich jména. Ale když je „praktikoval“ jeden za druhým, nevěřící před svými televizemi, rádií a tiskem se jim divili jako nějakému neznámému jevu.

Jednoduše a jasně vstoupil na práh srdce každého člověka, ne jako soudce, ale jako přítel, a ponechal slavnostně Bohu, aby v každém rozpoznal dobrou či zlou vůli. Na naší planetě svírané strachem nečekal, jak se vyvíjejí snahy o mír, na kterých i on pracoval, aby byl nazván mírotvorcem. Zanechal nám bezpečí svého realismu, realismu venkovana, který zná zákony setby a sklizně. Naučil nás, ať už je jakékoli slunce naší doby a našeho světa, že Kristova slova zůstávají neměnná, že nepominou, i když nebe a země pominou.

Když zemřel, zatímco mnoho nevěřících ho oplakávalo, nám zanechal vědomí, s kterým poznáme, že žil. Zanechal nám ještě k vyrovnání dluh, který se bez pochyby podobá tomu, jaký mají lidé, kteří poznali světce. Přenechal nám vykonat, čemu nás naučil..., ať už žijeme v Ivry, nebo někde jinde.

Jan XXIII. nám ukázal, že i pro papeže je křesťanský život životaschopný v našem světě a v naší době.

Tato poslední konference byla přednesena v kruhu studentů 16. září 1964.

Madeleine Delbrél: *Nous autres, gens des rues*,

Textes missionnaires présentés par Jaques Loevi, Paris 1966, s. 307–320.

Z francouzštiny přeložil Alexius Vandrovec OSB.

Podle úsudku Hanse Urs von Balthasara patří **Madeleine Delbrélová** k největším ženám XX. století. Přesto zůstávají její dílo a život opomíjeny. Tímto krátkým textem, poslední přednáškou, kterou přednesla před studenty, chceme čtenáře seznámit s odkazem jedné z duchovních předchůdkyň II. vatikánského koncilu.

Madeleine Delbrélová se narodila 24. října 1904 v Mussidanu jako jediná dcera. Její otec pracoval na dráze, matka pocízlala z měšťanské rodiny. Během školní docházky v ní probudili víru kněží při hodinách náboženství. Ve 12 letech mohla přistoupit k prvnímu svatému přijímání. Od svých 16 let žila v Paříži, kde na ni působilo intelektuální a ateistické prostředí. V roce 1923 se zasnoubila s Jeanem Maydieuem, který ji však opustil, aby mohl vstoupit k dominikánům. Následující měsíce prožívá životní krizi, vyostřenou zhouršujícím se zdravotním stavem jejího otce. V té době se setkává se skupinou křesťanských studentů, kteří „mluvili nejen o všem možném, ale i o Bohu“. Její konverze se datuje do 29. března 1924. Později se setkává a otcem Jaquesem Lorenzem († 6. 1. 1958), farářem ve farnosti Saint Dominique na jižním předměstí Paříže, který se stal jejím duchovním vůdcem. V roce 1933 se přestěhovala do dělnického města poblíž Paříže, do Ivry-sur-Seine. Zde se setkává s militantním ateismem a komunismem. V té době započala rovněž studia sociální práce a angažuje se v nové křesťanské skupině „Charité de Jésus“, která usiluje o evangelní život a pomáhá ve farnostech. V roce 1936 obdržela diplom sociální pracovnice a po nějakou dobu pracuje jako sociální asistentka ve farnosti St. Jean Baptiste v Ivry. Od roku 1939 je zaměstnána na radnici v Ivry, kde zůstává po celou válku i v poválečných letech. Radnice byla ovládána komunistickou stranou a komunistický starosta Georges Marrane se pro ni stává nejen protivníkem, ale zároveň i dobrým přítelem. Na srdci jí leží otázka dělnických kněží, a proto v roce 1952 podniká namáhavou pouť do Říma. Po jejich zákazu v roce 1954 se snažila prostřednictvím svých kontaktů s biskupy a svou knihou *Ville marxiste* být prostřednicí mezi těmito kněžími a Římem. Přes zdravotní obtíže pokračuje ve své práci až do své náhlé smrti. Pracuje v Ivry, účastní se konferencí a dává přednášky. Dne 13. října 1964 ji nacházejí její přátelé mrtvou u pracovního stolu.

Svým působením i spisy předjímala situaci křesťanů v sekularizovaném světě. Ač akademicky vzdělaná, rozhodla se dobrovolně prožít svůj život v dělnickém prostředí, formovaném ideologií komunismu. Ukázala, že můžeme brát svět vážně, angažovat se v boji za sociální spravedlnost i za změny v církvi, aniž bychom ztratili cokoli z poselství evangelia. Naopak ateistické prostředí pro ni nepředstavovalo pokušení víry, nýbrž zkoušku a velkou výzvu, ve které můžeme za pomoci Boží milosti nejen obstát, ale i stát se misionáři v prostředí, které je obecně považovanou za křesťanské víře nebezpečné.

Vydaná díla Madeleine Delbrélové:

Ville marxiste – terre de mission. Paris 1957

Nous autres, gens de rue. Textes missionnaires. Paris 1966

La joie de croire. Paris 1968

Communauté selon l'évangile. Paris 1973

Indivisible amour. Pensées détachées inédites. Paris 1991

Bibliografie:

Christine de Boismarmin: *Madeleine Delbré 1904–1964. Rues des villes, chemins de Dieu.* Paris 1985

Viktor Konzemius: *Proroci a předchůdci.* Praha 1997

Marianne Heimbach-Steins: *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik, Dargestellt am Werk Madeleine Delbréls.* Münster – Hamburg 1994

Jacques Loew: *Vivre l'Evangile avec Madeleine Delbré.* Paris 1994

Charles F. Mann: *Madeleine Delbré, Une vie sans frontières.* Tournhout 2002

Ministerstvu zahraničních věcí
Č. J. R.

v Praze

lodepřemá odsouzená Růžena Vasková,
km. č. 579 v N. P. T. v Pardubicích, Isol.
odolěl. B/21

prosí o přida'ní přílože něho dopisu
p. Generál. tajemníku Č. J. R.

Dogn Hammarströmskoldovi, v němž
je vyličen právní stav mne, jako politič-
kého vězně v Československé republice.

Růžena Vasková,
km. č. 579 Pardubice B/10

Pardubice, 29. 11. 56

Kažný pane tajemníku,

obracím se k Vám v naději, že při mém pobytu v ěskoslouenském
vzestete za konné jmeno i do protiprávního postavení ná-
věžní, jímž je upírán charakter, právní stav a samoprjímí
i práva politických věžní, třebaže podle definice, charakte-
ristiky a obrazu mezinárodního práva nám náležít.

Dovolují si Vám, Kažný pane generální tajemník, Vám,
který představíte autoritu řádu v květině lidského
společnosti, dokazovat skutenost našeho protiprávního
postavení svou zkušeností a na svůj případ.

Jsem věžní v různých věžních a nyní třetí rok
v ženské věžnici v Ladubicích od r. 1952 (7. II. 1952) po odsouzení
na základě obžaloby z nelegality, špionáže, ideového koprat-
nictví a pobuřování v oblasti církevní politické. Byla
jsem také obžalována a odsouzena především proto, že jsem
kažila a šířila vědu a základy římsko-katolické církve
a to způsobem, kterým je každé věžní na mém místě a
ve své funkci povinen v době pokleku. Kniž třeba doka-
zovat Vám, pane generální tajemníku, že náboženská víra a
věstanský světový názor a církev byly perzekvovány. Detatně
byla jsem i za sama, jako profanická klasická archeologie,
na filozofické fakultě havelovy univerzity v Praze, vyhoštěna
z učiliště a zbavena učitelské činnosti právě proto, že
můj světový názor nestouhlasil s naukami marx-leninismu,
a koněvadi jsem kažila alepřít zařadit moudrosti učení.
Byla jsem tedy již před svým zatčením a odsouzením sti-
hána pro moudrosti samoprjímě respektované v květině
světi. Příslušně kažít jak práva vědy, církve, vědy, tak
základní lidské moudrosti v moudré a způsobu odpovídajícího
politance bylo mou samoprjímou povinností - avšak řídní
ideologie tuto povinnost stihala.

Byla jsem státně zavržována i čestnou památkou

Růžena Vacková

Dopis generálnímu tajemníkovi OSN

I. Ženu statečnou kdo nalezne?

Portrét Růženy Vackové (23. 4. 1901 – 14. 12. 1982)

Když vznikla občanská iniciativa Charta 77, bylo Růženě Vackové 76 let, měla za sebou vyšetřování gestapem, pobyt v cele smrti nacistické věznice na Pankráci, odsouzení na 22 let komunistickým soudem a patnáct let stalinského žaláře. Když se někteří její známí divili, že po tom všem se nemocná stará paní znovu dává do disidentské aktivity, která jí bude stát další šikany, odpovídala se svým typickým humorem: „Já jsem jako ta stará vojenská kobyla, která už leží a skoro dodělává, ale když uslyší hlas bubnu, tak se zase zvedne a táhne dál.“

Skoro celé století našich dějin se otisklo do jejího osudu, se všemi kulturními podněty, politickými dramaty a mravními křížovatkami – a tato žena je přijala jako výzvy a odpovíděla na ně s jednoznačností a statečností, která zahanbovala mnohé.

Narodila se na počátku století ve Velkém Meziříčí v rodině lékaře, pozdějšího ředitele Státního zdravotního ústavu v Praze, který patřil k zakladatelům Československého Červeného kříže a k širšímu okruhu pátečníků kolem Karla Čapka a T. G. Masaryka. Její matka pocházela z právnické rodiny a od mládí se intenzivně angažovala v hnutí za práva žen, byla místopředsdkyní Ženské rady. Růžena prožila na gymnáziu vznik republiky – v té době se poznala s osmnáctiletým Jiřím Wolkerem – a poté přešla do Prahy, kde si vydělávala jako vychovatelka v rodině lékaře a spisovatele Františka Šambergera. Na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy studovala dějiny umění u prof. Vojtěcha Birnbauma a filozofii a estetiku u Otakara Zicha. Promovala 1925 a následnou studijní cestu do Říma, kde pracovala v Německém archeologickém ústavu, využila k napsání první verze své pozdější habilitační práce *Římské historické reliéfy*. V 29 letech se habilitovala jako soukromá docentka a c sedmáct let později se stává druhou ženou v historii, která je na Univerzitě Karlově jmenována profesorkou.

Během třicátých let se profiluje jako významná vědecká pracovnice v oboru klasické archeologie a dějin umění, publikuje však také teoretické práce v oboru teatrologie a divadelní kritiky. I po své konverzi ke křesťanství se přátelí nejen se Zdeňkem Kalistou, Bedřichem Fučíkem a ostatními katolickými intelektuály a s kněžími, ale také s Janem Patočkou a Václavem Černým a má dobré známé

i mezi levicovými intelektuály první republiky. Roku 1939, na počátku německé okupace, odmítne se účastnit Archeologického sjezdu v Berlíně s odůvodněním, že nesouhlasí s nacistickou orientací tehdejší německé vědy. Zároveň publikuje knihu *Sokrates, vychovatel národa*, v níž píše: „Jsme až drceni poznáním mravní důslednosti, s níž dokázal svou vlastní opravdovost [...], věděl, že důkaz smrti je konečným důkazem pravdy.“

V téže době se Růžena Vacková zapojí do protinacistického odboje; kromě jiného přenáší tajnou vysílačku skupiny „Voláme č. 15“, která informuje o místech výroby V-2. V létě 1944 jsou pro tutéž činnost v Drážďanech popraveni její bratr MUDr. Jaromír Vacek a její švagr MUDr. Alexander Gjurič. V únoru 1945 je zatčena pro velezradu a v pankrácké cele smrti čeká na popravu. Dočká se však osvobození – a za krátkou dobu stojí opět uprostřed zápasu za duchovní svobodu proti nové totalitě.

V letech 1945–1948 píše své nejlepší filozofické stati, ve kterých se snaží vyjasnit tehdy zneužívané pojmy – rozlišovat mezi idejemi a ideologií, pokrokem a vývojem. Kromě své vědecko-pedagogické činnosti na Univerzitě Karlově se stává lektorkou Studia catholica, kurzů, jimiž františkán Jan Evangelista Urban chce položit základy pro budoucí katolickou univerzitu, a přednáší v Akademických týdnech, organizovaných dominikánem Metodějem Habáněm. Seznamuje se s dnes legendárním chorvatským knězem Kolakovičem, který za války a povstání dobrodružně působil na Slovensku mezi studenty i partyzány a za dramatických okolností pronikl až do Moskvy; tento muž smělých vizí požádá Růženu Vackovou, aby spolu s Josefem Zvěřinou vedla skupinu křesťanské mládeže „Rodina“. Přátelství, spolupráce a podobnost osudů s otcem Zvěřinou provází pak Růženu Vackovou až do smrti.

Osudného 25. února 1948 je Růžena Vacková jediným učitelem Univerzity Karlovy, který doprovází manifestaci studentů, kteří chtějí na Pražském hradě protestovat proti komunistickému puči a jsou rozeznáni policií. Když na první půlnorové schůzi fakulty děkan J. B. Kozák čte návrh akčního výboru na vyloučení studentů, postaví se za ně opět pouze profesorka Vacková. Veřejně dosvědčuje, že manifestace měla především mravní charakter a svůj projev končí slovy: „Ty výkřiky byly povahy mravní, a byla-li tedy kritériem vylučování studentů účast na manifestaci, pak chci sdílet jejich osud.“

V zimním semestru 1950–1951 už nesmí přednášet, 22. února 1952 je zatčena a v červnu téhož roku odsouzena na 22 let žaláře na základě zcela vykonstruovaného obvinění ze „špionáže pro Vatikán a USA a přípravu velezrady“. V nejtěžších ženských věznicích stráví patnáct let. Zatímco kněží a katoličtí intelektuálové jsou ve vězeních a pracovních táborech alespoň mezi sebou (na odděleních přezdíva-

ných Vatikán), Růžena Vacková tráví tato léta na celách převážně s vražedkyněmi, prostitutkami, zlodějkami – vypráví jim antické tragédie a po nocích pořádá pro spoluvězeňkyně kurz dějin umění – tyto „vězeňské přednášky“, propašované jednou z odsouzených, která je pečlivě zapisovala, vyšly nedávno knižně. Také její nádherné dopisy z vězení jsou nyní k dispozici v knižní podobě.

Růžena Vacková několikrát odmítla požádat o milost a prohlásila, že neodejde z vězení dřív, než budou propuštěni všichni nevinně vězněni kněží. Vrátil se opravdu až mezi posledními – takřka v předvečer Pražského jara, v roce 1967. V roce 1968 se stává členkou výboru Spolku politických vězňů K 231, v roce 1969 je plně rehabilitována, ale při nástupu „normalizace“ roku 1971 je její rehabilitace zrušena. Po léta se v jejím bytě scházelo množství lidí, zejména mladých, kterým přednášela o umění i o křesťanské víře a podstatným způsobem ovlivnila morální postoje a životy mnohých z nich. Tyto „podzemní přednášky“ umlkly jen na chvíli v době intenzivního policejního zájmu po jejím podpisu Charty a pak až v době její poslední nemoci.

Vzpomínám, jak jsem tuto starou paní doprovázel a podpíral při pohřbu Jana Patočky v březnu 1977. Policie udělala z pohřbu zastrašovací manévry, kolem kroužily motorky a nad hřbitovem vrtulník, nebylo slyšet ani jediné slovo pohřbívacího kněze; téměř za každým stromem stál tajný s fotoaparátem či videokamerou a StB dávala jasně najevo, že každý účastník za tuto účast na pohřbu něčím zaplatí. V jednu chvíli to bylo už i na mne moc a nikdy nezapomenu na jemný stisk, kterým mi „Růženka“ beze slova vrátila odvahu a klid. Připomenul jsem si toto gesto v životě pak mnohokrát a vždycky mi pomohlo.

V poslední listopadovou neděli roku 1989, kdy se v Praze oslavovalo svatořečení Anežky České a svatovítskou katedrálou zahřměla památná slova kardinála Tomáška „V této důležité hodině zápasu za pravdu a spravedlnost v naší zemi stojím já i katolická církev na straně národa!“ a obrovské zástupy lidí se z katedrály vyvalily na rozhodující manifestaci na Letenské pláni, kde kromě jiných promluvil i Josef Zvěřina, bleskla do mé radosti a dojetí vzpomínka na Růženu Vackovou. Že se toho nedožila! Že jí nebylo dopřáno umřít ve svobodné zemi!

Zemřela před Vánoce 1982. O deset let později jí prezident Havel udělil in memoriam Řád TGM a rok později Univerzita Karlova zlatou medaili. Nejvyšší papežský řád Pro ecclesia et pontifice dostala ještě za života, propašovaný v krabičce od cigaret. U její rakve si přátelé a žáci připomenuli slova ze starozákonní knihy *Příslaví*: „Ženu statečnou kdo nalezne? Je daleko cennější než perly. Statečně si vedly mnohé ženy, ale ty jsi je předčila všechny. Klamavá je líbeznost, pomíjivá krása; žena, jež se bojí Hospodina, dojde chvály. Dejte jí z ovoce jejích rukou, ať jí chválí v branách její činy!“

Josef Zvěřina o ní napsal: „Tento národ, který neoplývá talenty, hospodaří s nimi hanebně. Už nikdy nepochopí, jak ublížil této velké ženě. Ano, patří k velkým ženám našeho národa, i když to ví jen málo lidí.“

Tomáš Halík

II. Okolnosti vzniku dopisu

Když *Rudé právo* oznámilo v červnu 1956 návštěvu generálního tajemníka Organizace spojených národů Daga Hammarskjölda v Praze, pobývala Růžena Vacková na izolačním oddělení zřízeném v pardubické věznici pro politické vězeňkyně a přezdívaném přízračně „Hrad“. Celkem dvanáct žen (kromě Vackové dále Ludmila Baloušová, Libuše Bulínová, Antonie Hasmadová, Vlasta Charvátová, Marie Jandová, Helena Kučerová, Markéta Pavlíčková, Dagmar Skállová, Helena Šelleyová, Božena Tomášková a Dagmar Tůmová) se odvážilo k okamžité akci: každá z nich napsala osobní dopis, v němž informovala o důvodech a způsobu svého zatčení, vyšetřování a odsouzení a o podmínkách ve výkonu trestu; jakožto občanky signatářského státu Charty OSN žádaly přiznání statutu a práv politických vězňů. Přílohu tvořil překlad dopisu do francouzštiny, angličtiny nebo němčiny.

Ve snaze jednat zcela legálně žádaly o předání dopisu generálnímu tajemníkovi OSN ministra zahraničí Václava Davida (jemu adresovaný – a známkou opatřený – dopis vhodily do schránky náčelníka věznic). Nic takového se samozřejmě nestalo. Do cel vtrhli již v noci dozorci, podrobili ženy důkladné prohlídce a odvezli je do vyšetřovací vazby do Chrudimi, kde je vyslýchali vyšetřovatelé Ministerstva vnitra. Nezabývali se obsahem stížnosti, nýbrž pouze „provokativností“ a „hromadností“ akce, jejím záměrem „hanobit stát v zahraničí a narušit kázeň mezi ostatními“. Pisatelky byly potrestány třemi měsíci zaražených „výhod“ (korespondence, balíčky, návštěvy, tisk). Ve zdůvodnění tohoto trestu se se záměrným nepochopením uvádí, že některé odsouzené – mezi nimi i Vacková – se „při výslechu chovaly drze, v odpovědích na kladené otázky snižovaly a urážely naše zákonodárství a zřízení a vyjadřovaly ‚hrdost‘, že pracovaly proti ČSR“.

Již od 30. let byla Růžena Vacková zvyklá (v některých obdobích dokonce každodenně) veřejně publikovat vedle odborných textů a recenzí také své kulturně-politické komentáře. Upozorňovala v nich na pronikání krátkozrakých politických zájmů do jim zapovězených sfér a odkazovala k nutnosti duchovní motivace veřejného konání. Její vězeňský spis, uložený ve Státním ústředním archivu v Praze (fond Správa Sboru nápravné výchovy), obsahuje vedle zde přetištěného dopisu

Hammarškjöldovi i řadu dalších dopisů institucím, stížností a zdůvodnění hladovek či jiných protestů, jejichž hlavní osou je odhalování rozporů mezi literou zákona a právní praxí v komunistickém Československu. Ani po mnoha letech vězení totiž nepřestala věřit, že jí systematicky vystavěná a jasně hodnotově podložená argumentace pomůže zachovat si vlastní integritu – a snad také narušit integritu režimní.

Adéla Gjuríčová

III. Dopis generálnímu tajemníkovi OSN

Ministerstvu zahraničních věcí ČSR v Praze

podepsaná odsouzená Růžena Vacková, km. č. 579 v NPT v Pardubicích, Izol. odděl. B/21 prosí o předání přiloženého dopisu p. generál. tajemníku OSN Dagu Hammarškjöldovi, v němž je vylíčen právní stav mne jako politického vězně v Československé republice.

Růžena Vacková,
km. č. 579 Pardubice B/10
Pardubice, 29. VI. 1956

Pardubice, NPT B/10 28. VI. 1956

Vážený pane tajemníku,
obracím se k Vám v naději, že při svém pobytu v Československu vnesete zákonné jasno i do protiprávního postavení nás vězňů, jimž je upírán charakter, právní stav a samozřejmě i práva politických vězňů, třebaže podle definice, charakteristiky a obsahu mezinárodního práva nám náleží.

Dovoluji si Vám, vážený pane generální tajemníku, Vám, který představujete autoritu řádu v kultuře lidského společenství, dokazovat skutečnost našeho protiprávního postavení svou zkušeností a na svém případě.

Jsem vězněna v různých věznicích a nyní třetí rok v ženské věznici v Pardubicích od r. 1952 (7. II. 1952) po odsouzení na základě obžaloby z velezrady, špiónáže, ideového rozvratnictví a pobuřování v oblasti církevně politické. Byla jsem však obžalována a odsouzena především proto, že jsem hájila a šířila víru a zásady římskokatolické církve, a to způsobem, kterým je každý věřící na svém místě a ve své funkci povinován v době perzekuce. Není třeba dokazovat Vám, pane gene-

rální tajemníku, že náboženství vůbec a křesťanský světový názor a církev byly perzekvovány. Ostatně byla jsem i já sama jako profesorka klasické archeologie na Filozofické fakultě Karlovy univerzity v Praze vyhoštěna z učiliště a zbavena učitelské činnosti právě proto, že můj světový názor nesouhlasil s naukami marx-leninismu a poněvadž jsem hájila alespoň základní svobody učení. Byla jsem tedy již před svým zatčením a odsouzením stíhána pro svobody samozřejmě respektované v kulturním světě. Důsledně hájit jak práva víry, církve, vědy, tak základní lidské svobody v míře a způsobu odpovědného vzdělance bylo mou samozřejmou povinností, avšak třídní ideologie tuto povinnost stíhala.

Byla jsem ostatně zavázána i čestnou památkou bratra lékaře, švakra lékaře, popravených v Drážďanech v r. 1944, švakrovi umučené v koncentračním táboře v Jugoslávii v r. 1943 a bratrance, který zahynul v r. 1945 na pochodu hladu. Byli to odpovědní vzdělanci, kteří za okupace hájili svobody a práva národa a práva lidská. Byla jsem vězněna a z velezrady obžalovaná za okupace i já sama. Byl tedy samozřejmý závazek hájit ve všech dějinných situacích křesťanské základy evropské kultury.

Nuže, byla jsem za tuto činnost odsouzena na 22 let, z to v jednapadesátém roce svého věku. Prakticky tedy na doživotí. Byla jsem zbavena občanských práv na 10 let a bylo mi zakazováno užívat doktorský titul.

V letech od 1948–1955 bylo zcela marné a nemožné bojovat jak proti nehumánním a protiprávním způsobům výsledků i věznění, tak proti teorii, která prohlašuje podle třídní ideologie, že hlavními a nejtěžšími zločiny v tomto systému jsou činy politické a ideové obrany – i proti praxi, která někdy taxovala i bestiální vraždy 7 až 10ti léty, kdežto podle ideologie a praxe marx-leninistické „nejsprostší“ zločin, totiž politický, byl trestán (při činech obvykle označovaných jako politický či lépe policejní přestupek) mnohaletým žalářem a nejtěžšími způsoby výsledků i věznění.

V r. 1954 byly i zde, v t. ř. nápravném pracovním táboře v Pardubicích, podmínky věznění vybrané a izolované skupiny nás vězňů tak neúnosné, že jsem zahájila, jakož i ostatní skupina vězňů, hladovku. Nutno přiznat, že se po hladovce poměry přece jen zlepšily natolik, že základní podmínky života a zachování zdraví jsou respektovány. V přítomné době jsou (ovšem teprve v posledních měsících) poměry na normální úrovni normálních věznic, až na pochopitelné úchytky.

Přesto však právní stav nás vězňů politických je nepravdní a v poměrech vacua iuris. Což dokazují další skutečnosti:

Poněvadž r. 1955 ministr zahr. věcí tohoto lidově demokratického zřízení v ČSR p. David na slavnostním shromáždění OSN v San Francisku slavnostně prohlásil, že ČSR je vázána Chartou OSN, a tedy deklaroval a signoval smluvní vztahy

s OSN i za vládu vzniklou z titulu revoluce v r. 1948, a doložil tak, že i tato vláda chce být nejen signatářem, nýbrž i činitelem těchto zásad – a tu pochopila jsem, jako stovky jiných vězenkyň, že je čas upozornit na rozpory mezi deklaracemi a mezi praxí. Vždyť ve vězeňské praxi i teorii bylo mezinárodní právo prohlašováno za blbost, ministr jeden necítil se být vázán sliby ministra druhého, např. ministra zahraničí, a to v zásadních věcech, a poněvadž nebyla dodržována ani ta práva vězňů, která zaručovalo i lidově demokratické zřízení, zahájila jsem hladovku, kterou zahájily i jiné, ba většina vězenkyň. Vskutku pak, jak jsem na svém případě z protestu chtěla ukázat, bylo dokázáno, že ani Charta lidských práv, ani mezinárodní konvence není dodržována, ba že lidově demokratické zřízení v ČSR dokonce hladovku trestá! Za tížnost a oznámení těchto skutečností v září r. 1955 Ministerstvo vnitra bylo mně a jiným v listopadu 1955 pohroženo přísnými tresty.

Lidské zacházení a nejzákladnější podmínky vězeňského života byly v posledním roce zlepšeny, avšak bezprávní stav trvá dále.

Když jsem se letos v březnu dotazovala člena Ministerstva vnitra, jak chce vláda ve shodě s Chartou OSN vyložit a upravit naše právní postavení, bylo mi řečeno, že podle výkladu socialistického právního řádu politickými vězni nejsme.

Toto stanovisko bylo ostatně oficiálně potvrzeno na nedávné konferenci Komunistické strany Československa, alespoň, byť v rozporu, v prohlášeních členů vlády. Tak na této konferenci v červnu 1956 prohlásil – proti skutečnosti – sám předseda vlády Viliam Široký, že je nepatrný jen počet politických vězňů a popřel tak vlastně naši existenci. Ještě rozhodněji a určitěji vyjádřil stanovisko (které se jediná kryje s praxí) p. ministr Václav Kopecký. Ona nepatrná část politických vězňů, kterou připustil p. min. předseda Široký, jsou, jak mi bylo vyloženo, nevím na jakém právním základu, ti, kteří se jako straníci nebo souběžci nynějšího zřízení provinili proti režimu. Nikoli tedy „reakcionáři“, kterým předseda vlády (ovšem v NDR) Grotewohl přiznal alespoň politické motivy protistátních činů.

Právní postavení zločince je tedy i mým stavem proti statutu lidských práv.

Avšak lidově demokratické zřízení v ČSR vedené komunistickou stranou nepřiznává vězňům ani ta práva, která jsou respektována všude. Vězeň žije ve stavu ideologického nátlaku ať pokud jde o práci, která je nucená, ať v době klidu, kdy je mu poskytována četba pouze ta, která je v souhlasu s marx-leninským názorem. Pracovní odměny i jiná práva vězňů jsou kvalifikovány – což je nátlakem – podle stavu „přeškolení“, tedy podle stavu, jak podléhá, nebo záporně jak odporuje tomuto nátlaku.

Touto soustavou jsou však vězňům prakticky odpírány i věci, které neodporují výkladu z třídního stanoviska právního posuzování.

Tak např. v mém případě: jako univerzitní profesorka, kdybych byla ve věznici vězněna i za delikty nepolitické, měla bych, patrně všude, právo na četbu a na práci vědeckou, alespoň ve volných chvílích neomezovanou. Do nedávné doby byly však mně jakož i ostatním nejen odpírány, nýbrž odnímány psací potřeby vůbec – vyjma na dopisy domů. Dokonce jsem byla trestána za to, že byly u mne nalezeny opsané texty mší svatých. Bylo trestné mít tužku, sešit, papír a poznámky. Bylo to trestáno až několikadenní korekcí víceméně v temnici. Teprve nyní, je tomu asi měsíc, byly mi povoleny studijní pomůcky a nynější náčelník věznice mi slíbil, že mé poznámky a studijní materiál nebude mi při prohlídkách odebrán.

Byly však mně i jiným odmítnuty náboženské knihy jako Písmo svaté a misál a věci z paměti opsané a sestavené byly mně i jiným odebrány.

Nyní tedy, vážený pane generální tajemníku, mohu psát, avšak s papíry na koleň, bez psacího stolu, jak také činím tímto dopisem.

Ačkoli by nemuselo odporovat marx-leninismu a třídní justiční ideologii, přece jen není stanovena a dodržována určitá lhůta návštěv, dopisů a životní pořádek. Což uvádím jenom jako doklad zásadního poměru lidové demokratického zřízení k vězňům.

Vážený pane generální tajemníku, odpusťte, že se odvažuji Vám tímto způsobem doličně zveřejnit skutečný stav věcí. Je to jediná příležitost, kdy, alespoň jak doufám, může být slyšen náš, můj hlas.

V upřímné oddanosti a důvěře
poroučím se Vám, Vaše Excellence,

Růžena Vacková,
nyní č. km. 579, Pardubice, B/10.

Dopis k vydání připravila Adéla Gjuríčová s pomocí Dominiky Bohušové OP.

Originál dopisu se nachází ve Státním ústředním archivu v Praze,
fond Správa Sboru nápravné výchovy, osobní sp. s Růženy Vackové.
Děkujeme paní PhDr. Aleně Šimánkové za laskavé poskytnutí fotokopie originálu.

Text Tomáše Halíka byl v zkrácené podobě publikován
v *Lidových novinách* 23. 4. 2001.

tu

Mr

Ing. Hammaršjöld, secrétaire général de ONA

l'Information sur l'état de femmes-prisonnières
condamnées par délits, caractérisés comme poli-
tiques, - dans le système actuel de gouvernement
en Tchécoslovaquie,

partagée par

Růžina Paškova,
actuellement prisonnière N° 579
Pacoubice, N. P. T. - c. p. B/1a2 Isolation
avant en titre Docteur ès Lettres et
Professeur de Faculté Philosophique
à l'Université de Charles IV à
Prague.
Née 23. IV. 1901 à Velké Meziříčí,
avant l'emprisonnement domicile:
Prague - Malá Strana, Nr. 1.

Excellence,

j'ai l'honneur de vous informer pendant votre séjour à Prague quelle est en réalité la situation de prisonniers - dans le sens de droit international caractérisés comme politiques - actuellement en Tchécoslovaquie. Je veux l'expliquer sur ma propre expérience. Je vous prie, Excellence, de se laisser expliquer le texte technique adjoint. Je récite seulement les points principaux.

Avant l'emprisonnement (le 8 février en année 1952) j'étais membre de l'Université de Charles IV à Prague depuis l'année 1930 - comme docteur privé et alors professeur d'archéologie classique. Après les événements en février d'an 1948 la liberté de la science fut supprimée et le contenu d'enseignement ont été de plus en plus conformes à la doctrine du marx léninisme. Vous le savez bien, Excellence. Comme une frêle catholique et comme un homme croyant ainsi que les libertés fondamentales humaines doivent être défendues avec toute la force, des hommes en copies comme l'exigea aussi Bernardos dans sa lettre adressée aux hommes de l'Europe, je ne me conformais pas avec quelques autres professeurs. Bien que je ne me conformais pendant l'occupation nazist.

Alors en année 1952 j'étais emprisonnée et condamnée en accord avec l'explication des lois du régime actuel qu'a qualifié et considéré comme une haute trahison, l'espionnage et l'acte de défense de droits d'Eglise en temps de persécution. En ce sens j'ai été condamnée à 22 ans de prison. Mais en accord d'explication de lois on m'a traitée et traitée jusqu'alors comme une criminelle et non prisonnière politique. Bien que tant de cents de prisonniers et prisonniers politiques, dont l'existence fut annulée avant quelques jours même en personne du chef de gouvernement Mr. Vilém Kirokef.

On déclare encore actuellement les actes de la défense de droits humains et de la liberté pour des actes criminels les plus graves en regard de la doctrine des classes. Et c'est alors que la façon de traiter les criminels politiques c'était la plus rude. Il résulte, que les prisonniers de l'ardubree dans l'isolement furent forcés de se défendre par le plume.

Miroslav Zedníček

Jáhenny v církvi

Terminologický výraz *jáhenska* (lat. *diaconissa*, řec. *diakonissa* nebo *diakonos* jakožto femininum) je v češtině utvořen od maskulina *jáhen*; toto slovo do češtiny přešlo prostřednictvím staré němčiny (*jachono*) z latiny (*diaconus*), která je převzala už jako hotový termín z křesťanské řečtiny (*diakonos*: původní, ještě předkřesťanský význam je prostě „služebník, pomocník“); od téhož slova převzatého z latiny ještě jednou, a to italským prostřednictvím, je v češtině také slovo *žák*.

Ustanovení jáhnů má svůj původ v apoštolském zřízení, jak nám sděluje v šesté kapitole kniha *Skutky apoštolů*: „Nebylo by správné, abychom my zanedbávali Boží slovo a sloužili při stole. Proto, bratří, vyberte ze svého středu sedm mužů, kteří mají dobrou pověst a jsou plni Ducha a moudrosti, a my je ustanovíme pro tento úkol. My se však chceme věnovat modlitbě a službě slova“ (Sk 6,2–4). Postupem času se z původní pouze sociální služby rozšířila oprávnění jáhnů o asistenci při liturgii, čtení evangelia, donášení eucharistie nepřítomným na liturgii, hlavně vězněným křesťanům, dále o oprávnění křtít a hlásat slovo Boží (katecheze) a spravovat církevní jmění. Papež sv. Fabián rozdělil ve III. století Řím pro účely péče o chudé na sedm obvodů a svěřil jejich správu jáhnům.

Již v prvotní církvi se setkáváme i s ženami, kterým jsou svěřovány různé služby v církvi, např. donášení eucharistie, pomoc v duchovní službě, nikdy však služby podle potridentského pojetí obsahově totožné s oprávněními sakramentálních jáhnů. K této službě byly jáhenny ustavovány vkládáním rukou, to znamená, že jim podle současného pojetí bylo udělováno nesvátočné, tedy svátostinné jáhenské svěcení.

První zmínku o jáhenkách nalézáme v listu sv. Pavla Římanům: „Doporučuji vám naši sestru Foibu, jáhenku církevní obce v Kenchrejích. Přijměte ji v Pánu, jak se to sluší na křesťany. Poskytněte jí každou pomoc ve všem, co bude od vás potřebovat. Vždyť i ona už pomohla mnoha lidem, i mně samému“ (Řím 16,1–2). Další zmínku nalézáme v prvním listu téhož autora Timoteovi ve třetí kapitole v logické souvislosti mezi vyslovením osobnostních požadavků na jáhny: „Právě tak ženy musejí se chovat počestně, nesmějí být pomlouvačné, nýbrž střídmé a ve všem spolehlivé“ (Tim 11). Oba uvedené texty nejsou exegety bezvýhradně vztahovány na jáhenny, avšak dostatečnou argumentaci poskytují další vyjádření, z nichž je třeba uvést Plinia mladšího († cca 113), který se jako místodržitel v Bithynii ve dvou úředních dopisech císaři Trajánovi o způsobu zacházení s křesťany

zmiňuje o dvou ženách-křesťankách z Bithynie, které se při mučení označily jako „*ancillae quae ministrae dicebantur*“ (Ep. X, 97 z r. 112), což odpovídá latinskému překladu termínu *feminina* od substantiva *diakon*. Dále z křesťanských autorů je třeba uvést Tertuliána (*Ad uxorem* I. 7; PL I., 1286), Kléménta Alexandrijského (PG 8, 1158), Órigéna (PG 14, 1278) a kán. 19 1. Nicejského sněmu.¹

Mezi prorokyněmi, vdovami (*viduae*) a pannami (*virgines canonicae*) měly jáhenky zvláštní postavení ve východní i západní církevní tradici. Spory o to, zda jáhenky patří mezi duchovenstvo, vyřešil Nicejský sněm (325) ve 3. kánonu; tento je považuje za laičky. Nicméně mnozí autoři odvolávající se na *Apoštolské konstituce* (3,6) a *Didascalía* mají za to, že do IV. století byly jáhenky vřazovány do *ordo clericalis*. Byly ustanovovány zvláštním obřadem – velmi pravděpodobně svátostinného charakteru – i když po první tři století se podle některých autorů (např. Ploechla) mohlo jednat i o svátostnou povahu ordinace jáhenek.²

Jako jáhenky byly ustanovovány vdovy nebo později i panny zvolené církevní obcí. Minimální věková hranice obnášela zprvu šedesát roků, později padesát roků, Trulánský sněm (692) ji snížil na čtyřicet let. Kolem roku 400 stály vdovy při anafore v presbytáři za kněžstvem, přijímaly eucharistii po jáhnech, ale před podjáhny a lektory a dozíraly na jáhenky. Později se ustálil obřad ordinování jáhenek vzkládáním rukou a vložím štóly podobně jako tomu bylo u jáhnů, jak nám dosvědčují *per extensum Apoštolské konstituce*. Kandidátky se musily zavázat k zachování celibátu. Původně byly jáhenky na Východě pověřovány péčí o chudé a nemocné, hlavně ženy, s ohledem na místní zvyklosti, které tuto péči o ženy mužům zakazovaly. Ve třetím století byla služba jáhenek rozšířena o asistenci při křtu žen (dle některých autorů dokonce křtily ženy), o donášení eucharistie, o podávání kalicha ženám, katechetickou výuku, přítomnost při rozhovorech biskupů, kněží a jáhnů se ženami a dozor na pořádek v ženské části kostelů a oratoří (*ostiaria*). Za zlozvyk bylo na Východě považováno podávání eucharistie jáhenkami. V šestém století zastávaly jáhenky důležité místo v církvi, hlavně na Východě. Například v cařihradském katedrálním chrámu Hagia Sofia bylo kolem roku 535 šedesát kněží, sto jáhnů, devadesát podjáhňů, sto deset lektorů, padesát pět zpěvaček a čtyřicet jáhenek. V Antiochii kolem roku 1070 přestaly jáhenky co do speciálních úkolů fakticky existovat, neboť tamní patriarcha Balsamon jmenoval jáhenkami pouze titulárně některé řeholnice, ačkoli státní zákonodárství jáhenky uznávalo a zařazovalo je mezi duchovenstvo (PG 119, 1272). Tímto způsobem jáhenky upadly v zapomenutí a postupně i na Východě zanikly.³ Na Západě se proti jáhenkám nepřítivně vyjádřily v pátém a šestém století některé sněmy v Galii, nicméně o jáhenkách je zmínka v *Ordo Romanus* z devátého století za papeže Lva III. jako o „*feminae diaconissae et presbyterissae quae eodem die benedicant*“.

tur“. Dále anglosaský *Leofrikův misál* ještě v devátém století obsahuje formulář „ad diaconissam faciendam“. Na západě pak přežil institut jáhenek u kartuziánek.⁴

Ve XII. století vzniká zvláštní institut ve smyslu potridentského posouzení ne-svátostrných jáhenek, především v některých poustevnických ženských řeholních společenstvích, kde zřejmě jejich potřebnost si vyžádaly okolnosti poustevnických pospolitostí. Jako příklad možno uvést kartuziánky. Tyto poustevnice (chórové sestry) – podle vlastního přání i sestry laičky – i v současné době při slavných slibech ve spojitosti se zasvěcením panen přijímají svátostinné jáhenství, jehož znakem je vložení štóly (dříve do II. Vatikána i podání manipulu) této slib skládající řeholnici. Jejich oprávnění jsou v současné době tato: číst epištolu při konventní mši, rozdávat sv. přijímání, číst evangelium při hodině četby ve zvláštním kartuziánském uspořádání této části denní modlitby církve. Není-li při některé z uvedených bohoslužeb přítomen duchovní, smějí při těchto úkonech používat štólu, zvláště při rozdávání eucharistie.⁵

S jáhenkami se od poloviny XX. století setkáváme také na ekumenické úrovni, a to v komunitním uspořádání v Grandchamp a v Gelterkinden ve Švýcarsku, v Casteller Ring v Bavorsku, ve Společnosti Mariiných sester v Darmstadtu, v Johna Community ve Skotsku, konečně v komunitě Ježíšova rodina (bez závazku celibátu) v Gnadenthal a Camberg v Německé spolkové republice.⁶

Nelze opomenout jáhenky žijící v komunitách v evangelických církvích ustavené roku 1836 pastory Flíednerem v Kaiserwerthu aj., H. Wichernem v Hamburgu. Odtud se rozšířily do Katolické církve Anglie, kde sl. Elisabeth Ferardová v roce 1861 založila po vzoru Kaiserwerthu Komunitu jáhenek sv. Ondřeje. Později vznikla obdobná komunita v Londýně a na mnoha místech na venkově. Následovalo zakládání těchto komunit ve Skotsku a Spojených státech amerických. V Katolické církvi Anglie byla v roce 1969 kánónem D.1 právně upravena ordinace jáhenek modlitbou a vkládáním rukou biskupa. K oprávněním jáhenek přísluší: vedení lidu při veřejných bohoslužbách, pastorační péče, výuka ve víře, příprava na přijetí svátostí, konání ranní a večerní modlitby, ale bez absoluční, čtení epištol a evangelia při bohoslužbě, rozdávání svatého přijímání, na výzvu duchovního konat kázání, v nepřítomnosti udělovatele křtít a se souhlasem pozůstalých konat pohřeb. Jáhenky se sdružují ve svazech, například v Německu, Francii, Švýcarsku, Kamerunu, USA – zde jde hlavně o dílo metodistů. Dokonce existuje Svaz jáhenek Sjednocené Evropy. Od roku 1954 vychází periodikum *La diaconess*.⁷ V naší republice se setkáváme s ordinovanými jáhenkami v Československé církvi husitské; jsou pověřovány adekvátními funkcemi duchovenské služby.

V současné době je typická široce rozvětvená součinnost žen při službě evangelu. Svátostinné jáhenství skutečně v katolické církvi existuje, ačkoli jen jako

okrajová výjimka. Považuji proto za vhodné a podřizuji úvaze církevních představených umožnit přijetí tohoto jáhenství i dalším řeholnicím při doživotních slibech, neboť ony se hlavně duchovně i apoštolátní aktivitou podílejí na službě evangelium. Příslušná právní úprava by mohla navázat na stávající právní normy pro udělení svátostinného jáhenství u kartuziánek.

Perspektivně by bylo na místě uvažovat o založení zvláštních komunit jáhenek a o případném rozšíření této možnosti i na další ženy v apoštolátní službě, které splní stejně přísná osobnostní kritéria. Předmětná oprávnění by znamenala prospěch pro společenství církve a zároveň by byla projevem dalšího uznání hodnoty a apoštolátní schopnosti ženy v církvi.

POZNÁMKY:

1/ Srov. *The Catholic Encyclopedia*, sv. IV. New York 1908, s. 651; *Encyklopedia katolícka*, sv. III. Lublin 1979, s. 1251; Jean DANÉLOU – Henri MARROU: *Nouvelle histoire de l'Eglise* I. Paris, Du Seuil 1963, s. 83, 196, 222 a 281.

2/ W. M. PLOEHL: *Geschichte des Kirchenrechts* I. Wien 1960, s. 69.

3/ Poznámka Dominika Duky OP: Za zmínku stojí, že se na Synodu o zasvěceném životě v Římě (2.–28. 10. 1994) zmiňoval zesnulý patriarcha Raphael I. Bidawid o jáhenství řeholních představených u řeholnic v jeho církvi.

4/ Srov. *The Catholic Encyclopedia* IV. New York 1908, s. 651n; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford 1997, s. 455n; PLOEHL: op. cit., s. 69; *Praktisches Bibellexikon*. Freiburg – Basel – Wien 1969, s. 195; DANÉLOU – MARROU: op. cit., s. 439.

5/ Srov. R. B. LOCKHARD: *Na cestě do nebe*. Praha, Zvon 1996, s. 86n; O. BECK: *Kartause Marienau*. Sigmaringen, Thorbecke 1960, s. 21; *Lexikon des Mittelalters* V. Muenchen – Zuerich, Artemis 1991, s. 1019n.

6/ Srov. *Encyklopedia katolícka* III. Lublin, 1979, s. 1252.

7/ Srov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, University Press 1997, s. 456; *Encyklopedia katolícka* III. Lublin 1979, s. 1253n; DANÉLOU – MARROU: op. cit. IV., s. 448.

Prof. ThDr. JUDr. **Miroslav Zedníček** (* 1931) vystudoval teologickou fakultu v Praze, absolvoval studium na právnické fakultě v Praze a dosáhl doktorátů z teologie a obojího práva. Od roku 1954 je knězem brněnské diecéze. Od 1961 asistent, později docent (1980–1990) a profesor (od r. 1990) v oboru církevního práva. Pedagogicky a vědecky působil na CMTF v Litoměřicích a KTF UK v Praze. Vypracoval překlad Kodexu kanonického práva a má významný podíl na stanovení moderní české kanonickoprávní terminologie. Publikuje v odborných časopisech a sbornících i populárněji zaměřených periodících. Problematice postavení ženy v katolické církvi věnoval již dříve některé své přednášky a publikační položky.

Legenda k obrazovému doprovodu

s. 1:

Růžena Vacková

s. 6:

Detail z dvojportrétu Paquia Procula a jeho ženy, freska v Pompejích, Museo Archeologico Nazionale, Neapol

s. 24:

Hlava sochy císařovny Pulcherie, pol. V. století, Castello Sforzesco v Miláně

s. 50:

Sv. Kateřina Sienská, detail fresky v bazilice S. Domenico v Sieně, kterou namaloval Andrea Vanni za života svěťice (kolem 1375)

s. 57:

Sv. Terezie z Avily

s. 58:

Sv. Terezie z Lisieux v zahradě kláštera krátce před smrtí

s. 78:

Edith Steinová (Sv. Terezie Benedikta od Kříže) v době, kdy žila ve Špýru

s. 84:

Madeleine Delbrêlová

s. 97, 98:

Rukopis dopisu Růženy Vackové – český text

s. 107, 108:

Rukopis dopisu Růženy Vackové – francouzský text

s. 114:

Dominikánka, foto Tomáš Balej (2001)



Recenze

Zbyněk Hejda: Cesta k Cerekvi

K vydání připravil Robert Krumphanzl, spolupráce na vydání Vratislav Färber a Antonín Petruželka. Praha, Triáda 2004

Jsou knihy, před nimiž s hlubokou úklonou smekneme: otevírají dosud netušené perspektivy – jak nám – čtenářům, tak i samotné literatuře. Přesvědčují o autorově mistrovství, sečtělosti, odvaze tvárné. Ale: dotýkají se rozumu, ne srdce.

Jsou však také jiné knihy – možná ne tak dokonalé; právě jejich *neuzavřenost* nás nutí dopovídat, scelovat, býti účastnými. Nebát se jít na trh s vlastními zkušenostmi a vlastním svědomím.

Ostatně ani nevím, zdali Zbyněk Hejda někdy – natož v době jeho napsání – zamýšlel svůj *Prázdninový deník z Horní Vsi psaný v letech 1960–1962 (respektive 1963)* vydat knižně. Spíše nikoli (o čemž by svědčil nedávný náhodný nález deníku „v sešitu s hnědočernými deskami“).

Vydání zápisků více než čtyřicet let po jejich vzniku sice koresponduje se současnou oblibou ego-dokumentární prózy (představované kromě deníků ještě vzpomínkami, korespondencí nebo životopisnými rozhovory), péči Viktora Karlíka sličně vyvedená obálka však neslibuje ani zvučná jména, ani životní pikanterie.

Hejdův text tedy – více než s módními a efemérními svazky – souvisí s deníkovou produkcí Jakuba Demla (jehož jméno je jistě v knize zmíněno záměrně – v rámci přihlášení se k tradici) a básnickou i prozaickou (*Nikoho tam nepotkám*) tvorbou samotného Zbyňka Hejdy: „Mluvíli jsme s Jirkou také o mém psaní. On říkal, že bych měl psát prózu, já na to, že nemám potřebu vymýšlet povídky, ale že chci psát prózu básnickou.“

Toulky krajem se Hejdovi stávají cestou k paměti kraje, paměti rodové i vlastní. Člověk je doma tam, kde má své mrtvé – i živé: tety a strýce, matku i dceru; nikoli však manželku – ze snových záznamů a několika nesmělých narážek se můžeme domýšlet, proč.

Paměť kraje je autorovi také pamětí jazyka: „Deníky jsou zaplněny řadou osobních a místních jmen – často v podobách, jak je vyslovovali obyvatelé kraje, odlišných od znění v matrikách či na zeměpisných mapách.“ Hejda dobře ví, jak a proč jsou taková jména důležitá – stávají se oknem, jímž nahlédneme dovnitř věcí, i okem, jímž si věci prohlížejí nás. „Přísně se tady rozlišuje jít žít a jít sít. Žne se obilí, seče se tráva.“

V této souvislosti se sluší též zmínit jazyk Hejdův – bez zbytečných okras a kudrlinek, přesně a rytmovaně: „Je poledne, ráno zdálky bouřilo, svítlo slunce, teď prší, je poledne.“ Vypomáhající si metaforami (či metaforickým přirovnáním) jenom tam, kde je možno s jejich pomocí pojmenovávanou skutečnost vyjádřit stručněji a přiléhavěji, než by tomu bylo lze bez básnických obrazů: „Vraceli jsme se za tmy. Ve Flejmarku ryby. Leskly se proti měsíci jako nějaké vodní ohně.“ Jazyk dožadující se *alegorického* čtení: „Každý snad někdy zabloudí, i když to tam dobře zná.“

Koneckonců bychom mohli alegoricky – v souvislosti s Hejdovou neokázalou spiritualitou (hledající spíše osobního než církevního Boha) – vykládat též sám název knihy: *Cesta k Cerekvi* (byť tento obsahuje přesné geografické určení). Neokázalou je ovšem také existenciální rovina Hejdova spisování: „Nevím, není-li už pozdě. Vím o všem zlu, co jsem se ho nadělal, vím, že mám hluboce litovat, ale všechno, co cítím, je jenom prázdno.“ – „Vrátil jsem se z nemocnice a je mi, jako by si tam něco ze mne ponechali. Jsem prázdnější než kdykoli předtím. To už není beznaděje, to už je smrt.“ Blízkost tónům *Zapomenutého světa* je jistě nikoli náhodnou.

Nebude od věci, prozradíme-li, že k obdobným reflexím vysočinská krajina přímo vyzývá – přírodními úkazy a tajemnými nápovědami (nezastřenými ještě *moderní* kulturou), hlubinnými vyvřelinami noci a těla: „Vlčkovka žije na chalupě sama s bratrem. Líhají prý spolu.“

Tváře kraje se Hejda nedobírá cestou idealizace minulého a idylizace přítomného, ale vystižením klíčových momentů: v dění přírodním (počasí, úkazy, les: plodiny, houby, hadi – les člověkem kultivovaný a kultivující člověka) a v životě lidském (polní práce, chléb, vzpomínky – kdo odkud pochází, čeho byl původcem a čeho svědkem; vztahy rodinné a vztahy přátelské). U popisu volí přímé pojmenování bez ornamentů, u vyprávění se usiluje omezit na základní (bez point a výlevů citových), nadané však platností symbolnou: „Za děvečku si vždycky brali nějakého sirotka nebo blbečka. Jednou museli dát nějaké pomoci. Jarka s nima vždycky něco měl. Stará se z toho nakonec asi zbláznila. Skočila odněkud do řezačky, brzo potom umřela.“

Součástí života (jeho pokračování) je Hejdovi přirozeně také smrt. Jí však něčí přítomnost (otcova, Jarkova, P. Jakuba Demla) nekončí, nýbrž přeznívá dále do života potomků a budoucích jako memento a závazek.

Kontrastním doplněním *prázdninových záznamů* jsou zápisky z cest za Jakubem Demlem a na Demlův pohřeb (povšimněme si, co z Demlových slov si Hejda zapamatoval: „ať prý nezapomeneme pozdravovat Vladimíra Holana. Ten mu ze všech přátel nejvíc ležel na srdci.“), stručné *zápisky z nemoci* a především exegetické a exegeze se dožadující *snové záznamy* (podobné těm z knihy *Nikoho tam nepotkám*): svojí existenciální naléhavostí zaujme především záznam *druhého* Demlova pohřbu.

Nejen nad nimi, nýbrž nad celým kompletem Hejdova díla si uvědomíme, že výběr a seřazení faktů nejsou jen činnou součástí literární stylizace, ale vůbec cestou ke smyslu díla. Oč je však těžší *užít celek* při psaní deníku než při psaní románu...?

A což, nevzniká-li tento celek s poslední větou, poslední tečkou, ale teprve s posledním vydechnutím? Nač jsou hranice tam, kde je prostor otevřen vzhůru? Vždyť samotná Hejdova kniha, vízící se k pozemskému času a místy také dílo klíčové (parádují v něm Deml, Němcovi, Stanislav Zedníček ad.), klade důraz na to, co se stalo, a na to, o čem to svědčí, před tím, kdy a komu se tak stalo: na základní situace, opakující se bez ohledu na okolnosti (datum, vládu, státní a společenské zřízení), kulisy či herce.

Knihy *Cesta k Cerekvi* patří k těm, které bych rád dopověděl a dopsal: například z prázdninových pobytů s otcem v Korolupech, například z cest za spolužačkami do Třeště nebo Kaliště

(ležícího nedaleko Horní Vsi, z níž pro svůj deník čerpal látku Zbyněk Hejda). Kdybych to ovšem uměl. Takto mi zůstal úděl pouhého recenzenta. Šťastného ovšem, že nalezl.

Ivo Harák

Dušan Foltýn a kolektiv

Encyklopedie moravských a slezských klášterů

Praha, Nakladatelství Libri 2005

Nakladatelství Libri přichází po osmileté odmlce s druhým dílem encyklopedie klášterů naší republiky. První knihu pojednávající o českých kláštorech od autorského kolektivu pod vedením P. Vlčka, P. Sommera a D. Foltýna nyní doplňuje kniha nového a podstatně širšího autorského kolektivu historiků, archivářů, archeologů a historiků umění, kde kontinuitu s prvním svazkem zajišťuje jeho vedoucí Dušan Foltýn.

Rozvržení knihy vcelku odpovídá prvnímu dílu. Po úvodních kapitolách (chronologicko-historický přehled, stavebně typologický přehled a slovník řádů i kongregací), které zohledňují knihou vymezený prostor, následuje obsáhlý slovník jednotlivých známých ale i zcela neznámých lokalit. Hesla jsou zpracována důkladně, stručně a věcně s častým doplněním potřebnými půdorysy, dobovými rytinami či fotografiemi. Hlavní důraz je kladen na období do poloviny XIX. století. Přehled této časové periody je podle autorů úplný. Mladší objekty jsou sice pojednány z pochopitelného důvodu jejich množství selektivně, ale neméně pečlivě a reprezentativně. Nelze přehlédnout, že zvláště v těchto heslech klášterů XIX. a XX. století autoři často vykonali průkopnickou práci opírající se jen o primární archivní prameny bez možnosti vymezení se vůči dřívější kritické studii. Skoro devítisetstrannou knihu uzavírá opět podrobný seznam použité a k tématu se vážící literatury.

Druhý díl encyklopedie klášterů představuje stejně jako díl první neopominutelný sumarizující a orientující text pro všechny, kteří se o danou problematiku zajímají. Navíc jde vůbec o první pokus o ucelené shrnutí historie všech významných řeholních komunit na Moravě a v českém Slezsku s těžištěm v stavebním vývoji jejich sídel. Rádi ji vezmou do ruky nejen pracovníci památkové péče, historici umění, teologové či architekti, ale také žáci a studenti a všichni, kdo se rádi toulají i po těch méně nápadných, leč svou samotou někdy působivějších krásách tajuplných a smysluplných míst naší země. Nejde přitom o pouhý přehled, ale o knihu hlubokých sond, jejíž životnost se nepočítá na měsíce, či jedno přečtení. Doplnění či upřesňování jednotlivostí jistě nutné bude, ale ucelenost této velice podrobné mapy klášterů v dohledné době stěží někdo překoná. Je to kniha, s kterou je nejlepší se připravovat, nebo rovnou vydat na cestu.

Škoda jen, že grafik trochu nepochopitelně podlehl touze odlišit obálku „moravského“ a „českého“ dílu. Podivné gotizující M, znečitelnující samotný název, a rozházená kompozice obálky

jsou oproti encyklopedii českých klášterů krůčkem vzad. Ale v porovnání s celým dílem se jedná jen o malichernou drobnost, která by neměla odradit od této jinak poctivé knihy.

Norbert Schmidt

Arno Anzenbacher: Křesťanská sociální etika: úvod a principy Brno, CDK 2004

Knihy Arno Anzenbachera, toho času profesora všeobecné a sociální etiky na Univerzitě J. Guttenberga v Mohuči (dříve působil např. na vídeňské univerzitě), jsou v české čtenářské obci relativně velmi žádaným artiklem. Jeho publikace přeložené do češtiny se dočkaly několikerého vydání – *Úvod do etiky* byl vydán dvakrát (1994, 2001), *Úvod do filozofie* dokonce třikrát (první, samizdatové vydání se uskutečnilo už roku 1987, dosud poslední, rozšířené a přepracované vydání je z roku 2004). Péčí brněnského nakladatelství CDK se řada introdukčních knih rozšířila o *Křesťanskou sociální etiku* (originální vydání pochází z roku 1997). Na našem knižním trhu se objevilo v nedávné době více publikací na podobné téma – jako příklad uveďme *Katolickou sociální nauku a sociální tržní hospodářství* Manfreda Spiekera nebo Ockenfelsovu *Katolickou sociální nauku* –, ale ty se sociální etice a křesťanské sociální nauce věnují spíše ze specifického úhlu pohledu. Systematický obecný přehled křesťanské sociální etiky a syntetizující pohled na danou tematiku přináší právě Anzenbacher ve své knize. Ostatně autor sám knihu explicitně koncipuje jako „učebnici uvádějící do křesťanské sociální etiky“ (s. 5).

Kniha je rozdělena do čtyř částí. V úvodní části autor vymezuje pojem sociální skutečnosti a etiky a sociální etiky coby vědecké disciplíny (filozofické nebo teologické). Diferencuje tři okruhy etiky (metaetika, fundamentální etika a etika normativní) a vztah mezi individuální a sociální etikou. Dále specifikuje sociální etiku křesťanskou. „Specifickou povahu křesťanské sociální etiky lze definovat jen s odvoláním na *Písmo svaté*“ (s. 15), proto autor při popisu sociálně-etického rozměru Zjevení zkoumá především výpovědi *Písma Starého i Nového zákona*. Na tuto specifikaci navazuje pojednání o tom, jaký vztah má křesťanská sociální etika jednak k filozoficko-etické analýze, jednak ke speciálně vědeckému zkoumání sociální skutečnosti.

Nejrozsáhlejší druhá část s názvem *Moderna* uvádí do myšlení soudobé společnosti, která tvoří rámec veškeré sociální etiky. Autor si je vědom, že má-li být (křesťansko) etická reflexe pravdivá a účinná, musí být obeznámena s reálnou situací současné společnosti, s problémy, jimiž žije, a vlivy, které na ni působí (model vidět – posoudit – jednat). Po užitečném a přehledném popisu geneze moderny (Anzenbacher se ztotožňuje s Metzovým názorem, že sekularizace vznikla v podstatě nikoli proti křesťanství, ale *skrze* křesťanství – idea lidských práv má křesťanské kořeny) následuje pregnantní charakteristika dílčích systémů společnosti, jejichž diferenciace je jedním

z produktů procesu moderny (1. politicko-právní, 2. vědecko-technický, 3. ekonomický, 4. rodinný, 5. světónázorový), a představení základních filozofických pozic (Rawls, Luhmann, ekonomický libertarianismus, komunitarismus – Walzer, Taylor, postmoderna – Lyotard, Derrida), které modernu reflektují, ovlivňují současnou společnost a jejichž znalost je nesmírně důležitá také pro sociální etiku.

V třetí části autor prezentuje vývoj katolické sociální nauky s přelomovými body v některých papežských sociálních encyklikách (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, encykliky Jana XXIII.) a ve Druhém vatikánském koncilu (zejména pastorální konstituce *Gaudium et spes* s jejím „teologickým obratem“ a deklarace *Dignitatis humanae* s jasným uznáním moderní ideje lidských práv), přičemž neopomíjí sociální kontext a vývoj sebecpání církve, což jsou pro vývoj sociální nauky církve nezanedbatelné faktory. Autor se dále zabývá současnou situací a perspektivami křesťanské sociální etiky, představuje různé vývojové linie a proudy (včetně teologie osvobození), nejdůležitější texty učitelského úřadu a sociální dokumenty místních církví (především pastýřské listy biskupské konference USA z roku 1983 a 1986 a německé ekumenické prohlášení *Za budoucnost v solidaritě a spravedlnosti* z roku 1997) a ve stručném čtyřstránkovém exkurzu podává přehled evangelické sociální etiky.

Čtvrtá část pak pojednává o základním konceptu křesťanské sociální etiky, tedy o třech principech – personalitě (člověk jako osoba, lidskoprávní status osoby, včetně dnes tak velmi diskutovaného problému interkulturality lidských práv), solidaritě a subsidiaritě. Autor nezapomíná zdůrazňovat specificky křesťanský postoj, že při utváření obecního blaha je na místě mj. také spravedlnost distributivní či podílná, která v sobě zahrnuje preferenční opci pro chudé. Konkluzivní závěr celé knihy bohužel chybí.

Kniha je doplněna o velmi obsáhlý seznam literatury (celkem 13 stran!) převážně z německé jazykové oblasti, což může velmi pomoci při hlubším studiu, a o jmenný a věcný rejstřík. Celá kniha má dobrou typografickou úroveň. Navíc je protkána množstvím tabulek a obrázků, které podporují pochopení a zapamatování (nutno říci, že to není u teologických publikací vydaných v českém jazyce často vidaný jev, o to více je to skutečnost, která si zaslouží velké ocenění). Rovněž překlad Karla Šprunka je velmi dobrý a přispívá k celkově opravdu vysoké úrovni celé knihy.

Sociální etika je oblast, která si u nás, zvláště v této době zaslouží velkou pozornost. Anzenbacherova práce je velmi dobrým průvodcem po této krajině. Není to příliš těžké břímě a může pomoci v orientaci (nezatěžuje množstvím složitých a nepotřebných detailů, naopak velmi přehledně a nezkratkovitě pojednává o nejzávažnějších otázkách a sleduje podstatné linie). Kniha by se mohla stát velmi užitečnou pro teology, studenty teologie a s ní souvisejících oborů, pro křesťany a obecně pro všechny zájemce o sociální etiku. Věřím tedy, že se Anzenbacherova *Křesťanská sociální etika* u nás zařadí mezi populární publikace ve svém oboru tak jako jeho knihy předchozí.

Petr Štica

English Summary 1/05 – Women in the Church

Mireia Ryšková

Woman in Ancient Society and the Early Church

From the shift in opinion about woman and her role in the framework of the Christian community, which was determined by the general social situation, it is necessary to infer that the social role of woman underwent definite changes in Christianity from the very start precisely in dependence on cultural historical conditions. This is so, for that matter, even today. An overview of the embryonic form of church communities reveals the dynamics of this process. It shows that the role of woman changed dramatically not just because of surrounding society but also as a result of the inner needs of early Christian communities. Above all the Pauline and Johannine communities meant a large step in the process of women's emancipation and in "public" service in the framework of church community. In its way, this step was so large that it was historically impossible to maintain in its radical form in subsequent development.

Johannes Hofmann

Empress Pulcheria

Aelia Pulcheria Augusta (January 19, 399, to July 453) was born in Constantinople as the daughter of Emperor Arcadius and Empress Eudochia. She and her sisters Arcadia and Marina made vows of virginity and donated considerable wealth to social purposes. Pulcheria was a highly educated, energetic, and self-confident woman. She influenced the church policies of her brother Emperor Theodosius II. After his death she entered the married state and became empress. She collaborated with Cyril of Alexandria in the Christological struggles over the Marian title *theotokos* and in obtaining the condemnation of Nestorius. Together with Pope Leo the Great she prepared the Council of Chalcedon, which condemned the heresy of Eutyches.

Catherine of Siena

Two Letters to Pope Gregory XI

(Introduction by Dominik Duka, OP)

Two letters of St. Catherine to Pope Gregory XI (published here for the first time in Czech, in a translation by Dagmar Halasová and František Halas) not only bring us closer to the era of the 14th century, but also show what kind of role women played in the history of the church and Christianity. The letters make it clear that the greatness of a person is not rooted in the

difference of the sexes, but in the greatness of the individual man or the individual woman. We do not find the root of this greatness in the fulfillment of men's or women's roles. However, we may search for an answer in the first pages of the bible, which speak of the person as an image of God. And in this way the actual greatness of St. Catherine leads to mystery, because it touches God's greatness.

Pavel Vojtěch Kohut, OCD **"Feminine Genius" in the Carmel of Teresa**

The Carmel of Teresa of Ávila is an order in which the second branch has always without doubt played a more significant role. The *feminine genius* of the order comes from the personal charism of St. Teresa of Ávila (1515-1582), who was acknowledged as a *mystic*, a *foundress*, and a *spiritual teacher* in an era that was decidedly not inclined to granting roles of leadership to women. The saint laid claim to this triple aspect of her calling in a typically feminine way, so that following generations of Discalced Carmelite women (and Discalced Carmelite men, as well), who inherit her spirit, show a femininely realized genius of the mystical life (such as St. Teresa Margaret Redi, Blessed Miriam Baourdy, and St. Teresa of Los Andes), founding (Anne of Jesus, Blessed Anne of St. Bartholomew, and St. Maravillas of Jesus), and spiritual teaching (St. Thérèse of Lisieux, Blessed Elisabeth of the Trinity, and St. Edith Stein). The feminine genius of the Carmel of Teresa is, furthermore, also given by its contemplative aim, which relates a person with God in a "feminine" attitude of receiving and responding.

Edith Stein **Letter to Pope Pius XI** **(Introduction by Maria Amata Neyer, OCD)**

When the Vatican secret archives containing the diplomatic transactions of the nunciatures in Munich and Berlin and the archives of the Second Section of the Secretariat of State (formerly Affari Ecclesiastici Straordinari) at the end of the pontificate of Pius XI (February 1939) were opened, a letter of Edith Stein to Pius XI from the year 1933 was made accessible to the public. This letter, which had long been considered lost, treats the growing persecution of Jews in Germany in these terms:

"...responsibility in great part lies with those who drove them to go so far. It also lies with those who remain silent about it.

"Everything that has happened and that is still going on comes from a government that calls itself "Christian." For weeks already we have been waiting and hoping – not just Jews, but also thousands of faithful Catholics in Germany and, I presume, in the whole world – that

the church of Christ will raise its voice to end this abuse of the name of Christ. Is not this deification of race and state violence, which the radio is daily pounding into the heads of the masses, clearly an open heresy? Is it not this extermination campaign against Jewish blood clearly a degradation of the holiest people of our Redeemer, the most blessed Virgin, and the apostles?"

Růžena Vacková

Letter to the Secretary General of the United Nations (Introduction by Tomáš Halík and Adéla Gjuričová)

Růžena Vacková, the second woman professor in the history of Prague's Charles University, was 76 when the Charter 77 citizens' initiative was launched. She had behind her investigation by the Gestapo, a stay in the death cell of the Nazi prison of Pankrác, a 22-year sentence from a communist court, and 15 years in a Stalinist prison. Nevertheless, she joined in this seemingly futile effort to prove the guilt of the communist regime. This was not the first time Vacková had tried to show that the lying communist system was illegal. In the 1950s, during the period of the harshest persecution of the Czech church and intelligentsia by the communists, she wrote a letter on her knees in prison – a letter that is legendary even today. The letter was addressed to Dag Hammarskjöld, the General Secretary of the United Nations. He was visiting, and she had found out about the visit in the official communist newspaper *Rudé Právo*. The main theme of the letter is the revelation of the contradictions between the letter of the law and actual legal practice in communist Czechoslovakia. Thus it was that even after many years of imprisonment she never stopped believing that systematically presented argumentation laid out with clear values would help her preserve her own integrity – and surely also disrupt the procedures and practice of the regime. To date, this rediscovered letter has never been published. In presenting it here, *Salve* is documenting both the Stalinist era and the admirable courage of a woman, about whom Josef Zvěřina wrote, "I became most aware of her profound depth when Karl Rahner visited her during his stay in Prague. It was a meeting of two unpretentious but great persons. All the world knows about the theologian; only God knows about the theologian's feminine partner in that meeting."

Madeleine Delbrél

Atheistic Surroundings, a Natural Milieu for Our Own Conversion

By her work and writings Madeleine Delbrél (1904-1964) anticipated the situation of Christians in a secularized world. Although she was academically educated, she freely decided to spend her life living in workers' surroundings shaped by ideological communism. She showed that we can take the world seriously and engage in the struggle for social justice – even for changes

in the church – without losing any part of the gospel message. On the contrary, for her an atheistic milieu did not present a temptation of faith. It is rather a test and a great challenge, in which we can not only pass muster with the help of God's grace but also become missionaries in surroundings that are ordinarily considered to be a danger to Christian faith.

Miroslav Zedníček

Deaconesses in the Church

This article deals with the fact that deaconesses exist in the present-day church in the form of a non-sacramental and an ecumenically sacramental diaconate. The article discusses deaconesses in the early church, in the Middle Ages, and in the modern era. It investigates their rights and duties. It devotes special attention to deaconesses in Carthusian monasteries and deaconesses in Protestant churches. It also weighs the probability of expanding the sacramental diaconate in the Catholic Church to other women's religious orders and possibly to other women as well.



NAKLADATELSTVÍ A KNIHKUPECTVÍ

Petrská 9 110 00 PRAHA 1 tel. fax: 222 311 206 e-mail: paulinky@paulinky.cz

PŘIJMOUT JEŽÍŠE JAKO KRISTA

Christoph Kardinál Schönborn



Podněty k prohloubení víry



www.paulinky.cz

TEOLOGICKÉ STUDIE

ČASOPIS PRO TEOLOGII A TEOLOGICKÉ SOUVISLOSTI VE FILOSOFII,
PEDAGOGICE A SOCIÁLNÍ PRÁCI

STUDIE

Stanislav Příbyl

Normativní charakter spisu Didaché a jeho význam pro utváření kanonického práva

Július Pavelčík

Podobenstvo o žene, malom kvase a veľkých chleboch

Michal Opatrný

Polští kněží v české pastoraci

Jaroslav Vokoun

Dogmata sekularismu a církevní strategie

ČLÁNKY

Vladimír Feldmann

Opustění kněžské služby v českobudějovické diecézi po 1. světové válce

PŘEKLAD

Avery kardinál Dulles

Náboženská svoboda: změna a vývoj

RECENZE

Tomáš Machula (Alois Křížtan), **Jaroslav E. Sýkora** (Peter W. Singer),

Ludmila Muchová (Ingo Baldermann), **Roman Mička** (Fareed Zakaria)

souvislosti

revue pro literaturu a kulturu



kalista / borbély / jelineková
01 2005

www.souvislosti.cz

typografie sazba
korektury písmo
redigování pře-
klady školení aj.

fi&@ff

Studio Lacerta, Opatovická 18, Praha 1
www.sazba.cz *sazba@sazba.cz*

SALVE

revue pro teologii a duchovní život
číslo 1 ročník 15 (2005)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Jiří Pavlík, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt, Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

distribuce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč

roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč

Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.

ISSN 1213-6301

<http://salve.op.cz>

připravovaná témata:

eucharistie

preventivní mír

přirozený zákon

