

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

K. Čadková – Extremitates sanctitatis

L. Grundman OP – Eucharistická ekleziologie Dialogu

A. B. Romagnoli – Diskuze o stigmatách

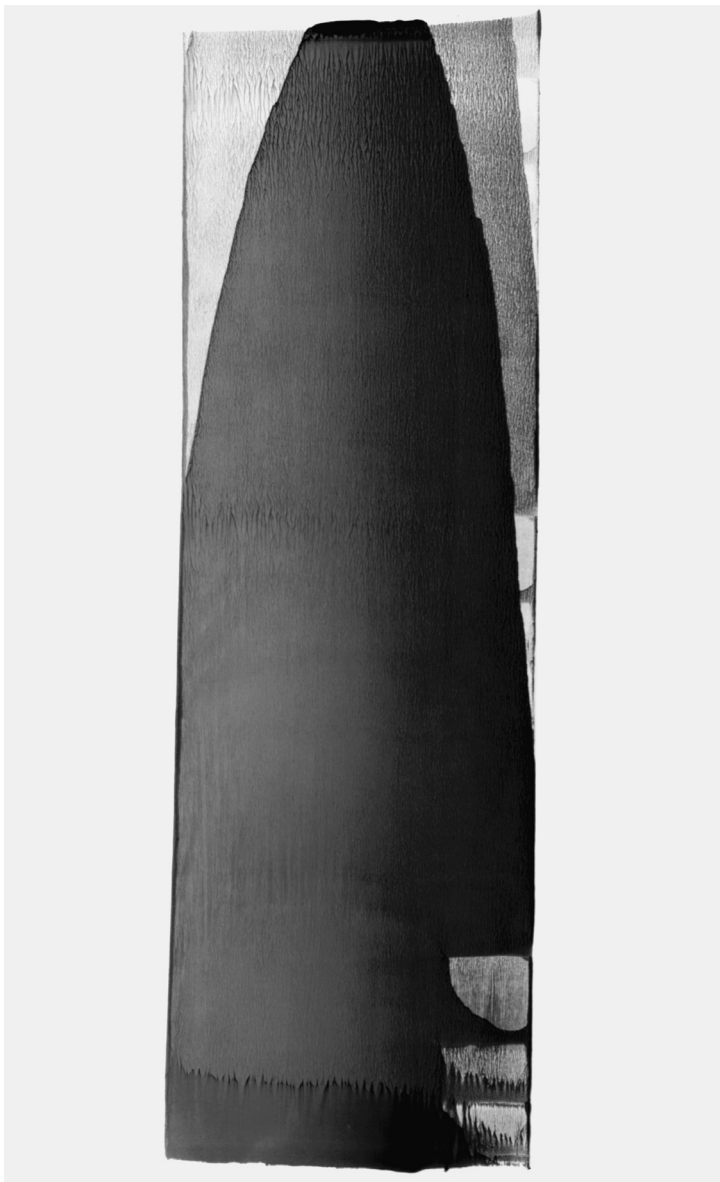
G. Berceville OP – Sv. Kateřina Učitelkou církve

J. Stejskal – Kateřina Sienská v kázání Jana Jeronýma

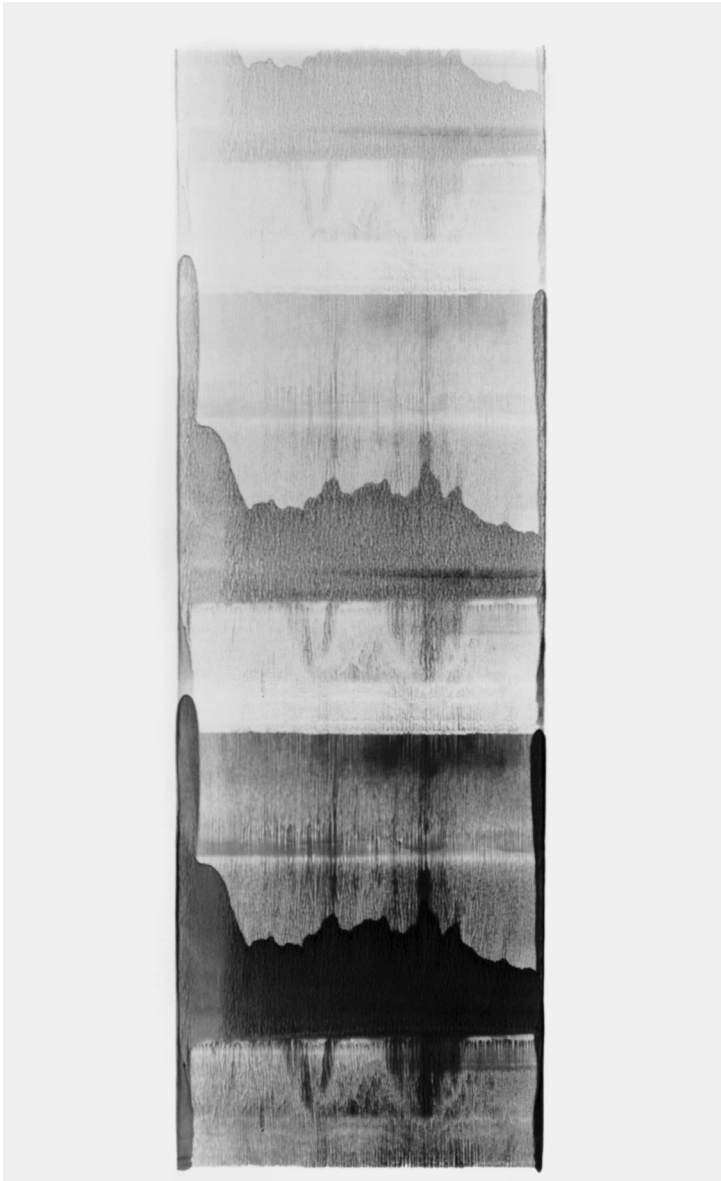
sv. Kateřina
Sienská



1/13







Obsah

Editorial / 7

Kateřina ze Sieny z pera Rajmunda z Capuy / 11

Kateřina Āadková

Extremitates sanctitatis

Diskuze nad netradiĀními charakteristikami svatého vzoru Kateřiny Sienské / 19

Ludvík Grundman OP

Eucharistická ekleziologie Dialogu sv. Kateřiny Sienské / 41

Alessandra Bartolomei Romagnoli

Diskuze o stigmattech / 73

Gilles Berceville OP

Prohlášení sv. Kateřiny za UĀitelku církve

Pohled historicko-teologický / 95

Pavel VI.

Apořtolský list, kterým papeř prohlašuje sv. Kateřinu ze Sieny UĀitelkou církve obecné / 123

Jan Stejskal

Kateřina Sienská v kontextu kázání mnicha Jana Jeronýma z Prahy / 133

Kateřina Sienská

List králi Francie / 147

Legenda k obrazovému doprovodu / 153

Recenze a anotace / 159

English Summary / 169





Editorial

Vážení čtenáři,

první číslo naší revue *Salve* v Roce víry věnujeme sv. Kateřině Sienské s vědomím, že víra není jen abstraktní odborný termín, ale vtěluje se jako životní forma do příběhů mužů a žen, kteří křtem obdrželi dimenzi teologální víry. Víra jako milost nás přemáhá, klade na nás velké nároky a my objevujeme, že nás vlastně překračuje. Možná, že si mnozí z vás kladou otázku, proč jsme nevybrali nějaký výraznější a známější příběh. Přitom nepřestává fascinovat – a já sám se nestačím divit –, co vedlo již v době středověku tehdejší církve k respektu a obdivu k této dívce, Kateřině Sienské, která nebyla ani abatyší či převorkou významného kláštera, ale jako mantelata patřila k téměř anonymnímu zástupu žen tehdejší Evropy, kterou začínají otřásat hluboké rány a krize, jež se nevyhnuly ani církvi a samotnému papežství. Navíc se jedná o ženu, která byla negramotná. Její první životopis napsal její zpovědník, blahoslavený Rajmund z Capuy, pozdější generální představený dominikánského řádu, který nechyběl ani na generální kapitule tohoto řádu v Praze, na jejímž zahájení asistoval v roli císaře jáhna sám Otec vlasti Karel IV. a na závěr kapituly hostil všechny účastníky na Pražském hradě. Některé prameny říkají, jak o tom píše v románové biografii Kateřiny Sienské *Neviditelný prsten* prof. Dominik Pecka, že to byla právě sv. Kateřina, která doprovodila papeže po návratu z avignonského vězení do lateránského paláce a spolu s Otcem vlasti držela uzdu papežova koně.

Co vedlo církve k tomu, že tuto sienskou dívku v roce 1939, poté co Pius XI. odmítl přijmout Adolfa Hitlera při jeho slavnostní návštěvě u Benita Mussoliniho po mnichovském diktátu, ustanovila za patronku Itálie? Ptám se, co vedlo Pavla VI., aby tuto negramotnou dívku jmenoval Učitelkou církve? Vždyť sv. Terezie z Ávily, druhá Učitelka církve, byla prohlášena Učitelkou církve *honoris causa* již na zasedání univerzity v Salamance roku 1622 (a nechám na čtenáři, aby uhadl, která žena a kdy se stala první profesorkou naší nejstarší *alma mater* za Alpami).

A do třetice – co vedlo bl. Jana Pavla II., aby nám mezi třemi světlicemi, vedle sv. Brigity a Terezie Benedikty od Kříže (sv. Edith Steinové), postavil před oči opět sv. Kateřinu Sienskou? Tolik otázek tedy bezděčně provází téma prvního čísla *Salve* roku 2013, který je také rokem 1150. výročí příchodu našich věrozvěstů.

Naše revue pojednává osobnost sienské světice z různých úhlů pohledu. Vstupním rámcem je životopis Kateřiny Sienské z pera bl. Rajmunda z Capuy, který

byl publikován ve dvou verzích, *Vita minor* a *Vita maior*. Historický úvod do komplikované a v mnoha smyslech problematické osobnosti naší světice představuje důkladná studie mladé české badatelky Kateřiny Čadkové. Následuje originální pojednání otce Ludvíka Grundmana OP „Eucharistická ekleziologie v *Dialogu* sv. Kateřiny“. Tento článek považuji za velmi podnětnou studii, která by si zasloužila ještě obsáhlejší zpracování. Ukazuje nám pojetí církve této velké mystičky, které je nesmírně aktuální a jež je možné vyjádřit dictem „každý není v církvi, ale církev je pro každého“. Možná je to ohlas výroku sv. Tomáše Akvinského „každý je potenciálním členem církve“. Připomenu Pia XII. (dominikánského terciáře přijatého do řádu generálním magistrem Stanislavem Gillemem), velkého obhájce Československa, odpůrce mnichovské dohody a v našem kontextu především autora encykliky *Mystici corporis*, který hledal v *Dialogu* sv. Kateřiny inspiraci, neboť právě její ekleziologie má tak výrazné pojetí mystického těla Kristova. Je to Kateřina, která ve svém pohledu vidí tělo a krev, a krev zvláště jako nositelku života. Originální výrok sienské panny zní: „církev z krve Kristovy“, ale je to také církev, která vyrůstá ze smlouvy uzavřené v krvi Kristově prolité na Kalvárii. Je to opravdové prohloubení onoho patristického: „Církev žije z eucharistie.“ Jako by této ekleziologii chyběl termín „Boží lid“, je ale zastoupen pojetím církve jako komunity svobodných lidí.

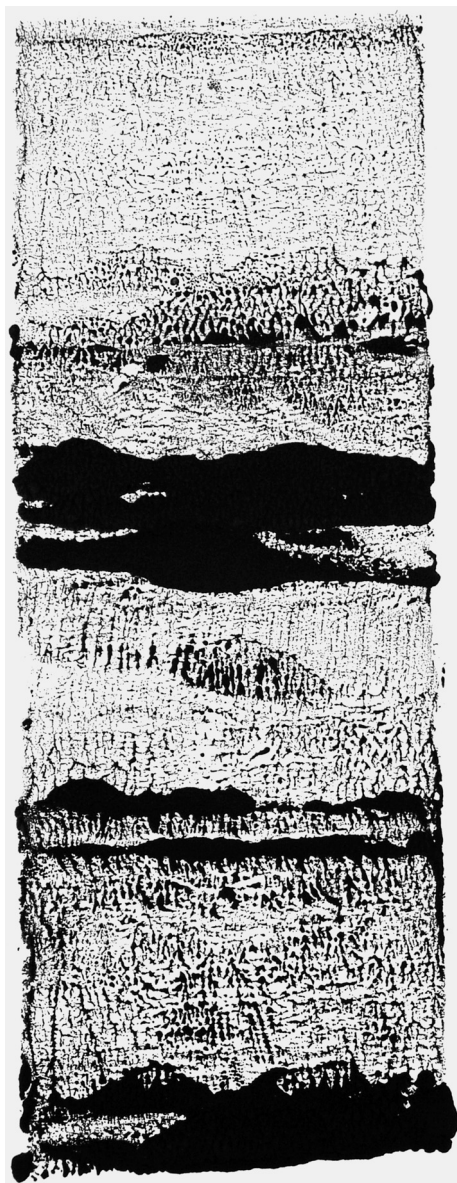
Stať italské badatelky Alessandry Bartolomei Romagnoli je věnována diskuzi o Kateřininy stigmaty. Seznamuje nás s dominikánským a františkánským pohledem na tento jev, přičemž historicky bychom mohli říci, že stigmata jsou typickou součástí františkánské mystiky, atributem řady světců, sv. Františkem počínaje a sv. Piem konče. Františkánský pohled reprezentuje tzv. eschatologický význam stigmat, zatímco dominikánský zdůrazňuje zbožštění lidské přirozenosti. Gilles Berseville OP rozebírá prohlášení sv. Kateřiny Sienské za Učitelku církve. Vychází z textu kardinála Charlese Journeta, který v druhém díle své monumentální studie *Církev vtěleného Slova* věnuje svou pozornost sv. Augustinovi, Tomáši Akvinskému, Janu od Kříže a právě sienské panně. Není bez zajímavosti, že generální představený řádu Aniceto Fernández nazývá sv. Kateřinu Sienskou druhou matkou a druhou zakladatelkou dominikánského řádu. Na tuto studii navazuje apoštolský list Pavla VI., kterým prohlašuje sienskou pannu Učitelkou církve.

Možná nečekaný pohled na naše téma prezentuje studie olomouckého historika Jana Stejskala, který upozorňuje na kázání Jana Jeronýma z Prahy, camaldolského mnicha, původně strahovského premonstráta z 15. století. Je totiž vůbec prvním autorem z Čech, který podává svědectví o svatosti Kateřiny Sienské, a to třicet šest let před její kanonizací.

Závěr *Salve* patří autentickému hlasu sv. Kateřiny, jak k nám zaznívá z jejího listu králi Francie Karlu V. Doplnuje tak český výbor listů sv. Kateřiny, který publikoval před více jak půl stoletím dr. Karel Vrátný.

Obsah tohoto čísla je svým způsobem náročný, ale odvážím se tvrdit, že místy je objevný, ba dobrodružný. A tak přeji odvahu k četbě a prostudování statí tohoto *Salve*. Možná v něm nalezneme odpověď, proč je zájem (nejen) papežů o tuto světici tak velký.

✠ fra Dominik Duka OP



Kateřina ze Sieny z pera Rajmunda z Capuy

Kateřina se narodila v toskánském městě Sieně kolem roku 1347 do početné rodiny sienského barvíře Jakuba Benincasy a jeho ženy Lapy. Děvče rostlo a sílilo a postupně se zapojovalo do prací v domácnosti.

Přihodilo se asi v šestém roce jejího života, že jednou, když se vracela domů, spatřila nad kostelem bratří kazatelů jakousi překrásně vyzdobenou komnatu a v ní na císařském trůně seděl Spasitel světa, Pán Ježíš Kristus. Byl oděn v biskupské roucho a na hlavě měl tiáru, tedy panovnickou a kněžskou mitru. Byli s ním apoštolové Petr, Pavel a evangelista Jan. Když to Kateřina spatřila, zastavila své kroky a s vroucím úžasem hleděla na Spasitele zrakem obojího člověka. A on, který se takto podivuhodně zjevil, aby přitáhl její lásku k sobě, upřel na ni oči své velebnosti, láskyplně se usmál, vztáhl pravici a požehnal jí znamením svatého kříže, tak jak žehnají kněží. Milost toho daru byla tak veliká, že Kateřina záhy upadla do extáze a byla přetvořena v toho, na koho s láskou hleděla. Zapomněla na to, že se nachází uprostřed rušné cesty, zapomněla i na sebe samu, když tam klečela s očima a hlavou obrácenými k nebi. A tak by jistě setrvala bez hnutí, dokud by zjevení nezmizelo. (Legenda maior, 86oF–861A)

Od té chvíle ještě rychleji zrála ve ctnostech, a aniž by cokoli sama četla nebo se učila, bylo jí působením Ducha Svatého vlito poznání o pravé zbožnosti. Toužila po poustevnickém a asketickém životě, ve kterém by se mohla cele věnovat Bohu. Rodina však měla s Kateřinou jiné plány. Rodiče ji usilovali co nejlépe provdat. Nutili ji, aby pečovala o svůj zevnějšek, a naopak sledovali s nedůvěrou její asketické chování, které jí bralo její mladistvý půvab. Kateřina se svěčila svému zpovědníkovi s tím, že sama tajně slíbila Kristu věčné panenství. Zpovědník jí poradil, aby dala najevo své pevné přesvědčení nevdávat se. Kateřina si tedy ostříhala hlavu a tím přestala být pro světské nápadníky přitažlivou. Vysloužila si však ještě většího odsouzení od své rodiny a stala se nejubožejší přísluhovačkou v rodném domě. To vše ale nesla trpělivě a radostně. Když jí nebylo doma dopřáno ticha a soukromí pro modlitbu, učila se odcházet do tzv. „vnitřní“ cely, kterou si budovala ve svém srdci a v níž se setkávala s Bohem i uprostřed světského ruchu a každodenní práce.

Její velkou touhou bylo účastnit se života bratří dominikánů, jejichž klášter se tyčil přímo nad jejím domem a k nimž se v jejich modlitbách často přidávala. Samozřejmě ale nebylo možné, aby mladá dívka vstoupila do mužského konventu. Otvírala se však pro ni cesta do společenství laických sester, členek

dominikánského třetího řádu. Chtěla se s nimi podílet na dominikánském díle pravidelnou účastí na mších a modlitbách v souladu s řádem a na skutcích milosrdenství. Usilovala o přijetí mezi ně, což se také stalo.

Kateřina oblékla bíločerný hábit na znamení čistoty a pokory, neboť bílá odpovídá čistotě a černá pravé pokorě. A nebylo však (dle mého názoru) řeholní roucho, které by se pro Kateřinu hodilo více, které by více odpovídalo jejímu vnitřnímu založení. Ona totiž všemi silami umrtovala své tělo a takto zevnějšku ničila život starého člověka a jeho smrtonosnou pýchu. To značí černá barva. Zároveň s tím dychtila po panenské nevinnosti nejen těla, ale i duše. Snažila se ze všech sil přiblížit k věčnému Ženichovi, který je pravé světlo, a být rovněž rozjasněna, což zase bílá nejlépe značí. Kdyby její hábit byl buď jen černý, nebo jen bílý, znamenal by pouze jeden z těch dvou významů. Kdybys pak vzal šedý nebo popelavý, naznačil bys sice umrtoování těla, ale nikoliv již rozjasněnou mysl a čistotu. (Legenda maior, 871C–871D)

Kateřině byla po vstupu mezi dominikánské sestry vyhrazena v domě jejího otce malá komůrka, ve které pobývala a spala na holé zemi. Tam se také věnovala svým přísným kajícím praktikám. Držela velmi přísný půst, nejprve od masa, vína a různých pokrmů, později zůstala jen o malém množství chleba, salátu a vody. V komůrce v otcovském domě také trýznila své tělo dlouhým bděním a bičováním, setrvala ve vytrvalých modlitbách. Zde také přijímala návštěvy svého zpovědníka a svých spolusester, z nichž některé jí v době její tělesné slabosti nebo nemoci bývaly nablízku. Stále čteněji však ke Kateřině přicházeli také lidé z města a okolí, kteří s ní toužili promluvit a načerpat duchovní posilu či přijmout radu pro svůj život. Slyšeli totiž o její velké zbožnosti a o jejích častých prožitcích Boží blízkosti, o výjimečných setkáních s Kristem.

Stěží by se našli dva lidé, kteří by spolu tak často rozmlouvali, jak neustále hovořila tato svatá panna se svým Ženichem a Spasitelem všech, Pánem Ježíšem Kristem. Ať se totiž modlila či rozjímal, ať četla, bděla či spala, při tom všem se těšila jeho viděním. I tehdy, hovořila-li s jinými lidmi, mluvala toto svaté vidění a pak ve své mysli rozmlouvala s Pánem, zatímco tělesným jazykem mluvila s lidmi. Toto však nikdy nemohlo trvat dlouho, protože její duše byla tak silně přitahována ke svému Ženichovi, že za malou chvíli opouštěla tělesné smysly a upadala do extáze. Odtud pocházely všechny zázraky, které pak následovaly: ať už se jednalo o nevšední zdrženlivost, o podivuhodnou nauku či o viditelné zázraky, které za jejího života ukázal všemohoucí Bůh před našimi zraky. (Legenda maior, 874D–874E)

Ne vždycky však byla Kateřinina zbožnost přijímána s pochopením a souhlasem. I mezi dominikánskými bratry se našli ti, kteří s nelibostí nesli její zvláštní chování v kostele. Často se totiž stávalo, že Kateřina upadala do lítostivého pláče a narušovala tak průběh bohoslužeb, nebo se ve svém extatickém stavu zdržela uvnitř chrámu a oni kvůli ní nemohli kostel zamknout. Velké kritiky své osobité zbožnosti však Kateřina nalezla zejména mezi bratry jiných řádů, zejména fran-tiškánů. Jeden z nejvěhlasnějších z nich, kazatel Lazzarino z Pisy, přišel jednoho dne ke Kateřině, aby ji usvědčil z hlásání bludů. Odešel však od ní obrácen jako pokorný kající a její velký sympatizant. Kateřině se podařilo podobně obrátit a na svou stranu získat i mnohé další z těch, kteří na ni původně pohlíželi s nedůvěrou, včetně některých svých spolusester dominikánek. Některé z nich totiž zpočátku s nelibostí nesly její netypické chování a pozornost budící akty křesťanské lásky. Kateřina totiž nasazovala své síly do služby nemocným, a to nemírně, bez ohledu na společenské zvyklosti. Často se vracela ze špitálů domů až za tmy nebo přímo přespávala v nemocnici a ohrožovala tak svou pověst. Neštítla se ve své touze posloužit skrze tělo nemocného samotnému Kristu ani nejedupdivějších nemocných, a spíše s láskou dávala právě nemocným a potřebným všechnu svoji sílu a péči, a to až do úplného vyčerpání. Tajně rozdávala chudým z majetku svého otce. Bůh pak mnohé její skutky milosrdenství završil tím, že způsobilázrak na tom kterém chudákovi či nemocném.

Kateřina působila svým milosrdenstvím a smířlivou povahou i v nejbohatších rodinách města Sieny a jiných. Jejím osobním nasazením se dařilo usmířit mezi sebou některé rody, které spolu dlouhodobě zápasily o moc v kraji. Svým slovem a láskou obrátila a přivedla k lítosti nad hříchy dlouhodobě nenapravitelné hříšníky z řad aristokracie, což společnost považovala rovněž zaázrak.

Kolem barvířovy dcery Kateřiny se velmi rychle rozrůstala skupina jejích sympatizantů, laiků i církevních představitelů z různých vrstev. Členové této skupiny, Kateřinini blízcí přátelé a spolupracovníci, ctili sienskou kající jako svou duchovní matku („mamma“). Byla jim totiž inspirací nejen pro svou velkou zbožnost, ale také – a to zejména – pro svou „pozoruhodnou nauku“, kterou obdržela přímo od Krista:

Tato svatá panna vypravovala svým zpovědníkům, mezi nimiž jsem byl nezaslouženě i já, co se stalo na počátku Božích zjevení, tedy když se jí sám Pán Ježíš Kristus začal zjevovat. Jednou, když se modlila, se jí zjevil Kristus a řekl jí: „Víš, dcero, kdo jsi Ty a kdo jsem já? Že-li tyto dvě věci, budeš blažená. Ty jsi totiž ta, která nejsi; já však jsem ten, který jsem. Budeš-li uchovávat toto poznání ve své duši, nepřítel Tě nikdy nebude moci oklamat a Ty

unikneš všem jeho nástrahám. Nikdy ani nesvolíš k tomu, co by bylo proti mému přikázání, a získáš všechnu milost, všechnu pravdu a všechnu jasnost bez potíží.“

Ó jak nečetná a zároveň ohromná slova! Ó jak stručná a zároveň nekonečná nauka! Ó jak nesmírná moudrost, vykládaná kratičkými slabikami! Kdo mi pomůže, abych tě mohl pochopit? Kdo mi přiblíží tvé přísliby? Kdo mi dopomůže, abych nahlédl tvou závratnou hloubku? (Legenda maior, 876B–876C)

Kristus však Kateřinu nenavštěvoval pouze proto, aby ji povzbudil v jejím výjimečném zbožném životě, aby ji posílil v jejím boji s útočícími démony či aby jí dal duchovní naučení a tajemné pochopení Božího úradku. Kristus kladl na Kateřinu také úkoly, které měla ve světě vykonat. Okamžikem, při kterém ji vyzval, aby vyšla ze své domácí cely a stala se vykonavatelkou jeho vůle ve veřejném dění, byl mystický sňatek. Stalo se tak v čase masopustu:

Svatá panna se uchýlila do ústraní své cely a neustálými modlitbami a posty se obracela k tváři svého Ženicha a žádala, aby jí pomohl rozmnožit víru a dosáhnout dokonalosti ve víře, která by nemohla být žádnou silou otržena ani poražena. Pán jí na to řekl: „Protože jsi pro mě odvrhla od sebe všechny marnosti, prchla jsi před všemi tělesnými požitky a upřela jsi všechnu lásku svého srdce jen ke mně, ustanovil jsem já, že v čase, kdy se všichni lidé z Tvého domu veselí s ostatními a slaví světské svátky, já chci s Těbou slavit slavnost zasnoubení Tvé duše. A tak, jak jsem slíbil, chci se s Těbou zasnoubit ve víře.“ [...]

I uchopila Bohorodička Kateřininu pravou ruku, její prsty natáhla ke svému Synu a žádala jej, aby se s ní zasnoubil ve víře. Jednorozený Syn Boží k tomu velkoryse svolil a vzal zlatý prsten, zdobený čtyřmi perlami po obvodu a krásným diamantem vsazeným nahoře. Svou přesvatou pravicí jej natáhl na prsteníček její pravice a řekl: „Hle, zasnubuji Tě sobě, Tvému Stvořiteli a Spasiteli ve víře, což až do dne, kdy budeš slavit svou věčnou svatbu se mnou v nebesích, zůstane bez porušení. Čiň tedy, dcero, statečně a bez jakéhokoli zaváhání, vše to, co Ti bude mojí prozřetelností poručeno k vykonání. Jsi již totiž vyzbrojena silou víry a všechny své protivníky snadno přemůžeš.“ Po těchto slovech její vize zmizela, prsten však zůstal na jejím prstě. Nebyl však viditelný nikomu jinému než Kateřině. [...]

Tak byla tato panna oproti běžným zvyklostem ostatních žen poslána na veřejnost, kde měla pečovat o čest Boží a o spásu mnoha duší. Tímto znamením se jí dostalo potvrzení oné milosti, aby statečněji a směleji vykonávala to, co jí bylo od Boha svěřeno. (Legenda maior, 881F–882C)

Takto vyzbrojena, vrhla se Kateřina plně do politických jednání ve prospěch obrody společnosti, po níž nesmírně toužila. V doprovodu svých blízkých dominikánů a některých terciárek se vydávala na dlouhé cesty, které ji vedly po území Toskány

a severní Itálie až do francouzského Avignonu a zpátky až do Říma. Stanula před samotným papežem Řehořem XI., aby s ním promlouvala o špatné situaci avignonského papežství. Na audienci přišla jako obvykle v doprovodu Rajmunda:

Býval jsem někdy tlumočником mezi již zesnulým papežem Řehořem XI. a touto svatou pannou, neboť ona nerozuměla latinskému jazyku a nejvyšší papež zase nevládl jazykem italským. Jednou, když jsem opět překládal při jejich setkání, si svatá panna povzdychla, že v římské kurii, ve které by měl být ráj nebeských ctností, cítila jen zápach pekelných neřestí. To když papež uslyšel, ptal se mě, jak dlouho vlastně Kateřina u kurie pobývá. Když se dozvěděl, že je to teprve několik málo dní, co přišla ke dvoru, odpověděl: „Jak jsi mohla v tak krátkém čase prozkoumat mravy římské kurie?“ Nato ona proměnila své vzezření, ze sklíčenosti a schýlené polohy přešla do jakési majestátnosti, jak jsem sám pozoroval. Vztýčila se a vyřkla rozhodně tato slova: „Ke cti všemohoucího Boha si troufám říci, že jsem více cítila zápach hříchů, které jsou páčány v římské kurii, když jsem pobývala v mém rodném městě, než je patrně cítí ti, kteří je páchali a denně páchají.“ (Legenda maior, 891D–891E)

Kateřina nezůstala jen u kritiky mravů. Byla schopna nahlížet vývoj událostí a předpověděla některé další těžkosti, například papežské schizma. Když pak nastalo, jednala v Římě s Řehořovým nástupcem Urbanem VI. a jeho kardinály přesvědčovala o nutnosti reformy církve. Své výzvy zasílala k mnoha světským i církevním představitelům také prostřednictvím četných listů, které diktovala svým písařům. Tito písaři pak byli rovněž zapisovatelé Kateřinina nejdůležitějšího textu a zároveň nejpodivuhodnějšího díla, její Knihy:

Když byl uzavřen mír (s Florencií), vrátila se domů a věnovala se svědomitě knize, kterou diktovala ve své mateřtině působením Ducha Svatého. Žádala totiž své písaře, aby byli vždy pozorní a sledovali vše, co ona říká, když je vytržena ze smyslu tělesných, a aby to vše pečlivě zapisovali. Písaři tak činili a sepsali knihu plnou velkých a velmi užitečných myšlenek, které jí byly zjeveny od Pána a které ona hlasitě diktovala v lidovém jazyce. Při tomto diktátu bylo zvláště podivuhodné, že Kateřina to vše pronášela pouze ve stavu vytržení, kdy byly její smysly zbaveny jakékoli své moci. Tehdy ani její oči neviděly, ani její uši neslyšely, nos necítil vůni a ústa chuť, ani hmat se nemohl po ničem natáhnout po tu dobu, po kterou byla ona ve vytržení. Nicméně z vůle Pána svatá panna právě v této extázi nadiktovala celou svou knihu, což nám dává pochopit, že tato kniha nevzešla z nějakého přirozeného pohnutí, ale že pochází pouze z vlití Ducha Svatého. (Legenda maior, 936F–937B)

Kateřinin duchovní odkaz, zanesený do textu Knihy (tj. *Dialogu*), i všechny výše zmíněné aktivity spadají do posledních let Kateřinina života, jež byla pro mladou dívku ze Sieny skutečně vyčerpávající. Své poslední měsíce strávila Kateřina v Římě, aby podporovala stranu římského papeže Urbana VI. v čase schizmatu. Měla kolem sebe své zpovědníky a průvodce na cestách, blízké sestry terciářky a další věrné. Právě v jejich společnosti sváděla předsmrtné boje s pekelnými pokušiteli, kteří nepřestávali trápit její duši v zemdleném těle. Kateřina prosila Boha, aby její trápení přijal jako oběť za hříchy světa:

Pane, nemůže-li být jinak, než že se stane tato spravedlnost, prosím Tě, nepohrdej prosbami své služebnice, ale jakýkoli trest má padnout na tento lid, ať padne na mé tělo. Ráda totiž vypiji tento kalich utrpení a smrti pro čest Tvého jména a pro Tvou svatou církev. Toho jsem si vždy přála a Tvá pravda mi to dosvědčí od chvíle, kdy jsem z Tvé vůle přijala celým svým srdcem a celou svou myslí Tvoji lásku. (Legenda maior, 940D)

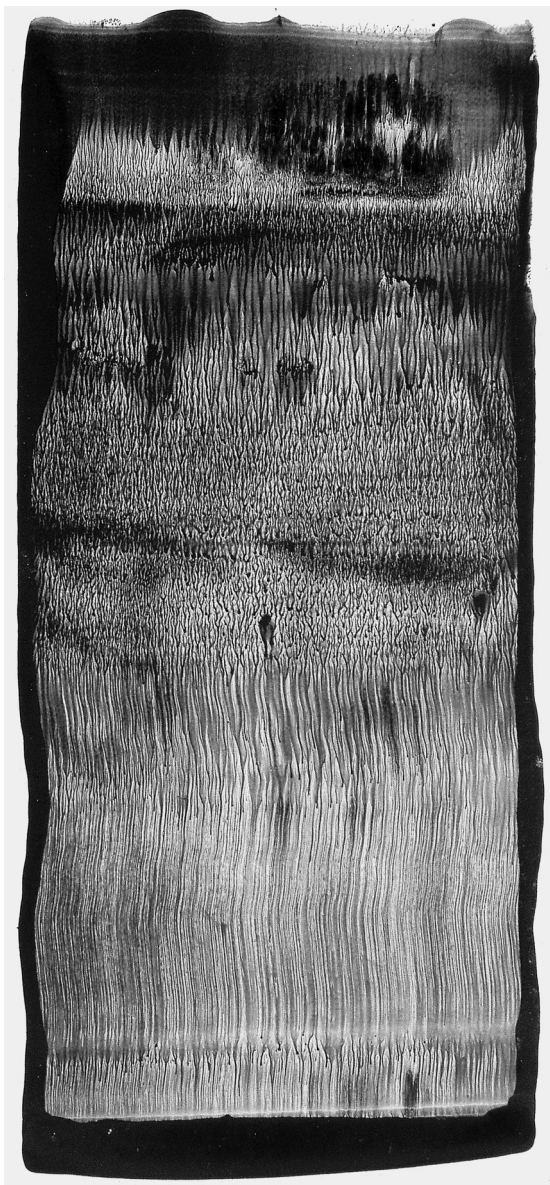
Obklopena svými věrnými opustila Kateřina tento svět na jaře roku 1380. Její tělo bylo vystaveno po tři dny a velké množství lidu se shromáždilo ze všech stran, aby ji mohl naposledy spatřit a vyjádřit jí svou úctu. A podobně jako Bůh činil zázraky skrze ni za jejího života, tak se děly i v čase její smrti. Na to Rajmund reaguje a zároveň uzavírá své dílo těmito slovy:

Z toho všeho vyplývá, že tato svatá panna a mučednice má být církví bojující zapsána do seznamu svatých, což ať milostivě potvrdí mně a jejím ostatním synům a dcerám věčná Dobrota, jež jedna v Trojici a trojí v jednotě žije a vládne na věky věků. Amen. (Legenda maior, 959A)

Text *Legendy maior* zkrátila a upravila Kateřina Čadková.

Bl. Rajmund z Capuy OP (1330–1399) se narodil ve městě Capua poblíž Neapole v šlechtické rodině delle Vigne. Studoval práva v Bologni, kde ve dvaceti letech vstoupil do dominikánského řádu. Působil v Montepulcianu, Římě, Florencii. Roku 1374 se setkal se sv. Kateřinou Sienskou, stal se jejím duchovním vůdcem a zpovědníkem. Roku 1380 se stal představeným řádu a přispěl k reformě dominikánských klášterů v Itálii, na německém území a v Čechách. Roku 1395 dokončil životopis Kateřiny ze Sieny. Byl blahoslaven papežem Lvem XIII. roku 1899.





Kateřina Čadková

Extremitates sanctitatis

Diskuze nad netradičními charakteristikami svatého vzoru Kateřiny Sienské

Čím více se člověk angažuje ve veřejném životě, aktivně vystupuje a prezentuje ve společnosti své názory, tím více se dostává pod drobnohled svého okolí a sklízí různé reakce na svou osobu. S rostoucí popularitou dotyčného jedince se zpravidla také více vymezují skupiny jeho sympatizantů, kteří souhlasí s jeho chováním a názory, i kritiků, kteří se s jeho slovy a jednáním srovnat nemohou nebo nechtějí. Tento model platí stejně dobře pro dnešní dobu jako pro společnost pozdního středověku a může být vztažen na výrazné osobnosti z řad politiků, myslitelů či lidí jakkoli veřejně aktivních a známých v současnosti stejně jako tehdy.

Náš příběh, odehrávající se na přelomu 14. a 15. století, rovněž vypovídá o různých reakcích, které ve středověké společnosti vyvolávala osoba veřejně činná, jíž nebyl nikdo jiný než Kateřina Sienská. Záměrně ji však zde netitulujeme jako „svatá“ Kateřina, neboť v době, o které budeme hovořit, tato Sieňanka dosud kanonizovaná nebyla. Ba naopak, naše historie začíná v polovině 70. let 14. století, kdy se tato útlá mladá žena ještě těšila plné životní síle, cestovala, hlásala reformní myšlenky a hýbala veřejným míněním, a to nikoli pouze na území svého rodného toskánského kraje. Její věhlas rostl a její popularita se šířila daleko za hranice Sieny, a dokonce i za hranice Itálie. Ani její smrt, která přišla roku 1380 a zastihla ji v pouhých 33 letech, její věhlas nijak neoslabila, spíše naopak. Díky spolupráci dominikánů a díky dalším „synům a dcerám“, které Kateřina jakožto jejich duchovní *mamma* na zemi zanechala, se dál šířila její pověst a myšlenky, a to s velkou intenzitou. S popularitou její osobnosti byly obeznámeny církevní špičky, zasedající na církevních koncilech té doby a řešící aktuální problémy papežského schizmatu.¹ Úcta k její osobě se však významně šířila zejména mezi laiky a přerostla přímo v kult, zaznamenaný převážně v Toskáne a Benátsku. Tato lidová úcta a vznikající kult pak nejen spolupodnítil Rajmunda z Capuy, aby v roce 1395 vydal legendu o Kateřinině životě, ale také zapříčinil otevření procesu v castellském biskupství (1411–1417), při němž byla shromážděna svědectví o Kateřinině svatosti od těch, kteří ji přímo či nepřímo zažili, a zároveň byla připravena cesta

k budoucí kanonizaci. Toto jsou tedy časová data, která rámuji náš příběh, a texty pocházející z této doby nám jej pomohou odvyprávět.

O čem promlouvají prameny

V textech Kateřininyh současníků můžeme velmi dobře sledovat, že její život a myšlenky, stejně jako duchovní a veřejné aktivity byly již za jejího života, ale i v dalších desetiletích po jejím skonu předmětem zájmu široké veřejnosti, od nejvlivnějších církevních a světských představitelů až po poslední zástupce laické veřejnosti. Ti všichni byli větší či menší měrou fascinováni jejím specifickým životem, který v mnohém vykazoval podobné charakteristiky jako dobře známé životy svatých mučedníků, poustevníků či panen, v mnohém je však také překračoval. Laická veřejnost i církevní zástupci tu více či méně nadšeně, tu více či méně kriticky reagovali na Kateřininy zvláštní projevy extrémní zbožnosti, při kterých sienská kajčnice týrala své tělo nebo narušovala bohoslužby v kostele. Velmi rozporné reakce sklízely jak za Kateřinina života, tak i po její smrti její nadpřirozené schopnosti a její intenzivní prožívání mystických setkání s Kristem. Tyto rozpory pak zákonitě ovlivňovaly veřejné mínění. Rozdílná stanoviska vůči její osobě logicky znamenala i společenské přijímání či odmítání Kateřininy osobnosti za jejího života, ale také (a to zejména) formovala její obraz v literatuře a myslích lidí po její smrti. Ovlivnila tak i obraz, který se měl v budoucnu stát kanonizovaným svatým vzorem.

Vyslovme svou vděčnost historii, že zachovala více než pět století staré písemné prameny, které vypovídají o vytváření tohoto svatého vzoru a o jeho spolutvůrcích. Pohledme podrobněji do těchto svědectví, neboť představují svým způsobem unikátní výpověď. Jejich jedinečnost spočívá právě v tom, že svědčí o kontroverzním pohledu na budoucí světici. Nevypovídají jen o bezmezném obdivu a úctě vůči svaté ženě, o čemž slyšíme například z *Legendy maior* Rajmunda z Capuy. Vypovídají také o obezřetných či přímo negativních reakcích, které Kateřina sama svým chováním a vystupováním vyvolávala. Zároveň tyto prameny přinášejí velmi cenná svědectví o charakteristikách a modelech chování, které středověká společnost považovala za kontroverzní a vůči kterým se potřebovala nějakým způsobem vymezit. Pomáhají nám také pochopit, proč se tak dělo, z čeho měla středověká společnost obavu a vůči čemu měla naopak velký respekt. Víme-li, že vzor svatého života Kateřiny Sienské byl papežskou kurií nakonec oficiálně přijat a papežem Piem II. roku 1461 kanonizován, můžeme si o to více cenit diskuze, která tomuto definitivnímu uznání předcházela.

Pro studium souhlasných a nesouhlasných reakcí na Kateřininu osobnost máme k dispozici až nečekaně pestrrou škálu svědectví. Už sama Kateřina hovoří ve svých listech o lidech hlasitě deklarujících svůj nesouhlas s jejími aktivitami. Její indicie jsou, co se jmen i charakteru nesouhlasných reakcí týče, bohužel zcela nekonkrétní. Pro více informací můžeme sáhnout do textů z dílny jejích přátel a hagiografů, tedy do legend a svědectví Castellského procesu. K nim se dále přidružují svědectví těch, kteří do Kateřinina okruhu věrných nepatřili, s Kateřinou se možná ani nikdy nepotkali a své informace o ní čerpali ze zpráv svých přátel a z veřejného mínění. Jedná se zejména o korespondenci, kterou vedl mnich Giovanni dalle Celle s duchovními i světskými osobnostmi v okruhu Toskány v letech 1376–1378.² Tě se věnujme v první řadě.

Reakce z ticha poustevn a ruchu měst

V první části této studie nás budou zajímat reakce na „žijící“ Kateřinu. Budeme se tedy zabývat bezprostředními komentáři a reflexí její osoby v období do její smrti čili do roku 1380. Jedním z našich hlavních zpravodajů bude Giovanni dalle Celle, mnich z florentského kláštera Vallombrosa. Ten se v tichu své poustevny čile zajímal o ruch ve společnosti a o její duchovní vývoj a těšil se mezi svými současníky pověsti duchovní autority. Jeho listy jsou pro nás jakýmsi novinovými komentáři té doby. Vypovídají totiž velmi živě o veřejném dění a reagují na aktuální živou atmosféru společnosti, ve které prožívala Kateřina Sienská několik posledních let svého pozemského bytí. V listech, které Giovanni adresuje dalším církevním představitelům florentského kulturního okruhu, zejména bratru Rufinovi,³ Giovanni mu da Salerno⁴ či Williamu Fletemu, reaguje právě na tuto sienskou kajícnici. V živé korespondenční diskuzi s nimi zaznamenává problematické body Kateřinina veřejného působení a chování, ať už proto, aby je svými námitkami korigoval, nebo aby je svými argumenty hájil proti nactiutřačům. Listy svědčí o tom, že on sám i jeho „kolegové“ si mnohdy teprve hledají cestu k sienské kajícnici, jejíž život a společenský vliv sledují tu s pochopením, tu s nedůvěrou či přímo nesouhlasem. Z jejich textů je cítit vedle fascinace i jistá opatrnost a zdrženlivost ve vztahu ke specifické ženě, což dokládá například Giovanni dalle Celle v listu adresovaném Williamu Fletemu: „a proste Boha, abych ji [Kateřinu] mohl spatřit a složit své ruce do jejích, stejně tak aby mi dovolil mít v ni naději, neb, jak jste řekl, je blažen ten, kdo naději v ni má.“⁵

Mniši a církevní představitelé si uvědomují, že se před jejich očima formuje Kateřinina pověst svaté ženy a že její potenciál ovlivnit společnost je veliký.

Uvědomují si také, že ačkoli oni sami nebudují tuto pověst svěťice, přesto mají ze své pozice vlivných duchovních autorit možnost ovlivnit její přijetí ve společnosti. U samotného Giovanniho dalle Celle zaznamenáváme výrazný názorový posun, když se od původní nedůvěry a odtažitosti vůči Kateřině propracuje mezi její sympatizanty a činné obhájce.

Využijme tedy diskuze toskánských mnichů a ukažme si nejvýraznější a zároveň nejpalcivější charakteristiky Kateřininy zbožnosti a jejího aktivního života, které burcovaly pozornost toskánských duchovních, zatímco její zbožnost a přísná pokání budila obdiv laiků. Nejčastější výtky, které přicházely na její adresu, byly namířeny proti jejím vypjatým aktům zbožnosti, které dle svědků hraničily se společenskou únosností. Její intenzivní posty byly totiž velmi časté a přísné, až mezi lidmi vyvolávaly úvahy o zázraku, díky kterému se Kateřinino tělo ještě drželo při životě. Zároveň však touto extrémností v odmítání potravy i spánku proti sobě Kateřina popudila mnoho laiků i kleriků, kteří odmítali věřit v zázrak, a vystavila se mnoha nařčením z podvodu. Byla zároveň obviňována z touhy po slávě, kterou si měla chtít svojí mimořádnou zbožností získat.⁶ Její extáze byly pro přihlížející svědectvím jejího intimního vztahu s Bohem, avšak jejich několika-hodinová trvání a následné hlasité nářky v kostele přitahovaly pozornost senzacetivých zvědavců (kteří jí neváhali ani tělesně ubližovat, aby se přesvědčili, že je skutečně mimo své smysly). Také tyto projevy zbožnosti byly proto pro svou rušivost i nadměrnou popularitu přijímány s nevolí a nedůvěrou, a to nejen některými bratry dominikány ze sienského kláštera Camporeggio, ale i zástupci jiných řádů.⁷ Její touha po častém přijímání nebyla rovněž pochopena a zpočátku ani podporována, neboť v Kateřině době nebyla praxe časté eucharistie laikům ještě vůbec doporučována.⁸ Další problematický článek byly Kateřininy vize. Zatímco se ona netajila tím, že ve svých extázích hovoří s Bohem, církevními činitelům nedaly spát pochybnosti nad tím, zda tyto vize skutečně pocházejí z Božího zjevení, či je jejich původcem věčný nepřítel člověka.⁹ Podobně měli problém uvěřit v intelektuální schopnosti té, která byla společností přijímána jako učitelka věcí duchovních a jako autorita ve výkladu Božího zjevení, byť pravděpodobně neměla žádné světské vzdělání.¹⁰

Kateřinina osobnost a jí hlásané myšlenky se dostávaly na přetřes i při otázkách teologických. Mezi jeden z nejvíce diskutabilních projevů Kateřininy zbožnosti z pohledu teologie patřila jí proklamovaná snaha trpět za hříchy jiných, což podle jejích oponentů přísluší pouze Kristu. V tomto kontextu jí byla zároveň podsouvána a samozřejmě také velmi kritizována její touha stát se mučednicí.¹¹ Nedůvěra církevních představitelů rostla tím více, čím větší pozorovali společenskou úctu, která byla této laické ženě prokazována a proti níž ona sama prý nijak

nezakročila.¹² V neposlední řadě kritika samozřejmě směřuje i na samotné sympatizanty Kateřinina specifického způsobu života. Nejvíce je kritizováno to, že její stoupenci, pocházející často právě ze členů církevních řádů, neváhají s nadšením hovořit o ženě, která ještě není „prověřená“ církví. Neobezřetnost těchto duchovních vůči extrémnostem sienské kajícnice komentuje ironickým tvrzením zejména Giovanni da Salerno. Dle jeho slov prý není divu, že se tito toskánští stoupenci nechají takto nekriticky ovlivnit, „neboť Florencie je plná hlupáků a Siena zase lidí pošetilých“.¹³

Svědectví duchovních autorit pozorujících zvenčí Kateřinino vystupování na veřejnosti a reagujících na jednotlivé charakteristiky jejího života mají nicméně jednoho výrazného společného jmenovatele, a tím je extrémnost. Všimněme si toho, že reakce pozorovatelů nesměřují ani tak ke kritice povahy toho, co Kateřina koná, ale míry toho, co koná. Právě ona Kateřinina nemírnost v aktech postu či přijímání, v nadšení pro utrpení i v touze přijmout utrpení za jiné je nahlížena s velkou nedůvěrou. Její přemíra sebevědomí, se kterým tlumočí poselství Boží, přijaté v extázi, je signálem k velké opatrnosti ze strany duchovních. Velká míra její popularity a úcty věřících, která ji doprovází a kterou údajně ona sama neodmítá, se jen přidává k výčtu Kateřininých extrémností.

Síla přemíry

Proč však právě ony *extremitates* komplikují přijetí vzoru ženské zbožnosti, zosobňované na konci 14. století Kateřinou Sienskou? Na tuto otázku nám pomohou odpovědět opět titíž církevní činitelé, kteří na ně sami upozorňují. Listy Giovanniho dalle Celle a jeho korespondentů shodně vypovídají o tom, že kritické pohledy církevních představitelů na Kateřininu osobnost jsou motivovány zejména péčí o celou společnost, v jejímž středu se Kateřinin vzor zbožnosti a svatosti utvářel a kterou ovlivňoval. Vždyť ačkoli tato mladá žena ještě nebyla církví nijak oficiálně prověřená,¹⁴ už se stala známou po celé Toskáne, už svým kontaktem s veřejností a formulací listů, rozesílaných do mnoha míst i do mnoha sociálních vrstev, hlasitě sdělovala svá stanoviska k aktuálním tématům politického vývoje v Itálii, v církvi, ve společnosti. Její duchovní i společenská autorita rostla, její pověst se šířila a inspirovala. Inspirovala podobně nábožensky zanícené osoby, zvláště skupiny laických žen. Zde se patrně nachází onen kritický moment, ve kterém mohli doboví „komentátoři“ a kritici Kateřininých krajních projevů zbožnosti tušit případné nebezpečné důsledky. Církevní představitelé, kteří sami plní roli duchovních vůdců a zpovědníků zbožných žen, vyjadřují ve svých listech

obavu z toho, aby jejich duchovní dcery nenásledovaly Kateřinu bezvýhradně. Mají strach, aby se zbožné laičky ve své touze následovat výraznou kajícnicí neodávaly extrémním tělesným půstům a nadměrnému sebetýrání jako ona. Protože ne všechny dosahují stejných schopností a duchovní síly a ne všechny by dokázaly takovou extrémní formu sebezapření snést, byť jejich odhodlání by mohlo být veliké. Jak uvidíme vzápětí, obava těchto duchovních autorit o vlastní světenkyňe byla reálná.

Sám Giovanni dalle Celle nám zanechal jednu velmi zajímavou zprávu o tom, že v oblasti každodenní žité zbožnosti laiků mohl Kateřinin symbol zafungovat až jako neřízená střela. Giovanni adresuje list, datovaný 1. července 1376, zbožné panně a své duchovní světenkyni Domitille. Ve skutečnosti však oslovuje nejen ji, ale celý široký okruh zbožných laiků ve Florencii, mezi nimiž (a tím si byl jistý) se jeho list rychle rozšíří jako vítaná inspirace pro duchovní růst. Giovanni dalle Celle se ve svém dopise děsí nadšení, které vyvolala mezi florentskými zbožnými dívkami Kateřinina výzva k výpravě do Svaté země.¹⁵ Výzvy k cestě za osvobozením Božího hrobu z rukou nevěřících nebyly v kultuře pozdního středověku ničím nezvyklým. Objevovaly se s větší či menší pravidelností a s větší či menší intenzitou zaujaly společnost pozdního středověku, nikdy však již nedosáhly slávy křížových výprav předchozích staletí. Zdá se ale, že Kateřinina výzva ke křížové výpravě, kterou v letech své největší společenské aktivity šířila a ke které vyzývala svými listy významné světské představitele, zaujala i laickou společnost toskánské Florencie (v níž v tomto čase sama Sienanka několikrát pobývala). Ze svědectví Giovanniho dalle Celle je totiž patrné, že na výpravu do Jeruzaléma, která nebyla nijak pevněji organizovaná, se chystalo větší množství mladých lidí, a to jak mužského, tak i ženského pohlaví. To jej evidentně řádně děsí. Mnich z Vallombrosy totiž ve svém vzkazu pro Domitillu neváhá použít silnější slova a pádné argumenty, aby tyto nerozumné nadšence, vyzbrojené jen vlastním zbožným zapálením, od jejich přesvědčení odvrátil: „Říkám, že ďábel neslyšel nikdy modlitbu, která by se mu více líbila, než je tahle za křížovou výpravu! Vždyť tisíce žen se tam stanou prostitutkami a tisíce mladých, kteří tam nesou svoji čistotu, ji nechají v prachu cesty.“¹⁶ Vehementně se snaží mladé odvrátit od tohoto počínu, který musí nutně přinést jen nebezpečí a neúspěch. Logicky pak o Kateřině jako iniciátorce tohoto mystického šílenství padají i z jeho úst odměřená slova. Giovanni příkře říká: „Ona vás ujišťuje, že tam najdete Krista, já to však popírám.“¹⁷

Tato odměřená slova na adresu sienské kajčnice z úst jejího budoucího velkého stoupence jsou pochopitelná pouze v kontextu. Giovanni dalle Celle se v čase, kdy odesílá svůj list Domitille, s Kateřinou patrně ještě neměl možnost setkat a informace o ní čerpal z kusých ohlasů, které zanechala ve florentské

a jiné společnosti. Jeho odmítavá reakce tak není primárně odsouzením zbožné Sieňanky, ale je útokem na nekritičnost a nerozumné nadšení, se kterým jsou v religiózní laické společnosti přijímány Kateřininy nadšené výzvy a její extrémní vzor zbožnosti. Podle Giovannioho právě ten není přístupný pro každého (ať už kvůli nedostatku osobní síly, nebo kvůli společenskému omezení jednotlivých laiků), a proto své světenkyni Domitille trochu odtažitě, přesto však věcně říká: „Až dosáhneš Kateřininy dokonalosti, pak ti dám souhlas, abys šla přes moře.“¹⁸

Důvody kritiky a nedůvěry

Jak je vidět, ačkoli odmítavé hlasy mnicha z Vallombrosy, bratra Rufina a Giovannioho da Salerno znějí nesmlouvavě, nevypovídají nutně o osobní averzi církevního pozorovatele vůči nestandardně se chovající mladé zbožné ženě. Naopak, sdělují nám informace o mnohem širším zájmu, se kterým tito kritici na Kateřinu Sienskou pohlížejí. Vypovídají o zájmu a kontrole, které byla Kateřinina osobnost a její veřejná aktivita vystavena, s ohledem na její vliv na společnost. Vytyčme nyní základní motivace, které vedou duchovní představitele k této kontrole.

V první řadě se u církevních představitelů, kteří se vyjadřují ke Kateřinině duchovní a veřejné aktivitě, skutečně jedná o dohled nad ortodoxií víry a vzorů, skrze které je k ní společnost vedena. Komentátoři tak bedlivě sledují jednotlivé charakteristiky, aby se sami přesvědčili, že ve vzoru zbožnosti, který se v Kateřinině případě společnosti prezentoval a který byl zjevně v některých skupinách či vrstvách nadšeně přijímán a následován, není nic, co by právě ortodoxii víry protiřečilo. Opatrnost duchovních kontrolorů sienské kajicnice přirozeně umocňoval fakt, že se jednalo o ženu, tedy o příslušnici té poloviny lidstva, která měla být podle středověkého chápání náchylnější ke svodům ďábla, než by byl býval ve stejné situaci muž. Navíc se jednalo o ženu nevzdělanou (což nebylo ve středověké společnosti nic nezvyklého). K tomu všemu se přičetla Kateřinina nemírnost, se kterou svou velkou zbožnost pěstovala. Ta sama o sobě sice vzbuzovala obdiv a popularitu u široké veřejnosti, nefungovala však jako argument k přesvědčení některých duchovních, pro které každá *extremitas* znamenala nepatřičnost.¹⁹ Ti z mnichů a kněží, kteří se cítili být povoláni k péči o správný duchovní růst svých křesťanských laických současníků, se logicky velmi bedlivě soustředili na každý náznak nesouladu s oficiálním učením či doporučením církve. Jejich obezřetnost byla namístě. V případě, že by byla prokázána v životě populárního zbožného člověka hereze nebo pochybnost o jeho ortodoxii, to totiž byli právě oni, kdo měli zakročit a nebezpečí náказы ze společnosti závčas eliminovat.²⁰

V druhé řadě je pak dle mého názoru sice více skrytý, přesto však přítomný společensko-politický motiv Kateřininy kritiky. Její osobnost svým veřejným působením získávala stále výraznější společenský či přímo politický náboj, který sám o sobě vyvolával ostražitost či emoce pozorovatelů. Její žitá svatost, režírovaná pod hlavičkou a autoritou dominikánského řádu, jí mohla vynést ostřejší hodnocení zejména od dalších mendikantských bratrů, jakýchsi „konkurentů“. Mezi nejhlasi-
tější a také nejvlivnější kritiky přímo v mateřském městě patřili františkáni Lazzarino da Pisa a Gabriele da Volterra, oba působící ve františkánském klášteře, kde také často kázali.²¹ Mezi augustiniány vystoupil nejprve jako velký kritik Kateřiny Giovanni Terzo, který se později, podobně jako Giovanni dalle Celle, stal jejím sympatizantem a obhájcem proti nactiutrhačům.²² K augustiniánům patřili i oni výše zmínění bratr Rufino a Giovanni da Salerno. Stopa kritiky na Kateřininu adresu zaznívala dokonce i z Kateřininy korespondence s augustiniánským klášterem Leccetem, sídlem jejích velkých fanoušků, Williama Fletea a Antonia da Nizza.²³ V kritice ať už známých, či anonymních bratří je tedy dle mého názoru nutno počítat nejen s primární motivací korigovat Kateřinin vzor zbožnosti v mezích ortodoxie, ale i se společenskou taktikou, která vycházela ze vzájemného soupeření mendikantských řádů o publikum. Dá se očekávat, že každý výskyt nového „duchovního magnetu“ na některé ze stran, kterým Kateřina na straně dominikánské určitě byla, mohl znamenat i varovnou protireakci členů ostatních řádů.

Mnohem výraznějším motivem je však do třetice silný politický akcent, který se zejména v druhé půli 70. let dostával stále více do života sienské kajícnice a spoluutvářel i její vzor svatosti. Na veřejnost pronikaly její politické proklamace, mezi které patřila v první řadě křížová výprava a svolávání italských městských států v jednotu pod vedením jediné právoplatné autority, a to autority papeže. Tyto její výzvy nezůstaly uzavřeny jen do dopisů a soukromých rozhovorů v její domácí cele, ale vzbudily mnohé reakce zejména v Toskáně. Jaký byl skutečný politický dopad Kateřinina politického hlasu (zda vůbec nějaký byl), to se nám nikdy nepodaří z italského politického zmatku 14. století extrahovat. Máme však k dispozici prokazatelná svědectví o tom, že její vliv na politické ovzduší nebyl zanedbatelný. Kromě již zmíněné zprávy Giovanniho dalle Celle o popularitě Kateřininy výzvy ke křížové výpravě je tu další svědectví z Florencie. Tentokrát se jednalo o nesouhlasnou reakci některých politických skupin na Kateřinino veřejné působení v propapežské politice. Byť opět máme jen nepřímé důkazy o jejím jednání ve prospěch papežské strany ve městě, které bylo centrem protipapežské politiky,²⁴ její osoba musela být ve společnosti velmi známá svou politickou příslušností k Avignonu, protože vyprovokovala protipapežské radikalisty. Sama Kateřina byla v roce 1378 při svém pobytu ve Florencii ohrožena útokem

stoupenců *antilegy* čili protipapežského uskupení.²⁵ Můžeme však zcela s jistotou předpokládat, že se nejednalo pouze o Florentské, kteří se stavěli do opozice vůči politice zosobňované Kateřinou a kteří byli také původci nesouhlasných reakcí proti její osobě a její společenské autoritě. Hlasy „reptalů“ vycházely z různých geografických šířek i různých vrstev tehdejší italské společnosti a byly motivovány mnoha různými důvody.

A proto také duchovní komentátoři reprezentují spíše zdráhavý postoj vůči této sféře Kateřininy aktivity. Nejsou nakloněni tomu, aby se žena s takovou pověstí pletla do politiky a reprezentovala některou z politických stran. Uvědomují si sílu jejích slov. Autoritu jejím výzvám dodávala ta skutečnost, že je vyslovovala ta, která byla v ustavičném kontaktu s Bohem. Její řeč pak dostávala charakter zvěstování Boží vůle a její společenská role se stávala rolí prorokyně. Společnost byla v čase krize církve velmi otevřena prorokům, a tím spíše byla ochotna Kateřině přiřknout autoritu zvěstovatelky Božího záměru. V tomto bodě se opět hlásí obava těch, kdo se cítí být zodpovědní za duchovní vývoj společnosti. Je pochopitelné, že právě oni se s velkou obezřetností ptají, zda skutečně lze sienské kajčnicki přisoudit toto výjimečné postavení a přijímat její sdělení jako sdělení Boží.

2. část: *Extremitates* v cestě za svatořečením

Nechme nyní uběhnout několik let a posuňme se v našem příběhu dál, a to za rok 1380, tedy za rok, kdy Kateřina umírá. Dalo by se s trochou základní logiky dedukovat, že v momentě, kdy Kateřina opustila pozemský život, přestala přitahovat pozornost a zároveň dráždit společnost svou osobou, svojí přítomností a svými specifickými zvyklostmi a aktivitami. Nevystupovala už jako viditelná ikona, zosobňující konkrétní způsob života a myšlenky, které by šířila na svých cestách či svými listy. Kateřinina pozemská pouť skončila a zdálo by se, že i hlasy těch, kdo ji za života sledovali a hodnotili, by měly rovněž utichnout. Ovšem nestalo se tak, spíše se dozvídáme o opaku. Kateřinina postava i nadále probouzela emoce a provokovala k hodnocení, ať už kritickému, nebo apogetickému. Začal se totiž její „druhý život“, tedy ta etapa, ve které po smrti člověka nadále žije pověst o něm. Tato pověst nezůstala neměnná, nýbrž proměňovala svou podobu a charakteristiky podle toho, jak si danou osobu společnost ve své současnosti chtěla nebo mohla pamatovat, jaké rysy jí chtěla nebo mohla přisoudit. Tato pověst měla díky úsilí jejích blízkých přátel a sympatizantů vygradovat k brzké kanonizaci kajčnice ze Sieny. Avšak ani během cesty ke svatořečení ještě nebylo možné ukončit diskuzi nad některými netradičními charakteristikami jejího života.

Jsou to zejména Kateřinini hagiografové a svědci Castellského procesu, kdo se do této diskuze pouštějí, tentokrát ale všichni na straně Kateřininy obrany. Čeká na ně úkol obhájit či vysvětlit právě ony *extremities* Kateřinina života, které by mohly komplikovat přijetí jejího svatého příkladu ve společnosti a její oficiální cestu ke svatořečení. Svoje apologie tak směřují nejen nejširším vrstvám laické společnosti, ze kterých vycházejí silné podněty pro kateřinskou úctu a rozvíjející se kult, ale – a to zejména – nejvyšším církevním představitelům. Budou to totiž církevní špičky (konkrétně sama papežská kurie), kdo nakonec posoudí, zda Kateřinina specifika mohou být zahrnuta mezi vzory svatosti, či nikoli.

Sledujme tedy i v dílech Kateřininych posmrtných obránců témata, která evidentně přitahovala pozornost společnosti a vyvolávala reakce různého charakteru. Soustředme se i nadále na rysy jejího života, chápané jako „specifické“ až „extrémní“. Ačkoli vzhledem ke kapacitě tohoto článku musíme vybrat jen několik z nich, je třeba říci, že všechny mají jedno společné: Polemiku kolem jednotlivých charakteristik Kateřininy zbožnosti bude i po její smrti vždy podněcovat podobná motivace, která vedla i církevní komentátory k pochvalným nebo kritickým reakcím na ni již za jejího života. Stejně jako Giovanni dalle Celle a jeho korespondenti, budou i apogeti Kateřiny v čele s dominikány Rajmundem z Capuy, Tommasem da Siena, Bartolomeem Dominici a dalšími jejími žáky motivováni péčí o správný duchovní růst společnosti. I oni budou vedeni vědomím, nakolik silně může právě v duchovní oblasti působit výrazný svatý vzor, předložený společnosti k následování a inspiraci. Nicméně na rozdíl od duchovních autorit, které ostržím pohledem sledovaly a komentovaly „žijící“ Kateřinu, jejich následovníky v polemice o Kateřině svatém vzoru již nic nezviklá v jejich názoru na něj. Oni jsou cele přesvědčeni o její svatosti a o úžasné inspiraci, kterou sienská kajícíce svým příkladem a učením společnosti nabízí. Proto se chápou pera či slova (v případě kázání), aby vysvětlili vše, co by mohlo narušit její posmrtné přijetí a působení v srdcích lidu a ve sférách institucionální církve.

Specifika duchovního prožitku

Jeden z bodů, který se ukazuje problematický právě kvůli Kateřině extrémnímu přístupu k němu, je již zmíněná touha po co nejčastějším svatém přijímání. K obhajobě této praxe, pro její dobu nezvyklé, mají hagiografové k dispozici hned několik druhů argumentů. V první řadě neopomenou zmínit, že potvrzení této nezvyklosti přichází Kateřině už od samotného papeže Řehoře XI., který jí přiznává právo na přenosný oltář a každodenní mši i s udělením svátostí.²⁶

Nicméně hlavní potvrzení Kateřininy ortodoxie v tomto netradičním požadavku přichází ze sféry nadpřirozené. Texty přinášejí četná líčení toho, jak Kateřina musela v touze po Kristu překonávat stále překážky a jak se jí to dařilo zejména za pomoci zázraků. Sám Tommaso da Siena věnuje jednu celou kapitolu svého *Supplementa* právě zázračným způsobům Kateřinina přijímání v momentech, kdy jí byla hostie ze strany kléru a řádových bratří odpírána.²⁷ Tak se stalo, že jí hostie sama létala do úst nebo že přišel samotný Kristus, aby podal své nevěstě svatě přijímání. Docházelo i k tomu, že se jí hostie zhmotnila ve skutečné tělo a krev v ústech či že se jí v hostii zjevila podoba Krista.²⁸ Jako zázrak je interpretován i fakt, že v posledním období svého života byla sienská kajícnice dokonce schopná žít pouze z eucharistie.²⁹ Všechny tyto zázračné situace kopírují velmi živý trend rostoucí úcty ke svátosti oltářní ve společnosti 14. a 15. století, kdy touha po eucharistii jakožto zdroji života věčného získávala stále důležitější místo v projevech religiozity i v modelech svatosti.³⁰ Zároveň však – a to je hlavní smysl těchto zázračných líčení – potvrzují oprávněnost Kateřinina požadavku častého přijímání, které si evidentně prosazuje proti vůli některých duchovních, a to s podporou samotného Krista.

Dalším problematickým tématem, které stojí v centru zájmu apologetů Kateřininy budoucí svatosti, je velká touha po utrpení, ve kterém ona imituje Krista. Utrpení samo o sobě je tradiční rys svatosti, přijímaný společností i církví bez výhrad. Do této oblasti spadají projevy fyzického utrpení v tělesných nemocech a bičování, které Kateřina podobně jako jiní světci a mučedníci prožívala. Její nemírnost v utrpení a postech směřujících až do úplného vyčerpání, která za jejího života burcovala pozornost duchovních komentátorů, však již nepůsobí v etapě jejího druhého života tak palčivě. Kateřinina touha, ale i nesmírná schopnost trpět již není předmětem polemiky, ale je líčena jen jako projev dalšího zázračného působení v životě sienské kajícnice.

Je tu však jedna forma utrpení, která se přece jen stává předmětem intenzivní diskuze a provokuje kontroverzní názory. Kateřina často prožívá utrpení silně související s mystickými prožitky. To bývá kombinací psychické a fyzické bolesti a přináší také velmi specifická zaslíbení. Patří sem mimo jiné prožívání muk pekelných, kterým Kateřina při některých extázích prošla, či probodení dlaně hřebem, které jí způsobil Kristus jako památku na slib, který jí dal o vysvobození duší z očištěnce.³¹ Na tomto místě se však soustředíme pouze na ten nejvýraznější a také nejvíce diskutabilní projev z této sféry Kateřinina utrpení a zároveň i jejího dokonalého *imitatio Christi*, kterým jsou stigmata. Pět ran v rukou, nohou a boku, kterými bylo probodeno Kristovo tělo visící na kříži, získala i Kateřina, ovšem v neviditelné podobě. Vše bylo podle jejich slov doprovázeno takovou bolestí, že

Kateřina věřila, že pakliže by Bůh nepůsobil zázrak, neudržela by se při životě déle než několik dní.³²

Texty apologetů (legendy i procesní svědectví) se víceméně shodují v popisu události i jejím výkladu. Otázkou však zůstává, s jakým přijetím se fakt Kateřininy stigmatizace ve společnosti setkal, v jakém společenském kontextu tedy vznikaly hagiografické a apologetické pasáže o stigmatě a na jaké veřejné mínění reagovaly. Nemáme sice žádné přímé zprávy o tom, že by se za Kateřinina života objevily stížnosti na její pověst stigmatizované ženy či pochybnosti o stigmatizaci jako takové.³³ Její apologeti přesto po její smrti věnovali mnoho slov tomu, aby podepřeli legitimitu víry v Kateřinina neviditelná stigmata a aby svědčili o jejich skutečné existenci. A byť nemáme ani přímé důkazy o tom, že by se po Kateřinině smrti objevili ti, kdo by sienské kajícničky upírali její stigmatizaci a degradovali tak její pověst svěťce, její apologeti přesto považovali za důležité věnovat právě tomuto rysu její svatosti další úctyhodně dlouhé pasáže svých textů.³⁴ Dali tak najevo, že chápou stigmata jako významnou součást Kateřininy svatosti.

Můžeme se rovněž jen vzdáleně dohadovat, že slova o jejích stigmatěch pravděpodobně padla při slavných kázáních Tommase da Siena v květnu 1411 a byla jednou z příčin obecného pozdvižení, na základě kterého byl vyvolán Castelský proces.³⁵ S jistotou však můžeme říci, že apologeti tušili, že apologeti tušili, nakolik může být tento výjimečný „neviditelný“ rys Kateřininy svatosti předmětem další diskuze a polemiky. A proto mu věnovali takovou míru pozornosti ve svých dílech, s cílem co nejvíce podepřít jejich pravost a vysvětlit jejich smysl v životě Kateřiny Sienské. To, že jejich péče a starost nebyla nijak přehnaná, dokládá výtečným způsobem studie Alessandry Bartolomei v tomto čísle *Salve*. V jejím podání velmi názorně uvidíme, že právě spor o Kateřinina stigmata bude vyvolávat různé emoce mnoha jejích kritiků a obhájců a že nebude mít svého konce ani v momentě její kanonizace, nýbrž přetrvává více než jedno století.³⁶

Právo být učitelkou a prorokyní

Dalším bodem, který si musel vydobýt své neoddiskutovatelné místo v Kateřině svatém vzoru, je i její role učitelky (*doctrinx*). Kateřina totiž nevystupuje jen jako inspirátorka křesťanského života díky své specificky žité religiozitě, ale je i nositelkou doktríny, tedy naučení přijatého od Boha.³⁷ Tato její pozice a společenská autorita byly obezřetně zkoumány jejími současníky.³⁸ Šlo totiž o další specifický jev, který se teprve pomalu stával součástí modelů ženské svatosti a jen obtížně si v nich nacházel svou legitimitu. Obezřetnost vnějších pozorovatelů

vůči Kateřině učitelské pozici byla způsobena základní středověkou nedůvěrou k ženské inteligenci jako takové. Výklad církevní nauky nepatřil mezi aktivity přístupné laikům, a už vůbec ne ženám – veškeré takové snahy tak vždy lavírovaly na hranici hereze.³⁹ Kateřina se však nijak netajila svou schopností chápat a dále předávat Boží naučení, a proto i její hagiografové cítili povinnost se k tomu jejímu zvláštnímu daru vyjádřit a obhájit jeho legitimitu.

Polemika a zároveň i následná apologie byly postaveny na silném kontrastu, který Kateřinin život nabízel. Na jedné straně to byla Kateřina *illiterata* (ta, která neumí číst a psát), což avizovalo předpoklad, že jakýkoli výklad a poznání, které ona sdělovala, musely mít jiný zdroj než lidské vzdělání. Na straně druhé pak vystupovala její překvapující schopnost chápat a promlouvat o Božích tajemstvích, nad čímž zůstávali stát v úžasu i velcí teologové.⁴⁰ Tento kontrast její „chudoby ducha“ s hloubkou jí sděleného Božího naučení, které dokázala bez jakéhokoli vzdělání interpretovat, opět dokazoval zázračné působení Boha v jejím životě a podporoval její svatou pověst. Její neznalost a nevzdělanost vlastně fungují jako obhajoba její ortodoxie.

Součástí tohoto zázračně vlitého poznání byla také její schopnost rozlišovat dobré a zlé duchy (*discretio spirituum*). Tímto termínem je označen úkon, při kterém církevní představitelé odlišují ortodoxii od hereze. Ten nachází své velké uplatnění právě v souvislosti se zkoumáním vypjaté ženské religiozity.⁴¹ Kateřina sama je rovněž předmětem zkoumání, mnohdy i ze strany svého vlastního zpovědníka, který pochybuje.⁴² Kateřina je nicméně sama rovněž obdařena touto schopností, tímto znakem velké milosti Boží. Dle svědectví hagiografů je právě jí samotné Bohem přiznána schopnost rozlišovat dobré od zlého. Díky ní je schopna rozeznávat kvalitu duší lidí, často i podle vůně či naopak zápachu. Tato dovednost získaná od Boha podporuje její vážnost ve společnosti a posiluje legitimitu její role učitelky. Její role interpretátorky Božího učení zůstane zachována pro budoucí pokolení v jejích listech a *Dialogu* a stane se stabilní součástí jejího svatého modelu i její ikonografie.⁴³

Uznání Kateřinina hlasu jako hlasu tlumočnice Božího zjevení je nesmírně důležité pro její další roli, a to roli prorokyně, se kterou již v plné šíři vstupuje do politického dění na půdě církve a italských městských států. V tomto momentě se již dostáváme do sfér, kterých dosáhla ve 14. století skutečně jen hrstka žen. Známe několik málo jmen těch, které vstoupily do povědomí i nejvyšších politických kruhů. Podobně jako komunikovala Kateřina Sienská s papežem Řehořem IX. a Urbanem VI., hovořila s Urbanem V. Brigita Švédská a s Klementem VI. Delfína de Sabran.⁴⁴ Jejich malému počtu se však nelze divit. Podobně jako nepřislušelo ženám vykládat církevní naučení, nepřislušelo jim ani účastnit se veřejného

a politického dění. A je tedy logické, že každé překročení těchto společenských limitů vyvolalo nutně silné reakce současníků. Zbožná žena, nadaná zvláštními schopnostmi a intenzivním spojením s Bohem, jehož vůli tlumočí, skutečně představovala mocnou společenskou standartu. Kateřina se podobně jako její výrazné současnice stala reprezentantkou určitého politického názoru, ať už jím byla realizace křížové výpravy, sjednocení italských států nebo návrat papeže z Avignonu do Říma. Její síla nebyla obsažena ani tak ve faktickém prosazování těchto idejí, ale v duchovní rovině. Její slova, podepřená silnou religiozitou a důkazy Boží přízně, získávala hodnotu proroctví.

Tato její role byla snad více než kterákoli jiná postavena pod drobnohled společnosti. Svou politickou vyhraněností Kateřina nejen za života, ale i po smrti vyvolávala různé reakce pozorovatelů, neboť mnohé politické otázky a problémy zůstávaly i nadále aktuální a velmi živě společnost zaměstnávaly (např. papežské schizma). Její hagiografové jí i v tomto bodě poskytli oporu svými texty. Tentokrát však neshromažďovali pouze argumenty na bázi teologické, jež vycházely ze stejných základů jako obhajoba Kateřininy role učitelky. Její apologeti se v obraň veřejného působení Kateřiny coby prorokyně a političky opírali velkou měrou o svou osobní účast a spolupráci s ní. Neboť právě oni, její nejbližší přátelé a členové *brigatty*, se spolu s Kateřinou shodovali v politických otázkách a aktivně ji doprovázeli na jejích cestách. Společné sdílení názoru na reformu společnosti a církve pak dlouhé roky po Kateřině smrti sami aktivně prosazovali, každý podle svých možností ve své funkci a životním povolání. Někteří z nich se dali do služeb římského papeže, někteří osobně podnítili a prosadili reformu řádu a pečovali o pevnější ukotvení laického religiozního hnutí v rámci dominikánského řádu. I když není na tomto místě prostor pro další sledování životního poslání Kateřininy přátel a spolupracovníků, lze jistě tuto pasáž uzavřít konstatováním, že právě touto svojí osobní aktivitou poskytli své velké inspirátorce Kateřině Sienské jednu z nejpůsobivějších apologií a podpor.

Extremitates sanctitatis závěrem

Přítomnost zvláštních jevů či chceme-li přímo „extrémních“ projevů v životě zbožné ženy 14. století vzbuzovala pozornost společnosti a fascinovala ji. Extravagantní projevy ať už v oblasti askeze, nebo modlitby mohly fascinovat v pozitivním slova smyslu tím, že inspirovaly okolí k následování a sloužily jako duchovní impulz. Mohly však zároveň sklízet nedůvěru přihlížejících. Někteří pozorovatelé se stavěli negativně vůči abnormálním jevům či extravagantním projevům, neboť

nevěřili v jejich pravost. Někteří sledovali s nedůvěrou atypické chování, které nezapadalo do běžných zvyklostí a života středověké společnosti, a přitom sklízelo velký obdiv. Věděli totiž, že ačkoli tento výrazný vzor zbožnosti přitahoval pozornost společnosti, jednoduše nemohl být přístupný pro její většinovou část.

Středověk byl zkrátka velmi opatrný vůči „nemírnostem“ a *extremitas* vzbuzovala obecně nedůvěru. Zvláštní svědectví o odporu, který si právě *extremitas* v Kateřině životě vysloužila, přináší Rajmund z Capuy. Uvažuje nahlas o tom, že jedním z důvodů reptalských hlasů ze strany laiků, ale i ctihodných církevních činitelů je právě zvláštnost Kateřinina života plného „extrémností“, které jsou některými považovány za veskrze špatné. Proto se snaží každou Kateřininu zvláštnost a výjimečnost ve svém textu *Legendy maior* vysvětlit, ukotvit a vlastně obhájit před nynějšími či případně budoucími nedůvěřivými pohledy.

Zároveň však sám usiluje o to, aby přispěl k proměně v uvažování nad *extremitas*. Ve svém textu *Legendy maior* pracuje na tom, aby Kateřininy *extremitates* zbavil puncu nechtěného a aby pro ně našel patřičné místo ve svatém vzoru sienské kajícnice. Dodává, že „pocházejí-li tyto *extremitates* od Boha, nemohou být nijak špatné a žádný člověk je nemůže jen tak jednoduše odmítnout“. ⁴⁵ Co jej však k tomu vede?

Rajmund i jeho kolegové hagiografové velmi dobře vědí, že *extremitas* má své důležité místo v životě a budoucím kanonizovaném vzoru Kateřiny Sienské. Je právě typické pro vzor svatosti obecně, že do sebe pojímá mnoho výjimečností a extrémností, a to rozhodně ne pouze pro zvýšení popularity a přitažlivosti pro obecenstvo (ačkoli ani tento fakt nelze přehlédnout). Kontrastní či nadstandardní chování svěťice, která silně vyčnívá nad „běžnou normu“, zpřítomňuje působení vyšší síly v jejím životě a dokazuje je. Dokumentuje její osobní vyvolenost a zároveň podpírá její aspirování na budoucí kanonizaci.

Jen výjimečný člověk, nesoucí na sobě a skrze sebe Boží působení, si může nárokovat své místo mezi svěťci. Kateřininy *extremitates*, ačkoli překračují i základní pravidla daná ženám jejího zařazení, patří vlastně k velmi žádoucím a nezbytným charakteristikám pro prosazení její svatosti a rozšíření její svaté pověsti. Kateřina si zaslouží být kanonizována jako výjimečná zbožná žena, nikoli jako průměrná zástupkyně ženského pohlaví ve středověké společnosti. Její *extremitates* nemají její svaté pověsti ublížit, ale spíše naopak. Představují potvrzení jejího intenzivního vztahu s Kristem, vždyť je to právě on, kdo její atypické schopnosti způsobuje a kdo jí dává sílu žít její mnohdy extrémní zbožnost. Jsou důkazem Boží přítomnosti, a tedy silnou podporou pro její společenskou vážnost a sílu jejího slova.

Doslov:**Kateřina a stupně jejího veřejného uznání v datech a souvislostech**

Kateřinina pověst ženy, která si zaslouží zbožnou úctu církevní i laické veřejnosti, byla prověřena a potvrzena Castellským biskupem v roce 1417. K oficiální kanonizaci došlo roku 1461, kdy Kateřinu Sienskou zařadil mezi světce a svěťce papež Pius II. ze sienského rodu Piccolomini. Úcta k sienské kajčnici byla živá po celá následující staletí. V některých momentech, jako například v čase Risorgimenta, procesu sjednocování Itálie, dokonce přibírala i silný politický význam a důležitost.

Kateřinině duchovní síle však vzdalo hold silnou měrou zejména 20. století. Zcela výjimečně se k jejímu osobnímu a duchovnímu odkazu přihlásil papež Pius XII., když jí dne 18. června 1939 udělil titul *Patrona Primaria d'Italia* a spolu s Františkem z Assisi ji tak učinil svatou ochránkyní italského národa a země.⁴⁶ Patrony Itálie se tak staly dvě osobnosti pocházející ze samého srdce Itálie, které žily a také byly svatořečeny v období středověku.

Papež ve svém breve⁴⁷ poukazuje na nelehkou situaci, v níž se italská společnost jejich doby nacházela a v níž tyto významní světci působili. Upozorňuje však také, že právě přes nesnadné okolnosti dokázali František z Assisi i Kateřina Sienská vyniknout svými ctnostmi a stát se vzory pro své současníky. Inspirovali čistotou života a příkladností svého chování zpřítomňovali principy křesťanského života. Pius XII. obzvláště vyzdvihuje Kateřininu touhu po míru a její úsilí o svornost mezi italskými městy a jejich obyvateli. Přisuzuje jí zároveň zásluhu na návratu papežů z Avignonu do Říma, v čemž vidí významný krok v obraně její vlasti a samotného křesťanského náboženství.

Papež Pius XII. se však neobrací pouze k minulosti. Oba světci si dle jeho slov podrželi svůj význam a duchovní inspiraci po dlouhá staletí až do současnosti. Papežovo zamýšlení se nad nelehkou dobou, v níž tito světci žili a působili, snad má poukázat na paralely s nelehkou situací meziválečných a válečných let 20. století, kterou Itálie a celá Evropa, ale také církev a s ní i papež Pius XII. prožívali. V očích papeže byli v tomto momentě právě František a Kateřina vhodnými patrony svého národa a stále sdělnými a inspirativními příklady křesťanského života. I proto papež ve svém breve stanovuje, aby od okamžiku jmenování obou italských patronů byly slaveny slavnostní mše k jejich počtě ve dnech jejich oficiálních svátků, a to na území celé Itálie.

Na Kateřinu však čekalo ještě jedno ocenění, které významným způsobem ohodnotilo její duchovní zkušenost a nauku, kterou ona za svého života usilovně předávala svým blízkým a o jejíž zachování prosila své žáky v posledních okamžicích svého života. Byl to tentokrát papež Pavel VI., který udělil Kateřině ze Sieny významné ocenění a zařadil ji po bok největších myslitelů a učitelů církve. Bulou ze dne 4. října 1970 vyjádřil papež úctu, kterou církev chová ke Kateřinině nauce, a povýšil tuto světici na „Učitelku církve obecné“.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY

1 / Jedním z hlavních myslitelů otevírajících diskuzi o zbožných ženách, které svými mystickými a prorockými schopnostmi usilovaly o ovlivnění papežské otázky, byl Jean Gerson, velmi aktivní účastník koncilu v Kostnici. Srov. např. DYAN ELLIOTT: „Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits and Joan of Arc“. IN: *The American Historical Review* 107, 2002, s. 43–44.

2 / Úplná edice listů: GIOVANNI DALLE CELLE: *Lettere di Giovanni dalle Celle e di Luigi Marsili*. FRANCESCO GIAMBONINI (ed.). Firenze 1991. K jeho osobě PIA CIVIDALI: „Il beato Giovanni dalle Celle“. IN: *Atti della R. Accademia dei Lincei, Anno CCCIII*. Roma 1906; EMILIO LUCCHESI: „S. Caterina da Siena e le sue relazioni coi Monaci di Vallombrosa“. IN: *Memorie Domenicane* LXV, 1948, s. 197–227.

3 / K identifikaci Rufina neexistuje dosti potřebných informací. Giovanni dalle Celle jej nazývá „maestro in vana e mondana filosofia“ (mistr prázdné světské filozofie) (DALLE CELLE: *Lettere*, č. 24, s. 351). List Rufinovi je datován před zářím 1376 (tamtéž, s. 186).

4 / Giovanni da Salerno, augustiniánský eremita pobývající v klášteře San Leonardo al Lago v blízkosti Lecceta a města Sieny, umírá roku 1388 (srov. tamtéž, s. 186, pozn. 12). List Giovannimu da Salerno č. 27 je datován do prosince 1376 (tamtéž, s. 187).

5 / List Williamovi, tamtéž, s. 362: „et rogetis Deum ut illam merear vedere et manus meas inter manus suas mittere, tamquam committens me, ut possim habere spem in ea, quam qui habet dixit esse beatum.“

6 / DALLE CELLE: *Lettere*, bratru Rufinovi, s. 357; RAIMONDO DA CAPUA: *Vita*, coll. 896E 896F, 897E až 898B; MARIE-HYACINTHE LAURENT (ed.): *Il processo Castellano*. Siena 1942, svědectví Stefana Maconiho, s. 268.

7 / Tommaso della Fonte posílá Kateřinu dál od oltáře, aby nerušila (DA CAPUA: *Vita*, coll. 900A–B). Mniši netrpělivě kritizují její extáze, protože nemohou zavřít kostel (tamtéž, 932F).

8 / Tamtéž, 931B. K problematice častého přijímání laiků např. ANDRÉ VAUCHEZ: *I laici nel Medioevo*. Il Saggiatore 1989, s. 290.

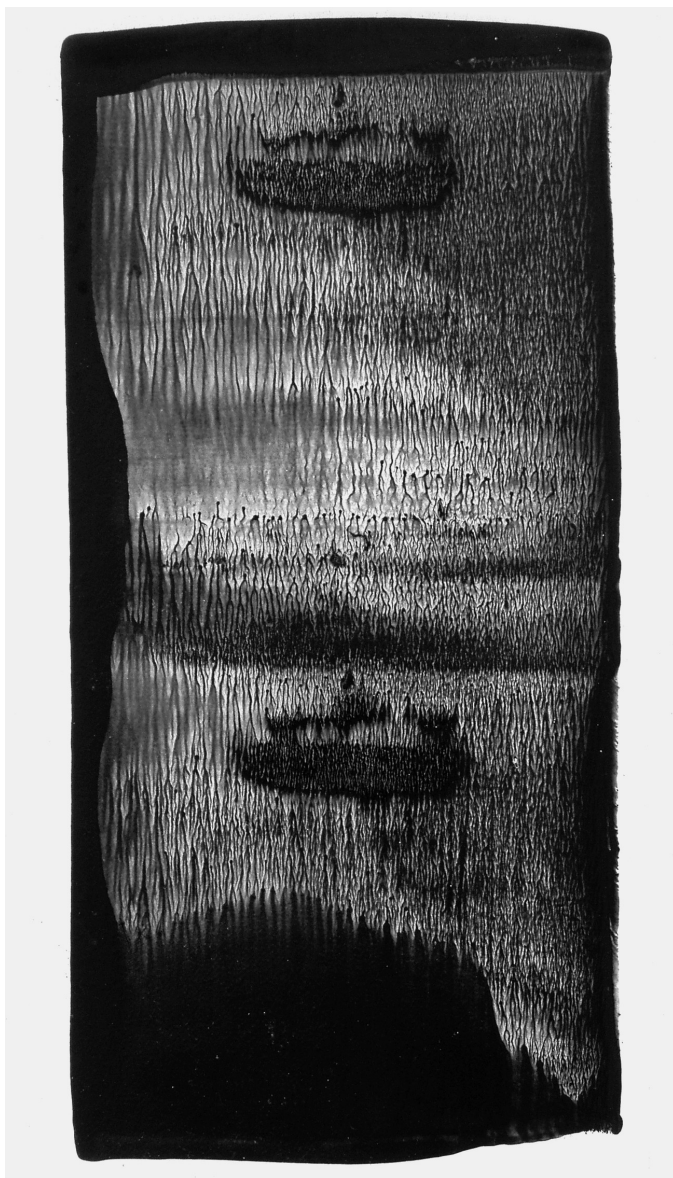
9 / DALLE CELLE: *Lettere*, bratru Rufinovi, s. 354; DA CAPUA: *Vita*, coll. 873C.

- 10 / Tamtéž, coll. 895E; LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Stefana Maconiho, s. 269–70; svědectví Bartolomea Dominiciho, s. 306. Proto také legendisté hovoří o nauce sdělené od Pána, dokonce i o umění číst a snad i psát, kterého se jí zázračně dostalo skrze zjevení. Srov. TOMMASO DA SIENA: *Libellus de supplemento legende prolixie virginis beate Catherinae de Senis*. IULIANA CAVALLINI – IMELDA FORALOSSO (eds.). Roma 1974, s. 16–18.
- 11 / DALLE CELLE: *Lettere*, Giovannimu da Salerno, s. 367; bratru Rufinovi, s. 352; Williamu Fletemu, s. 361; LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Tommasa da Siena, s. 46.
- 12 / Tamtéž, Giovannimu da Salerno, s. 368n; DA CAPUA: *Vita*, coll. 891C.
- 13 / DALLE CELLE: *Lettere*, Giovannimu da Salerno, s. 369: „quod civitas Florentie abundant stultis et civitas Senarum fantasticis.“
- 14 / První prověrkou mohla být jistě florentská kapitula roku 1374. Dalším potvrzením Kateřini na místa v duchovním životě společnosti mohly být odpustky a další výhody, potvrzené papežem Řehořem XI. v roce 1376 (LAURENT [ed.]: *Documenti*, s. 36–40). Jak vidno, nic z toho výše zmíněné korespondenty Giovanniho dalle Celle v jejich pochybnostech neuklidnilo.
- 15 / DALLE CELLE: *Lettere*, s. 193.
- 16 / Tamtéž s. 311: „Dico adunque che l'diavolo non udi mai predica piu gli piaccia che questa del passaggio, pero che migliaia di donne onestissime fara meritrici e migliaia di giovani che portami il fiore della verginitade lo lasceranno tra via.“
- 17 / Tamtéž, list Domitille, s. 306: „ella vi conforta perché troviato Cristo, io questo niego.“
- 18 / Tamtéž, s. 309: „Fa' tu questo prima e quando se' pervenuta alla sua perfezione sicuramente ti daro licenzia che vadi oltra mare.“
- 19 / Srov. např. DA CAPUA: *Vita*, coll. s. 897C. Více k tomu však níže.
- 20 / Případům takových „eliminovaných“ zbožných žen, které ve středověku neobstály před přísným dohledem církve, se věnuje v mnoha svých dílech např. PETER DINZELBACHER: *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Reinbek 2001.
- 21 / LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Bartolomea Dominici, s. 331, 335; svědectví Francesca Malavolti, s. 386; ARRIGO LEVASTI: *S. Caterina*. Torino 1947, s. 209. Oba dva se nicméně stávají jejími duchovními příznivci poté, co se s Kateřinou seznámí. Srov. DA SIENA: *Supplementum*, s. 383.
- 22 / Giovanni Tantucci má být autorem dopisu na obranu Kateřiny proti reptalům, srov. EUGENIO DUPRÉ THESEIDER: *Epistolario di Santa Caterina da Siena*. Roma 1940, s. 179, pozn. 7.
- 23 / CATERINA DA SIENA: *Lettere*, č. 64 Williamovi Fleteovi, s. 1261: „non sareste giunti a tanti scandali e mormorazioni e falso giudicio, cioe di credere e dire, che altri sia guidata e tenuta per la volonta della creatura e non del Creatore“ – „nebyli byste se připojili k tolika pohoršením, pomlouvám a špatným soudům, tedy nevěřili byste a neříkali, že tamta se řídí vůlí lidskou a nikoli Boží.“ Byť zde není stoprocentně jasné, zda Kateřina hovoří o sobě, či o jiné ženě, přesto lze z tónu jejího na mnoha místech přísného listu s velkou pravděpodobností usuzovat na to, že ony „mormorazioni“ byly namířeny proti ní a že Kateřina ve svém listě velmi cíleně reaguje na útočná slova svými slovy povzbuzení pro leccetánské mnichy. Srov. též LEVASTI: *S. Caterina*, s. 212.

- 24 / Mezi ty patří mimo jiné listy vládcům Florencie „ai signori, al gonfaloniere“ (CATERINA DA SIENA: *Lettere*, č. 207, 337, 377), „agli Otto della guerra“ (tamtéž, s. 230), listy častým aktérům vyjednáváním s papežskou stranou Nicolu Soderini (cit. výše) a Buonaccorso di Lapo (tamtéž, s. 254).
- 25 / DA CAPUA: *Vita*, coll. 919C, o reptalech ve Florencii, kteří odmítají vidět, že Kateřina přináší jejich městu mír. Podobně LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Tommasa da Siena, s. 102.
- 26 / Bula Řehoře XI. z 1. července 1376, srov. LAURENT (ed.): *Documenti*, s. 36.
- 27 / TOMMASO DA SIENA: *Supplementum*, 6. traktát, s. 78–120.
- 28 / Zde svědčí opět ti, kteří jí eucharistii udělovali, a byli tedy svědky zázračných skutečností. Tamtéž, s. 83; LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Tommasa da Siena, s. 137; svědectví Bartolomea Dominici, s. 328.
- 29 / Tamtéž, svědectví Stefana Maconi, s. 267.
- 30 / K zavedení svátku Božího Těla Urbanem IV. roku 1264 a zázraku v Bolseně, koncentrujícímu se právě na eucharistii jako tělo a krev Kristovu viz JAROSLAV V. POLC: *Česká církev v dějinách*. Praha 1999, s. 83n; ZDEŇKA HLEDÍKOVÁ: „Vyšehradská kapitula ve 13. století“. IN: *Teologické texty* 19, 2008, s. 50–52.
- 31 / DA CAPUA: *Vita*, coll. 901D; TOMMASO DA SIENA: *Legenda Minor*, s. 448, LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Tommasa da Siena, s. 45.
- 32 / Popis události zachycuje nejprve Rajmund jakožto svědek, který sledoval vnější projevy Kateřiny stigmatizace přímo na místě. DA CAPUA: *Vita*, coll. 901F–902A. Příběh nedoznává razantních proměn ani v podání Tommasa da Siena v *Legendě Minor* a zejména v *Supplementu*, které umožní převyprávět příběh v celé šíři. TOMMASO DA SIENA: *Legenda Minor*, s. 449; Týž: *Supplementum*, s. 166–168. V *Processu* pak pro převyprávění příběhu již není místo. O stigmatěch se zmiňuje i Bartolomeo Dominici, soustředící se zejména na charakter bolesti, srov. LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Bartolomea Dominici, s. 312–313, 341–343. Tommaso da Siena pak v procesním svědectví nepopisuje událost jako takovou, věnuje se pouze proměně barvy paprsků, tamtéž, svědectví Tommasa da Siena, s. 117, 144. Stefano Maconi o ní neví, snad proto, že se v té době s Kateřinou patrně ještě neznal.
- 33 / Ani legendy, ani korespondence Giovanniho dalle Celle a texty Williama Fleteho nic takového neakcentují. William Flete o Kateřininy stigmatěch ví a informuje o jejich neviditelnosti, nikoli však v obranném stylu. W. FLETE: *Sermo in reverentiam beatae Katherinae de Senis*. ROBERT FAWTIER (ed.). Roma 1914, s. 49–50.
- 34 / Tommasova slova o stigmatěch viz LAURENT (ed.): *Processo*, s. 144; TOMMASO DA SIENA: *Supplementum*, s. 121–211.
- 35 / Ke zmínce se přímo hlásí Bartolomeo da Ferrara ve svém stručném shrnutí kázání z 3. května 1411, LAURENT (ed.): *Processo*, s. 15, nepřímý odkaz pak přináší Tommaso da Siena, tamtéž, s. 59.
- 36 / Srov. ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI: „Diskuze o stigmatěch“. IN: *Salve* 23, 2013, č. 1, s. 73–92.
- 37 / Srov. DA CAPUA: *Vita*, coll. 861D: „ex pura revelatione“; LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Tommasa da Siena, s. 118: „edocta fuit a Domino.“

- 38 / DA CAPUA: *Vita*, coll. 895E; coll. 895D. LAURENT (ed.): *Processo*, svědectví Bartolomea Dominici, s. 331: prověrka Lazzarina da Pisa, s. 336 zkouška od dvou vzdělanců v Pise; svědectví Stefana Maconi, s. 269: prověrka tří kardinálů při Kateřině pobytu v Avignonu; svědectví Francesca Malavolti, s. 386.
- 39 / Srov. NORMAN TANNER – SETHINA WATSON: „Least of the Laity: the Minimum Requirements for a Medieval Christian“. IN: *Journal of Medieval History* 32, 2006, s. 422.
- 40 / DA CAPUA: *Vita*, coll. 878E, 864D: „Tunc coactus sum tacere.“
- 41 / K pochybnostem ohledně žen mystiček v období papežského schizmatu viz ELLIOTT: op. cit., s. 26–54. Dále DONALD WEINSTEIN – RUDOLPH BELL: *Saints and Society*. London 1982, s. 153; NANCY CACIOLA: *Discerning Spirits, Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. New York 2003, zejm. s. 131–134.
- 42 / DA CAPUA: *Vita*, coll. 895C.
- 43 / Symbol knihy srov. L. BIANCHI: „Il carattere dottrinale della santità di Caterina da Siena nella iconografia del primo Quattrocento“. IN: *Congresso Internazionale di Studi Cateriniani*, atti, Siena–Roma, 24–29 aprile 1980, s. 566–567; FERNANDO LANZI – GIOIA LANZI: *Come riconoscere i santi e i patroni*. Milano 2007, s. 176.
- 44 / Delfína, františkánská terciářka, narozená kolem roku 1283, zemřela 1360. K ní VAUCHEZ: *Santità*, s. 367; VERA SCHAUBER – HANNS MICHAEL SCHINDLER: *Rok se svatými*. Kostelní Vydří 2002, s. 609.
- 45 / DA CAPUA: *Vita*, coll. s. 897C: „quia extremitas vitiosa esse non potest, quae causatur a Deo, et ab homine vitari non potest.“
- 46 / K tomu podrobněji GERALD PARSONS: „A National Saints in a Fascist State: Catherine of Siena, cca 1922–1943“. IN: *Journal of Religious History* 32, 2008, č. 1, s. 76–95.
- 47 / PIO XII.: *Breve pontificio, con cui il santo padre proclama San Francesco d'Assisi e Santa Caterina da Siena Patroni Primari d'Italia*. Roma, 18. června 1939.

Mgr. Kateřina Čadková, Ph.D. (* 1980), původem z Olešnice na Moravě, vystudovala klasickou filologii a historii na univerzitě v Olomouci. Doktorský titul z oboru „kulturní dějiny“ obhájila na Univerzitě Pardubice, kde také dnes působí jako odborná asistentka pro dějiny středověku a latinský jazyk. Během svých studií absolvovala několik studijních i badatelských pobytů v cizině, mimo jiné v italské Sieně a Římě.





Ludvík Grundman OP

Eucharistická ekleziologie Dialogu sv. Kateřiny Sienské

Úvod

Svatá Kateřina Sienská je mystičkou církve. Celá její existence, jakkoliv krátká, je hluboce zasazena v životě církve, církve, která za jejího života velmi povážlivě kolísala a procházela jedním z nejbolestnějších období své existence. Tato pokorná Sieňanka se ocitá vprostřed šílené bouře a podniká vše, aby z ní vyvedla právě tu církev, jež svým nalíčením připomíná, alespoň na první pohled, mnohem víc nevěstku babylónskou než pokornou jeruzalémskou dceru, jíž ve skutečnosti zůstává. Ba co víc, tato bouře se odehrává v srdci této prosté dívky, natolik je přidružená k utrpení církve, které si osvojuje a žije, jako by ho působila ona sama.

Její přístup k církvi nepřipouští pochyby, natolik je zřejmý. Ovšem jaké je Kateřinino učení týkající se církve? Co si myslí o církvi, jak ji nazírá a pojímá ta, jež ji bláznivě miluje na život a na smrt? Odpověď musíme hledat v jejích dílech, sestávajících z *Listů*, *Modliteb* a slavného *Dialogu*. Tato studie se záměrně omezuje na posledně jmenované dílo, z něhož se snaží sesbírat perly ekleziologické nauky,¹ již nám nabízí sv. Kateřina, aby je bylo možno uspořádaně prezentovat. Bude postupovat ve třech krocích. Nejdříve bude prezentován rámec, v němž se ekleziologie v *Dialogu* vyskytuje, a prostor, který v něm zaujímá. Druhá část bude zasvěcena přímo nauce o církvi, přičemž bude postupovat podle jejích tradičních obrazů. Konečně třetí část si klade za cíl spekulativně syntetizovat tuto nauku; organicky mezi sebou uspořádat jednotlivé elementy popsané v druhé části a nabídnout tak celkovou vizi ekleziologického učení této mimořádné učitelky církve a zároveň nabídnout jeho možná prodloužení.

I. Rámec kateřinské ekleziologie

Výrazy týkající se církve se v této knize vyskytují tak často a natolik jasně, že můžeme bez sebemenších problémů konstatovat, jak velice významnou roli v Kateřinině díle hrají. Dalo by se tudíž velmi přirozeně začít rovnou zkoumáním terminologie, kterou Kateřina pro církev užívá. Avšak tento přístup v sobě nese

velké riziko – totiž zaměřit se na nejevidentnější a zapomenout to méně zřejmé, a přitom možná specifictější, originálnější, ba zajímavější. Abychom se tomuto riziku vyhnuli, zvolme jiný postup. Pokusme se vymezit místo, které zaujímá teologie církve v celku *Dialogu*, a také jaké jsou základní struktury této teologie. Zároveň nám to umožní vyzdvihnout specificky kateřinský slovník, tedy výrazy, které Kateřina používá k označení církve, aniž by patřily mezi ty tradičně užívané. Právě ty pak budou moci tradiční obrazy doplnit a oživit.

Katechismus nám zde nabízí cennou pomoc, když Kateřinu celkem třikrát cituje (a pokaždé právě její *Dialog*). Ukazuje nám tak, co je v učení svaté Sieňanky nejdůležitější a nejzávažnější; ze tří citací mají hned dvě zásadní význam pro naše téma. První z nich se nachází v paragrafu číslo 313:

„Těm, kteří milují Boha, všechno napomáhá k dobrému.“ (Řím 8,28) Svědectví světců nepřestávají potvrzovat tuto pravdu: Svátá Kateřina Sienská říká „těm, kteří se pohoršují a bouří kvůli tomu, co na ně přichází: Všechno pochází z lásky, vše je zaměřeno na spásu člověka, Bůh nedělá nic, co by nevedlo k tomuto cíli.“ (Dial., K. IV,138)

Jde zde o velkolepý spásonosný záměr, záměr, v jehož rámci se nachází církev a úvahy k ní se vážící. Rozumná stvoření, jimiž jsou lidé, jsou povolána podílet se na naplnění tohoto záměru. Nejde ani tak o to, aby si lidé „pomohli“ ke spojení s Bohem, ale spíše aby si „vzájemně pomáhali“, když k němu míří společně (a mají k němu také společně dospět). Výborně to ilustruje citace uvedená v paragrafu *Katechismu* číslo 1937:

Takové rozdíly zapadají do plánu Boha, který chce, aby každý dostával od druhých, co potřebuje, a aby se ti, kteří mají zvláštní „hřívny“, dělili o jejich plody s těmi, kteří je potřebují. Rozdíly povzbuzují a často zavazují osoby k velkodušnosti, laskavosti a sdílení; vybízejí kultury k vzájemnému obohacování. „Nedávám všechny ctnosti každému stejně [...]“. Většinou je rozdělují tak, že jednomu dám tu, druhému jinou [...]. Někomu dám zvlášť lásku, jinému spravedlnost, jinému pokoru a někomu živou víru [...]. A pokud se týká časných statků, věci nutných k lidskému životu, ty jsem rozdělil mnohem nerovnoměrněji a nechtěl jsem, aby každý vlastnil všechno, co potřebuje, aby tak lidé měli nutně příležitost prokazovat skutky lásky jeden druhému [...]. Chtěl jsem, aby jeden měl zapotřebí druhého, a aby všichni byli mými služebníky při rozdělení milostí a darů, které dostali ode mne.“⁴²

Katechismus nám takto předkládá dvě stopy: církev v Božím záměru spásy a lidskou přirozenost, učiněnou k „politickému“, tedy společenskému životu. Pozorná

četba *Dialogu* nám k nim přidá další dvě: církev v duchovním životě a církev a „zákon vtělení“.

a) Církev v duchovním životě

Tento přístup je nejkonkrétnější, nejpraktičtější, nejjednodušší, chceme-li, jistě však nikoli banální. Každopádně nás udeří do očí, a to hned od prvních stránek *Dialogu*, a právě proto začneme jím. Není pochyb o tom, že pro Kateřinu hraje církev v duchovním životě esenciální a nenahraditelnou úlohu. Dokonce musíme říci, že duchovní život se v církvi přímo odehrává – to všechno je pro Kateřinu naprosto přirozené. O tom, jak se náš duchovní život v církvi odehrává, pohovoříme později, nyní se spíše podívejme, co to znamená, alespoň pro Kateřinu, že „církev je přítomna v duchovním životě“. Nejprve prostou skutečnost, že se za ni člověk modlí. Věc nadmíru jednoduchá, ovšem opravdu důležitá a navíc zdaleka ne evidentní. Kateřina pochopitelně není jedinou, kdo ji připomíná, ovšem ve svém díle tak činí s nebyvalou intenzitou.

Kateřina se za církev modlí, to se jasně ukazuje hned od začátku *Dialogu*, který je přímo strukturován čtyřmi Kateřininými prosbami, jež adresuje božské Prozřetelnosti. Jednou z nich je modlitba za církev, respektive za její reformu: „Proto tato duše přednesla Bohu čtyři modlitby. První modlitbu za ni samu. Druhou za obnovu svaté Církve. Třetí za svět jako takový, a zejména za mír mezi křesťany, zvláště mezi těmi, kdo se bouří proti svaté Církvi, vážně ji urážejí a pronásledují. Čtvrtou modlitbou tato duše prosila Boží Prozřetelnost, aby na vše, především na jeden případ, shlédla svým dobrotvým pohledem.“³ Povzbuzuje k modlitbě za církev, avšak nespokojuje se pouze s tím. Její duchovní život je natolik vnitřně spjat s církví, že Kateřina trpí spolu s ní a pro ni, obviňuje se z toho, že právě ona způsobila všechna zla, jež na církev doléhají.⁴ Naprosto pro ni nepřichází v úvahu pojmout vlastní duchovní život, přitom tak intenzivní a mimořádný, protože mimořádně omilostněný, mimo církev a bez ní. Kromobyčejně dobře to vyjadřuje její úporný výkřik:

Můj Pane, shlédni ve svém milosrdenství na svůj lid a na mystické tělo svaté Církve! Větší slávu ti přinese odpuštění tolika tvorům, kterým daruješ světlo pravého poznání, než když budeš hledět jen na mne, která jsem tě ve své bídě urazila a stala jsem se příčinou a nástrojem všeho zla. Všichni tvorové by tě chválili, žes je ve své božské dobrotvosti zachránil od hříchu a od věčného prokletí. Proto tě prosím, věčná Lásko, potrestej mne a smiluj se nad svým lidem, neboť od tebe neodejdu, dokud neuvidím, že ses nad ním smíloval.

*Jak by mi prospělo, kdybych obdržela věčný život, zatímco tvůj lid by čekala smrt bez konce, a kdybych viděla, že tvou Snoubenku, Církev, která je světlem, obkličují temnoty právě kvůli mým nedostatkům a nedostatkům tvých ostatních tvorů?*⁵

Sluší se hned upozornit na slovník, jež naše autorka užívá, když mluví o církvi. První se vyskytuje přímo slovo „církev“, ovšem vzápětí Kateřina mluví o „tvém lidu“⁶ a zejména o „Snoubence“. Zatímco první výraz zůstane značně výjimečným, termín „Snoubenka“ se následně dočká pěkného rozvinutí a užití. Vrátime se k nim, když se budeme věnovat klasickým obrazů církve, přítomným v *Dialogu*.⁷

Poslední citace pozoruhodně dobře shrnuje esenciální body této kapitoly:

- modlitbu za církev
- výčitky, jež si Kateřina činí, za to, že svými hříchy zapříčiňuje všechna zla, jež církev snáší
- vroucí touhu trpět pro církev
- kategorické odmítnutí těšit se z věčného života sama

Nicméně Kateřina se angažuje ještě dále. To, o čem jsme hovořili, pocházelo z její vlastní iniciativy. Avšak její akce tím nekončí. Ve skutečnosti Bůh odpovídá na její modlitby tím, že nejen přijímá její přístup, ale žádá ji, aby šla ještě dál. Uvedme text, ze kterého nejlépe vysvítá, co přesně Bůh žádá po Kateřině, jejích žácích a konečně po každém křesťanovi:

Neučinil jsem to jen kvůli tobě, ale kvůli mnoha dalším duším a služebníkům, kteří, až to uslyší, budou mou láskou přinuceni, abyste se všichni společně, ty spolu s nimi, modlili a nutili mě tak, abych prokázal milosrdenství světu a mystickému tělu svaté Církve, za něž se tak modlíš.

*Už jsem ti totiž říkal [...], že splním vaše touhy a přinesu vám úlevu ve vaší námaze [...] a napomůžu reformě svaté Církve, když vám dám dobré a svaté pastýře. Prostředkem už nebude válka ani zbraně a krutost, ale pokoj a mír spolu se slzami a potem mých služebníků. Vás, své služebníky, jsem totiž ustanovil dělníky duší – vašich i bližních – v mystickém těle svaté Církve, abyste pro vaše dobro jednali v souladu s ctnostmi a příkladem a poučováním působili pro dobro bližního a svaté Církve a neustále mi obětovali modlitby za Církev a všechny tvory a abyste své ctnosti prohlubovali prostřednictvím bližních, jak jsem ti vysvětlil. Už jsem ti také říkal, že každá ctnost i neřest se šíří a odráží v bližním. Proto chci, abyste byli bližnímu tak prospěšní, aby vaše vinice přinášela plody.*⁸

Bůh zde jasně deklaruje, jaké jsou jeho vybrané prostředky k reformě církve: „Říkám ti také, že čím více bude mystické tělo svaté Církve trpět, tím hojnější laskavosti a útechy se mu dostane. Laskavost bude spočívat v tomto: budou obnoveni dobří a svatí pastýři, kteří jsou jako slavné květy a vzdávají slávu a chválu mému jménu a vydávají vůni pravých ctností.“⁹ Když církev trpí, trpí ve svých údech, a přesně to je požadováno a zároveň slíbeno Kateřině a jejím druhům:

prostřednictvím svých služebníků prokážu světu milosrdenství a jejich utrpením obnovím svou nevěstu.¹⁰

Kateřina, a spolu s ní každý křesťan, je povolána přispívat ke svatosti církve nejen svým vlastním posvěcováním, nejen svou modlitbou, ale úplným darováním svého života. Slova sv. Pavla, která liturgie předkládá v den jejího svátku, zde nabývají svého plného rozměru: „Teď sice pro vás trpím, ale raduji se (z toho), protože tím na mém těle doplňuji to, co zbývá vytrpět (do plné míry) Kristových útrap; (má z toho prospěch) jeho tělo, to je církev.“¹¹ Jistě, Boží jednání není podmíněno ani modlitbou, ani utrpením Kateřiny (či kohokoli jiného), ovšem Bůh ji chce přidružit ke svému výkupnému dílu tak, že se na něm ona bude podílet. To, co nabízí každému ve své nesmírné velkodušnosti, Bůh v Kateřinině případě uskutečňuje svrchovaným způsobem – celý její život o tom jasně svědčí. Velmi přispěla k reformě církve svými vnějšími počiny – dopisy i osobními intervencemi, avšak ještě mnohem více svým niterným počínáním – neviditelným, a přesto svrchovaně účinným, protože hluboce zakořeněným v Bohu, jenž jej vzbudil – modlitbou a velkým utrpením svobodně zvoleným z lásky.¹²

b) Nadpřirozená politika

To, co nazýváme „nadpřirozenou politikou“, se v knize, stejně jako předchozí téma, objevuje velmi záhy. Člověk je tvor společenský nejen na rovině přirozené, ale i na té nadpřirozené a naše učitelka si je toho velmi dobře vědoma. Bez toho, že by tuto dimenzi nutně formalizovala a užívala k tomu ekleziologickou terminologii, jasně tuto skutečnost vyhlašuje, popisuje a vytyčuje její základní principy. Šestou kapitolu tak začíná tímto kategorickým prohlášením: „Chci, abys věděla, že každá ctnost, stejně jako každá vada, se pěstuje prostřednictvím bližního.“¹³ Vše jde ale mnohem dále. Lidská solidarita je podstatně hlubší a širší: „Lidé jsou natolik vzájemně spojeni, že nikdo nemůže činit dobro sobě, aby tím nevykonal dobro pro svého bližního, a stejně tak nemůže na sobě napáchat zlo, aniž by

ublížil svému bližnímu.¹⁴ Vidíme, že žádný skutek duchovního života, jenž je přitom tím, co je v člověku nejhlubší a nejosobnější, se nemůže obejít bez bližního. Kateřina vysvětluje slova evangelia „Kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (Mt 18,20) velmi přímočaře: „Je-li někdo sám, je vyloučené, abych byl uprostřed něj, protože s sebou nemá žádného druhu, abych mezi nimi mohl být.“¹⁵ Tento stav, jak jsme již viděli v citaci převzaté *Katechismem*, je přímo chtěný Bohem.

Že to všechno neříká nic přímo o církvi? Snad, ale bez nejmenší pochyby tyto principy ukazují komunitní aspekt, jenž je nevyhnutelný a nenahraditelný v lidském životě, včetně života milosti. Je vlastní lidské přirozenosti formovat komunitu a ve chvíli, kdy je povolána Bohem k životu milosti, je svrchovaně vhodné, aby formovala také komunitu spásy. Církev tak vyvstává jako odpověď, a dokonce odpověď *par excellence* na tato nejhlubší očekávání lidské bytosti. Prozatím naše svatá nemluvila než o tomto životě. Znamená to snad, že by tento komunitní aspekt neměl hrát svou roli jindy než během našeho putování po této zemi a že by církev potažmo patřila pouze mezi nástroje spásy? Naprosto ne! Jedna z nejdokladnějších stránek *Dialogu* je zároveň stejně tak strhující, jako instruktivní:

Blažené duše totiž žily v lásce ke mně a k bližnímu a nyní je všechny pojí společná láska a láska jednoho k druhému plynoucí z téhož zdroje. V lásce se těší a radují ze vzájemné účasti na svém dobru, které se připojuje k univerzálnímu dobru, jehož užívají všichni společně. A těší se a radují spolu s anděly, s nimiž světcí přebývají podle rozmanitých a různých ctností, které uskutečňovali ve světě. Všichni jsou spojeni poutem lásky a mají zvláštní účast s těmi, které na světě milovali zvláštní láskou. Díky této lásce si pomáhali růst v milosti a prohlubovali tak své ctnosti. Byli si tak navzájem příčinou toho, že se jak v nich, tak v bližních zjevovale sláva a chvála mého jména. Ve věčném životě tuto lásku neztratili, naopak si ji zachovali a mají na ní bezprostřednější a hojnější účast, stejně jako na univerzálním dobru, z něhož se těší.

Nechtěl bych však, aby sis myslela, že si toto jednotlivé dobro, o kterém jsem mluvil, uchovávají jen pro sebe. Tak to není, protože na něm mají účast všichni obyvatelé nebes, kteří jsou schopni se z něj těšit, všechny moje milované děti a všichni andělé. Když duše dosáhne věčného života, všichni mají na dobru této duše účast, stejně jako má tato duše účast na dobru všech. Ne že by jejich nebo její nádoba mohla pojmout více než dříve, nebo že by potřebovala ještě nějaké naplnění, protože duše blažených je jako přetékající nádoba, do níž už se nic nevejde. Ale radost těchto duší je doprovázena veselím, jásotem a plesáním, které se v nich stále obnovuje díky poznání, které nalezly v oné duši. Vidí totiž, jak díky mé milosti duše opustila zemi v plnosti milosti, a proto jásají ve mně z dobra oné duše, které pro mou dobrotivost získala.¹⁶

Ukazuje se tak, že blažené patření i věčný život jsou naprosto ekleziální, a to dokonce ještě víc než náš pozemský život. Neboť to, co existovalo a fungovalo jako ještě skryté a inchoativní, je plně završeno a odhaleno ve slávě. Člověk nejen že se raduje s těmi, jež miloval (a které nyní miluje ještě neskonale více) – a je nesmírně zajímavé konstatovat, že Kateřina nezapomíná na anděly, kteří jsou součástí tohoto společenství (byť se zde výraz „církve“ neobjevuje) –, ale také z jejich dobra, z dobra druhého, jež se takto jistým způsobem stává jeho vlastním; a to bez toho, že by toto všechno cokoliv ubíralo primátu a dokonalé plnosti patření na Boha. Zdůrazněme, že k nám mluví mimořádně obdarovaná mystička. Duše, jež byla prakticky celý svůj život naplněna zvláštní milostí, jež žila v tak výjimečném spojení s Bohem, opěvuje důležitost společenství s bližním dokonce (a hlavně) i v nebi a popisuje jeho radosti a štěstí. Už jsme viděli svazky, které navzájem pojí poutníky, a také ty, jež mezi sebou upředli nebešťané. Sluší se tedy připomenout i třetí kategorii: vztahy mezi blaženými a těmi, kteří ještě putují, neboť je také zcela jasně Kateřinou zmíněna:

Touhou blažených je vidět, že ke mně chováte úctu vy, kdo jste ještě jako poutníci na cestě ke konci, jímž je smrt. Ž úcty ke mně touží po vaší spáse, a proto se za vás neustále modlí.¹⁷

c) Zákon vtělení

Je vnitřně spojen s výše řečeným. Boží transcendence je pro Kateřinu naprosto evidentní. Abychom mohli být s Bohem v kontaktu láskou, je nutné – a vnitřně to náleží k situaci mezi Bohem a člověkem (na zemi) –, aby se tento vztah vtělil, přesněji řečeno, aby Bůh vzal na sebe lidství:

Žádám od vás, abyste mě milovali stejnou láskou, jíž miluji já vás. Nemůžete pro mě samozřejmě vykonat to, co jsem já vykonal pro vás, protože jsem vás miloval, aniž byste mou lásku opětovali. Proto všechna láska, kterou mi věnujete, pochází z dluhu, který vůči mně máte, nikoli z vaší milosti. Milujete mě, protože mě máte milovat, zatímco já vás miluji ze své milosti, a nikoli proto, že bych vám to byl dlužen. Takže mi nikdy nemůžete oplatit láskou, kterou od vás stejně žádám. Proto jsem vám dal bližního jako prostředek, abyste pro něj činili to, co nemůžete vykonat pro mne: milovat ho jen z lásky, bez jakýchkoliv vedlejších úmyslů a bez prospěchu. Tímto způsobem považuji všechno, co s takovou láskou vykonáte pro bližního, za vykonané pro mne.

To myslela má Pravda, když řekla Pavlovi, který mě pronásledoval: „Šavle, Šavle, proč mě pronásleduješ?“ Věděla, že když Pavel pronásledoval ty, kdo ve mne věřili, pronásledoval mne.¹⁸

Právě díky tomuto odkazu na zjevení učiněné sv. Pavlovi (Sk 22,7; 26,14) můžeme postřehnout eklesiologický význam tohoto prohlášení. Ještě uvidíme, nakolik je obraz církve jako mystického těla pro Kateřinu centrální a hraje zásadní roli; zatím jednoduše shrňme, že pro ni vztah s Bohem vede skrze bližního, a poněvadž bližní nejsou izolovaní, jak už jsme také viděli,¹⁹ je to skrze tuto komunitu bližních, jíž je církev, a v ní, kde se odehrává náš vztah k Bohu. To také vysvětluje nezbytnost prostřednictví církve, o němž se dnes tolik debatuje.

Zároveň to platí také obráceně, čímž se tato pravda „experimentálně“ ověřuje: *„Svět se raduje, když mě hodně uráží, a vy v něm trpíte, když vidíte, že jsem uražen: tím, že uráží mne, uráží totiž vás, a tím, že uráží vás, uráží mne, neboť vy se mnou tvoříte jednotu. [...] Proto jsem s vámi jedno, za předpokladu, že se duše ode mne neodloučí smrtelným hříchem. Ale kdo mě opravdu miluje, zůstává ve mně a já zůstávám v něm.“²⁰* Rozumí se samo sebou, že zde sienská světice nikterak nevelbí nějaký panteismus, neboť jako správná mystička nemluví o metafyzické, ale mystické identitě, jazykem, jenž je naprosto biblický.

d) Božská Prozřetelnost jako rámec kateřinské eklesiologie²¹

Jedna věc se čtenáři *Dialogu* vnucuje: zdá se, že církev nezahrnuje celé lidstvo. Je to vidět hned v modlitbách, jež otvírají knihu, jak vysvětluje sama Kateřina: „A jestliže obsahem druhé modlitby byla prosba o dobro a prospěch křesťanů a nevěřících, které spočívaly v obnově svaté Církve, nyní [Kateřina] *do své modlitby zahrнула celý svět* [...]“.²² Poté je to hlas Boha samého, jenž říká, že bude „donucen“, „abych prokázal milosrdenství světu a mystickému tělu svaté Církve“.²³ Nejde zde o to, uvažovat o příslušnosti k církvi a o různých způsobech, jimiž se uskutečňuje u konkrétních lidí, ale o to, jak smířit tuto pozici s jedním z principů, který je přitom základní pro pojetí Božího jednání, jež má Kateřina a který cituje *Katechismus*:

[Bůh] *všechno dává z lásky k člověku a pro jeho spásu, z žádného jiného důvodu.*²⁴

Pokud je ke spáse naprosto nezbytné prostřednictví církve a pokud Bůh chce, aby všichni byli spaseni, jak je možné, že někteří nejsou v církvi? Svatý Tomáš na to odpovídá tak, že odlišuje členy „v potenci“ a členy „v aktu“. Svatá Kateřina neuznává tyto výrazy a neaplikuje toto rozlišení. Mluví o církvi v úzkém smyslu – pro ni je církevní příslušnost definována esenciálně skrze svátosti.

Přesto, pokud se podíváme na Tomášovu pozici více zblízka, můžeme konstatovat, že její základní rysy nacházejí své protějšky v koncepci, již má naše mystika. Centrálním tématem, které objímá myšlení sv. Tomáše, je totiž „Boží záměr“ a v jeho nitru se nachází jeho učení o církvi. Jistě, pokud hledáme právě tyto výrazy v *Dialogu*, výsledek je velmi hubený a příliš nedovoluje provést nějaké spojení. Ovšem když se podíváme na jedno klíčové slovo knihy, respektive přímo nejdůležitější z klíčových slov, „Prozřetelnost“, snadno konstatujeme, že jeho význam a rozsah velmi přesně odpovídají právě tomu, co Tomáš nazývá „Boží záměr“. A pokud ten zahrnuje každého člověka, tak přesně to platí i o Prozřetelnosti: „není nikoho, ať spravedlivého či hříšníka, o něhož bych nepečoval.“²⁵ Boží láska se neomezuje na ty, kteří podle tomášovského dělení patří k členům církve „v aktu“: „když jsi zjevil svou lásku k celému lidskému pokolení.“²⁶ Děje se tak prostřednictvím církve: „výtečnost a milost, kterou jsi udělil lidskému rodu, když mu v mystickém těle svaté Církve uděluješ celého Boha a celého člověka.“²⁷ To zajišťuje ekleziální mediaci pro všechny lidi včetně těch, kdo nejsou vtěleni do církve křtem (tak, jak Kateřina pojímá toto přivtělení). Pokud všichni lidé nejsou členy církve, ona tu je, zejména ve svých pastýřích, právě proto, aby ti, kdo jimi ještě nejsou, se jejími členy stali: „moji služebníci, kteří nemají živit jen sebe, ale mají pást na svatých prsou církve všeobecné tělo křesťanů a všech, kdo by se chtěli pozvednout z temnot nevěry a stát se členy mé církve.“²⁸ Konečně, pokud Kateřina zahrnuje do svých modliteb celý svět, jak jsme již viděli,²⁹ děje se tak, neboť Bůh, jenž je vyslyší, je zároveň tím, kdo je inspiruje a požaduje: „Proto chci, abyste byli pravými dělníky a abyste velmi starostlivě pomáhali kypřit duši v mystickém těle svaté Církve. Za tímto účelem si vás povolávám, protože se chci smilovat nad světem, za který tolik prosíš.“³⁰

Zdá se, že můžeme shrnout, když půjdeme nad samotný text, avšak zůstaneme mu přitom věrni, že pokud ne každý člověk je v přísném slova smyslu členem církve, církev je pro každého člověka nástrojem³¹ Boží Prozřetelnosti. Té Prozřetelnosti, jež se stará o každého člověka a jeho dobro a jež činí vše, aby se stal plně členem církve. Tento dynamismus Prozřetelnosti odpovídá tomu, co sv. Tomáš označuje jako „být členem v potenci“ – věc pojímá spíše ze *subjektivního pohledu člověka, o němž se jedná, zatímco Kateřina víc zdůrazňuje objektivní aspekt*: církev je zde pro spásu všech lidí, aby se každý člověk stal jejím členem v plném slova smyslu. Pokud se to nezdaří, není to chyba církve.

II. Ekleziologická nauka

Poté, co jsme vymezili místo učení o církvi v *Dialogu*, můžeme se přímo věnovat jemu samotnému. Učiníme tak skrze ekleziální terminologii, jež je v knize široce přítomná. Výrazy, jimiž Kateřina církev nazývá, jsou vesměs dost tradiční, ovšem jejich výběr není neutrální.

a) Církev

Samotné slovo „církev“ je jasně nejpoužívanější. Takřka vždy je doprovázena přívlastkem „svatá“; evidentně jde o atribut, jež Kateřina na církev aplikuje velmi spontánně. Přesto je nutné uvést místa, kde absentuje.³² Většina těchto případů (které zůstávají výjimečné) spadá do oblasti, kde jde o pozemský aspekt církve (zejména její hmotná dobra). Zároveň v mnoha jiných případech je církev nazývána svatá, i když se mluví o jejích pozemských aspektech. To se ostatně děje docela často a mohlo by vzbudit jisté zklamání – dobrá polovina všech výskytů slova církev v sobě nemá nic originálního ani specificky teologického – je zde nerozlišeně řeč o učitelích církve, dobrech církve, služebnících církve, poslušnosti povinné církvi... To bohužel přispívá ke zmatku. Přesto se zde jeden aspekt velmi šťastně vyjevuje. I když má mystickou a zejména hlubokou vizi církve, Kateřina naprosto neignoruje skutečnost, že tato církev, alespoň částečně, putuje tímto světem, a vstupuje tudíž do vztahů s ním ve všem, co má fyzického, materiálního. Jakkoli je hluboce duchovní, vyhýbá se vší falešné „spiritualizaci“ církve, pokušení velmi nebezpečnému pro mnoho duchů (leckdy vynikajících) své doby. Připomíná, že bohatství církve je určeno k pomoci chudým, byť by se tím měl zruinovat papežský rozpočet,³³ a zároveň uznává, že tu jde skutečně o majetek, jenž patří církvi, dokonce o něm prohlásí, že jím je mocí krve.³⁴ Stejně tak se nelitostně rozlítí proti špatným pastýřům a zuřivě jim vyčítá jejich chyby a přestupky, což jí ovšem nijak nebrání velmi silně zdůrazňovat jejich důstojnost vysvěcených služebníků a respekt i poslušnost, které jim náleží.³⁵

Jedna z částí újeji zasvěcených církvi nese nadpis „*Mystické tělo svaté Církve*“.³⁶ V ní nacházíme kapitolu CXIX, jež, alespoň statisticky, nejvíc oplývá těmito výrazy. Technicky vzato jsme v samém srdci kateřinské ekleziologie tak, jak je prezentována v *Dialogu*. Ovšem spíše než její syntézu zde nalezneme jakousi miniaturu či ikonu – prakticky všechny důležité prvky, jež jsou přítomny ve zbytku knihy, jsou zde jakoby navrženy na omezeném prostoru, avšak bez toho, že by byly mezi sebou skloubeny. Přesto se nenacházejí pouze vyjmenovány či v juxtapozici:

můžeme mezi nimi postřehnout vazby, byť třeba jen načrtnuté či implicitní, nicméně to všechno zůstává velmi zárodečným a vyžaduje pracné rozlišení. Navíc, jako všude jinde, církev zde často figuruje v tom nejbanálnějším smyslu: jde o její majetek či je pouze zmíněna bez nějakého velkého rozvinutí. Zkrátka a dobře, tato kapitola nám poskytuje cenné výskyty, ovšem je daleka toho, aby nám dala rozhodující klíč k pochopení, jaké vidění tajemství církve sv. Kateřina má.

Mnoho naopak vypovídá kontext, v němž se tato kapitola nachází. Jde o situaci, kdy Kateřina činí apologii vysvěcených služebníků, či spíše je nutno říci, že celá kapitola věnovaná církvi pojednává především o nich: pěje chválu na dobré pastýře a nelítostně šlehá ty špatné. Dotýkáme se tak zásadního bodu Kateřininy ekleziologie: bez toho, že by z ní činila „hierarchologii“, dává zvláštní a významný prostor v církevním organismu právě vysvěceným. Tento důraz mnohokrát nalezneme v nejrůznějších kontextech.

b) Mystické tělo

Rozhodně je to výraz „mystické tělo“, který Kateřina preferuje. Právě on nejlépe vyjadřuje a shrnuje její nauku. Pro Kateřinu jde o hlavní a nejdůležitější analogii vyjadřující církev. Zároveň však naše světice tuto analogii používá tak často, že ta potom v nemálo případech vystupuje jako pouhé synonymum slova církev, bez toho, že by to mělo nějaký hluboký teologický význam. K tomu nevyhnutelně, protože různé obrazy a analogie církve se vzájemně prostupují, přistupuje skutečnost, že nemálo bodů, o nichž by bylo možné pojednat zde, bude z různých důvodů objasněno v dalších paragrafech. Stejně tak se nebudeme věnovat klasickým, univerzálně přijatým tezím, které Kateřina pouze asimiluje – budeme se snažit spíše ukázat, co je v jejím díle originálního. To, co jsme již viděli v případě „Nadpřirozené politiky“ a „Zákona vtělení“, se objasňuje a dokazuje na nadpřirozené rovině právě realitou mystického těla – jeden úd nezbytně potřebuje ostatní, aby mohl žít; stejně tak prostřednictvím ostatních údů přijímá živiny a životní energii a konečně právě v kontaktu s ostatními údy každý vykonává svou funkci a poslání. Poněvadž křesťané jsou skutečně údy mystického těla, kontakt s nimi je skutečně kontaktem s Kristem, jehož jsou tělem.

Výše uvedené speciální místo vysvěcených služebníků se manifestuje v této pasáži mluvící o mystickém těle:

Jste moji dělníci, neboť jsem vás poslal pracovat na vinici svaté Církve. Pracujete ve všeobecném těle křesťanského náboženství, k němuž náležíte z mé milosti, neboť jsem vám dal světlo svatého křtu. Tento křest jste přijali v mystickém těle z rukou kněží, které jsem poslal pracovat na vinici spolu s vámi.

Vy jste ve všeobecném těle, oni jsou v těle mystickém, kde jsem jim uložil, aby pásli vaše duše a udělovali vám krev ve svátostech, které přijímáte od Církve. Kněží vyjímají z duší ostny smrtelných hříchů a zasévají do ní milost. Jsou mými dělníky na vinici vašich duší a spolu s vámi pracují na vinici svaté Církve.³⁷

Tato podivná distinkce nemůže být ponechána stranou, a i když je extrémně minoritní³⁸ vzhledem k tradičním užitím terminologie mystického těla, je nutno se ji pokusit vysvětlit. Kateřina jistě nechce mluvit o dvou tělech, jež by existovala jedno vedle druhého, jako by zde byly dvě církve (jedna církev „obyčejných křesťanů“ a jiná „církev kněží“). Zároveň je zřejmé, že přiznává vysvěceným služebníkům zvláštní a jistým způsobem privilegované postavení. Ještě blíže uvidíme, že se tak neděje kvůli nim samotným, ale kvůli svátosti, již přijali (svěcení), a svátostem, jež slaví a rozdělují – především eucharistii: „Kdyby ses mě zeptala, z jakého důvodu považuji vinu těch, kdo pronásledují svatou církev, za nejtěžší vinu, které se kdo může dopustit, a proč chci, aby ani případné nedostatky mých správců neumenšovaly úctu, kterou k nim máte chovat, odpověděl bych ti: protože žádný úkon úcty vůči nim nenáleží jim, ale mně, *mocí krve, kterou jsem jim dal do správy*.“³⁹

Než přistoupíme k další analogii, poznamenejme, že pokud analogie církve jakožto mystického těla otevírá jistým způsobem pozitivní část, pak téma krve bude řídit naši spekulativní reflexi, a tak obě eucharistická témata ohraničují tuto úvahu ve vzájemné komplementaritě.

c) Svátost

Po II. vatikánském koncilu zaznamenalo pojetí církve jako *svátosti spásy* velký ohlas a slávu díky několika vyjádřením koncilních dokumentů.⁴⁰ Bylo by anachronické přisuzovat její užívání sienské světicí, ovšem můžeme u ní nalézt velmi živé povědomí o důležitosti svátostí pro církev a církve pro svátosti. Nejprve musíme konstatovat, že svátosti jsou „svátosti svaté Církve“, jak nepřestává opakovat.⁴¹ Dále jsou ustaveny a zřízeny *v církvi a přijímány od církve*.⁴² Ta je dokonce přirovnána k *mystickému hostinci*, kde je svátost povýtce, již je eucharistie, umístěna a poskytována.⁴³

Kateřina mluví také o krvi jakožto o principu, jenž dává svátostem jejich *život a hodnotu*⁴⁴ – toto pouto mezi krví a svátostmi je velmi důležité a bude ještě

probráno v odstavcích o krvi.⁴⁵ Následující věta může být konečně považována za jistý vrchol učení intimně spojujícího církev a svátosti:

*neboť jsi nám nechal sebe sama za pokrm [...]. Tím vším každý den obdarováváš lidi a zpřítomňuješ se v oltářní svátosti, mystickém těle svaté Církve.*⁴⁶

Církev je takto jistým způsobem identifikována s eucharistií, což je naprosto oprávněné a pochopitelné, neboť obě jsou, každá svým způsobem, mystickým tělem. Toto spojení navíc přináší zásadní výhodu, poněvadž pokud je církev nazývána svátost, děje se tak na základě modelu eucharistie, jež je zvláštní mezi svátostmi, neboť milost nejen komunikuje, ale také obsahuje (totiž Krista, samotného původce milosti). Připojme ještě, že pro Kateřinu mají svátosti tak velký význam také proto, že definují církevní příslušnost, jak uvidíme v následujícím odstavci.

d) Snoubenka – církev a hřích

Jeden z problémů, nedávno zdůrazněný a o němž se velmi debatuje, zaslouží, abychom se mu zde také věnovali. Jaký je vztah svaté církve k hříchu zasahujícímu její údy? Jistě, Kateřina neklade takovouto otázku, nicméně její učení o církvi-snoubence poskytuje dostatečné elementy k vypracování opravdu originální odpovědi. Avšak podobně jako v nemálo jiných případech, i zde musíme konstatovat, že tyto elementy nejsou vzájemně spojeny příliš pečlivě a rozhodně netvoří dokonale koherentní celek. Je třeba se tedy pokusit je sesbírat, roztrdit a vynasnažit se z nich vytvořit nějakou syntézu.

Nejprve lze konstatovat, že existují mnohá vyjádření o tom, že církev je zasažena hříchem lidí. Nejčastěji užívaným obrazem je pobledlá dívka, pošpiněná nemocí: „Ale pohleď a viz, jak je pošpiněná tvář mé snoubenky, jak je zohavena nečistou sebeláskou a odulá pýchou a lakotou těch, kdo se živí na jejích prsou.“⁴⁷

Kateřina užívá také evangelního obrazu „zlodějského doupěte“,⁴⁸ aby vyjádřila, že právě to z církve učinili nehodní pastýři: „Nejmilejší dcero, dobře víš, že tomu tak je: z mé Církve, která je místem modlitby, činí zlodějské doupě; prodávají a nakupují a kramaří s milostí Ducha Svatého [...] zasazují tyto páchnoucí stromy do zahrady svaté Církve. [...] má Církev upadla do tolika chyb a do takové hanby.“⁴⁹

Konečně, jediná stručná, jasná a výstižná věta hodnotí skandální zneužití tak bující u tehdejšího kléru: „Mně je to protivné a svatou Církev tím poškozují.“⁵⁰

Zároveň je nutno vzít v úvahu jiné pasáže, vzácnější, kde je toto konstatování odstíněné. Jedna z nich mluví o plodech církve, což se dá dát do souvislosti s tím,

co jsme již viděli u svátostí: „To je obnova vonných květů, jimiž jsou moji služebníci a pastýři. *To neznamená, že plod této snoubenky, jíž je Církev, potřebuje obnovu, jelikož ji nedostatky služebníků ani nezmenšují, ani nepoškozují.*“⁵¹

Především však narážíme na klíčovou pasáž, jež shrnuje situaci ve vši komplexitě, až může připadat rozporná:

Sebeláska otrávila celý svět a mystické tělo svaté Církve, zaplevelila zahradu této nevěsty množstvím páchnoucích květů [...].

Nevěsta je pobodána četnými trny mnoha rozmanitých hříchů.

*Tato nevěsta samozřejmě nemůže nasáknout zápachem hříchů, neboť síly svátostí se žádné zranění nedotkne. Ale ti, kdo přijímají potravu na hrudi této nevěsty, tento zápach vdechují do své duše a ztrácejí tak důstojnost, do níž jsem je postavil; tato důstojnost se sice sama o sobě neumenšuje, avšak umenšuje se v nich.*⁵²

Ano, tento úryvek by snadno mohl být shledán rozporným, neboť začíná prohlášením, že sebeláska otrávila mystické tělo církve, a pak následuje tvrzení, že ona nemůže zápachem hříchů nasáknout. Ovšem upřesnění zmiňující svátosti je kapitální – nejenže umožňuje uniknout aporii, ale navíc spojuje úryvek s tím, co jsme již viděli dříve.

Konstatujeme, že svátosti jsou tím, co je naprosto spolehlivé a zaručuje svatost církve zde na zemi. Upřesněme též, že Kateřina přiznává hlavní roli svátostem křtu (což nevyžaduje další vysvětlení), eucharistie (což je také snadno pochopitelné) a svěcení (především proto, že tato svátost zajišťuje slavení těch ostatních, zejména eucharistie). Je zde ještě jedna tvář této problematiky, totiž svátostný charakter, který má pro Kateřinu zásadní důležitost pro definování příslušnosti k církvi. Kdo je pokřtěn, je členem/údem církve, byť by byl ve stavu smrtelného hříchu. Organická perspektiva má zvláštní koherenci – to, co nacházíme na úrovni konkrétních osob, nalézáme, jistým způsobem, na úrovni mystické osoby, jíž je církev. Hřích totiž, jakkoliv je cizí lidské přirozenosti a tomu, čím hluboce je a má být, není v konkrétní realitě něčím hříšníkovy čistě vnějším. Hluboce ho zasahuje a dotýká se struktury jeho nadpřirozeného organismu. Rozdělení mezi hříšníkem a jeho hříchem nelze tak snadno učinit, neboť hřích je jistým způsobem v hříšníkovy a zase obráceně: hříšník ve svém hříchu. A je to osoba, kdo je údem těla církve. Právě jakožto úd církve může být hříšník uzdraven, proto je nezbytné nevylučovat ho z církve, i když mu to reálně hrozí, pokud zůstane ve svém smrtelném hříchu.⁵³ Ale právě to, co je v hříšníkovy zraněné a zasažené hříchem, nejvíce potřebuje náležet k mystickému tělu, jímž je církev, neboť to nemůže být uzdraveno jinak než životní energií, jíž mu dodává právě toto tělo.

To se konkrétně děje svátostmi, a ty zkrátka člověk nemůže přijmout, pokud není členem církve. Pokud je církev zasažena hříchem, a právě taková se jeví být Kateřinina autentická pozice, děje se tak proto, aby v jejím těle mohl být hřích uzdraven, zatímco samotný úd, odseknutý od těla, by se nikdy uzdravit nemohl. Co víc, pokud církev může být zasažena hříchy svých členů/úďů, dochází k tomu proto, že je dostatečně silná a zdravá – díky svým svátostem a také v nich –, že může jistým způsobem na sebe vzít hříchy svých členů/úďů, aniž by podlehla hříchu. Nejde ani tak o to, říci, zda církev je či není „bez hříchu“ (vzhledem k tomu, že hřích je osobní čin, bylo by pochopitelně absurdní mluvit o „hříchu církve“), ale spíš jaký je přístup církve k hříchu. Ona z něj nemá strach, poněvadž k boji proti němu s ním potřebuje „vstoupit do kontaktu“, což skutečně činí, bojuje s ním „tělo na tělo“ a ve svém těle ho také zabíjí.

To vysvětluje, proč, ač zůstává nedotčena ve svých svátostech (co se týče jejich účinnosti), ji hřích přesto zasahuje na jiných úrovních, což je vidět. Nejprve na úrovni znamení – to, co Kateřina vidí, je nevěsta stížená leprou, a skutečně, vzhledem k situaci církve putující té doby musíme říci, že její „vizáž“ působila opravdu žalostně (což vůbec nevylučuje, aby se v ní nacházely opravdové a velmi transparentní známky svatosti – počínaje samotnou Kateřinou). To, co vidíme, ukazuje zajímavou paralelu se sedmi svátostmi – jejich platnost neznamená vše, eucharistie může nadpřirozeně sytit hned, jakmile platně proběhne konsekrace, to ovšem nikoho nedispenzuje od péče o liturgii a nároků na chování celebranta. Nestačí jen, aby bylo „svaté“ v církvi (a ono tam vždycky nutně je), je ještě potřeba, aby mohlo viditelně zářit.

Leč může být i hůř. Na úrovni církevní reality nacházíme ty nejtěžší škody. Jistě, u svatých v nebi nemůže být jejich spojení s Bohem porušeno, ale jsou tu ještě ti, kdo teprve putují na zemi a jejichž spojení s Bohem bývá leckdy narušeno. Ti, kdo žijí ve stavu smrtelného hříchu, přijímají svátosti, aniž by nesli jejich plody. Konečně se dostáváme k tomu vůbec nejtragičtějšmu případu těch, kdo poté, co zrušili své spojení s Bohem, od něj zůstávají na věky odloučení. Nejde teď o to, jak si Kateřina představuje peklo, úplně stačí připomenout, že jeho existence je pro ni nezpochybnitelná. Přesto, a to bude asi mnohem důležitější, se vůbec nevzdává zájmu o spásu každého člověka a skutečnost, že někteří, byť nečetní, nedojdou věčné blaženosti,⁵⁴ pro ni představuje problém, který můžeme nazvat jako „nedostatek“ (aniž by ovšem její dílo umožňovalo upřesnit charakter tohoto nedostatku).

Podívejme se ještě na následky hříchů zasahujících církev. Naše svěťice se nechává unést a popouští uzdu svému hněvu. Zuřivě křičí a pranýřuje skandální chování těch, kdo byli omyti vodou křtu, jehož cenou je předrahá Kristova krev.

A vůbec nejvíc se s neslýchanou přísností opírá do kněží, kteří jsou přitom jejími miláčky.⁵⁵ To, co je samo o sobě velmi čestnou funkcí, se stává přitěžující okolností a příčinou o to tvrdšího pokárání, oč větší je jim svěřená odpovědnost.

e) Ostatní obrazy

Kateřina se neomezuje na klasické obrazy, její představivost, leckdy dost zarážející, vymýšlí i jiné či si poslouží některými méně užívanými a nepříliš známými. Nejčastěji se vyskytuje zahrada, jež se vyskytuje nejčastěji.⁵⁶ Pozoruhodné na tom je, že Kateřina užívá tento obraz stejně tak k označení církve, jako k popisu duše a jejího duchovního života – což opět ukazuje, nakolik jsou tyto dvě reality pro Kateřinu intimně spojené a vzájemně se prostupují. Nejinak je tomu u vinice,⁵⁷ obrazu tak blízkého zahradě, že o nich lze pojednat společně. Máme tu téměř nepostřehnutelný, jistě spontánní a zároveň velmi přirozený, přechod mezi zahradou/vinicí církve a duše:

Jsou [kněží] mými dělníky na vinici vašich duší a spolu s vámi pracují na vinici svaté Církve.

Každý tvor obdařený rozumem má jednu vinici pro sebe, vinici své duše. Na ní má každý člověk pracovat v čase, který mu byl dán, má používat svou vůli a svobodné rozhodování, a to je jeho úkolem po celý život. [...]

Není jiný způsob, kterým byste mohli získat plod krve od dělníků, které jsem poslal pracovat na svaté Církvi: od mých služebníků, kteří vytrhávají ostny smrtelného hříchu na vinici vašich duší a přinášejí vám milost udělováním Kristovy krve ve svátostech zřízených ve svaté Církvi.⁵⁸

V obou případech se jedná o hluboce organickou a živou realitu, již se tyto obrazy snaží vyjádřit – ať už zahrada, či vinice. Přesto se dá nalézt jeden velmi signifikantní rozdíl: pravou vinici (vinným kmenem) je stejně jako v evangeliu⁵⁹ Kristus,⁶⁰ což ukazuje větší hloubku tohoto obrazu, jenž se tak připojuje k mystickému tělu a zároveň vidíme jistou gradaci a participaci – vinice duše závisí na vinici církve a ta sama zase nemůže existovat a žít jinak než ve spojení s pravým vinným kmenem, jímž je Kristus. Podobnou věc můžeme konstatovat také v případě výrazu *město* (obec), jednom z typických obrazů církve, jenž se u Kateřiny stává obrazem duše.⁶¹

Důležité nejsou ani tak nezvyklé obrazy, trochu výstřední, jak jsme již mohli konstatovat,⁶² jako spíše absence některých klasických analogií, důležitých pro

systematickou teologii. Nejvíce zaráží absence tématu „Božího lidu“, které přitom patří mezi ta nejzákladnější v ekleziologii. Tato absence je natolik frapantní, že se musíme pokusit se ji vysvětlit; zároveň jsme odsouzeni ke spekulacím, neboť jediný průkazný výskyt, nacházející se v kapitole XIII,⁶³ se objevuje v kontextu, kde se nalézá Kateřina v situaci podobné té Mojžíšově, a slovník popisující tuto scénu je tudíž vypůjčen z daného biblického textu. Nějakou indicií snad přece jen můžeme nalézt na konci kapitoly CXXVIII, s. 249, kde se mluví o „lidu“, aby mohl být odlišen od služebníků, tedy hierarchie. V tomto kontextu mluvit o „lidu“ by mohlo evokovat rozdělení mezi ním a hierarchií. Navíc v historickém kontextu, v němž Kateřina žila a kde celá společnost tvořila křesťanstvo, zahrnuje koncept Božího lidu celé evropské lidstvo, a tudíž ztrácí mnoho ze své průkaznosti (jež se naopak projeví ve chvíli, kdy k Božímu lidu nenáleží všechna populace).

Ovšem pravděpodobně nejhlubším důvodem je perspektiva, již Kateřina volí. Dívá se na církev „shora“, hluboce teologickým pohledem. Pokud tento aspekt (či spíše vícero aspektů, které analogie „Božího lidu“ skýtá) opomíjí, neděje se tak na úkor individuální osoby – stránky, kde hovoří o osobní cestě duše k Bohu a jejím jedinečném vztahu s ním, jsou přeceňné. I tak platí, že ve chvíli, kdy sociální aspekt církve bije do očí a vnucuje se, Kateřina jasněji vidí srdce církevní reality. Je si dobře vědoma toho, že se každá osoba sama zodpovídá přímo svému tvůrci, ví ovšem také, že „plně autonomní“ křesťan je protimluv. To snad vysvětluje, proč se toto tak klíčové téma „Božího lidu“, zdůrazňující, že církev je komunitou svobodných osob, v *Dialogu* nevyskytuje.

Co se potom týče třetí z tradičních analogií církve, tedy chrámu Ducha Svatého, vidíme, že se s ním děje něco podobného jako s obrazem zahrady, vinice či obce. Kateřina ještě jednou transformuje tradiční, původně ekleziální obraz/analogii na obraz osobní, čímž posiluje paralelu mezi oběma rovinami. Tento obraz se vyskytuje zejména v dosti politováníhodných souvislostech, ovšem i v nich se dobře manifestuje tento paralelismus: „A chrám své duše a svaté Církve mění [ničemní pastýři] *ve zvířecí pelech*.“⁶⁴ Výčitky špatnému služebníkově jsou orientovány stejným směrem: „A ty jsi své srdce učinil chrámem zlého ducha.“⁶⁵ Kateřina o těchto služebnících se smutnou ironií konstatuje: „Stali se chrámy zlého ducha, a proto se nestarají o můj chrám, a tím, co by mělo zkrášlovat chrám a Církev z úcty ke krvi, zdobí své příbytky.“⁶⁶ Můžeme ještě vzpomenout již uvedenou větu o „lupičském doupěti“⁶⁷ a následně krátce uzavřít, že kněz, jenž učinil ze své duše chrám ďáblů, činí z Božího chrámu, jímž je církev, lupičské doupě ať už tím, že jde do chrámu nehodně sloužit svátosti, či tím, že je sloužit úplně odmítá.

Můžeme konstatovat, že existují dvě eventuality, ať už je obraz tradiční, či nikoliv. Buď je prostě vynechán, jako je tomu v případě tak základní analogie, jako

je „Boží lid“, a my můžeme nabídnout jen hypotézy, byť by byly sebelépe podložené. Nebo je proměněn v obraz osobní a neoznačuje již církev, ale lidskou duši. V tomto druhém případě existuje ještě podkategorie obsahující méně obvyklé obrazy lavírující mezi komunitním a individuálním významem či spíše je oba spojující. Nemůžeme však určit, jak se vyvíjelo jejich užití Kateřinou (zda aplikovala původně komunitní obraz na individuum či naopak). Ovšem příklad chrámu či města (stejně jako jejich prameny – Bible u vinice, tradice v případě zahrady) nás spíše vedou k tomu, předpokládat, že tyto obrazy (zahrada, vinice) byly původně komunitní a naše svěťice je posléze rozšířila na osoby. Ať tak či onak, toto „přehazování“ dostatečně ukazuje blízkost a vzájemné prolínání mezi životem církve a každého z jejích členů a jistým způsobem nás také odkazuje k analogii, již naše autorka preferuje: mystické tělo.

III. „Církev krve – krev církve“: pokus o spekulativní syntézu

a) Krev v *Dialogu*

Téma krve zaujímá v *Dialogu* velmi rozsáhlý prostor a nejen v něm, ale v celém Kateřinině díle. Nejen v ustálených spojeních, jež se nacházejí zejména v listech, je krev prostě všudypřítomná a nabývá nejrůznějších významů. To jistě neznamená, že by mohla znamenat cokoli, ale výskyty tohoto slova jsou tak četné a rozmanité, že studie mající za cíl stanovit všechny významy tohoto krátkého slova „krev“ by prakticky znamenala rozsáhlé propracované dílo zahrnující všechny spisy sienské mystičky. Vzhledem k tomu, že není dostupná žádná taková studie ani kateřinská konkordance (či byť jen slovník), nelze zde než složitý problém dost brutálně rozetnout, určit několik hlavních významů a ponechat stranou velké bohatství tohoto termínu, klíčové pro teologii a mystiku naší svaté učitelky. Zároveň by to nemělo vyznít tak, že se toto slovo vyskytuje v Kateřininých spisech (a na jejichotech) nějak nahodile či arbitrárně nebo že je naprosto nemožné vypořizovat jistou „strukturu“ jeho užívání, umožňující zachovat vědeckou přesnost, nezbytnou pro seriózní práci. Stejně tak skutečnost, že téma krve dominuje celému kateřinskému korpusu, nebrání tomu, aby bylo pojednáno v užším kontextu tohoto článku, a to i bez toho, že by jeho součástí bylo vyčerpávající pojednání o všech jeho výskytech. Z toho bohatství můžeme čerpat bez toho, že bychom ho vyčerpali. Pozorná četba *Dialogu* poskytuje dostatečné základy k pochopení, byť povšechnému, role, již krev hraje v kateřinském myšlení a jak se dotýká našeho tématu, jímž

je církev. Pak se hodí vyzdvihnout citace, v nichž se obě témata protínají, a využít všeho, co již vynesly na světlo předchozí odstavce.

Velmi spontánně se dá konstatovat, že krev má dva základní významy, a toto konstatování se s postupem četby jen utvrzuje. Krev znamená nejprve dílo vykoupení a následně jeho „distribuci“. To je snadno pochopitelné, neboť zatímco vykoupení se děje krvavou obětí Krista, jenž za nás prolévá svou krev, její plody k nám přicházejí skrze svátosti, z nichž nejvznešenější a nejvýznamnější je eucharistie, svátost Těla a Krve Kristovy.⁶⁸ Těmto dvěma smyslům odpovídají dva oddíly této „spekulativní“ části: „Církev (z) krve“ pojedná o založení církve vykupitelským dílem a „Krev církve“ o způsobu, jímž církev vykoupení komunikuje svým údům.

Ještě však krátce shrňme plody „pozitivní“ části. Téma krve se pochopitelně vyskytlo v oddílu c) Svátost jako jistý „princip svátosti“, což se ukázalo již v oddíle b) Mystické tělo ve vztahu k služebníkům, kteří rozdílejí krev ve svátostech.⁶⁹ Konečně ta samá věc se objevila ještě v oddíle e) Ostatní obrazy.⁷⁰ Je toho zároveň málo i moc, neboť pokud krev není přítomna nějakým hmatatelnějším způsobem, jde to na vrub tomu, že je tím nejhlubším principem, na nějž se jistým způsobem vše převádí. Nevyhnutelně to tedy vyžaduje sestoupit patřičně do hloubky, aby-
chom odhalili její fungování.

b) „Církev (z) krve“

„Z“ zde naznačuje, že zde máme co do činění se dvěma principy. O krvi mluvíme jako o „materiálu“, z něž něco pochází, a pak hovoříme o „materiální příčině“, ale také, a to je nejen důležitější, ale i vznešenější smysl, jako o aktivním principu (vyjádřený genitivem bez „z“), který dává existenci – potom mluvíme o účinné příčině. V našem případě působí oba mody kauzality. Prvním je samozřejmě kauzalita účinná, což není v kontextu Kateřinina díla ničím zvláštním, neboť krev značí jak objektivní dílo vykoupení, tak stálou Boží vůli spasit lidi, pro niž toto dílo Kristus naplnil. Jelikož se církev nachází v Božím záměru, jak jsme již viděli,⁷¹ je zahrnuta v této vůli. Vše je tak „prosté“ proto, že se zde dotýkáme toho nejzákladnějšího principu.

Co se potom týká „materiální“ kauzality, nutno poznamenat, že tento titul má samozřejmě analogický smysl; je nad slunce jasnější, že církev není materiální realita ve vlastním, fyzickém smyslu slova. Pokud ji tak označujeme, jedná se o užití analogie proporcionality.

Založení církve se děje dvojím způsobem. Nejprve, zásadně a objektivně, se rodí z probodeného Kristova boku, odkud vytrysknou krev a voda. Krev, jež zde

hraje roli „materiální“ příčiny, je ta skutečná, fyzická Kristova krev. Ta dává život jeho mystickému tělu – podle tradiční analogie jako byla Eva vzata z Adamova boku, tak se také církev rodí z Kristova boku. Krev se zde již nechová jako viditelné znamení Boží vůle spasit svět, ale jako základ mystického těla, jež se právě rodí.

Ale založení církve se děje (můžeme říci i „provádí“) také subjektivně, konkrétně, neboť ona existuje ve svých údech a pro ně. V tomto druhém smyslu jsou tím, co církev konstituuje, právě svátosti. A svátosti,⁷² jak je zdokumentováno v oddíle c) Svátost,⁷³ získávají svou hodnotu i život z této krve. Vidíme, že krev jakožto spásonosná Boží vůle a láska, jež je účinnou příčinou vykoupení, slouží „materiálu“, jenž sama vzbudila. Totiž aby se nějaký člověk mohl opravdu stát „materiálem“, z něhož se staví církev,⁷⁴ potřebuje být učiněn toho schopen přijetím svátosti křtu. A že právě ona účinkuje v síle krve, o tom svatá Sieňanka vůbec nepochybuje: „Kde poznala duše svou nesmírnou důstojnost, která spočívá v tom, že je přijetím svatého křtu mocí krve spojena a stmelena Beránkovou krví.“⁷⁵ Na stejném místě Kateřina spojuje tento princip s evangelní scénou, která již byla zmíněna:⁷⁶

Krví a vodou, které z něj vytryskly, jsem chtěl ukázat na svatý křest vodou, který obdržíte mocí prolité krve.⁷⁷

To podstatné se odehrává na kříži, což je naprosto typické pro Kateřinino vidění. Právě na kříži se výkupná krev prolévá a z této krve tryskající z Kristova probodeného boku se rodí církev. Zároveň tato krev značí spolu s vodou svátosti, jimiž se církev rodí v každém z pokřtěných.

c) „Krev církve“

Církev není pouhým konglomerátem osob. Nejde jen o to, že tyto osoby netvoří masu, ale společenský „organismus/těleso“ a že jsou ve vzájemných vztazích. Církev totiž, alespoň dokud putuje, neobsahuje jen *sancti*, nýbrž též *sancta*.⁷⁸ Mezi těmito *sancta* mají svátosti přední pozici. Tu v církvi zaujímají i v Kateřinině vidění, jak jsme už mnohokrát konstatovali a ověřili.

Přesto je také můžeme vidět jinou optikou, optikou mystického těla, a právě tu Kateřina privileguje. Církev má svou hlavu, jíž je Kristus, jak dotvrzuje už Písmo,⁷⁹ často se mluví o Duchu Svatém jakožto o duši církve („nestvořené duši“, která se odlišuje od „stvořené duše“, jíž je nadpřirozená láska a další teologální ctnosti), ovšem o krvi církve se mluví jen výjimečně. To přitom působí poněkud překvapivě, neboť pokud je duše *imateriálním životním principem* těla, krev je,

alespoň v určité míře, *materiálním životním principem* těla. Právě v tom se ukazují zřejmě největší originalita Kateřiny a její ekleziologie, totiž právě tato dimenze krve.

Samotný výraz „krev církve“ se vyskytuje pouze na dvou místech: nejprve na počátku kapitoly XIV, kde je církev prezentována obrazem nevěsty: „Vidíš, s jakou neznalostí, zaslepeností a nevděčností je udělováno mléko, slavná *krev této snoubenky* – a jak je zneužíváno nečistýma rukama?“⁸⁰ – stejně jako v druhém případě, kde je její identifikace s církví explicitnější: „[Nehodní správcové] *sají krev mé nevěsty, totiž svaté církve*.“⁸¹ Jistě, v obou případech výraz spíše ilustruje, jak hříchy nehodných služebníků zasahují církev, avšak pravdou zůstává, že v nich nalézáme přesný výraz (odkazující k jisté ideji), jež nám jiná místa, kde se nevyskytuje explicitně, dovolí rozvinout. Konečně Kateřina píše, že krev jakožto princip života věřících je umístěna do mystického těla církve:

*Tuto krev vám nabízí moje láska ze zásob mystického těla svaté Církve, aby se jí mohli posilovat ti, kdo chtějí být opravdovými rytíři a bojovat proti své smyslnosti a porušitelnosti těla [...].*⁸²

Jeví se naprosto legitimním tuto krev považovat za její vlastní. Toto všechno se v nejzazší rovině zakládá na realitě mystického těla, perspektivě, kterou Kateřina preferuje: toto tělo je vpravdě tělem Kristovým, tudíž krev, již ten samý Kristus prolévá, je také krví církve.⁸³ V Kateřinině vidění je tělo neoddělitelné od krve, a pokud tu máme tělo, tak zkrátka v jeho žilách musí kolovat krev.

Krev dává život.⁸⁴ Člověk nemůže žít, aniž by mu krev proudila v žilách. Snadno můžeme konstatovat, jaké to má důsledky, především dva nejdůležitější:

První: to, co dává nadpřirozený život jakožto prostředek, jak je tomu v případě fyzické krve, jsou svátosti

Kateřina to jasně prohlašuje:

*udělovali vám krev ve svátostech, které přijímáte od Církve.*⁸⁵

V oddílu Církve (z) krve jsme mohli konstatovat, že svátosti dělají, konstituují a staví církev (příčemž tuto roli hraje zejména svátost křtu), zde se nacházíme ve zdánlivě stejné situaci, pokud říkáme, že svátosti jí dávají život. Ale pozor!

Zatímco předtím jsme mluvili o prvním okamžiku existence, kdy se církev či jeden z jejích údů rodí, což odpovídá *svátosti křtu*, zde mluvíme o tom, že tento organismus musí přijímat život každý den, ba každou chvíli své existence, krví, jež dává tomuto organismu přežívat a hlavně růst. Tuto roli hraje zejména *svátost eucharistie*. Kateřina tento dvojí význam krve ilustruje v jediné větě, v níž zároveň evokuje spojení s tajemstvím církve:

Nejmilejší dceruško, kéž by ti působil nezměrnou bolest na tolik zaslepenosti a bídy tvorů, kteří byli jako ty očištěni v krvi a toutéž krví byli vyživováni u prsou svaté Církve a nyní se od něj jako buřiči odtrhli [...].⁸⁶

Co jsme viděli v oddíle Církve (z) krve, byl aspekt, jenž můžeme nazvat „statickým“ a jenž je základní, neboť k žití je potřeba přijmout existenci a existovat, ovšem plnost této existence tkví v životě v celé jeho bohatosti.⁸⁷ I církev se musí, alespoň částečně, „stát tím, kým je“.

Druhý: k zásobování krví je potřeba být částí těla

A tím se stává ve svých údech. Už byla zdůrazněna důležitost svátosti křtu k pochopení příslušnosti k církvi, alespoň tak, jak ji chápe Kateřina. Ale ani zde jen narození nestačí. Nestačí být údem církve, je ještě potřeba žít jako úd církve. A k tomu je nezbytné hojně přijímat vyživující krev ve svátosti eucharistie. Nestačí být údem církve, je potřeba být živým údem církve. A to, co je nejhlubší, totiž spojení s Kristem v eucharistii, je zároveň tím „nejcírkevnějším“ – právě když přijímáme Kristovo tělo, žijeme nejvíce jako jeho tělo, jímž je církev. Život mystického těla církve má tudíž stejný střed jako život každého z jeho údů: eucharistii – církev žije nejplněji, když ji slaví, věří, když ji přijímá.

Tato pravda má pochopitelně i svůj rub. Pokud totiž pravdivě prožívaná příslušnost k církvi, spojená s eucharistickým přijímáním, je esenciální pro každého ze členů církve, ve chvíli, kdy se od ní někdo odloučí, se jeho duchovní život hroutí:

Ani modlitby, ani almužny, ani žádný jiný čin nic nezmůžou; jednou provždy jsou údy odříznutými od těla mé božské lásky, neboť dokud žili, nechtěli se připojit k poslušnosti mých svatých přikázání v mystickém těle svaté Církve a k její sladké poslušnosti, z níž přijímáte krev neposkorněného Beránka, mého jednorozeného Syna.⁸⁸

Prohlášení je o to silnější a strašlivější, že nekonečné modlitby, stejně jako skutky neodbytné lásky k těm nejpotřebnějším život sv. Kateřiny naplňovaly. Fatální je ztráta nadpřirozené lásky a ta se úzce pojí s příslušností k církvi. Ta již není pojata prizmatem svátostí, ale poslušností církvi. Jde hlavně o spojení či osu (*teologální láska – církev – krev*) (jež se zde neomezuje na „eucharistickou krev“), jež stojí za povšimnutí. Do třetice všeho dobrého i zlého, plnost se může realizovat jen za přítomnosti všech tří: Právě tehdy, když je člověk plně údem/členem církve a svědomitě přijímá svátosti a nauku Slova, žije plně životem božské lásky.

Uzavřít bychom mohli poněkud odvážnou metaforou. Zůstala nám jedna osa kauzality, již jsme ještě neprozkoumali a již je kauzalita účelová. Zasahuje nějak do problematiky krve? Řekněme, že jelikož posledním cílem vykupitelského díla je společenství lidí s Bohem a mezi sebou, církev je povolána, v každém ze svých údů, nebýt s Kristem než jedno tělo,⁸⁹ ale také s ním mít jedinou krev,⁹⁰ jak to vidíme právě v životě sv. Kateřiny Sienské.⁹¹

Tento postup můžeme graficky znázornit takto:



Závěr

Tato studie se určitě nepokouší vyčerpávajícím způsobem prezentovat veškeré bohatství nauky, jež o tajemství církve nabízí sv. Kateřina Sienská. Šlo pouze o to, vyznačit, jaké místo církev zaujímá v zásadním Kateřinině díle, jímž je její *Dialog*, a prezentovat terén (část I), poté vybrat a podtrhnout teze, jež jsou Kateřinině vlastní a jež jsou nejoriginálnější v její ekleziologii (část II), a konečně z nich vytvořit spekulativní syntézu a k ní přidat několik perspektiv, jak lze její myšlení rozvinout (část III).

Konstatovali jsme, že problematika církve je u Kateřiny intimně spojena s duchovním životem každého věřícího. Nejen že žije v církvi, ale je také povolán žít pro církev, čehož nám Kateřina dává nejen vysvětlení, ale především strhující příklad. Žít v církvi a pro ni vyhovuje lidské přirozenosti, kterou Bůh i při svém díle vykoupení plně respektuje. *Člověk je tvor společenský, prvořadým „prostorem“ jeho duchovního života je tudíž bližní a vztah s ním. Žít v církvi a pro ni znamená velice konkrétně žít pro bližního a s ním.* Skrze bližního se dotýkáme samotného Boha, jak objasňuje jednota mystického těla, jež je vyložena v druhé části. Ještě předtím se sluší zdůraznit, že církev sama a její tajemství se nacházejí v širší perspektivě božské Prozřetelnosti, jež činí vše pro spásu člověka – církev není pouze prostředkem, jenž Bůh vybral, nýbrž prostředkem přímo jedinečným, neboť Bůh poskytuje to nejlepší, „co má na skladě“, aby úspěšně spasil člověka. Jak jsme jen vzdáleni některým dnešním pohledům, jež v církvi vidí spíše překážku pro spásu lidí než účinný nástroj k její realizaci.

Druhá část analyzuje různé obrazy a analogie církve, jichž Kateřina užívá a snaží se v nich rozlišit jednotlivé koncepty a celkovou vizi svěťice. Jelikož slovo „církev“, statisticky nejpoužívanější, říká zároveň „všechno a nic“, je potřeba hledat dál. Mezi tradičními obrazy/analogiemi hraje u Kateřiny prim nepopíratelně ten mystického těla. Je zároveň úzce spojena s analogií nevěsty. Musejí být zkoumány společně, byť jejich vzájemné prolínání vylučuje jejich „chirurgicky přesné“ odlišení. Navíc mezi ně vstupuje problematika svátosti. Kateřina sice nemluví o církvi jako o svátosti, ovšem právě svátostem připisuje velkou důležitost pro budování církve, je tudíž nutné jim přiznat patřičné místo v její ekleziologii. Co se pak týče mystického těla – tato nauka v posledku zakládá to, co již bylo řečeno v sekci Nadpřirozená politika. Kateřina zdůrazňuje místo, jež v těle církve zaujímají vysvěcení služebníci, ovšem ještě více vzájemnou solidaritu jednotlivých údů. Solidaritu jedněch s druhými, ale ještě více s církví jako takovou. Ostatně Kateřina sama dává nádherný příklad této solidarity. Ve chvíli, kdy se zlomyslný pohled na církev přímo nabízí a kde její společenský aspekt nemá „podoby ani krásy“, nezaměřuje svůj pohled na to, co bije do očí, nýbrž na srdce této jakoby malomocné nevěsty a svým pohledem mystičky dokáže vidět její nedotčenou krásu. Přitom vůbec nezavírá oči před skandály, které v její době tolik bují, neutíká se k vidění „čistě spirituálnímu“, ale poctivě uznává realitu v celé její komplexnosti. Dokáže rozlišit a ohodnotit její jednotlivé úrovně: i když vnější vzezření nedokáže zničit svatost církve, tato svatost se musí manifestovat a rozzářit celé tělo viditelným způsobem. Pokud tomu tak není, jde o skandál a sama Kateřina se z něj obviňuje. Lze nalézt dojemnější příklad lásky k církvi – *zároveň neotřesitelně pevné a nesmlouvavě náročné!*

Třetí část se snaží syntetizovat všechny tyto rozličné prvky a poskytnout je ve „spekulativní“ perspektivě s rozvinutím myšlenek svěťce, což nejde bez překročení rámce jejich textů. Přesto se jich toto rozvinutí věrně drží. Snaží se zúročit zásadní součást myšlení a hlavně života sv. Kateřiny, tedy krve, a sladit ji a propojit s ostatními prvky. Jistě, téma krve není příliš explicitně a přímo spojeno s ideou církve, ale zdá se, že u tohoto všudypřítomného výrazu se v *Dialogu* dají určit výskyty, jež mají vztah k církvi. Svatá Kateřina je bezesporu velkou mystičkou krve a právě rozšíření tohoto jejího velkého tématu na problematiku církve znamená nejzajímavější přínos její ekleziologie. Zároveň je mystičkou eucharistie, jež je svátostí Těla a Krve Kristovy. Sluší se tedy doplnit teologii mystického těla také druhým křídlem, jež reprezentuje právě krev. Církve se z ní zrodila, žije z ní, tato krev „obíhá“ v jejích „žilách“ a spojuje ji s každým z jejích údů, které zároveň vyživuje. Co jsme konstatovali na počátku této studie, totiž intimní spojení mezi životem církve a každého věřícího, se v této chvíli opět ověřuje: stejně tak církve jako každý věřící se rodí z Kristovy krve prolité na kříži, žijí z jeho krve, když slaví vrcholný okamžik života, jímž je eucharistie, a jsou povoláni dosáhnout spojení v blaženosti zároveň s Bohem i mezi sebou navzájem (a tedy v církvi a s církví), spojení tak intimního, že jej lze nazvat, když pozměníme biblický citát, jako spojení těla a krve.

Svatá Kateřina otevírá svůj *Dialog* modlitbou za církve a modlitbou za církve jej také uzavírá:

O to tě prosím z celého srdce, pro každého člověka obdařeného rozumem, všeobecně i jednotlivě, a pro mystické tělo svaté Církve.⁹²

Ovšem jaké bohatství nauky o církvi se nachází mezi těmito dvěma prostými modlitbami! Jakou trasu musel čtenář absolvovat, aby opět došel k té udivující prostotě! Co se na počátku jevílo pouhým poctivým přístupem vášnivě věřící duše, se na konci díla ukazuje jako převzácný plod neobyčejně hlubokého pochopení tajemství církve. Církve, jež *žije z eucharistie*.⁹³

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY

1 / Třebaže by bylo přesnější mluvit v případě sv. Kateřiny spíše o „nauce o církvi“ či o „teologii církve“ než o „ekleziologii“, všechny tyto termíny zde budou užívány nerozlišeně.

2 / KATEŘINA SIENSKÁ: *Dialog*, k. VII, srov. CEC No 1937, pozn. 4.

3 / K. I, s. 2.

4 / Tak se sama obviňuje těmito zvlášť příkrými slovy: „Ach, má duše, ztratila celý čas svého života, a právě proto se ve světě a ve svaté Církvi děje tolik zla a bylo napácháno tolik škod, tolik obecného i konkrétního zla. Proto chci, abys zaplatila krvavým potem.“ (k. XIX, s. 34)

5 / K. VIII, s. 26.

6 / Což pochopitelně znamená „lid Boží“.

7 / Viz níže, druhá část.

8 / K. LXXXVI, s. 142 ; srov. také k. CXXXIII, s. 269: „Nejmilejší dceruško, nyní vybízím tebe a s tebou všechny své ostatní služebníky, abyste oplakávali tyto mrtvé a jako ovečky setrvali v zahradě svaté Církve a abyste se v ní pásli svatou touhou a vytrvalými modlitbami, které mi za ně budete obětovat, neboť já se chci nad světem smilovat. Neopouštějte tuto pastvinu ani kvůli nespravedlnosti, ani kvůli prospěchu [...]; *ale [chci] abyste se pokorně věnovali uctívání mne, spásé duší a reformě svaté Církve. Právě to bude znamením, že mě ty i ostatní opravdu milujete.*“

9 / K. XII, s. 24.

10 / K. CXLVI, s. 290, formulace je takřka doslovně převzata v k. CLXVI, s. 344.

11 / Kol 1,24 (citováno podle liturgického překladu).

12 / Pochopitelně obojí nemůžeme oddělovat, a už vůbec ne stavět proti sobě. Spíše můžeme říci, že její vnější počínání mohlo být tak účinné právě proto, že bylo zakotveno ve vnitřním životě zcela oddaném Pánu.

13 / K. VI, s. 10.

14 / K. XXIV, s. 40.

15 / K. LIV, s. 88.

16 / K. XLI, s. 62–63; srov. také k. CXLVIII, s. 295: „uspořádal jsem jejich lásku: uspořádal jsem ji totiž tak, že nikdo v blaženém životě neokouší své osobní dobro, aniž by na něm měli účast také ostatní.“ O několik řádek níž (s. 296) toho uvádí příčinu (a zároveň nás uvádí do naší další kapitoly): „*neboť mě v životě a ve chvíli smrti okoušeli citem lásky prostřednictvím lásky k bližnímu.*“

17 / K. XLI, s. 69.

18 / K. LXIV, s. 102.

19 / Viz výše, b) Nadpřirozená politika.

20 / K. XII, s. 24.

21 / Tato kapitola je inspirována knihou fr. FRANÇOIS DAGUET OP: *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin*. Paris 2003.

22 / K. XVI, s. 32.

23 / K. LXXXVI, s. 142.

24 / K. CXXXVIII, s. 266: tento překlad je odlišný od toho použitého *Katechismem*; srov. také k. CXXXVI, s. 263: „jak mohou uvěřit, že já, nejvyšší věčné Dobro, mohu chtít něco jiného než jejich dobro v malých věcech, které každodenně dopouštím pro jejich spásu, když zakoušejí, že nechci nic jiného než jejich spásu.“ – k. C, s. 175: „má vůle chce jen vaše dobro: všechno, co vám dávám, má sloužit k dosažení cíle, k němuž jsem vás stvořil.“

25 / K. CXXXVI, s. 263 v českém překladu sice, na rozdíl od francouzského, není užitó slovo Pro-zřetelnost, ale smysl je stejný.

26 / K. CXXXIV, s. 256.

27 / Tedy eucharistii. K. CXXXIV, s. 256.

28 / K. XIV, s. 33.

29 / Již od samého počátku *Dialogu* – viz poznámku číslo 2. Srov. také k. CVIII, s. 187: „obracím se na tebe a utíkám se k tobě nejen kvůli sobě, ale kvůli celému světu a zejména kvůli mystickému tělu svaté Církve.“

30 / K. XXIV, s. 41; srov. také k. CIX, s. 188: „Ale vyplním ti tuto touhu, aby ses mohla horlivě modlit za všechny tvory obdařené rozumem a za mystické tělo svaté Církve.“

31 / Kateřina vůbec neredukuje církev na pouhý nástroj spásy, už jsme dostatečně ukázali, nakolik v ní vidí samotnou realitu spásy. Ovšem právě pro ty, kteří jí nedosáhnou, nebude než nástrojem – bohužel neúčinným kvůli jejich vlastním hříchům, protože církev jakožto reality spásy nedosáhnou.

32 / Například v k. CXIX, CXXI, CXXVII, CL; v těchto případech je často nazývána „moje Církev“, přičemž mluví Bůh.

33 / K. CXIX, s. 220 zmiňuje dobré pastýře v dějinách církve: „Nijak se neobávali a nestarali, že by se jim nebo jejich podřízeným mohlo nedostávat časných statků, a proto štedře rozdělovali bohatství Církve chudým. Tímto způsobem dokonale plnili svou povinnost: rozdělovat časné statky pro svou potřebu, pro chudé a pro svatou Církev. Nehromadili bohatství a nezanedbali po sobě množství peněz; po některých naopak zůstaly Církvi dluhy, neboť všechno rozdali chudým.“

34 / K. CXXIII, s. 220.

35 / Viz níže, zejména odstavec b) Mystické tělo.

36 / V českém překladu začíná na straně 189.

37 / K. XXIII, s. 37–38.

38 / Jediná reference, jež se jí blíží, se nachází v k. XIV, s. 27: „Ale pohled a viz, jak je pošpiněna tvář mě Snoubenky, jak je zohavena nečistou sebeláskou a odulá pýchou a lakotou těch, kdo se živí na jejich prsou. Mluví o křesťanském náboženství, o všeobecném těle věřících a o mystickém těle svaté Církve: a ti, kdo se pasou na jejích prsou, jsou moji služebníci...“

39 / K. CXVI, s. 200.

40 / LG 1, 3 a 48.

41 / K. CXIII, s. 197; srov. taktéž k. CXVI, s. 200 a CXXI, s. 216.

42 / K. XXX, s. 51 a k. XXIII, s. 38; srov. k. LXVI, k. CX, k. CXIV.

43 / K. LXVI, s. 104: „Tato krev působí duši opojení a odívá ji božskou láskou a obdarovává ji svátostným pokrmem. *Tuto svátost jsem umístil do mystického těla svaté Církve.*“

44 / K. CXV, s. 199; srov. též k. CXIX, s. 205–206: „ostatní, kteří v zahradách svaté Církve spravovali světlo, totiž tělo a krev mého jednorozeného Syna, Slunce se mnou spojeného, a ode mne neoddělitelného, jak jsem ti vysvětloval a všechny svátosti svaté Církve, z nichž každý má hodnotu a život mocí krve [...]“; s. 216: „Podobně i moji správci, kteří byli vyvoleni, pomazáni a povoláni do mystického těla svaté Církve, aby udělovali mne, Slunce, to je tělo a krev mého jednorozeného Syna, spolu s ostatními svátostmi, jimž tato krev dává život [...]“.

45 / Viz níže třetí část: Církev krve – krev církve.

46 / K. XXX, s. 51.

47 / K. XIV, s. 27; podobně srov. k. XV, s. 32: „Nabírejte tedy, ty a ostatní mí služebníci, slzy a pot z nevyčerpatelného pramene mé božské lásky a slzami omývejte tvář mé Snoubenky. Slibuji ti, že tímto prostředkem se jí vrátí bývalá krása. Krásu totiž nezíská zpět ani mečem, ani válkou, ani krutostí, ale jen pokojem, pokornou a vytrvalou modlitbou, vytrvalostí v protivenstvích a v slzách prolitých s chvějícím se a naléhavě prosícím srdcem mých služebníků.“ K. LXXXVI, s. 142–143: „Nikdy nepřestávejte pozvedat vonné kadidlo modliteb za spásu duší, neboť chci světu prokazovat milosrdenství, a modlitbami, slzami a potem *chci vrátit zář tváři svaté Církve, mé nevěsty, kterou jsem ti vypodobnil jako dívku se zmračenou tváří, vypadající jako malomocná. To způsobily prohřešky kněží a celého křesťanstva, tedy těch kdo se živí u prsu této nevěsty.*“ Kateřina jasně uvádí příčinu tohoto stavu: „Sebeláska otrávil celý svět, ochromila mystické tělo svaté Církve a celý organismus křesťanského náboženství [...]“ k. VII, s. 12.

48 / Srov. Mt 21,13 a Jan 2,15.

49 / K. CXXVII, s. 232.

50 / K. CXXVII, s. 234.

51 / K. XII, s. 30.

52 / K. CXXII, s. 218–219.

53 / Nutno uznat dvojznačnost situace toho, kdo, byv pokřtěn, se odloučí od církve smrtelným hříchem – Kateřina o těchto lidech vícekrát mluví jako o údech useknutých od těla, např. v k. XXIV, s. 46: „Na této vinici [mystického těla svaté Církve] je zasazen vinný kmen mého jednorozeného Syna, na něhož máte být naroubováni. Jestliže nežijete v tomto spojení, jestliže se odtrhnete od roubu, bouříte se proti svaté Církvi a jste jako úd odříznutý od těla, který záhy začne zapáchat.“ K. CXVI, s. 201: „Takoví lidé se vzpírají této krvi, protože ztratili úctu a povýšili se na pronásledovatele, čímž se ponížili na *zapáchající údy vyříznuté z mystického těla svaté Církve.*“ Konečně, v té samé kapitole, s. 202, stále na adresu pronásledovatelů církve: „temnota, která v těchto *zapáchajících údech vyřatých z mystického těla svaté Církve*, stále víc houstne.“ Je nemožné jednoznačně a definitivně určit, zda nějaký křesťan (putující ještě po této zemi) ve stavu smrtelného hříchu prostě a absolutně je či není členem církve, ovšem zdá se, že navzdory výše citovaným textům, které mluví o oddělení od

církve, Kateřinina pozice dává přece jen více důležitosti roli svátostí, zejména křtu, a kloní se tudíž spíše k pozici, že dotyčná osoba členem církve je.

K prezentaci pozice sv. Tomáše viz STh, IIIa pars, q. 8, a. 3 ad 2.

54 / Viz výše odstavec o Prozřetelnosti.

55 / Je nemožné udat všechny příklady, tak jsou četné, ale úplně stačí pročíst kapitoly CXXI, CXXIX a CXXX, aby si člověk udělal obrázek.

56 / V celkem sedmi případech tento výraz označuje církev.

57 / Tento obraz je přítomen zejména v kapitole XXIII, s. 38n a XXIV, s. 46: „Všichni tvoříte všeobecnou vinici, objímající všechno křesťanstvo, a vy, křesťané, jste spojeni ve vinici mystického těla svaté církve, z níž k vám proudí život. Na této vinici je zasazen vinný kmen mého jednorozného Syna, na něhož máte být naroubováni.“ Poznamenejme, že čeština musí rozlišovat mezi vinicí/vinným kmenem, zatímco v originále jde o jediný výraz.

58 / K. XXIII, s. 38.

59 / Jan 15,1: „Já jsem pravý vinný kmen...“

60 / K. CXLV, s. 286.

61 / Viz zejména k. CXLIV, s. 282.

62 / Již zmiňovaný hostinec v oddíle c) Svátost.

63 / Viz výše pozn. 5.

64 / K. CXXX, s. 244.

65 / K. CXXVI, s. 229.

66 / K. CXXIII, s. 220.

67 / Viz výše v oddílu d) Snoubenka.

68 / Zdá se to evidentní, ovšem stojí to za připomenutí: v Kateřinině době věřící přijímali jen Tělo a můžeme si být takřka jisti, že ona sama nikdy nepřijímala pod způsobou Krve – a přesto ji tak zdůrazňuje, když mluví o eucharistii.

69 / Viz výše, poznámka 35.

70 / Viz výše.

71 / Viz výše oddíl d) Božská Prozřetelnost jako rámec kateřinské ekleziologie.

72 / Jež také můžeme považovat za krev, jak uvidíme v následujícím oddíle.

73 / Viz výše.

74 / Tento obraz se může zdát velmi hrubým, když vidíme, že nám Kateřina vykresluje církev jako živoucí realitu, a tak tomu skutečně je, ovšem obraz církve jako chrámu z živých kamenů je dobře potvrzen Písmem i tradicí.

75 / K. LXXV, s. 119; srov. také k. XXIII, s. 38: „Touto krví jste ve křtu přijali nový život.“ a k. CXXXV, s. 261: „nevinností, kterou nyní přijímáte díky moci krve ve svatém křtu...“

76 / Jan 19,34.

77 / K. LXXV, s. 119.

78 / *KKC*, n. 948.

79 / Kol 1,18.

80 / K. XIV, s. 28.

81 / K. CXXXII, s. 253.

82 / K. LXXVII, s. 125.

83 / To ostatně dosvědčuje pokračování naší první citace z k. XIV, s. 28, jež zní takto: „Právě proto se jím to, co dává život, jejich vinou často stává příčinou smrti, mímím tím drahocennou krev Krista, mého jednorozného Syna...“ Další příklady dokládající tuto myšlenku se nacházejí v oddíle c) Svátost.

84 / To ostatně Kateřina explicitně píše v jednom z dopisů Rajmundovi, který bohužel není přeložen do češtiny.

85 / K. XXIII, s. 38.

86 / K. CXVII, s. 204.

87 / Může být zajímavé podívat se na tuto situaci z pohledu druhů kauzality, které již byly zmíněny. V prvním případě šlo především o vnější kauzality (účinnou, materiální je totiž sekundární), zde jde o kauzality vnitřní, a to mnohem víc než jen materiální, a musíme ji považovat za *formální* či *alespoň kvaziformální*, neboť svátosti, zejména eucharistie, vtiskují údům těla formu jeho hlavy, jíž je Kristus.

88 / K. XCIV, s. 159.

89 / Srov. Gn 2,24.

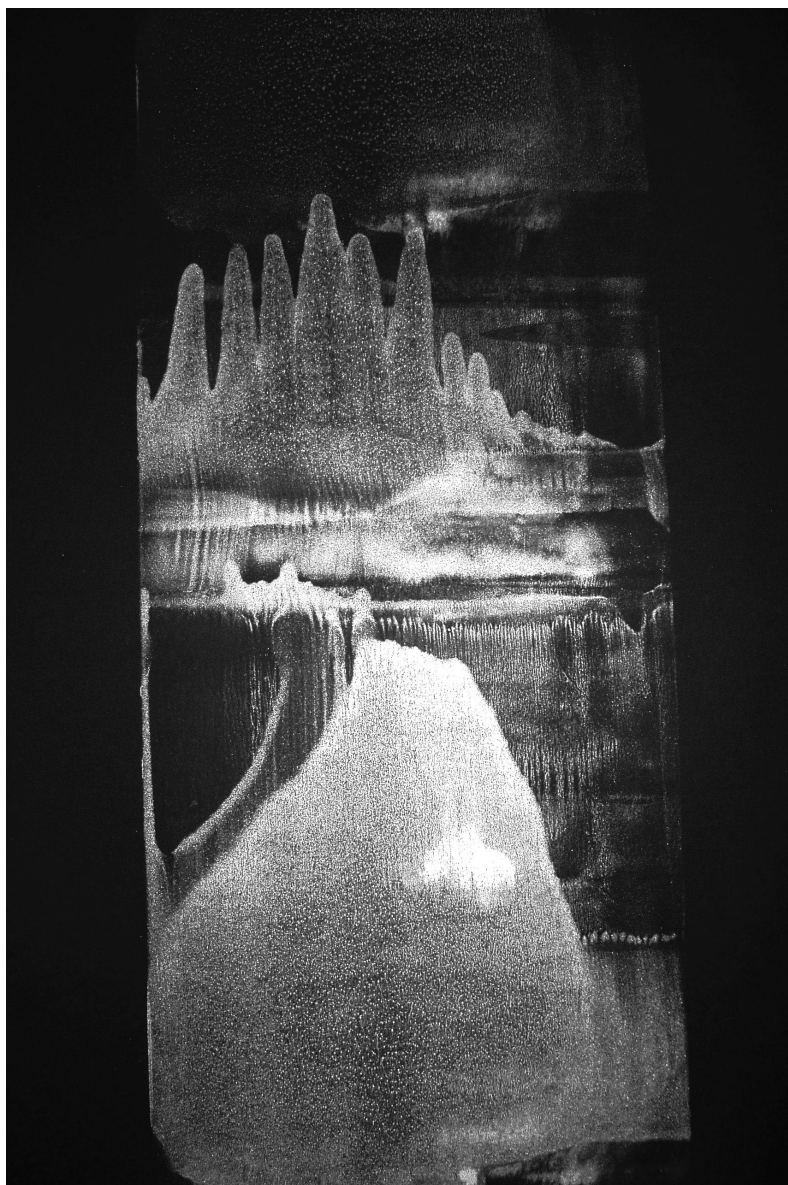
90 / Srov. Žd 2,14; to znamená, že společenství a spojení se děje také vnitřně.

91 / Připomeňme z jejího života zejména epizodu, kde si vymění srdce s Kristem.

92 / K. CLXVII., s. 36.

93 / JAN PAVEL II., počátek jeho encykliky *Ecclesia de Eucharistia vivit*.

Ludvík Grundman OP (* 1984) je český dominikán, vystudoval filozofii a teologii v Bordeaux a Toulouse. Roku 2009 složil slavné sliby, roku 2011 byl vysvěcen na kněze. Od roku 2012 je kaplanem KTF UK v Praze.





Alessandra Bartolomei Romagnoli

Diskuze o stigmattech

Kateřina v Rajmundově podání

Na jaře roku 1375 pobývala Kateřina Sienská v Pise, kam byla pozvána od vládce toho města, Petra Gambacorty. V té době již byla velmi ponořena do politických jednání. Zatímco se tedy připravovaly podmínky pro její cestu do Avignonu, plánovanou na následující rok, ona intervenovala na nejvyšších místech za uskutečnění křížové cesty.¹ Ačkoli byly nakonec skutečné výsledky její mise velmi skromné, zanechala Kateřina v Pise výrazné stopy. Toto toskánské město se totiž brzy mělo stát důležitým ohniskem reformy řádu, neboť v roce 1385 zde byl založen první ženský klášter dominikánské reformní observance.²

Kateřinin pisánský pobyt však nebyl zcela bez obtíží. Již delší dobu nabízel její nezvyklý způsob života úrodnou půdu pro pomluvy. Zbožné ženy z rodiny Gambacorta Kateřinu uctívaly jako světici, ale objevili se i tací, kteří – jako člen hnutí jesuátů Bianco di Santi – ji obviňovali z marnivosti a z toho, že se svým chováním pohybuje na ostré hraně.³ Na rozdíl od svých přátel se Kateřina kritiky nepolekala, ale přijímala ji s vděčností. Dokonce se jí podařilo obrátit bratra Lazarina z Pisy, kterého vybízela, aby následoval příkladu sv. Františka, pokorného chudého nesoucího znaky ukřižování.⁴

V Pise bydlela Kateřina spolu se svou duchovní rodinou v domě Tommasa Buoncontioho na břehu řeky Arna. Stalo se, že 1. dubna Kateřina upadla v blízkém kostele sv. Kristiny po přijímání do extáze a při ní obdržela na svém těle stigmata, pět znaků utrpení Kristova. Rajmund z Capuy, její nedávno jmenovaný zpovědník, byl přítomen tomuto výjevu a přesný popis události zařadil do svého textu *Legendy maior*:⁵

Viděli jsme její tělo, které dříve leželo, jak se pomalu zvedá a zůstává vzpřímené, klečíc na kolenou s roztáženými rukama a zářícím výrazem ve tváři. Takto setrvala dlouho, úplně ztuhlá, s očima zavřenými. Pak, jako by byla náhle raněna, před našimi očima najednou upadla a po chvíli se její duše vrátila zpět k tělesným smyslům.

Kateřina si mě pak nechala zavolat a v soukromí mi řekla: „Otče, z milosrdenství Pána Ježíše já teď nesu na svém těle jeho rány. [...] Viděla jsem, jak z jizev jeho přesvatých ran sestupuje pět krvavých paprsků, které směřují k mým rukám, nohám a srdci. A protože

jsem vytušila, o jaký div se jedná, ihned jsem zvolala: Pane Bože můj, prosím tě, ať nejsou rány na mém těle vidět zevně. A než jsem stačila domluvit, tak ty paprsky, dříve než se přiblížily ke mně, změnily barvu z krvavé na jasně bílou a v podobě čistého světla dopadly na pět míst mého těla, totiž na ruce, nohy a srdce.“ Já se ptal: „Žádný z těch paprsků se tedy nedotkl pravého boku?“ A ona na to: „Ne, ale sestoupil k levému, přímo k mému srdci. Ten světlý proud, vycházející z jeho boku, mě probodl nikoli napříč, ale přímo.“⁶

Tomuto úryvku *Legendy maior* věnovala svůj kritický rozbor Chiara Frugoni. V dialogu, který se tu mezi Kateřinou a Rajmundem odehrává, Frugoni vysledovala výbornou obeznámenost obou dvou s epizodou stigmatizace Františka z Assisi (a to nejen z legendistického textu Bonaventury, ale také z ikonografické tradice). Motiv stigmatizujících paprsků totiž nemá ani základ v Písmu, ani není blíže popsán v hagiografii. Jedná se o mimořádnou invenci malíře Giotta, který v různých zpracováních této scény, od Assisi po Florencii, postihl jakýsi přehled středověkého vývoje tohoto tématu.⁷ Chiara Frugoni ve své studii podotýká: „Stigmata, která na zobrazeních vycházejí od Krista a zraňují tělo světce a jej zbožšťují, dopadají jako paprsky překřížené a rudé jako krev. Zatímco paprsky zlaté, dopadající po přímé trajektorii, spojují světce s Kristem Serafinem a odkazují na Františkovo vnitřní utrpení, a to pouze na úrovni duchovní. Světelné paprsky tedy viditelně vyjadřují duševní otevřenost vůči Kristovu utrpení.“⁸

Kateřinina verze by tedy byla verzí duchovního mučednictví, obrazného, metaforického. Stigmata mají být znázorněním Kateřininy niterné účasti na utrpení Krista, čímž se vracíme k původní interpretaci stigmatizace, jak ji představil Tomáš z Celana. Podle Frugoni by zdůraznění rovného běhu paprsku, který zraňuje bok, ale na straně srdce, zamezilo „přímému srovnání s Františkem, druhým Kristem (*alter Christus*), protože zázrak stigmat, Kateřinu nezbožšťuje.“⁸ Mně se však nezdá, že by Rajmundovo svědectví opravňovalo k této interpretaci. Rajmund totiž hovoří o velmi ostrých bolestech v ruku, nohou a v srdci, o bolestech živých, reálných a fyzicky poznatelných. A svědectví Tomáše ze Sieny v Castellanském procesu se k Rajmundovým slovům připojuje: „Ačkoli (stigmata) nebyla viditelná očím nikoho jiného, přesto se nedá říci, že by je Kateřina fyzicky necítila, naopak. Reálné utrpení, takřka smrtelné, které jí rány způsobovaly, bylo jasně zřetelné ze zjevných projevů, které následovaly po tomto zázraku.“⁹

Ve skutečnosti je otázka těla pro Rajmunda tématem ústředním, tématem, na jehož základě staví své dílo. Cílem jeho textu je představit či vynalézt mystické tělo, tělo nové, které již není řízeno zákonem přírody, ale silou ducha.¹⁰ Jeho vlastností je být „jiné“ ve srovnání s těly viditelnými, být tajným a skrytým

uskutečněním eucharistického znamení (*corpus verum*). Rajmundova hagiografická reprezentace je vystavěna na této přeměně, kde cesta k novému životu vede skrze bolest a utrpení kříže.

V Rajmundově *Legendě maior* představuje příběh stigmatizace vrchol dlouhé a obsáhlé pasáže, která pojednává o Kateřinině zázračné proměně (*mirabilis mutatio*). K této postupné přeměně dochází v dlouhém období let 1370 až 1375, tedy v čase, do kterého lze rovněž datovat počátky Kateřinininy veřejné aktivity. Kateřinino veřejné působení začíná momentem, kdy se završí čas jejího mlčení a uzavření (*silentii et clausurae*) a kdy jí její Ženich přikazuje vyjít z cely, aby ji obdařil duchovními dětmi. On sám ji ověncí znaky, které ji mají připravit do boje: daruje jí prsten, krvavý šat, své božské srdce a nakonec probodne její pravou ruku hřebem při takzvané částečné stigmatizaci. V Rajmundově podání jsou tyto znaky potvrzeními (*signa confirmationis*), viditelnými pouze pro Kateřinu a pro nikoho jiného. Mají dvojí funkci. Je to utrpení jakožto měřítko pravosti, co ji ujišťuje, že její úkol, který přesahuje běžné nároky kladené na jiné ženy, je jí skutečně svěřen od Boha.¹² Stigmata tedy představují nadpřirozené zpečetění – pravé a skutečné pomazání (*unctio*) – jejího historického poslání. Spolu s nimi jí však Bůh dává také sílu a moc, nezbytné k splnění její mise.

V rukopise *Libellus de supplemento*, uloženém v Univerzitní knihovně v Bologni a datovaném do 30. let 15. století, jsou zobrazeny scény stigmatizace sv. Františka a Kateřiny. Tyto výjevy jsou vyhotoveny přesně podle pravidel, které malířům stanovil Tomáš ze Sieny.¹³ Když Diega Giunta analyzovala tyto miniatury, poukázala na to, že zatímco paprsek směřující na Kateřinin bok putuje přímo, přesně tak, jak to vylíčila Kateřina, trajektorie ostatních čtyř paprsků, které vycházejí z ran a zasahují ruce a nohy, se kříží. Toto je jasným znamením, že pro dominikánského teologa byla Kateřinina neviditelná a nekrvavá stigmata stejně tak pravá a reálná jako stigmata Františkova.¹⁴

Proměňují se však časy, místa i okolnosti obou stigmatizací. František se nachází v samotě, v nevlnidné a lesnaté Verně, ve své poušti. Zázraku je přítomen jediný svědek, bratr Lev, sedí však stranou zahloubaný do knihy a netuší nic o divu, který se právě děje. Pro Františka se jedná o čas samoty, přípravy na smrt: stigmata představují Boží punc na jeho svatém životě. Kateřina na rozdíl od něj přijímá stigmata v kostele, v místě, ve kterém se ztotožňuje mystická zkušenost se svým viditelným významem, se svátostným tělem (*corpus verum*). Kateřina je obklopena malým publikem zbožných, kteří pozorně a účastně sledují celou scénu: extáze je vzájemná výměna, zakládá společenskou komunikaci a činí viditelným tajemství skryté v církvi. Dar stigmat signalizuje pro Kateřinu začátek nového života, „přikazuje“ jí prorocky působit.

Rozdílný průběh stigmatizace obou světců nás uvádí do problematiky tajemství. V obou případech se rozvíjí diskuze mezi „chtít vědět“ a „chtít skrýt“, ale děje se tak v odlišných úrovních. František je zasažen na svém těle ranami, které zůstanou hmatatelně viditelné jako znamení. Nikdy však se ani slovem nezmíní nikomu, ani nejdražším přátelům, o daru, který dostal. Naopak, bude se snažit je přísně chránit před dotěrnou zvědavostí zbožných lidí, jak dokládá Tomáš z Celana.¹⁵ Ověřování pravosti se proto bude týkat okolností, při kterých se tato mimořádná událost stala, a světcovo mlčení bude stát na začátku bohaté a dlouhé paměti, protkané různými a často i protikladnými verzemi zázraku ve Verně.¹⁶ V případě Kateřiny se jedná o jedno jediné svědectví, tedy o svědectví, které poskytl Rajmund z Capuy a které posvětila sama Kateřininá výpověď. Ale její stigmata jsou neviditelná: tajemství tedy spočívá v rozdílu mezi „být“ a „ukázat se“. Tato nejistota zmítá každou mystickou výpovědí: to, o čem chce hovořit, nelze vidět. Jenže v tomto případě tu máme co dělat s nebezpečným přiblížením se ke lži či ke smyšlence, pokud by to, co se jeví, nemělo reálnou existenci. To, co zůstává skryto, by tak nemuselo být nic jiné než přelud či iluze. Tato nejasná podstata skrytého si vynutí nekonečný proces jeho posuzování a zejména po dvě další staletí, která budou zároveň staletími dějin mystiky, bude podněcovat nepřetržitě křížové výpravy proti případnému podvodu. Mezi ně se řadí i dlouhá diskuze o „pravosti“ Kateřininých stigmat, stejně jako o oprávněnosti přiřknout jim jejich viditelnost, doslovnou a společenskou.

Robert Fawtier prohlašoval, že stigmatizace je v podstatě „bezvýznamné téma“.¹⁷ A skutečně, pisánská událost patrně neměla v Kateřinině životě takový ústřední význam, jaký měla nabýt později. Až přímé srovnání s Františkem jí přisoudilo silnou symbolickou hodnotu a přililo oleje do ohně tvrdému střetnutí mezi dvěma hlavními žebrovými řády. Tak se toto téma zařadilo jakožto další kapitola do již bohaté složky sporů o nauce, které rozdělovaly tyto dva řády v 15. století. Jejich spory byly příznakem starého soupeření a k jejich přenesení i na politickou úroveň napomohlo století krize. Odhlédnu-li od nejkřiklavějších, nejnápadnějších a zároveň nejméně povzbudivých aspektů těchto nesvárů, chtěla bych na základě podnětu od Francesca Santiho podtrhnout, že všechny tyto spory měly i objektivní doktrinální hodnotu.¹⁸ Jestliže zápas o monogram/trigram Bernardina Sienského se točí kolem obsahu a způsobů kázání a jestliže diskuze nad relikviemi nejdražší Krve zase víří otázky po vazbě mezi tělem Vzkříšeného a dějinami, pak problém stigmatizace se přímo dotýká diskuze o poznání Boha a zbožštění člověka, a tudíž o vztahu mezi viditelným a neviditelným. Rozhodně se nejedná jen o jednotlivá teologická hesla: jak se pokusím demonstrovat, jazyk stigmatizace odpovídá dějinným potřebám společnosti,

zaostřuje na aktuální pastorační témata, na vzory svatosti a vlastně i na různé předpoklady reformy.

Tomáš ze Sieny, teolog stigmat

Kateřina se ve svých dílech nikdy nezmínila o zvláštních darech či charizmatech, které od Boha obdržela. I přes její mlčenlivost však již brzy informace o psánském zázraku kolují mezi jejími duchovními stoupenci. Nejstarší svědectví o tom má povahu ikonografickou a vzniká dokonce o několik let dříve než *Legenda maior*. Světici se stigmaty znázornil na fresce v kostele sv. Dominika v Sieně mezi lety 1380 a 1382 až 1383 malíř Andrea Vanni, patrně na objednávku bratra Tomáše z Fonte, Kateřinina prvního zpovědníka. Po restaurátorských pracích se staly svaté znaky znovu čitelné. Jsou jemně naznačené na hřbetech štíhlých rukou, z nichž jedna drží lilii a druhá se nabízí k polibku jedné zbožné kajícíci.¹⁹

První, kdo o stigmatě veřejně promluvil, byl William Flete, dva roky po Kateřině smrti. Tento anglický augustinián žil v poustevně v Leccetu a byl lidmi ze Sieny velmi ctěn pro svůj svatý život. V jednom svém silně politickém kázání namířil ostrá obvinění proti zkaženosti papežské kurie v Avignonu a proti anti-papeži, „novému Herodovi“.²⁰ Pro poustevníka z kraje Silvalago byla Kateřina, následovnice sv. Pavla, „novou apoštolkou“, která podobně jako Šavel bojovala a přijala mučednictví za církev a díky tomu si zasloužila nosit na svém těle Kristova stigmata.

Nicméně stigmatizace se stala opěrným bodem systematického pastoračního úsilí až po vydání Rajmundovy *Legendy maior*, tedy nejdříve roku 1396. Toto úsilí bylo završeno uznáním kultu a klíčovou roli v něm hrál Tomáš ze Sieny Caffarini († 1434).²¹ Tomáš věnoval celou sérii postních kázání v Benátkách tématu dokonalé podobnosti mezi Kateřinou a ukřižovaným Kristem, po čemž se v některých benátských kostelech a kláštěrech ustálila zvyklost slavit Kateřininu památku 3. května, v den Znovunalezení sv. Kříže. Texty kázání byly ztraceny, ale podstatné rysy Caffariniho sdělení lze vyčíst z dlouhého traktátu (*sermo tractatus*), který dominikánský teolog připojil k aktům Castellanského procesu. Traktát se soustředí na Kateřinino připodobnění ke Kristově kříži, a to připodobnění hmotně tělesné a duchovní.²² Představuje zároveň dominikánskou odpověď na dílo františkána Bartolomea z Pisy *O podobnosti (De conformitate)*, které vyšlo o šest let dříve roku 1390.²³ Nemáme zprávy o tom, že by tento Tomášův počín sklídl nějakou oficiální reakci z františkánské strany, ale určité svědectví o obtížích a napětí mezi těmito dvěma řády vyplývá ze slov samotného Caffariniho. Do svého textu

Libellus de supplemento totiž vložil dlouhou odbočku, či chceme-li takřka samostatný traktát, který má charakter apologie Kateřininých stigmat.²⁴ Už od začátku se autor snaží očistit terén od starých nevraživostí: v prologu ohlašuje, že se ve svém líčení chce nechat vést láskou a pravdou, a nikoli závistí či snahou soupeřit (*inordinata emulatio*).²⁵ Ví, že dominikáni mají velký důvod žádat o prominutí za to, že byli ne-li přímo jediní, pak určitě nejtvrdší odpůrci zázraku ve Verně. Skutečnost Františkovy stigmatizace je v době vydání *Libellu* již mimo diskuzi, avšak konfrontace mění charakter.

Františkáni vždy považovali dar stigmat za výlučné vlastnictví svého řádu, výjimečnou událost, zvláštní privilegium, které dosud nikomu poskytnuto a pro které „by bylo zbytečné hledat předobraz, protože bylo skutečně jedinečné“.²⁶ Alespoň na tomto se shodují jinak ne vždy souznící hlasy františkánských legend, od Eliáše po bratra Lva, od Tomáše z Celana po Bonaventuru. A nyní je to právě tento monopol na stigmata, proti kterému Caffarini protestuje, neboť tento monopol omezuje svobodnou iniciativu Boha. Zajímavý je však postup, který tento dominikán při svém protestu volí. Pouští se do fundovaného popisu kontinuity, kterou stigmatizace má. Traktát je strukturován dle zvyklostí scholastiky, ale Tomáš se odvolává na historický důkaz, aby dal své tezi základ v podobě tradice. Čerpá z hagiografických textů a nemusí pro ně chodit daleko. Texty vycházející z produkce jeho řádu mu poskytují velmi bohatou zásobárnu: Tomáš z Cantimpré, Gérard z Frachet, *Legenda aurea* nebo třeba *Životy svatých Otců* od Dominika Cavalcy. Může tak doložit, že dva členové dominikánského řádu a Kateřinini předchůdci, Gualtier ze Štrasburku a Helena Maďarská,²⁷ již měli podíl na výjimečných vlastnostech Františkových stigmat a nesli na svém těle pět ran Kristových, i když různými způsoby. Tomáš však zároveň upozorňuje i na to, že se nesnaží vztáhnout stigmata na svou dominikánskou rodinu za každou cenu, a to když s filologickou vášní opravuje neoprávněné rozšíření privilegia stigmat i na Markétu Uherskou.²⁸ Dokládá, že poté, co sesbíral hagiografické prameny a potvrdil omyl, se osobně sám postaral o to, aby dal na celém benátském teritoriu odstranit ty obrazy této dominikánky, na nichž byla zachycena se znaky Kristova utrpení.²⁹

Tomáš nicméně svůj traktát dále rozvíjí. Vychází z toho, že stigmata jsou součástí nauky o kříži (*scientia crucis*), hlavní nauky křesťanské svatosti, a že se mohou vyskytovat v různých podobách. Jeho katalog tedy zahrnuje všechny, kdo přijali rány z lásky ke Kristu, mučedníky a pouštní otce pronásledované demony, ale i ty, kdo si sami způsobili utrpení a muka. Ani v jejich případech se nejedná o novinku novodobé církve: jejich rodokmen sahá zpětně až do samých křesťanských počátků a v podstatě není vidět rozdíl mezi starými a novými ani ve

větší výstřednosti jedněch či druhých: světci starověku v oblasti utrpení občas přeháněli úplně stejně jako světci noví. Vyčleněním některých případů z mozaiky středověkých příběhů Caffarini také vysvětluje, proč se v případě Kateřiny Sien-ské spustil paprsek od Kristova srdce, tedy z levého boku namísto toho, aby vyšel z rány probodené kopím na boku pravém. Zbožná úcta vůči ranám se tu propojila s úctou k Nejsvětějšímu Srdci a získala silný ženský akcent: mladá brabantská dívka Alžběta ze Spaalbeeku, německá mniška Gertruda z Helfty, stejně jako Markéta z Città di Castello a Klára z Montefalco odkazují k tomu, že odhalení Božského Srdce patří k privilegiu žen.

Klíčovým prvkem Tomášovy argumentace je však teologie zbožštění. Ve františkánské exegezi získává zázrak ve Verně až mesiášský význam. Událost představuje Františka jako anděla šesté pečeti, který zahajuje nový úsek dějin spásy.³⁰ V dominikánském výkladu je stigmatizace tajemstvím, které se týká svatosti jedin-
ce, a to každého jedin-
ce. Caffarini píše: „Stigmata může přijmout každý a každému mohou být darována od Pána podle jeho vůle.“³¹

Závažnost a choulostivost tohoto tématu vystupuje i z textu Castellanského procesu. Jestliže Rajmund představil základní obraz světce, pak procesní vyšetřování má být jeho oficiálním ověřením ze strany církve. Mezi lety 1411 a 1416 připutuje k biskupské kurii do Benátek třiaadvacet přísežných svědectví, slavnostně ověřených rukou veřejného notáře.³² Pouze dva ze svědků jsou laici, ostatní pocházejí z řeholního stavu, z toho patnáct z dominikánského řádu. V předložených svědectvích je zajímavé sledovat, jak různě se v nich vyskytuje téma stigmat. Dva z Kateřininy nejmilejších žáků, kartuzián Štěpán Maconi a olivetán František Malavolti, se o nich ve svých dojemných výpovědích ani slovem nezmíní.³³ Zato však pro Tomáše ze Sieny se jedná o klíčový moment. Benátské vyšetřování vzniká z právního požadavku prověřit legitimitu kultu osobnosti dosud nekanonizované. Jeho bezprostředním záměrem má být důkaz, že Kateřinina památka je slavena přesně dle pravidel církve. Tomáš však ví zcela přesně, že konečný úspěch této kauzy tkví v uznání jejích ran (*signa*), tedy nadpřirozeného potvrzení mimořádného učitelského poslání božských stigmat jejího apoštolského a misionářského zápalu. Proto Tomáš usiluje a také dosáhne u starého Bartoloměje Dominicchio opravu jeho vlastního procesního svědectví, a to v těch bodech, které se zdají být v rozporu s textem *Legendy maior*.³⁴ Zpovědník Bartoloměj skutečně posílá svá upřesnění a omlouvá se, dává vinu své stařecké paměti. Caffariniho výpověď pro proces má pak přímo strukturu traktátu, který by mohl být pojmenován *O blízké podobnosti blahoslavené Kateřiny s životem Ježíše Krista* a který sám zabírá polovinu celého souboru svědectví.³⁵ Text tohoto dominikánského doktora teologie zní srozumitelně, precizně, nicméně i trochu chladně. V Caffariniho sdělení totiž nejde

pouze o svatořečení Sieňanky, ale také o otázku identity řádu. Ta odkazuje na dva zakladatele: svatou matku Kateřinu a blahoslaveného otce Rajmunda. Tyto dvě osobnosti jsou rodiči reformovaného dominikánského života, i když matce je přiznána větší role než otci právě díky úvaze, která přisuzuje ženě schopnost předávání *Božích tajemství skrze vlité vědění* (*mysteria Dei per scientiam infusam*). Toto posiluje ženský prvek Božího zjevení a jeho přítomnosti ve světě. Skrze matku se Slovo, *Logos*, stává tělem a promlouvá. *Legenda maior* je tedy v očích Tomáše manifestem dominikánské observance, kánon zachycující její počátky a definující stanovy vlastní identity. Proto má legenda velmi strategický význam právě pro skupinu reformátorů, nakolik dovoluje vyjádřit současnou situaci a ukazovat na další možný vývoj.

Sv. Bernardin: alternativní vzor

Kanonizační kampaň se zdála směřovat k rychlému uzavření. Přes Caffariniho snahu i přes ukončení schizmatu je však náhle zastavena. Pro svétici tolik spoje-nou s římským papežstvím nejsou v nové atmosféře konciliarismu okolnosti zvlášť příznivé. Ani její prezentace jakožto „nové Brigity“ jí nijak neprospěje v čase, kdy Brigita Švédská sama patří k těm nejkritizovanějším a kdy jsou Brigitina zjevení a prorocké učení zpochybňovány hlavními teologickými školami.³⁷ Tomáš ze Sieny se sice nadále dovolává předchozí slávy, ale tento odkaz věci již neprospěje. Po Kostnickém koncilu je mnoho těch, kdo váhají přiznat úctu někomu tak silně provázanému s politickými komplikacemi právě ukončeného papežského schizmatu. V roce 1419 Martin V. již potřetí potvrzuje platnost kanonizace Brigity Švédské,³⁸ je to však papež příliš slabý, než aby mohl skrze křehkou rovnováhu mocenských vztahů prosadit i svatořečení Kateřiny Sienské.

Od 20. let 15. století se dominikáni soustředí na vypracování metod pro ověřování věrohodnosti, která by zachránila „nauku o světcích“.³⁹ Nejnaléhavějším úkolem se jeví stanovit přísnou hranici mezi věrohodným a nevěrohodným. Jan z Torquemady se v Basileji pokusí o určité vytyčení této hranice tím, že nabídne interpretační přístup k Brigitiným *zjevením*, který pak může být aplikovatelný i v jiných případech. Na obraně Brigity lze sledovat i to, jak důležitou politickou a duchovní funkci přiznává řád dominikánů jazyku mystiky a prorocství.

Mezitím však vstupují do této diskuze další události a procesy. V roce 1427 obviňují augustiniáni a dominikáni Bernardina ze Sieny kvůli jeho kázání o jméně Ježíšově a předvolávají jej před inkviziční soud.³⁶ Ve svém tažení proti Bernardinovi a jeho oblíbenému symbolu IHS, namalovaném na dřevěné destičce, útočí

proti církevnímu reformátorství, ve kterém se hon na čarodějnice spojuje s honem na ty, kdo praktikují „mimořádnou zbožnost“. Nicméně nejen že je Bernardin nakonec zbaven všech obvinění, ale dokonce musí dominikáni přijmout porážku a roku 1450 přihlížet bleskurychlé kanonizaci tohoto šampiona strany soupeře, v čase, kdy je římská kurie pod silným vlivem Jana Kapistrána a kdy se papežský stolec cítí být velkým dlužníkem za jím prokázané služby.

Bernardinovo posmrtné vítězství není jen politickou porážkou dominikánské strany, ale také posvěcením svatého vzoru, který je ve zjevném protikladu ke vzoru Kateřiny Sienské. Jan Kapistrán, hlavní strůjce Bernardinovy kanonizace, ve svém oficiálním portrétu tohoto sienského světce vytváří jakýsi legendární prototyp, v němž je vzor křesťanské dokonalosti vystaven na charakteristice minoritické observance.⁴¹ Kapistrán říká, že světce utvářejí dvě věci: pravé učení a dobrý život. Pravým učením přitom rozumí jasné vědění, Bohem inspirované, ale také pečlivě prověřené patřičným vzděláním v Písmu a teologii, což klade nároky i na odpovídající kazatelství. *Svatí mají být více obdivováni než napodobováni* (*Sancti sunt admirandi plusquam imitandi*), učil Bernardin jazykem duchovní normativy, ve které se kondenzovala všechna nechuť vůči asketickým výstřelkům a extrémní chudobě a jež byla velmi obezřetná vůči nebezpečí plynoucímu z obtížné kontrolovatelného duchovně-charizmatického elitářství. Je to *discretio*, vrcholná schopnost rozlišovat a zároveň dohlížet, co Jan Kapistrán na Bernardinovi ze Sieny vyzdvihuje, a vystupuje tak proti těm kazatelům, kteří využívají podezřelých způsobů *vnuknuté řeči* (*parlare ispirato*): „Slyšeli jste kázat sv. Bernardina, bratra Alberta ze Sarteana, bratra Jakuba z Marky a mnoho dalších, nikdy jste je ale neviděli stát v extázi či v jiné přetvářce, což jinak činí ti, kdo se chovají jako opice.“⁴² Takto hovoří ke svým spolubratrům a představuje svoji představu o podobě správného a opravdového kazatelství. Podle Kapistrána plně dostačují trvalé ctnosti jakožto záruka důstojnosti kněžského úřadu a také zodpovědnosti za onen *učitelský úřad* (*munus docendi*), který Bernardin zastával slovem i písmem. Jedná se tedy o vzor svatosti, do něhož je nově zapracován mystický a prorocký náboj ve znamení řeholně-kněžském. V celkovém projektu konstrukce identity, jehož je Jan Kapistrán hlavním teoretikem, se s tímto vzorem také shoduje přesné vidění ženského řeholního života. Kapistrán z textu Bernardinovy legendy (*Vita Bernardini*), který je oficiálním manifestem reformovaného františkánského řádu, maže vzpomínku na Kateřinu Benincasa.⁴³ I ve františkánské rodině však dochází ve vnímání ženských duchovních vzorů ke změnám. Klára z Assisi zůstává spíše nepohodlnou variantou a model laických kajícnic, mystiček a vizionářek, ustavený v průběhu 13. století, se dostává definitivně do krize. Děje se tak snad i kvůli příliš choullostivé podobnosti těchto *učitelek* (*magistrae practicae*) s prostředím

spirituálů. Také ikonografie odpovídá tomuto trendu, když začíná upřednostňovat obraz svaté mnišky žijící v klauzuře, ženy vzdělané a rozjímající, ale zcela vzdálené mystickým excesům, jako je Kateřina Vitro nebo obraz zbožné laičky (*bizzoca*) Antonie z Florencie, která se z úcty k poslušnosti podřizuje a vstupuje do kláštera.⁴⁴ Přesuneme-li se do obecnější roviny duchovního života, vidíme, že zatímco dominikánská observance zachovává vnitřní dělení ženského řeholního hnutí, strategie bratří františkánů cílí skrze nucenou klauzuraci terciárek k rozhodnému sjednocení druhého a třetího řádu, tedy k modelu, ve kterém zůstane skutečně minimální volný prostor k jakémukoli vyjádření ženské duchovní síly, ať už konkrétní, nebo symbolické.

Když se v roce 1461 konečně dospěje ke Kateřinině kanonizaci, děje se tak v atmosféře značného napětí. Pius II. ve snaze vyhnout se konfliktům se v Kateřinině kanonizační bule o stigmatěch vůbec nezmiňuje.⁴⁵ V textu se snaží dát svému osobnímu přesvědčení spíše literární a poetickou podobu a volí cestu opatrnosti, stejnou, kterou se dá i v roce následujícím při debatě o relikviích nejdražší Kristovy krve. Tehdy se papež rozhodne, že neodsoudí Jakuba z Marky, který relikvie popírá, a navíc zakáže jakoukoli veřejnou diskuzi na toto téma.⁴⁶ Připomeňme však, že i v případě Bernardina o jedenáct let dříve bylo třeba dospět ke kompromisu. Výměnou za kanonizaci se Jan Kapistrán spolu s Mikulášem V. zasadili o zastavení šířícího se kultu bernardinovského znaku IHS. Dokonce nebylo umožněno ani vymalovat nového světce v chrámu sv. Petra „se jménem Ježíšovým v ruce“, s čímž mnozí františkáni rozhořčeně nesouhlasili.⁴⁷ Tato rozhodnutí jsou přijímána v situaci poznamenané oslabenou autoritou papežství 15. století a v čase nebývale rozsáhlé rozštěpenosti na poli náboženských vyjádření. Nebezpečí schizmatu nyní okupuje prostor, který dříve zabírala hereze. Papež sice může i nadále vykonávat v nejvyšší možné míře funkci soudce a posuzovatele, ale nedokáže být objektivní autoritou na poli doktríny. Velmi se tak změnila situace ve srovnání s 13. stoletím, kdy papežové zaujali stanovisko a energicky obhájili pravost Františkovy stigmatizace a přísně postihli ty, kdo stigmata pomlouvali.⁴⁸

Opatrnost Pia II. však ani přes veškerou snahu není dostatečná. Devětadvacátého června, přímo v den samotné kanonizace, Robert Caracciolo z Lecce svým vystoupením naruší dominikánskou slavnost v kostele Santa Maria sopra Minerva.⁴⁹ To on oficiálně otevře diskuzi nad Kateřininými stigmaty a odvolá se přitom na konflikt, který již měl nějaký čas trvat, ale dosud nevyplýnul na povrch. Robert není jen tak ledajaký řeholník. Je považován za snad nejznámějšího řečníka své doby, pokračovatele Bernardina na poli kazatelství, ačkoli dokonce i jeho vlastní spolubratři mu vyčítají, že jeho řeči chybí pravá zbožnost.⁵⁰ Tento františkánský

kazatel na konci své pyšné oslavné řeči na novou světici dramaticky vyzývá domnikány, aby nepohoršovali lid a nevystavovali jej omylům, a to tím, že by nechali Kateřinu zobrazovat se stigmaty:

Pečlivě jsem přečetl a prostudoval záznamy, které oslavují tuto světici, ale nepodařilo se mi najít žádné jiné informace než ty, které jsem již zmínil, čili informace o bolestech, které zažívala ve stavu extáze, avšak bez vnějších znaků. A i když bychom chtěli označovat tyto bolesti slovem stigmata, přesto v nich nejsou ani obsažené, ani zahrnuté ty zázračné vlastnosti, které v sobě mají stigmata sv. Františka.⁵¹

Přímým terčem Robertovy polemiky je pravděpodobně freska, kterou zadali představitelé města Sieny u příležitosti Kateřininy kanonizace Lorenzu di Pietro, řečenému Vechietta. Jednalo se o oficiální obraz nové světice určený pro velký sál sienské radnice, pro tzv. sál Mappamondo.⁵² Je pravda, že Robert nepostupuje zrovna nejcitlivěji, když si vybírá místo a příležitost k rozdmýchání ohně, ale možná si nezasluhuje všechen ten hněv, který proti němu namířili Kateřinini stoupenci. Když ve svém proslavu klade otázku, nakolik je legitimní vizualizovat skryté zkušenosti, dotýká se klíčového problému nové doby, a sice vztahu mezi věcí a jejím smyslem. Františkánský řád si v této otázce již stačil udělat jasno, a to v rámci bohaté reflexe svatosti a kultu svatých. Nejdříve Bernardin a po něm s ještě vyšším nasazením Jan Kapistrán spustili kampaň za přesná pravidla pro *svaté umění* (*arte sacra*). Vyzývali malíře, aby vytvářeli správná a přesná zobrazení. Zakazovali zvláštní znázorňování, odvozená z nesprávných a nevěrohodných výkladů. Zpodobení měla být pravdivá a realistická. Bernardin pranýřuje umělce, kteří falešně znázorňují sv. Františka: „Někteří malíři zobrazují sv. Františka s krvácejícími ranami. Ve skutečnosti měl probodené ruce i nohy, tak jako je měl hřeby proražené Ježíš Kristus.“⁵³ A Kapistrán na toto navazuje, když popírá, že by ze stigmat tekla krev: „Nikdy mu neprýštila krev z rukou a nohou, pouze z boku.“⁵⁴ Špatnou interpretací dochází totiž k odklonu od historické pravdy a šíří se informace, které uvádějí věřící do omylu. Zde se tedy jedná o cenné údaje, které konec konců naleznou své účinné uplatnění v nové bernardinské ikonografii, vyznačující se zvláštním realismem.⁵⁵

V intenzivním boji proti nevědomosti a pověře se ukazuje nutnost ostře rozdělit sféru zázraku od podezřelé sféry magie a ďábla či od podvodů a lsti. K tomu, aby v rámci správného rozlišování mohla být nějaká událost posouzena jako zázračná, musí podle Jana Kapistrána splnit přesné náležitosti: „Aby mohlo být něco nazváno zázrakem, musí splnit čtyři podmínky, a sice musí být proti přírodě, musí být od Boha, musí to být zřejmé a jeho funkcí musí být posílení naší víry.

Jestliže jedna z těchto čtyř podmínek není splněna, pak se nejedná o zázrak, ale spíše o podivuhodnost či zvláštnost.⁵⁶ Zázrak jakožto věc plně identifikovatelná a přesně využitelná slouží i jako platný důkaz ve smyslu svědectví. Nicméně, v tomto volání po viditelnosti, po veřejné funkci tohoto znamení lze vyčíst i jiný požadavek, a sice maskovanou snahu o omezení všech forem intimní a vnitřní zbožnosti, všech zkušeností osobních a individuálních, vycházejících ze zvláštního a privilegovaného vztahu s posvátnem, ale často vzdálených institucionálně danému. Podle měřítek ustavených Janem Kapistránem by pak Kateřinina stigmata náležela do podezřelého prostoru „podivuhodného“, nikoli však „zázračného“.

Dominikánská odpověď

Ve srovnání s pozitivismem Jana Kapistrána a Roberta Caracciola je postoj dominikánů jiný. Velmi dobře jej shrnul na začátku 17. století ve své obranné práci Řehoř Lombardelli, teolog a hagiograf, poradce Svátého oficia pro sienský stát.⁵⁷ Jedná se o oficiální text vzniklý z pověření papeže Klementa VIII., který si přál ukončit spor trvající již více než jedno století. Lombardelli vyvrací bod po bodu Robertovu argumentaci. Zejména však vyzývá k podpoře svobody umění, které dokáže vizualizovat i věci neviditelné. Dominikáni

nikdy neměli jiné přání než to, aby neviditelné věci, které ona zjevně zažívala na svém těle několik let svého života a které byly patrné ve smrti a jsou patrné i teď, byly přijímány jako viditelné. Chtějí, aby Kateřina byla znázorňována se stigmaty jednak proto, aby byla vyjádřena bolest, kterou ona zažívala, a jednak proto, aby bylo ukázáno, že ačkoli její rány nebyly viditelné pro všechny, neznamená to, že by ty rány na svém těle neměla. Ani Balám přece neviděl anděla, ačkoli u něj anděl stál, a tím, kdo jej spatřil, byl Balámův osel [...]. Když k tobě někdo rozmlouvá z hluboké temnoty a z neprostupné mlhy noci, také jej nevidíš, a přesto víš, že je přítomen. A tudíž bratři kazatelé nechybují, učí-li poznávat neviditelné věci skrze věci viditelné [...] a tak i viditelné rány na obrazech sv. Kateřiny Sienské ukazují ty neviditelné, které nosila na svém těle za života. Není tudíž v žádném případě chybou zobrazovat ji se stigmaty, jak nyní ukážeme.⁵⁸

I přes velký časový odstup představuje Lombardelliho dílko vhodnou pomůcku pro rekonstrukci jednotlivých fází celé diskuze nad stigmaty. V poslední třetině 15. století se tématu stigmatizace věnuje hned několik papežských dokumentů.⁵⁹ Největší krize přichází za pontifikátu františkána Sixta IV., který svou bulou ze 6. září

1472 pod pohružkou exkomunikace zakazuje znázorňovat Kateřinu Sienskou se stigmaty a hovořit o nich v kázáních. Toto opatření je stvrzeno tři roky poté (26. července 1475).

Mezitím se však dominikáni reorganizují. Ve Viterbu vypovídá terciářka Lucie z Narni před inkvizičním tribunálem, že její viditelná a hmatatelná stigmata jí byla dána od Boha na přímluvu sv. Kateřiny ze Sieny, aby byla potvrzena pravdivost zpochybňovaného zázraku.⁶⁰ V Cremě v den Velkého pátku stékají potůčky krve z boku Štěpánky Quinzani.⁶¹ V Mantově se Hosana Andreasi noří do krve nebeského Ženicha.⁶² V rámci strategických kateriniánských pozic se tedy formuje ženské duchovní vojsko, které si nechává na své tělo vtisknout stejná znamení své příslušnosti. Jsou to tyto „živé svaté“, v jejichž mystické a prorocké zkušenosti rozkryla Gabriela Zarri jeden z nejoriginálnějších fenoménů religiozity v italském prostoru mezi středověkem a raným novověkem. Jsou to tyto ženy laičky (nebo pololaičky), jejichž nasazení pro aktivní život ve světě se protíná s naléhavostí reformy společnosti a církve.⁶³ Zatímco františkánští observanti postupují tvrdě proti těm svým terciářkám, které odmítají klauzuru a uzavření se do kláštera, krvácející rány dominikánských kajícnic v Itálii potvrzují vzájemnou spolupráci mezi bratry kazateli a městskou společností. Jsou to oni, kdo na křížové výpravě proti heretikům do Čech, Moravy a Slezska nesou zázračná *signa* svých *stigmatizovaných* (*stigmiferae*) jako jakousi monstrenci dokazující „pravost víry a katolické církve“.⁶⁴

Nedá se však říci, že by toto dlouhé století diskuzí bylo zbytečné. Hodně věcí se od časů Rajmunda a Tomáše ze Sieny změnilo. Tváří v tvář popírání pravd a autorit se dostává do posuzování vnitřních vjemů a zkušeností vědecký přístup. Zdá se, že hagiografická díla od této chvíle zachycují konečnou podobu formující se památky, pečlivě prověřené a účelně osvědčené. Zároveň se stávají čím dál více plodem šetření celé velké skupiny specialistů z řad inkvizitorů, lékařů a komisařů. I Lombardelli pociťuje na konci 16. století nutnost upozornit na naléhavou potřebu jisté „vědeckosti“, která vyžaduje prověřování a která se odvolává na „objektivní“ informace. Sám volá po vyslovitelnosti tajemství, ale zůstává uvězněn v síti svých protivníků. Aby totiž ověřil pravost Kateřininých stigmat, cituje oficiální zprávy pocházející od komisí, jež dokumentují přítomnost viditelných znamení na relikviích svěťice, které se konečně objevily po její smrti, když tedy ne za života.⁶⁵ Lombardelliho obrana tak ale zůstává sevřená v protikladech, v čemž je také její slabá stránka. Díky své vášni pro polemiku si patrně nevšimá, že Robertu Caracciolovi přiznal posmrtné vítězství, když totiž z apologetických důvodů zmírňuje radikalitu teologického diskurzu, který se oprávněně zakládal na překročení objektivní „viditelnosti“ zkušenosti.

Cesta obrazů

Buly Sixta IV. nebyly ve skutečnosti nikterak zvlášť respektovány, až si i Lombardelli pospíší poznamenat, že „nepřijatý zákon nezavazuje“.⁶⁶ Jejich hlavním důsledkem je spíše zesílení nesouhlasu. Zafungují totiž jako rozbíhač k explozi ikonografie zachycující stigmata, která v čase před kanonizací byla spíše řídkým jevem a omezila se na miniatury v rukopisech pocházejících z Caffariniho skriptoria a na jedno výjimečné zobrazení z ruky Giovanniho di Paolo.⁶⁷ Hromadné šíření obrazů stigmatizované vyvolá nový zásah ze strany Inocence VIII. Ten dne 16. července 1490 potvrdí nařízení svého předchůdce, ale hrozí trestem exkomunikace těm, kdo smažou stigmata na Kateřininých obrazech již existujících. Jedná se o nápravné opatření, které však vypovídá o aktuálním silném napětí.

Pro podrobnější informace o ikonografické typologii odkazují na práci Diegy Giunty. Zde pouze zmíním, že nejčastější způsob znázornění Kateřininých stigmat je ten, který zachycuje stigmatizující paprsky, avšak bez viditelných stop po ranách, jako je tomu například na obraze Bernardina Fungaie z roku 1496. Co se týče směru paprsků, zde přetrvává i nadále charakteristické oscilování. Paprsky mohou být buď překřížené, tak jak prosazoval Caffarini právě kvůli tomu, aby podtrhl reálnost zázraku, nebo přímé, jedná-li se o interpretaci spíše zduchovnělou. Tento druhý způsob zobrazení si zvolil Girolamo Pacchiarotti, když na oltářním obraze postavil do konfrontace dva velké stigmatizované světce středověku, Františka a Kateřinu.⁶⁸ Objeví se však i tací, kteří jako Neroccio di Lando v roce 1474 neváhají zachytit Kateřininu podobiznu se stigmaty ve formě hvězd.⁶⁹

V průběhu 16. století se množí obrazy světice s viditelnými a krvácejícími stigmaty. Děje se tak i díky tichému souhlasu papežů, kteří sledují nový směr zahájený papežem Alexandrem VI., jenž se „obrátil“ poté, co osobně prověřil autentičnost zázračných jevů u Lucie z Narni a Kolumby z Riety.⁷⁰ Nicméně autorizace od papeže z rodu Borgia Kateřinině stigmatizaci nestačí, i proto, že není doprovázena oficiálním zrušením Sixtových nařízení. Sporná otázka tedy zůstává stále nevyřízená. Kateřinininy obrazy jsou stále velmi kritizované. Lombardelli dokonce vytváří mapu, do které zanáší případy obrazoborectví, které se odehrály v různých oblastech Evropy i samotné Itálie. Na Apeninském poloostrově se tyto události soustředí zejména do Abruzzu a do Puglie čili do krajů se silným vlivem františkánů. Dominikán Lombardelli v roli obránce neopomene podrobně zaznamenat, kdy se na kterém původci těchto rouhačských činů projevil Boží soud.⁷¹ Sixtovy buly se znovu dostanou na přetřes za pontifikátu Klementa VIII. z rodu Aldobrandini. Ten, aby odvrátil další spory mezi dvěma soupeřícími stranami, svěřil prověrku celé kauzy Kongregaci obřadů (27. listopadu 1599). Spor bude pak

definitivně uzavřen až v roce 1630, kdy Urban VIII. z rodu Barberini povolí, aby byla epizoda se stigmaty zahrnuta mezi liturgické texty oslav svátku sv. Kateřiny Sienské. Ikonografie nicméně určuje i jisté modifikace znázorňování a vnímání: scény zachycující stigmatizaci se promítají na pozadí stále více metafyzickém a málo konkrétním, jako například skvělá malba, kterou Beccafumi, zbavující se klasického hagiografického schématu, vytvoří v roce 1415 pro olivetánský klášter Porta Tufi. Sodomovo zobrazení zemdlení po stigmatizaci nese naopak patetické zdůraznění a snad i echo žalu sienské panny.

Paradoxně jde ale postupné prosazení ikonografie zachycující Kateřinina stigmata ruku v ruce se slábnutím politického rozměru její svatosti. V umění protireformace vystupuje tato „ukřižovaná“ žena v čele zástupu všech velkých trpících žen, které se nechaly formovat jejím božským příkladem. Tak se objevuje na obraze Tiepola, kde nese trnovou korunu a její pohled se ztrácí v extázi,⁷² zatímco u Annibala Carracciho ukolébávají tuto spící extatickou ženu andělé.

Závěr

Diskuze o stigmatěch nepředstavuje jen tak ledajakou hádku mezi řeholníky, ale přímo určuje prostor pro živé střetávání dvou „duchů“ a dvou „reform“. Ve svém shrnutí této polemiky bych chtěla srovnat dvě znázornění: onu slavnou desku s Bernardinovým trigramem IHS a miniaturu znázorňující Kateřinu Sienskou, která uvozuje text Castellanského procesu. Oba dva obrazy, rámované sluncem zlatých paprsků, mohou být chápány jako symbol dvou duchovních jazyků a dvou ekleziologií, které jsou vzájemně neslučitelné.

Observance v sobě nese požadavek reformy, snahu o budování mystického těla církve. Tento cíl má být dosažen za pomoci dvou skutečných autorit: jedné čitelné a druhé viditelné. Aktivita reformátorů se štěpí na dva směry: františkánský proud upřednostňuje text Písma svatého, dominikánský zase svátost.

Pro Bernardina, stejně jako pro Jana Kapistrána je základem Boží slovo (*logos*). Úsilí o vnitřní konverzi lidí je doprovázeno snahou o přetvoření souboru norem a ustanovení, nezbytných pro reorganizaci a větší disciplinovanost společnosti, a tato zákonodárná práce se rozvíjí ve velmi úzkém vztahu k biblickému zjevení. Tak Kniha pohání a zpřítomňuje zkušenost, jež se stává Zákonem. Ten se stává základem společenské identity, která musí být společností opatrována a konkrétně uskutečňována. Zjevení v podobě písemné a ústní je předivem i texturou těžké látky: kázání je nezbytné jakožto výklad a šíření pravd, obsažených v Písmu svatém, a kazatel je také sdělovacím prostředkem jejich normativní hodnoty v rámci

celkového uspořádání křesťanské společnosti. „Máte Zákon a proroky, poslouchejte je“ – toto je napomenutí Jana Kapistrána a Jakuba z Marky, kteří vykreslují Bernardina s atributy dávného biblického proroka, jenž drží v ruce hůl a desky úmluvy. Nicméně františkánská škola upřednostňuje spiritualitu zákona a mezi transcendenci Boha a oddanost jeho sluhy klade určitou bariéru, a sice literu, kterou je nutno zachovávat. Jedná se o mystiku Knihy, která určitým způsobem odpírá člověku nárok na to, stát se Bohem, a naopak zdůrazňuje, jak mají být lidé jako děti sjednocení v uctivé lásce k Otci a klečící před ním, jak je to znázorněno na obraze Sana di Pietro: jedná se o mystiku, v níž vystupuje kazatel jako jediný zplnomocněný zprostředkovatel mezi lidem a neviditelným božstvím.⁷³

Dominikánský koncept je jiný. Jeho pojetí ztotožňuje Knihu se samotným tělem Kristovým, tak, jak tomu učila Kateřina.⁷⁴ A je to právě toto vtělené Slovo, tato skutečnost lidské osoby a její možnosti být zbožštěna, co se dostane do popředí jazyka dominikánské reformy, jak je tomu právě u „ženy oděné sluncem“ v úvodní miniatuře Castellanského procesu.

Z italského originálu *La disputa sulle stimmate*, který byl přednesen na konferenci „*Virgo digna coelo*“, konané ve dnech 27.–29. října 2011 v Centro Internazionale di Studi Cateriniani, přeložila Kateřina Čadková.

Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY

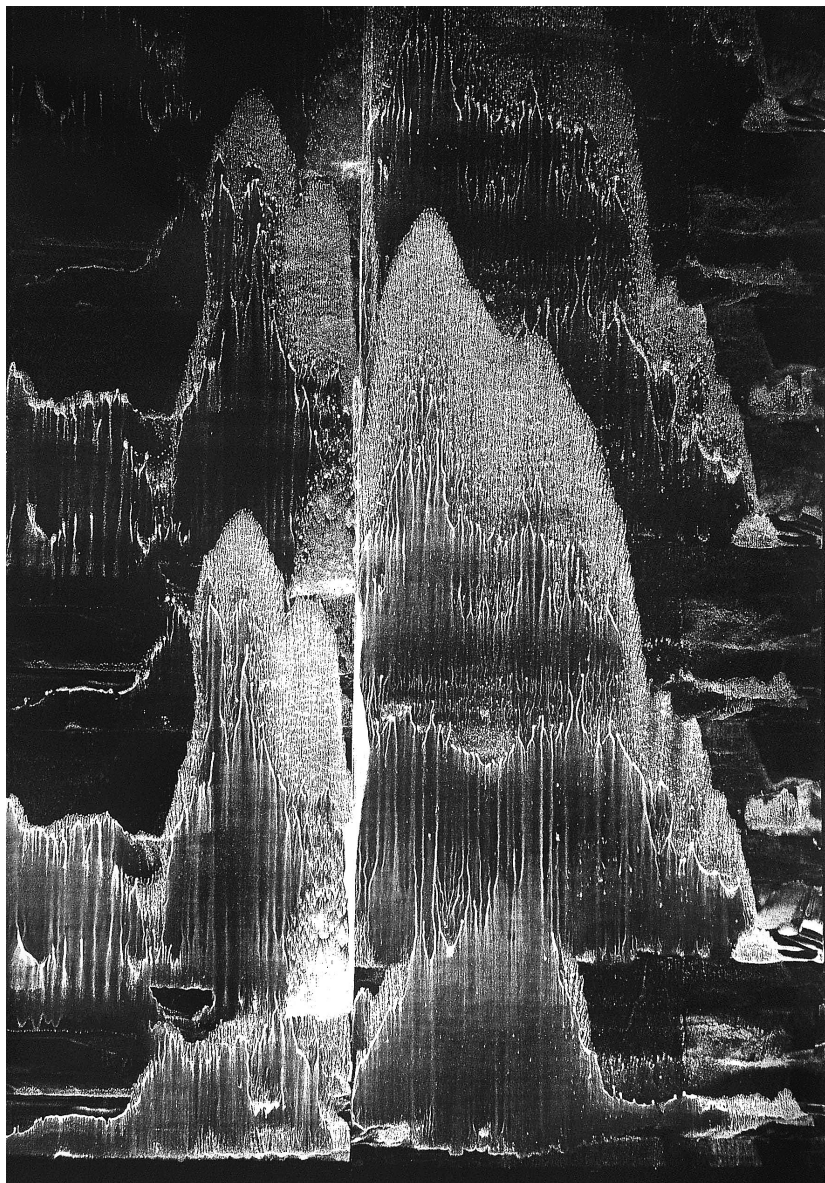
- 1 / K otázce křížové cesty v Kateřiných politických vizích srov. C. LEONARDI: „Caterina da Siena: mistica e profetessa“. IN: *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*. D. MAFFEI – P. NARDI (ed.). Siena 1982, s. 155–172.
- 2 / Srov. S. DUVAL: „Chiara Gambacorta e le prime monache del monastero di San Domenico di Pisa: l'Osservanza domenicana al femminile“. IN: *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*. G. ZARRI – G. FESTA (eds.). Firenze 2009, s. 93–123.
- 3 / Srov. *Il Processo Castellano*. H. LAURENT (ed.). Milano 1942, či v italském překladu *Processo Castellano*. T. S. CENTI – A. BELLONI (eds.). Firenze 2009, s. 292–293.
- 4 / K osobnosti Lazzarina z Pisy srov. N. ZUCHELLI – E. LAZZARESCHI: *S. Caterina da Siena e i Pisani*. Firenze 1917, s. 63–68; I. TAURISANO: „San Francesco e i Francescani nella vita di santa Caterina da Siena“. IN: *Antonianum* 2, 1927, s. 100–105.
- 5 / RAYMUNDUS CAPUANUS: „Vita sanctae Catharinae Senensis“. IN: *Acta Sanctorum*, Aprilis III. Antverpiae 1675, s. 853–959 (dále: *Legenda maior*).
- 6 / *Legenda maior*, II, 7, s. 901–902.
- 7 / CH. FRUGONI: *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino 2010, s. 210–215.
- 8 / Tamtéž, s. 219.
- 9 / Tamtéž, s. 218.
- 10 / *Processo Castellano*, s. 127.
- 11 / *Legenda maior*, II, 6, s. 898.
- 12 / Tamtéž, I, 7, s. 882.
- 13 / Tamtéž, I, 7, s. 879.
- 14 / THOMAS ANTONII DE SENIS «CAFFARINI»: *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Catherine de Senis*, I. CAVALLINI – I. FORALOSSO (eds.). Roma 1974 (dále: *Libellus*).
- 15 / Srov. D. GIUNTA: „La questione delle stimmate alle origini dell'iconografia cateriniana e la fortuna del tema nel corso dei secoli“. IN: *Con l'occhio e col lume*, s. 319–348.
- 16 / THOMAS DE CELANO: „Vita beati Francisci“. IN: *La letteratura francescana*. II. *Le Vite antiche di san Francesco*, C. LEONARDI (ed.). Milano 2005, s. 180.
- 17 / Více k tomu opět CH. FRUGONI: *Invenzione delle stimmate*, s. 51–87.
- 18 / R. FAWTIER: *La double experience de Catherine Benincasa*. Paris 1948, s. 105.
- 19 / K teologickým sporům uvnitř církve v 15. století srov. F. SANTI: „I nemici dell'Osservanza. Il conflitto tra i mistici nella crisi spirituale dei secoli XIV–XV“. IN: *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo orientale (secc. XIII–XV)*, F. SERPICO (ed.). Firenze 2007, s. 29–47, zde s. 37.
- 20 / L. BIANCHI – D. GIUNTA: *Iconografia di S. Caterina da Siena*. Roma 1988, s. 155–158.
- 21 / Srov. R. FAWTIER: „Sermo in reverentiam beatae Katherinae de Senis“. IN: *Catheriniana*. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 34, 1914, s. 40–75.

- 22 / Více k tomu S. NOCENTINI: „Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini a Venezia“. IN: *Hagiographica* 12, 2005, s. 79–144.
- 23 / Podobně i v souboru Tommasových postních kázání z roku 1405, srov. THOMAS ANTONII DE SENIS «CAFFARINI»: *Tractatus de Ordine FF. de Paenitentia S. Dominici*, H. M. LAURENT (ed.). Firenze 1938, s. 138–144.
- 24 / BARTHOLOMAEUS PISANUS: „De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu Christi“. IN: *Ad Claras Aquas* 1906–1912 (Analecta Franciscana, 4–5).
- 25 / *Libellus*, VII, *De stigmatibus*, s. 121–266.
- 26 / *Libellus*, s. 121–122.
- 27 / THOMAS DE CELANO: „Tractatus de miraculis beati Francisci“. IN: *Ad Claras Aquas* 1926–1941 (Analecta Franciscana, 10), II, 3, s. 273.
- 28 / *Libellus*, s. 176–177, 171–174. Srov. R. FAWTIER: „La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie“. IN: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 33, 1913, s. 4–23.
- 29 / F. BANFI: „Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria“. IN: *Memorie Domenicane* 50–51, 1934, s. 304–306; TIBOR KLANICZAY – GÁBOR KLANICZAY: *Szent Margit legendái és stigmái*. Budapest 1994.
- 30 / *Libellus*, s. 156–157. Srov. G. KLANICZAY: *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002.
- 31 / A. VAUCHEZ: *Les stigmates de François*, s. 622.
- 32 / *Libellus*, s. 152.
- 33 / Šeřčení, které zahájil arcibiskup Francesco Bembo, bylo nezbytné k tomu, aby mohlo být povoleno slavení připomínky Kateřiny Sienské, která dosud nebyla kanonizována, v kláštěrech sv. Jana a Pavla a sv. Dominika v Benátkách dne 29. dubna. Srov. *Processo Castellano*, s. 31.
- 34 / Tamtéž, s. 230–242, 321–348.
- 35 / Tamtéž, s. 248–304.
- 36 / Tamtéž, s. 48–230.
- 37 / A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI: „Mistica, profezia e poteri alla fine del Medioevo“. IN: *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII–XIV*. Spoleto 2009, s. 485–515.
- 38 / Bula *Excellentum principum* IN: *Acta Sanctorum*, Octobris, IV, Bruxellis 1780, s. 476.
- 39 / Srov. F. ARICI: „Juan de Torquemada e il paradigma di verificabilità della profezia femminile“. IN: *Il velo, la penna e la parola*, s. 265–274.
- 40 / B. DE GAIFFIER: „La mémoire d'André Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienne“. IN: *Analecta Bollandiana* 53, 1935, s. 308–358.
- 41 / Více k tomu A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI: „L'immagine di Bernardino da Siena nella predica degli Osservanti“. IN: *Biografia e agiografia di san Giacomo della Marca*, a cura di F. SERPICO. Firenze 2009, s. 1–21.
- 42 / S. BASTANZIO: *Fra Roberto Caracciolo predicatore del secolo XV*. Isola del Liri 1947, s. 48.
- 43 / Kateřina dle slov sienského sekretáře Leonarda Benvoglientiho umírá ve stejném roce, ve kterém se Bernardino Albizzeschi narodí. Srov. LEONARDO BENVOLIENTI: *Vita S. Bernardini*; F. VAN

- ORTROY (ed.): „Vie de saint Bernardin de Sienne par Léonard Benvoglianti“. IN: *Analecta Bollandiana* 21, 1902, s. 53–80, zde s. 60.
- 44 / Srov. MARIANO DA FIRENZE: *Libro delle dignità et excellentie...*, G. BOCCALI (ed.). Firenze 1986, s. 300–311.
- 45 / Srov. Příloha k *Processo Castellano*, s. 521–530.
- 46 / SANTI: *I nemici dell'Osservanza*, s. 33–34.
- 47 / BERNARDINUS AQUILANUS: *Chronica fratrum minorum observantiae*. LEONARDUS LEMMENS (ed.). Romae 1902 (Fragmenta Franciscana, 2), XVI, s. 218: „quod est horrendum audire.“
- 48 / VAUCHEZ: *Les stigmates de François*, s. 602–604.
- 49 / Výtah z řeči Roberta z Lecce († 1495) o Kateřině Sienské IN: CAPPELLUTI: *S. Caterina da Siena in alcuni «Sermones»*, s. 504–507.
- 50 / BERNARDINUS AQUILANUS: *Chronica*, s. 218.
- 51 / ROBERTUS CARAZOLUS: *Sermo*, s. 211.
- 52 / Na Vecchietově obraze je Kateřina znázorněna se stigmaty ve formě hvězd na rukou a nohou. Srov. BIANCHI – GIUNTA: *L'immagine*, s. 252–253.
- 53 / BERNARDINO DA SIENA: *Prediche volgari*, C. CANNAROZZI (ed.). Pistoia 1924, II, Kázání 32, s. 920–921.
- 54 / S. GIEBEN: „Il mondo di Giovanni da Capestrano: i temi iconografici“. IN: *S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, EDITH e LAJOS PASZTOR (eds.). L'Aquila 1989, s. 281–300, zde s. 292.
- 55 / C. FRUGONI: „L'iconografia e la vita religiosa nei secoli XIII–XV“. IN: *Storia dell'Italia religiosa*. 1. *L'Italia e il Medioevo*, G. DE ROSA – T. GREGORY – A. VAUCHEZ (eds.). Roma–Bari 1993, s. 485–504.
- 56 / IOHANNES CAPISTRANENSIS: *Vita Bernardini*, s. XLIV: „Ut aliquid proprie miraculum esse dicatur quattuor requiruntur, scilicet ut sit contra naturam, et sit a Deo, et sit evidens, at sit ad corroborandum fidei nostre. Si aliquod istorum defuerit, non est miraculum, sed potius miraculosum vel mirum.“
- 57 / *Sommario della disputa. A difesa delle Sacre Stimate di Santa Caterina da Siena*. Del M. R. P. Fra Gregorio Lombardelli ... In Siena MDCL, s. 31–32.
- 58 / LOMBARDELLI: *Sommario*, s. 31–32.
- 59 / Oficiální dokumenty jsou publikovány IN: L. WADDING: *Annales Minorum*, XV, s. LXX–LXXIV; *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, B. M. REICHERT (ed.), VIII, s. 432; *Archivum franciscanum historicum* 36, 1943, s. 212–214.
- 60 / Lucia z Narni, dominikánská terciářka, byla „živou svatou“ dvoru d'Este, žila ve Ferraře pod ochranou vévody Ercola I., srov. E. A. MATTER – G. ZARRI: *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476–1544) tra agiografia e autobiografia*. Roma 2011; T. HERZIG: *Savonarola's women. Visions and Reform in Renaissance Italy*. Chicago 2008, s. 55–63, 82–89.
- 61 / Srov. A. SIMONETTI: „Le Vite e gli agiografi della beata Stefana Quinzani“. IN: *Hagiographica* 8, 2001, s. 191–231.

- 62 / Srov. A. RONCELLI: „Fonti e leggende della beata Osanna Andreasi da Mantova“. IN: *Osanna Andreasi da Mantova (1449–1505), la Santa dei Gonzaga. Lettere e colloqui spirituali*, G. FESTA – A. RONCELLI (eds.). Mantova–Bologna 2007, s. 75–87.
- 63 / G. ZARRI: *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino 1990, s. 87–163.
- 64 / T. HERZIG: „Le mistiche domenicane nella lotta antieretica a cavallo del Quattro e Cinquecento“. IN: *Il velo la penna e la parola*, s. 133–149.
- 65 / LOMBARDELLI: *Sommario*, s. 52.
- 66 / Tamtéž, s. 85–86.
- 67 / BIANCHI – GIUNTA: *L'immagine*, s. 79.
- 68 / Obraz z přelomu 15. a 16. století je umístěn v kostele S. Spirito v Sieně. František je znázorněn s rudými paprsky, které se přetínají, zatímco Kateřina s paprsky světlými a rovnoběžnými, které nenechávají viditelné stopy. Srov. FRUGONI: *L'invenzione delle stimmate*, s. 220–221.
- 69 / BIANCHI – GIUNTA: *L'immagine*, sch. 155, s. 260–261.
- 70 / G. CASAGRANDE – P. MONACCHIA: „Colomba da Rieti di fronte ad Alessandro VI“, IN: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, M. CHIABÒ – S. MADDALO – M. MIGLIO – A. M. OLIVA (eds.). III, Roma 2001, s. 917–970.
- 71 / LOMBARDELLI: *Sommario*, s. 76–79.
- 72 / Úspěch tohoto ikonografického zobrazení je potvrzeno faktem, že Tiepolovo dílo bylo od roku svého vzniku (1746) mnohokrát vydáno jako kopie či rytiny, srov. BIANCHI – GIUNTA: *L'immagine*, sch. 546, s. 492.
- 73 / Sano di Pietro zobrazil roku 1450 Bernardina na Piazza del Capmo uprostřed věřících, znázorněných z pohledu zezadu, jak na kolenou naslouchají slovu světce. Muže odděluje od žen jistá bariéra a pohledy všech se upínají na kazatele, který stojí za vyvýšeným pultíkem a který drží v ruce tabulku s písmeny IHS. Srov. G. KAFTAL: *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*. Firenze 1952, obr. 210.
- 74 / CATERINA DA SIENA: *Le lettere*, U. MEATTINI (ed.). Milano 1987, list 309, s. 1686.

Alessandra Bartolomei Romagnoli vystudovala obor historie středověku na papežské univerzitě Gregoriana, kde dnes vyučuje dějiny náboženského života. Vydala mnoho pramenných edic i vlastních děl, věnujících se tématům ženské zbožnosti, dějinám papežství a mnišství. Je členkou mnoha organizací zabývajících se středověkou zbožností, mimo jiné i Italské asociace pro studium svatosti a kultů (AISSCA). Aktuálně se zaměřuje na studium spirituality ovlivněné mystikou a profetismem v čase pozdního středověku a raného novověku.





Gilles Berceville OP

Prohlášení sv. Kateřiny za Učitelku církve

Pohled historicko-teologický

**„Jedno z těch nádherných gest, na která nikdo nepomyslel.“
Iniciativa Pavla VI., komentovaná kardinálem Journetem**

Když v neděli 15. října 1967 slavil Pavel VI. spolu s dvaceti čtyřmi kardinály a biskupy eucharistii, obklopovalo je početné shromáždění. V tomto „roce víry“ v Římě probíhalo současně první pokoncilní sezení biskupské synody a třetí Světový kongres laického apoštolátu, na kterém se sešly tři tisíce účastníků. Papež účastníky kongresu „oslovil“ v dlouhé promluvě, pronesené postupně italsky, francouzsky, anglicky, německy a španělsky. Dal si za cíl „pomocí několika zásadních principů stručně vyjádřit pohled církve na vás, drazí katoličtí laikové“. Nedávný koncil označil laiky za hodné toho, aby se spolupodíleli na úkolu svěřeném církvi, na jejím apoštolátu. V církvi je však přesto jediná hierarchie, tvořená nástupci apoštolů. Jaké úkoly mají tedy plnit laici? Čím dál více jde o „úkoly, které nevyžadují nutně kněžské svěcení“; jako příklad byly uvedeny charitativní aktivity a katechismus. Pavel VI. se však šířeji rozhovořil o *consecratio mundi*: „Je třeba vrátit světu posvátný charakter tím, že umožníme, aby v něm (znovu) vanul onen mocný dech víry v Boha a Krista, který jediný ho může dovést k pravému štěstí a ke spáse.“ Konečně se tedy objevuje spiritualita, která odpovídá životní situaci laiků a jejich vlastním úkolům. Na závěr svého vystoupení o ní Pavel VI. řekl několik vět pronesených ve španělštině.

Zdálo se zcela přirozené zmínit v té chvíli „Madre Teresa“ jako učitelku duchovního života a učinit to – už s ohledem na její rodáky – v jejím jazyce, i když její liturgický svátek v ten den poněkud zastínilo slavení neděle. Jestliže mnozí z posluchačů již podřimovali při dlouhém proslovu, který Pavel VI. zahájil prohlášením, že nemíní říkat „věci nové“, nýbrž „věci pravdivé“, a který se chýlil ke svému konci, pak je zcela jistě probírala věta, pronesená toho dne papežem jen jakoby mimochodem a bez jakéhokoli zvláštního důrazu: Vykonávat apoštolát ve světě neznamená zbavit se základních součástí každé spirituality (četba Písma, účast na mši svaté, vnitřní modlitba); tento apoštolát je předpokládá, ba dokonce vyžaduje. Kdo byl více činný než velká sv. Terezie, kterou si každý rok

připomínáme právě v tento den, 15. října? A kdo dokázal lépe než ona čerpat svou sílu a plodnost svého působení z vnitřní modlitby a z trvalého spojení s Bohem? *Dávame si za cíl priznat jí jednoho dne – podobně jako sv. Kateřině Sienské – titul Učitelky církve.*¹

Ohlásit jen tak mimochodem během projevu věnovaného jinému tématu² plán, jehož důsledky mají pro církev takový význam, může u leckoho vyvolat údiv. Můžeme nicméně pochopit, že papež tak postupuje proto, aby nedával slavnostní ráz aktu, do nějž ještě nevrhává svou autoritu nejvyššího pastýře církve, a aby nemusel obhajovat jeho motivace dříve, než odborníci dokážou jeho oprávněnost. Nyní bylo na příslušných institucích, v první řadě na řeholních řádech obou světic, aby vykonaly práci, která by papeži umožnila kladně odpovédět na žádost, k jejímuž vyslovení sám právě inspiroval.

Jedním z prvních úkolů postulátorů bylo shromáždit supliky přicházející z celého křesťanského světa. Otec Michael Browne, jemuž byl tento úkol svěřen, mohl k takto shromážděným materiálům připojit nadšený dopis, který spontánně napsal kardinál Journet už měsíc po projevu Pavla VI.³

Svatý otče,

podobně jako sv. František z Assisi jste opět udělal jedno z těch nádherných gest, na která nikdo nepomyslel, ale která v srdcích nás všech probouzejí hlubokou radost. Pozvednout sv. Terezií z Avily a sv. Kateřinu Sienskou k důstojnosti Učitelky, to znamená připomenout naši době – které hrozí, že ji ovládne závrat⁴ antropocentrismu –, že největší efektivitu, zásadní význam a největší naději na to, že změní běh dějin, mají ty aktivity církve, které pramení z adorace a z moudrosti srdce.

Žnamená to povzbudit nás k meditaci nad celým bytostně apoštolským a misionářským tajemstvím církve, které září z těchto jejích dvou horlivých dcer a které je bez ustání tryskajícím pramenem kontemplace, z jejíž plnosti se rodí nová aktivity.

*Svatý otče, dovolte svým dětem, aby Vám projevily vděčnost za to, že jste se jim v průběhu svého projevu z 15. října svěřil s úmyslem pozvednout k důstojnosti Učitelky církve dvě světice, na něž podivuhodným způsobem sestoupil Duch moudrosti a jež projevily takovou horlivost pro katolickou víru a touhu po usmíření světa skrze krev Beránkovu.*⁵

Charles Journet, kterého Pavel VI. jmenoval kardinálem během posledního roku koncilu, postavil své monumentální ekleziologické dílo *Církev vtěleného Slova* pod trojí patronát svatých Augustina, Tomáše a panny ze Sieny.⁶

Není tedy nemožné, že on sám inspiroval Pavla VI. k rozhodnutí zahájit proces vedoucí k přiznání titulu Učitelky sv. Kateřině. Ve svém dopise z listopadu 1967 se Journet vrací jednak k tématu duchovních požadavků křesťanské angažovanosti

(právě tímto tématem uvedl o měsíc dříve Pavel VI. ve svém projevu oznámení, o němž zde hovoříme) a jednak k tématům soustředění moderního člověka na sebe sama („antropocentrismu“)⁷ a tajemství církve, jež zvláště hluboce pojednal koncil při svých posledních zasedáních.

Titul „dcery církve“ je v Journetově dopise možná upomínkou na sv. Terezii z Avily.⁸

Avšak použití slavné formule sv. Tomáše, blízké jedné ze zásad jeho řádu,⁹ a především tak typicky kateřinská poslední slova „usmíření světa skrze krev Beránkovu“, to vše odkazuje čtenáře především k dominikánské terciářce.

A právě přítomnost Kateřiny Sienské vedle Terezie z Avily byla tak překvapivá, že z prohlášení Pavla VI. učinila udivující gesto, „na něž nikdo nepomyslel“.¹⁰

Neboť jak dále uvidíme, myšlenka na přiznání titulu Učitelky církve Terezii z Avily nebyla nová, především v karmelitánském řádu. Nic podobného však nenacházíme v Řádu bratří kazatelů s ohledem na tu, kterou považovali za svou „druhou matku“.

V tomto článku chceme popsat dějiny titulu Učitel církve od 13. do 20. století, zamyslet se nad jeho významem a pak projít jednotlivé etapy procesu udělování tohoto titulu Kateřině Sienské. S argumenty dokazujícími vynikající úroveň její nauky, vyznačující do celého světa, se seznámíme prostřednictvím četby dokumentu zvaného *Positio*, který obsahuje hlavní texty ze souboru předloženého kongregaci tehdy nazývané Kongregace ritů a který byl zveřejněn po udělení titulu Učitelky.¹¹

Titul Učitel církve: jeho dějiny a význam

Ve chvíli, kdy Pavel VI. prohlásil sv. Terezii z Avily a sv. Kateřinu Sienskou za Učitelky celé církve, neslo už tento titul třicet světců. Proč jim byl udělen? Když chce dnes historik nebo teolog odpovědět na tuto otázku, odkazuje stále ještě především na slavné dílo kardinála Prospera Lambertiniho, který byl zvolen papežem v roce 1740 a přijal jméno Benedikt XIV., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*,¹² speciálně na kapitolu nazvanou „O titulech Apoštola nebo Učitele, které jsou jistým světcům připisovány liturgií církve, a to buď v místních církvích, nebo v církvi obecné“; následující kapitola pak přináší několik doplňkových informací na totéž téma.¹³

Zdůrazněme zde, že uznání světce za Učitele církve je vyjádřeno především v liturgii, tento titul je v průběhu roku proklamován „liturgií církve“.

Lambertini připomíná, že titul Učitel byl připisován už některým členům prvních křesťanských společenství,¹⁴ církevním otcům,¹⁵ a že tentýž titul byl také dáván jistým hodnostářům konstantinopolské církve. Tím se však zabývat nechce. Nemá v úmyslu hovořit o „Učitelích, kteří byli v církvi, ale o Učitelích *celé církve*“.¹⁶

Kdo jsou Učitelé a za jakých podmínek se tento titul získává? Zapamatujme si jasné rozlišení, které je nám zde nabídnuto: někteří z těch, kteří v církvi zastávali úřad vyučování, byli prohlášeni Učiteli církve jako takové. Tomu je třeba rozumět tak, že je sama církev ze své autority prohlásila za učitele celého společenství věřících. Takto stanovené rozlišení umožňuje pochopit (i když ho Lambertini nevyslovoval s tímto úmyslem), že něco jiného jsou pravidla upravující v daném dějinném období úřad vyučování v církvi a něco jiného principy umožňující uznat zvláštní učitelskou autoritu některého světce (nebo světece!).

Lambertini pak říká, které tři podmínky musejí být podle teologů splněny, aby mohl být někomu udělen titul Učitel církve: „vynikající nauka“, „pozoruhodná svatost života“, „prohlášení papežem nebo legitimně svolaným obecným koncillem“.¹⁷

Mezi jinými pak cituje učeného benediktina Jeana Mabillona (1632–1707), který ve své Obecné předmluvě k vydání děl sv. Bernarda zkoumá titul *Doctor mellifluus*, jenž byl Bernardovi přiznán: „Církev dává jméno Učitel těm, jejichž nauka byla od ní veřejně stvrzena, zvláště pokud ji doprovází svatost života.“¹⁸

Je zde vidět jistá nerozhodnost ohledně druhu papežského uznání nutného k tomu, aby byl světec uctíván jako Učitel. Mabillon ve své předmluvě připomíná, že papež Alexandr III. nechal při kanonizační mši opata z Clairvaux číst známý úryvek z 5. kapitoly Matoušova evangelia („Vy jste sůl země... Vy jste světlo světa.“), který je vyhrazený Učitelům. Svatý Bernard je v kolektě svého svátku, kterou napsal Inocenc III., také nazván *Doctor egregius*. Přitom však v 18. století nebyl Bernard stále ještě zapsán do kalendáře obecné církve jakožto Učitel.¹⁹

Seznam Učitelů zapsaných do kalendáře obecné církve poprvé sestavil Bonifác VIII. v roce 1295, kdy byl zvolen za papeže, a učinil tak v bule *Gloriosus Deus*, která se později stala součástí 6. knihy *Dekretálií*.²⁰

Teprve u Bonifáce tedy nabývá titul Učitele právě toho smyslu, který mu dáváme dnes: za Učitele je uznán pouze ten, koho s tímto titulem zapsal do kalendáře obecné církve papež (buď ze své vlastní pravomoci, nebo případně – ale to se nikdy nestalo – skrze pravomocně svolaný obecný koncil).²¹

Odpoutejme se na chvíli od *De servorum beatificatione* a načrtněme prehistorii kultu Učitelů před bulou *Gloriosus Deus*. V byzantské církvi se už od 9. století slaví 30. ledna svátek „našich svatých Otců, ekumenických Učitelů“ – Basila, Řehoře teologa a Jana Zlatoústého.²² Novela císaře Lva VI. (886–911) stanoví, že mají být

o svém svátku slavně připomínání tito svatí Učitelé: Atanáš, Basil, Řehoř Naziánský a Jan Zlatoústý, ale navíc také další Řehoř (Thaumaturgos neboli Nicejský), Cyril Alexandrijský a Epifanos.²³ Není na místě z toho vyvodit, že příklad staleté tradice řecké církve byl inspirací pro iniciativu Bonifáce VIII.? Lze uvést i jiné faktory, které mají svůj původ v tradici latinské: už od karolínské doby se mimo liturgický kontext – v dokumentech koncilů nebo v dílech pojednávajících sporné otázky – objevují seznamy autorů nadepsané názvem Učitelé církve. Od doby Bedy Ctihodného († 735) je doložen seznam čtyř hlavních latinských Učitelů: Ambrož, Augustin, Jeroným a Řehoř Veliký.²⁴ Ještě jiné motivy mohly hrát roli při rozhodování církevního právníka Benedetta Caetaniho, který nesl jako papež jméno Bonifác VIII. Jednak tu byla dávná snaha Říma o sjednocení liturgie²⁵ a jednak „růst prestiže kulturních hodnot – jako věda a nauka –, ke kterému v církvi tehdy (na konci 13. století, pak za avignonských papežů) došlo“.²⁶ Chceme-li nechat stranou aspekty politické a kulturní a zaměřit se na teologické chápání smyslu dekretu *Gloriosus*, musíme se nejprve seznámit s jeho obsahem.²⁷ Slavnost „dvojího úřadu“ je přiznána – jakožto Učitelům – Augustinovi, Ambrožovi, Jeronýmovi a Řehořovi, aby „se cítili tím hojněji od církve uctívání, čím jasnějším světlem (své nauky) ji osvětili“.²⁸

Jde tedy o pravdivost liturgie, v níž se církev nebeská spojuje s pozemskou, v níž jsou světci v živém vztahu²⁹ s křesťany, kteří ještě putují ve víře. Jde o pravdivost a plodnost „paměti“,³⁰ která je stále tryskajícím zdrojem světla, z nějž čerpá církev putující k blaženému završení svých dějin ve věčném patření na Boha. Učitel církve bylo jednou provždy³¹ osobně svěřeno poslání být nositelem světla a on na svém místě až do konce dějin plní toto poslání, které v průběhu času rozvíjí stále nové a nové možnosti. To vše lze vyčíst z jednoho tématu středověké exegeze – z tématu „svatozáře“, typické pro Učitele. Plnost jejího lesku musí dopadat z nebe na zem prostřednictvím slavení liturgie.³² Všem těm, kdo hlásají Boží slovo, je slíbena „svatozář“. Ve shromáždění blažených učitelů však mají Učitelé církve zvláštní postavení. Vynikající úroveň jejich nauky, stvrzená titulem Učitel církve, se výslovně týká tří bodů: boj proti omylům, porozumění Písmu, kvalita jazykového vyjádření.³³ Všimněme si velmi širokého pojetí teologie, které se tu projevuje a které neodpovídá zploštělé představě o scholastickém období křesťanského myšlení s jeho suchým racionalismem univerzitní teologie. Inspirovaný Učitel má zajisté, včera jako dnes, bránit víru a dodávat jí argumenty proti omylu – a toto poslání je zde uvedeno na prvním místě.³⁴ Učitel má však také pomáhat k lepšímu chápání svatých knih (doslova: „pronikat do jejich záhad, řešit obtíže, vrhat světlo na nejasná místa, odstraňovat dvojmysly“) a dát nauce zazářit svěžestí, jasem a bohatstvím svého stylu („Krása a hloubka jejich jazyka vnášejí do nesmírné

dílňy ducha, kterou je církev, svěžest jarních pupenů³⁵ a úchvatná vznešenost jejich slov pozvedá její slávu a nádheru“). Co se týká vyvracení omylu, je zřejmé, že tu nejde o zdůraznění defenzivního, polemického a negativního rozměru teologie, nýbrž spíše o vyzdvížení historického významu a od nynějška už trvalé role, kterou budou Učitelé hrát ve vyučování víře: osvobodili církev od omylů nebo od zvlášť závažných a nebezpečných nauk, jako byla nauka Donatova nebo Pelagiova. Od každého Učitele přijímá církev jako dědictví jistý celek zvlášť důležitých rozlišení, která mají vždy zásadní význam pro její poslání předávat z generace na generaci Boží slovo.

Než budeme mít k dispozici hlubší studii o dějinách kultu Učitelů církve, všimněme si alespoň, že až do poloviny 18. století panuje ohledně kritérií určujících, kdo může být pozdvižen k této důstojnosti, jistá volnost. Dvěma velmi formálními papežskými edikty se titulu Učitel s platností pro celou církev dostává Tomáš Akvinskému (1568, od Pia V.) a Bonaventurovi (1588, od Sixta V.). Rychlý pohled do jednoho vydání římského misálu (Paris 1717) nám říká, že na začátku 18. století je v kalendáři pod titulem Učitel zapsáno jen šest už zmíněných jmen latinských autorů. Atanáš, Basil, Řehoř Veliký, Řehoř Naziánský a Jan Zlatoústý jsou označeni pouze jako vyznavači. Ve stejné době jsou naproti tomu uctíváni jako Učitelé v rouenské diecézi; totéž platí o Ireneji z Lyonu (*Bréviaire de Rouen*, 1728). Dostáváme se k období, ve kterém Prospero Lambertini napsal své mistrovské dílo. Nejvíce světla vrhne na naši otázku citace jeho závěrečných slov. Všimněme si, jak komplexním pohledem celé pojednání uzavírá:

Ždá se tedy, že je třeba uzavřít takto: 1. Nominální přiznání titulu Učitele předcházelo přiznání liturgickému téhož titulu platného pro celou církev pouze v případě papeže Řehoře, Ambrože, Augustina, Jeronýma, Tomáše Akvinského a Bonaventury, na jejichž počest se modlí oficium s antifonou O doctor, čte se evangelium Vos estis sal terrae a modlí se jedna vlastní modlitba. 2. Dalším světcům je prokazován v celé církvi tentýž kult, i když žádné formální prohlášení nepředcházelo jejich přijetí mezi Učitele. Jsou to: Jan Zlatoústý, Řehoř Naziánský, Anselm, Isidor a Petr Chryzolog. 3. Některým dalším je bez jakéhokoli předchozího formálního prohlášení prokazován rovněž v celé církvi jistý druh kultu pod titulem Učitel, avšak bez antifony, pouze evangeliem a modlitbou, jako v případě svatého Hilaria, nebo jen s antifonou, jako u Atanáše a Basila. 4. Někteří z již uvedených a ještě někteří další jsou v místních církvích uznáváni za Učitele v plném rozsahu tohoto titulu, jako např. Hilarius v církevních obcích Poitiers, Paříž a Angers [...]. V benediktinském a cisterciáckém oficiu, schváleném Posvátnou kongregací pro rity, má Běda Ctihodný evangelium Vos estis, antifonu O doctor optime a Vyznání víry při mši [...] a to nemluvíme o dalších příkladech, jež bez potíží nalezneme ve vlastních breviářích řeholních řádů.

5. *Posvátná kongregace někdy souhlasila s titulem Učitele v oficiu jistých diecézí ke cti některých svatých, pokud byly splněny podmínky svatosti a vynikající nauky. Schválila tím kult, který byl od nepaměti lokálně prokazován jistým světcům jakožto Učitelům s tichým souhlasem apoštolského Stolce. Výše jsme uvedli příklady Leandera a Fulgentia. 6. Svatý Ignác, Irenej, Cyprián mají kvality požadované od Učitelů, avšak nejsou jako taková uctívání, protože nikdy není oddělován úřad Učitele od úřadu Vyznavače [...]. Svatý Antonín, arcibiskup florentský, je v celé církvi uctíván jako Vyznavač a biskup, ale nikoli jako Učitel, i když mu byl Klementem VII. v kanonizační bule přiznán úřad Učitele pro celou církev. (Totéž platilo pro Bonaventuru před prohlášením Sixta V., a rovněž pro sv. Bernarda).*³⁶

Otázka učitelského titulu u žen

Práce Kongregace pro rity, vycházející z Lambertiniho nauky, umožnila dospět v 19. století k seznamu Učitelů obecné církve, který mohli papežové – po konzultaci s ohledem na podané žádosti, potřeby a vhodné příležitosti – rozšiřovat. Po skončení II. vatikánského koncilu tedy katolická církev uznávala třicet Učitelů. Kritérium „vynikající“ nauky aplikovala velmi rozmanitým způsobem. Na stejném seznamu spolu sousedili univerzitní profesori, jako např. Tomáš, Bonaventura, Albert Veliký, Robert Bellarmin; lidoví kazatelé jako Antonín z Padovy; pastýři jako František Saleský nebo Alfons z Liguori; učitelé duchovního života jako Jan od Kříže; básníci jako Efrém Syrský; mistři kontroverze jako Petr Canisius nebo kapucín Vavřinec z Brindisi, který byl za Učitele prohlášen nedávno za pontifikátu Jana XXIII. Tento titul zůstal nicméně vyhrazen příslušníkům církevní hierarchie, biskupům, kněžím nebo jáhnům. Mohlo se zdát, že ženám musí být upřen, a to na základě striktní interpretace Pavlových textů: „Ať ženy ve shromážděních mlčí, neboť jim není dovoleno ujímat se slova.“ (1Kor 14,34) „Ženě nedovolují vyučovat.“ (1Tim 2,12) Podle této interpretace by milost či charizma zvané „řeč moudrosti nebo poznání“ (viz 1Kor 12,8) neměla žena projevovat jinde než v soukromých, rodinných hovorech, neměla by vystupovat veřejně a obracet se na celou církev.³⁷ A toto nedovolovalo uznat za Učitele světice, jejichž díla na druhé straně církev velmi naléhavě doporučovala k četbě. Přesto byla veřejně tato otázka v době předkoncilní položena s ohledem na dvě z nich, Terezii z Avily a Terezii od Dítěte Ježíše.

Dne 6. října 1622 se konala slavnostní zasedání Univerzity v Salamance za přítomnosti španělské královské rodiny, nejvyšších úředníků a četných biskupů. Byl promulgován dekret, který prohlásil Terezii z Avily, kanonizovanou 12. března téhož roku, za Učitelku *honoris causa*.³⁸ V 17. století je Terezie někdy zobrazována

s kloboukem Učitele. Setkáváme se s ní také na obrazech ve společnosti největších Učitelů, počínaje sv. Tomášem Akvinským. V 18. století její portrét zdobil, vedle podobizny Tomášovy, některé publikované doktorské teze.³⁹ V modlitbě o jejím svátku jsou věřící zváni, aby se posilovali její naukou („caelestis ejus doctrine pabulo nutriamur“). Bossuet napsal o Terezii bez váhání „že církev (ji) staví téměř na roveň Učitelům“.⁴⁰ Otázku učitelského titulu pro Terezii poprvé právnicky zformuloval bollandista Joseph Vandermoere v roce 1845,⁴¹ avšak jeho odpověď byla zamítavá, a to jednak proto, že chybělo slavnostní prohlášení, a jednak proto, že šlo o ženu. Teprve v roce 1882, při příležitosti oslav třisetletého výročí úmrtí Terezie, začalo hnutí za prohlášení Terezie Učitelkou. Při příležitosti třisetletého výročí její beatifikace, 7. března 1914, poslal Pius X. dopis generálnímu představenému bosých karmelitánů, v němž napsal: „Tato žena byla tak významná a prokázala tak velké služby v oblasti duchovní formace křesťanů, že se zdá, jako by jen o málo, ba o nic nepozůstávala za církevními Otcí a Učiteli, o nichž jsme hovořili [...] jak správné bylo, že si církev zvykla prokazovat této panně poctu, která náleží Učitelům.“⁴² V roce 1922, tři sta let po její kanonizaci, předložil řád římským teologům a několika členům Biblické komise otázku, zda Pavlova nauka brání udělení titulu Učitelky Terezii. Odpověď zněla: „Non constat.“ S touto podporou předložil představený řádu Élie de Saint-Ambroise 1. února 1923 Piu XI. dokument shrnující argumenty ve prospěch udělení titulu Učitelky a vyslovil přání, aby byla Terezie za Učitelku církve prohlášena. Odpověď mu byla dána 22. února. Pius XI. viděl v ženském pohlaví v souvislosti s udělením titulu Učitelky přinejmenším obtíž, avšak nechtěl sám vyvodit závěr.

V následujících letech byla otázka titulu učitelky znovu z různých stran kladena s ohledem na Terezii z Lisieux.⁴³ Jezuita, otec Desbuquois, vzal tuto kauzu za svou a veřejně ji představil 30. června 1932 na Tereziánském kongresu, který se konal v Lisieux u příležitosti žehnání krypty baziliky. V jeho argumentaci je několik zajímavých bodů, ze kterých je vidět, jak se prohloubila reflexe o titulu Učitele: „Dar světla, kterým Bůh Učitele obdařil, mu umožnil lépe pochopit některou zjevenou pravdu nebo jistý celek pravd, objasnit a vyzdvihnout jejich smysl, představit je přitažlivějším způsobem očím věřících. Skrze své spisy pracuje Učitel na tom, aby nauka byla lépe představena očím věřících a s větší naléhavostí pronikala do jejich srdce.“⁴⁴ Pravda, kterou Terezie novým a vynikajícím způsobem osvětlila, byla obecná nauka církve o spáse a posvěcování skrze stav duchovního dětství. Pozoruhodná je zde přesnost, s jakou je charakterizován zvláštní přínos světice, která má být jmenována Učitelem, katolické tradici. „Jas“ nauky tu nespočívá v prvé řadě ve stylistické vybroušenosti („verborum elegantia singulari“ říkal, jak jsme viděli, Bonifác VIII.), ale v tom, že Učitel „na ni vrhne

světlo takovým způsobem, aby uchvátila mysl věřících, pronikla do ní a s velkou silou osvětila“. Z úvah, ke kterým dospěli otec Desbuquois a jeho asistent Louis Berne, je třeba ještě zdůraznit myšlenku, že nauka, která má za života autora jen soukromý charakter (dopisy duchovního vedení od Františka Saleského), může být *post mortem* církví uznána za obecně platnou. A konečně i sám fakt, že jde o ženu (ba téměř o dítě), který jako by stál v cestě udělení titulu Učitele, je zde velmi obratně přestaven tak, že se stává novým pozitivním faktorem, protože je spojen s naukou o Kristu-Králi, kterou přinesl Pius XI. Asumpcionista Léon Merklen prezentoval vystoupení otce Desbuquoise v Lisieux v novinách *La Croix* takto: „K novým charakteristickým rysům současného světa [...] patří fakt, že stále větší pozornost je věnována ženě a dítěti, tedy těm, se kterými se v pohanských dobách zacházelo jako s otroky [...]. Po zemi se tedy šíří sociální vláda Krista, který osvobodil ženu z jejího ponížení a na první místo vedle ní postavil malé děti [...]. Ať se nad tím racionalisté jakkoli pohoršují, ať krouť hlavou ti, jejichž smýšlení je rozumářské a omezené na pozemský život, vždycky tomu tak bylo a bude.“⁴⁵ Ze všech zemí začaly proudit publikace a dopisy obhajující myšlenku titulu Učitelky pro Terezii.⁴⁶ Po dvou měsících plných nadšení přišel dopis od kardinála Pacelliho, který jménem Pia XI. odpověděl Matce Agnes, Tereziině sestře a doživotní představené Karmelu v Lisieux. Dopis učinil zdvořile, ale vážně konec celému hnutí: „Co se týká titulu Učitelky, který by měl být udělen sv. Terezii od Dítěte Ježíše, Svatý otec má za to, že je lépe o věci vůbec nemluvit, a abychom měli větší jistotu, že se o ní nebude mluvit, je třeba na ni vůbec nemyslet.“⁴⁷ Otec Desbuquois projevil příkladnou odvahu a správný smysl pro poslušnost vůči církvi, když se nepostavil proti direktivám z Říma, ale přitom pokračoval v práci na tom, aby byla lépe chápána mimořádná nauková hodnota poselství sv. Terezie.⁴⁸ Podporu a dokumentaci mu poskytl otec Élie de Saint-Ambroise, který, jak jsme viděli, zhruba před deseti lety předložil tutéž žádost ve věci Terezie z Avily. Editha Steinová bezpochyby četla německý překlad brožurky, kterou publikoval a jejíž text se vrací k přednášce v Lisieux, ovšem bez jakékoli zmínky o udělení titulu Učitelka církve.

O třicet pět let později se Pavel VI. rozhodl vrátit k otázce, kterou Pius XI. úmyslně ponechal nerozhodnutou. Dříve než mohl dát pokyn ke zkoumání možnosti udělit titul Učitelky Terezii z Avily a Kateřině Sienské, bylo třeba položit Kongregaci pro rity obecnou otázku „možnosti přiřknout titul a kult Učitelky církve světicím, které svou svatostí a vynikající naukou prokázaly velké služby církvi“. Kongregace se sešla na plenárním zasedání 20. prosince téhož roku, aby prozkoumala názor čtyř konzultujících teologů – všechny čtyři byly kladné –, a na papežovu žádost odpověděla kladně. Sám papež tento posudek ratifikoval

21. března 1968.⁴⁹ O této změně názoru hovořil Pavel VI. v homilii, kterou proslavil u příležitosti prohlášení Terezie z Avily Učitelkou církve 27. září 1970, týden před udělením téhož titulu Kateřině Sienské.

První poznámka: Svatá Terezie z Avily je první ženou, které církev uděluje titul Učitelky. V takové chvíli člověk nemůže nemyslet na přísný požadavek sv. Pavla: „Ženy ať ve shromáždění mlčí“ (1Kor 14,34), což ještě dnes znamená, že žena není určena k tomu, aby v církvi vykonávala hierarchické funkce magisteria a kněžství. Že bychom tedy dnes přestupovali tento apoštolský příkaz? Můžeme jasně odpovědět: ne! Ve skutečnosti totiž nejde o titul, který by s sebou nesl hierarchické funkce magisteria.⁵⁰ Máme-li pochopit, co zde Pavel VI. chce říci, musíme si připomenout, že hierarchické funkce magisteria spočívají v úkolu veřejně, „autenticky“,⁵¹ ve jménu a s autoritou Krista a jeho církve odpovídat na otázky víry a mravů. Tato právně stanovená funkce poslední instance ve věci nauky je vyhrazena členům církevní hierarchie, nástupcům apoštolů, papeži a biskupům sjednoceným s Petrovým stolcem; ženy k ní tedy nejsou povolány, právě tak jako nejsou obecně řečeno povolány k hierarchickým „úřadům“. Ještě lépe pochopíme dopad toho, co zde Pavel VI. přesně zformuloval, když si přečteme šestou z osmi „rezolucí“ přijatých Shromážděním vedoucích delegací třetího Světového kongresu pro apoštolát laiků. Vzpomeňme si, že právě tento kongres poskytl Pavlu VI. příležitost oznámit svůj plán udělit Terezii z Avily a Kateřině Sienské důstojnost Učitelky církve: S ohledem na to, že křest činí lidské bytosti, muže a ženy, údy těla Kristova a každá z nich, bez jakéhokoli rozdílu, tvoří „osobu“ v Kristu, že sv. Pavel odsuzuje každou diskriminaci lidských bytostí (Gal 3,28), že místo ženy v církvi je dáno sociálními a kulturními faktory a že situace žen se vyvíjí směrem k naprosté rovnoprávnosti mužů a žen, vyslovuje III. světový kongres pro apoštolát laiků přání, aby ženě byla přiznána všechna práva a svěřovány všechny úkoly, jež křesťan může v katolické církvi vykonávat, a aby byla vypracována důkladná studie o místě ženy na rovině svátostí a v církvi obecně.

Kongres navíc žádá, aby se kompetentní ženy staly členkami všech papežských komisí, aby byly s kvalifikovanými ženami konzultovány revize kánonů týkajících se žen, aby byla důstojnost ženy plně uznána a aby se ženám otevřely co nejširší možnosti služby církvi.⁵²

Pavel VI. jednoznačně vymezil rozdíl mezi mužem a ženou „na rovině svátostí“ a odstranil některé dvojsmysly ohledně „naprosté rovnoprávnosti“, která by měla panovat mezi pokřtěnými. Ihned po tomto restriktivním úvodu však dodal:

současně však musíme jasně říci, že to v žádném případě neznamená, že bychom si méně cenili poslání ženy v Božím lidu. Právě naopak, když žena skrze křest vstupuje do církve,

dostává se jí účasti na obecném kněžství věřících, které ji uschopňuje a zavazuje k tomu, aby „před lidmi vyznávala víru, které se jí skrze církev od Boha dostalo“ (II. vatikánský koncil, Lumen Gentium 11). A v tomto vyznávání víry mnoho žen dosáhlo těch nejvyšších vrcholů, takže jejich slova a spisy se staly světlem živěným každodenním stykem s Bohem, a to i v podobě mystické modlitby, v níž dosáhly takové vznešenosti, že František Saleský bez váhání říká, že jejich modlitba má zvláštní sílu; toto světlo se ve službě lidem a pro jejich dobro stalo úchvatným způsobem životem.

Je třeba dobře pochopit rozdíl mezi oficiálním vymezením pravd víry, což je věcí Učitelského úřadu, a vyznáním víry, které je právem a povinností každého pokřtěného člověka. Toto právo a tato povinnost jsou různým způsobem uváděny ve skutek. Stejně jako v jiných věcech, i tady platí princip vyslovený koncilem v roce 1966 v jeho *Poselství ženám*: muž se od ženy liší svými vlastnostmi a úkoly, ale přitom jsou si bytostně rovni.⁵³

Průběh procesu udělení titulu Učitelky Kateřině Sienské

Během roku 1968 byly vypracovány podklady nutné k rozhodnutí. Předkladatelem byl kardinál Michael Browne, bývalý magistr dominikánského řádu. Měl za úkol shromáždit jednak názory historiků a teologů na autenticitu, úroveň, rozšíření a vliv spisů sv. Kateřiny Sienské a jednak dopisy od co největšího počtu náboženských, civilních a akademických sdružení a představitelů, podporující tuto kauzu („lettere postulatorie“).

Rozsáhlou přípravou pro splnění tohoto úkolu byly studie, které po celé 20. století prováděly a inspirovaly dvě instituce: Mezinárodní společnost pro kateřinské studie (založená v roce 1923 v Sieně) a korporace Caterinati, založená v roce 1926 v Římě dominikánským terciářem Mariem Felicem Bianchim, který ji v roce 1940 transformoval do Národního centra kateřinských studií.⁵⁴ V minulém století byla Kateřina pro Itálii tím, čím byla ve stejné době Johanka z Arcu pro Francii. Kateřina byla prohlášena hlavní patronkou Itálie v roce 1939, spolu s Františkem z Assisi, tak jako byla v roce 1922 Johanka prohlášena druhou patronkou Francie. Hrdinka, do níž se vtělil duch národa a jež po revolučních otřesech umožnila smíření církve a státu. Pius XI. si blahopřál, že „vrátil Boha Itálii a Itálii Bohu“ a toto usmíření mělo v Kateřině svou nejvýmluvnější inspirátorku.⁵⁵ V takovém kontextu se působením korporace začaly po celé Itálii objevovat kateřinské „katedry“ a v roce 1936 začala Společnost pro kateřinská studia publikovat řadu historických pramenů pod vedením M. H. Laurenta a F. Valliho. Eugenio Dupré

Theseider postavil na pevné základy vydání *Listů* a část jich vydal už v roce 1940; Giuliana Cavallini, dominikánská sestra z kongregace školních misijních sester sv. Kateřiny Sienské, které bylo už v roce 1963 svým zakladatelem svěřeno Centrum pro kateřinské studie, právě v roce 1968 publikovala kritické vydání *Dialogu*. Až o deset let později vydala *Modlitby*, přičemž z dvaceti šesti modliteb se jen u jedné objevily vážné otázky ohledně její autenticity. Vliv Kateřiny – jednak s ohledem na kateřinské hnutí obecně a jednak speciálně s ohledem na postoj papežů – pojednali v nové syntéze Domenico Abbrescia a Innocento Venchi, za Španělsko pak Alvaro Huerga.

Bylo na generálním představeném Řádu bratří kazatelů, aby papeži předložil jménem řádu a sienské diecéze oficiální žádost (*suplex libellus*). Je podepsána k 7. březnu 1969. Iniciativa přišla od papeže a řádová kapitula, která se v roce 1968 sešla v River Forest poblíž Chicaga, mu za ni vyjádřila srdečné díky. V suplice otec Aniceto Fernández připomněl, jak během minulých staletí jeho předchůdcům záleželo na tom, aby studium a kult sv. Kateřiny podporovali. Zvláště zdůraznil prohlášení Rajmunda z Capuy v první Předmluvě k jeho *Legendě*, v němž hovoří o mimořádné hodnotě nauky sv. Kateřiny a srovnává ji s naukou svatých Pavla nebo Augustina. Poté otec Fernández vyzdvihl dva zvláště aktuální aspekty Kateřininy nauky: představuje model laického apoštolátu a může být svým úsilím o jednotu církve inspirací pro ekumenické hnutí. V rámci řádu definoval místo Kateřiny takto: „druhá matka a druhá zakladatelka“, jíž se mohou rovnat jen sám sv. Dominik a sv. Tomáš. Nakonec otec Fernández připomněl výsadní svědectví, které zanechal sv. Antonín Florentský, „nejvýznačnější učitel vzdělaný v duchu reformy, kterou zahájila sv. Kateřina“. Protože byl už před její kanonizací přesvědčen o její svatosti, sepsal – na základě životopisu sv. Rajmunda – její stručný *Život* a v roce 1430 uskutečnil přenos jejích ostatků v římském kostele S. Maria sopra Minerva.

Dva konzultanti pověřeni Kongregací pro rity provedli syntézu všech materiálů shromážděných předkladatelem a papeže s ní seznámili v informativní zprávě. Toto *Informatio* je podepsáno 30. dubna 1969, v den tehdejšího svátku sv. Kateřiny; osm dní nato byla zmíněná kongregace Pavlem VI. rozpuštěna a její pravomoci si rozdělily Kongregace pro božský kult a Kongregace pro svatořečení. Na závěr adresuje *Informatio* papeži tento posudek: „Nauka Kateřiny Sienské splňuje řádně a bez výjimky všechny podmínky stanovené Tvým předchůdcem Benediktem XIV.“⁵⁶

O dva měsíce později, 29. června, zasílá i augustiniánský řeholník Raphaël Pérez, generální promotor, Svatému otci své „prohlášení“. Naposled probírá hlavní podmínky pro udělení titulu Učitele: svatost života, vynikající nauka, už dříve vyslovené názory papežů. Připomíná dvě námitky, ale jen proto, aby je vyvrátil:

fakt, že spisy „nemají vědecký charakter“ (jejich forma není scholastická, ale jsou plně teologické, odpovídá obhájce víry); otázku „autenticity“ spisů („jednotná inspirace dokazuje, že jde o jednoho autora“). Kateřina tedy skutečně splňuje podmínky požadované k udělení titulu Učitelky. Nic nestojí proti. Obhájce uzavírá tím, že se připojuje ke všem, kdo žádají, aby byl titul Učitelky udělen.

Kardinálové, kteří byli členy právě vytvořené Kongregace pro svatořečení, se sešli na plenárním shromáždění a kardinál Browne jim prezentoval kauzu Kateřiny Sienské. Jednomyslně rozhodli, že Kateřina může být všeobecné církvi navržena k uctívání jako její Učitelka. Pavel VI. výnos kongregace ratifikoval 8. ledna 1970, čímž ukončil proces relativně krátký, avšak přinášející bohatství informací a názorů. Týkají se povahy a úrovně Kateřinininy nauky a jejího vlivu na církve. *Positio* nám nyní pomůže tyto dva body prohloubit.

Poselství Kateřiny Sienské podle *Positia*

Nauka Kateřiny Sienské je v *Positiu* vyložena formou poněkud překvapivou, avšak velmi instruktivní. Nejprve je na sto dvacet čtyřech stranách reprodukována první část knihy Alvara Griona *Santa Caterina da Siena, Dottrina et Fonti* (Brescia 1953) a po ní následuje třípadesátistránková recenze téhož díla, kterou v časopise *Sapienza* publikoval v roce 1954 Giacinto d'Urso. Recenze není sice jednoznačně negativní, ale přece se o knize vyjadřuje dost přísně. Ursovy námitky se *de facto* týkaly hlavně druhé části Grionovy knihy, věnované otázce zdrojů myšlení sv. Kateřiny. Obhájce vyjádřil při četbě dokumentů lítost nad tím, že Grionovy závěry známe jen prostřednictvím námitek, se kterými přichází d'Urso. „Lépe by bylo vyložit nejprve – třeba jen stručně – samotné argumenty, a teprve pak je vyvracet.“⁵⁷ Ve skutečnosti však Giacinto d'Urso vysvětluje dostatečně přesně Grionovy názory týkající se zdrojů Kateřininina myšlení, dříve než zahájí jejich dekonstrukci a než je nahradí svým vlastním pohledem na celý problém.

Spor Griona s d'Ursem se týká také celkového pohledu na Kateřininu nauku. Grion ji prezentuje s velkou razancí jako „trinitární systém prosycený Kristovou krví“.⁵⁸ „Společenství vlastností a činností božských osob (Otcova moc, Synova moudrost, laskavá dobrota Ducha Svatého) v jediném bytí Trojice je osou celé mystické nauky naší světnice.“⁵⁹ Božské dílo stvoření a spásy je nesené Boží touhou po spolupráci člověka stvořeného k Božímu obrazu v jednotě jeho paměti, inteligence a vůle. Hříšník se však ve své sebelásce pouští s Bohem do války. Nechává se strhnout zničujícím proudem zla. Tehdy mu Prozřetelnost přichází na pomoc vykupujícím vtělením, jako by stavěla nad proudem most. „Tajemství

vtělení Slova není pro Kateřinu odděleno od tajemství Trojice.⁶⁰ Cílem vtělení je smíření hříšníka s Bohem Otcem, Synem a Duchem Svatým. Kristus po něm ze všech sil touží, je to „kříž touhy“. Když Kateřina kontemplanuje křížovou cestu, nepozastavuje se u jednotlivých okolností ukřižování, nýbrž se soustředí na „nedocentitelnou Kristovu lásku k nám“: „jeho jediným přáním je, aby tvor dospěl k velikonoční hostině, kterou mu připravil, a aby utrpení a bolesti vystrídala blaženost Trojice.“⁶¹ Ve své žízni po naplnění Otcovy vůle a po uskutečnění spásy lidí se Ukřižovaný pozvedá vysoko nad lidský rod, aby ho k sobě přitáhl jedinou silou lásky: „celý svět a zvláště lidé jsou nutně podřízeni buď božskému milosrdenství, nebo Boží spravedlnosti; přesně řečeno, všichni tvorové mají v ukřižovaném Slově vztah k Trojici, a to na základě práv, která Slovo získalo prolitím své vlastní krve. Kateřinin pohled na církev je dán touto závislostí na Spasiteli.“⁶²

Grion představil Kateřininu nauku v opravdu strhující perspektivě. V takto daném rámci se rozvíjí „mystická askeze“, která „v Ukřižovaném a skrze něj směřuje k blaženosti milosti v Trojici“. Její „obdivuhodná“ jednota je podle Kateřiny vyjádřena obrazem mostu a jeho stupňů, který strukturuje *Dialog*.

D'Urso uznává, že Grion dospěl k „dokumentované, věrně a harmonické“⁶³ prezentaci Kateřinina myšlení. Zatímco dříve se jevilo jako neuspořádané, diskontinuitní, nabylo nyní podoby logického a jednotného systému. Přesto je Grionova prezentace neúplná. Ve stínu zůstal aspekt praktický a psychologický. Grion nás seznámil – a už to je jeho velkou zásluhou – s krédem Kateřiny. Naproti tomu však neukázal nic z toho, co Kateřina říká o poznání sebe sama, o dynamice ctností, jejich propojení a vzájemné závislosti, o psychologii lásky od jejího zrození až k plnému rozvinutí, o teorii hříchu, nenávisti a lásky, o modlitbě, vizích a pokušeních. Grion ostatně nejvíce vycházel z *Dialogu* a příliš zanedbal přínos *Listů*. Zatímco teorie poznání sebe sama je u Kateřiny stále přítomná, myšlenka mostu – ať jakkoli geniální a originální – se objevuje pouze v *Dialogu*.

D'Urso doplňuje Griona tím, že Kateřinino pojetí duchovního života vykládá méně jednoznačným a dynamičtějším způsobem než Grion. Kateřinino myšlení postupuje ve dvou křížících se směrech. První je horizontální a spočívá ve zkoumání povahy ctností a způsobu jejich získávání. Je znázorněn obrazem stromu. Druhý směr je vertikální. Kateřina ho postupně objevuje až po tom prvním skrze svou meditaci a osobní zkušenost. Prezentace kříže jako mostu a jako žebříku dává Kateřinině asketické a mystické nauce harmonii, jednotu a plnost. Vše se v ní vztahuje ke Kristu a k lásce. V *Dialogu* dospívá Kateřina k jedné z nejúplnějších a nejoriginálnějších prezentací duchovního života z celého období středověku. Nic srovnatelného nevzniklo až do doby Jana od Kříže a Terezie z Avily.

Zatímco Grionova prezentace Kateřininy nauky je velmi cenná, byť neúplná, jeho rozbor pramenů Kateřinina myšlení je podle d'Urso plný závažných omylů, arbitrání, někdy absurdní. Grion říká, že ve věku šestnácti let – v letech 1363–1364 – se Kateřina setkala s augustiniánským poustevníkem Williamem Fletem, který se krátce předtím uchýlil do okolí Sieny. Údajně s ním hovořila latinsky, dostala od něj dva texty, *Patření* a *Duchovní dokument*, a také radu, aby si přečetla *Arbor vitae* (*Strom života*) od františkána spirituála Umbertina da Casale (1259–1330), což ihned udělala. Toto pojednání se pak pro Kateřinu stalo „pramenem všech pramenů“.

D'Urso bez potíží ukázal vratkost těchto hypotéz. Kateřina se latinsky začala učit pozdě a neuměla dostatečně na to, aby vedla rozhovor v jazyce kleriků nebo aby četla knihu tak rozsáhlou a náročnou, jako je dílo Umbertinovo. Jde o svazek tloušťky misálu a vyžaduje od čtenáře – pokud má porozumět užívaným zkratkám – solidní formaci v paleografii. Kateřina navíc neměla právo jít se vzdělávat jinam než k dominikánům. *Arbor vitae* byl málo známý a jeho autor byl stále ještě podezřelý. Nic z toho, co Grion říká o podobnosti mezi tímto textem a spisy sv. Kateřiny, není přesvědčivé.

Svou první formaci Kateřina získala poslechem kázání v lidovém jazyce. Je zajímavé si všimnout, že ve svých listech přebrala formu těchto kázání. Také četla, ale i to se dělo v rodném jazyce. Pokud existuje kniha, která vykazuje řadu podobností, ba dokonce i pasáže paralelní s místy ve spisech sv. Kateřiny, pak to není objemný *Arbor vitae* františkána Umbertina da Casale, nýbrž útlé *Zrcadlo kříže* (*Specchio di Croce*), jehož autorem je Dominique Cavalca. Toto dílko už Dupré Theseider, vydavatel *Listů*, označil za „skutečný pramen Kateřinina myšlení“. Grionovi se naproti tomu zdálo, že Kateřině nepřineslo nic podstatného. Přitom jediná kniha, o níž sama Kateřina říká, že ji četla, je překlad Cavalcova díla *Vitae patrum*. Samotné *Zrcadlo* ve skutečnosti asi milovala mnohem víc a načerpala z něj celou řadu základních idejí pro své vlastní myšlení, počínaje myšlenkou žebříku Ukřižovaného, který po třech stupních vede člověka stále výše a stále plněji ho svou láskou přitahuje – až ke sjednocení s Bohem.

V *Positiu* se nachází ještě další prezentace ne-li celého Kateřinina myšlení, tedy alespoň nauky obsažené v jejím hlavním díle, v *Dialogu*. Je to plod objevu, který znamenal v rámci kateřinských studií malou „revoluci“. Psal se rok 1968 a Giuliane Cavallini právě vrátila textu *Dialogu* jeho autentickou podobu. *Positio* reprodukuje úvod k jeho novému vydání. Cavallini v něm za protimluv pozdního data označuje rozdělení textu na čtyři traktáty a nahrazuje ho rozdělením na deset částí, z nichž každá má strukturu otázka – odpověď – díkůvzdání. Ze znovunalezené fyziognomie *Dialogu* vyplynulo, že jeho hlavním tématem je pravda. Každá z deseti

částí, tak jak je Cavallini identifikovala, totiž začíná a končí odkazem na pravdu, která hovoří a stává se zjevnou. Ale cožpak není Kateřina spíše mystičkou krve? „V krvi vidí Kateřina,“ odpovídá Cavallini, „projevení skutečnosti předcházející Kristově smrti na kříži, skutečnosti, jež stojí na počátku této smrti a tohoto vyelití krve, věčné skutečnosti Boží, „sladké první pravdy“, nestvořené a tvořivé Lásky.“⁶³ A co téma mostu, nestojí spíše ono v centru než téma pravdy, nedává spíše ono formu všemu ostatnímu? Tímto mostem je věčná pravda, která se zjevuje a která svým zjevením přináší spásu, která ze sebe samé činí cestu a žebřík, aby uvedla člověka do tajemství své nevýslovné lásky a aby ho skrze opojné patření vedla ke sjednocení vůle a dokonalosti lásky. Právě pravda vede k lásce a láska pak k dokonalosti. I sám Rajmund z Capuy shrnul celý obsah *Dialogu* jako „nauku o pravdě“.

Je skutečnost, že v *Positiu* jsou vedle sebe položeny různé prezentace celku Kateřininy nauky, nedostatkem, známkou odbyté práce? Vidím v tom spíše pozitivum. Tato pluralita přístupů v prvé řadě odpovídá samotné povaze Kateřinina myšlení, kterému nejde o vytvoření strukturovaného systému. Jak upozorňuje první teologický cenzor *Positia*, Kateřinina nauka není „systematickým celkem, intelektuálním a teologickým monументem, vystaveným v přesných, dokonale vyvážených architektonických proporcích [...]“. V případě nauky, v níž duchovní zkušenost zaujímá stejně důležité místo jako intelektuální reflexe, v případě svěťice, která má temperament proroka a jejíž inteligence je celá proniknuta afektivitou, v případě mystičky, jejímž posláním je vnitřní reforma každého křesťana, aby církev dospěla k jednotě a pokoji, není možné požadovat, aby vznikla doktrína měla strohý řád a demonstrativní sílu teologické sumy.“ A tentýž cenzor jasně vymezil cíl, který musí sledovat každý, kdo chce uvést čtenáře do myšlení naší svěťice: „Je třeba vyhnout se snaze o systematizaci a spíše připomenout hlavní body tohoto duchovního celku, opírajícího se o dogma. Je samozřejmě možné zvolit různé uspořádání, protože bohatství daných vhladů lze jen těžko vtěsnat do jednotné syntetické prezentace.“⁶⁴

Ve svém kázání ze 4. října 1970 se i Pavel VI. pokusil o celkový pohled: Které jsou charakteristické linie, dominantní témata její asketické a mystické nauky? Zdá se nám, že Kateřina – podobna v tom „slavnému Pavlovi“, jehož styl plný síly a dramatickosti se někdy do jejích textů promítá – je mystičkou vtěleného Slova, a především ukřižovaného Krista. Oslavila výkupnou sílu vznešené krve Božího Syna, prolité s nekonečnou láskou na dřevě kříže pro spásu všech generací. Svěťice patří na tuto Spasitelovu krev a vidí, jak je vždy znovu prolévána při oběti mše svaté a ve svátostech, aby – díky službě kněží – očišťovala a zkrášlovala celé mystické Kristovo tělo. Proto můžeme říci, že Kateřina je mystičkou mystického těla Kristova, tedy církve.“⁶⁵

Mystička Trojice, mystička pravdy, mystička Ukřižovaného a vykupující krve, mystička církve, to vše je Kateřina současně a podle toho, z jakého úhlu se na její dílo podíváme, dospějeme k odlišné perspektivě. Perspektiva dogmatika bude jiná než perspektiva teologa duchovního života či historika... anebo perspektiva papeže. Bylo nicméně na papeži, aby Kateřinu prohlásil za Učitelku a aby vyjádřil nejnaléhavější a nejpřesvědčivější důvod udělení tohoto titulu. Nedávno skončil koncil a Pavel VI. v Kateřině rozpoznal mystičku církve kontemplované jakožto tělo Kristovo.

Vliv nauky sv. Kateřiny Sienské na následující dobu podle *Positia*

Cílem prohlášení Kateřiny Sienské za Učitelku církve je rozšířit působení jejího díla, avšak tento akt učitelského úřadu musí sám vycházet z konstatování vlivu na celou církev, trvajícího po staletí. Nuže, tento vliv je nepopiratelným a trvalým historickým faktem; v průběhu času kvantitativně i kvalitativně roste.

Jeho první viditelnou stopou jsou dějiny rukopisné tradice a vydávání textu *Dialogu*, *Listů* a *Modliteb*. V *Positiu* tyto dějiny studuje s ohledem na *Dialog* G. Cavallini, s ohledem na *Listy* Eugenio Dupré Theseider a s ohledem na *Modlitby* A. Grion a J. Venchi. Ve 14. století se objevil zcela jedinečný fenomén v dějinách duchovního života. Zrodila se skupina žáků Kateřiny Sienské – a ještě nikdy nevznikla skupina žáků tak heterogenní, tak bohatá svou rozmanitostí, tak dynamická ve službě církve a pokoje. V 15. století se tato duchovní rodina – zvláště díky funkcím, které její členové po celém světě zastávali – stala nástrojem šířícím kult a slávu Kateřiny, kanonizované v roce 1461. Kateřininy spisy vycházejí tiskem už od roku 1474. V 16. století zdůrazňují spisovatelé ekleziální aspekt její osobnosti, mystičky jako Marie Magdaléna de'Pazzi a Kateřina de Riccise se podle jejího příkladu obětují za církev v krizi. V 17. a 18. století se rozvíjí duchovní literatura, která bere své principy z její nauky, hájí její stigmata a spolehlivost jejích životopisců tváří v tvář prvním kritickým přístupům – jako je ten, se kterým přišel ve své *Histoire ecclésiastique* Claude Fleury – a vybízí k jejímu uctívání. Dvacáté století se pak konečně stává stoletím kateřinským; po sérii analytických studií se zdá, že nadešel čas pro syntézu a prohloubení.

Zvláště obsáhlou studii o vlivu, který vykonává život a dílo sv. Kateřiny, napsal Alvaro Huerga. Kateřinin kult, jehož rozvoj byl zpomalen velkým schizmatem, nabírá na iberském poloostrově sílu už od druhé poloviny 15. století, zvláště ve Valencii, městě otevřeném italským vlivům. Místní klášter mnišek je postaven pod její patronací. V roce 1499 publikuje humanista Mígel Perez její *Život*. V roce

1512 nechává reformátorský kardinál Francisco Jiménez de Cisneros bratrem Antoniem de La Peña přeložil *Listy* a dává je do tisku. Louis z Granady (1504–1588) seznamuje s Kateřinou Portugalsko a věnuje jí čtyři kázání. Vicente Justiniano Antist (1543–1599), novic sv. Louise Bertranda, píše apologii jejích stigmat.

Velký význam pro dějiny duchovního života má vliv, který Kateřina vykonávala na Terezii z Avily a první generace Karmelu. Reformátorka Karmelu přebírala některá specificky kateřinská témata. Huerga poukazuje zvláště na téma role Kristova lidství při hledání dokonalosti. Terezie ve svých dílech dvakrát cituje Kateřinu. Velmi pravděpodobně měla při meditaci nad Kateřininou naukou v ruce vydání listů a modliteb z roku 1512. Mystičku ze Sieny uvádí vedle sv. Dominika na seznamu svých oblíbených světců, který měla ve svém breviáři. Vybrala je za patrony dvou poustevn v konventu sv. Josefa v Avile. Anna od Ježíše uvádí, že Terezie měla mystickou vizi Kateřiny. Obě světice dávají často do vztahu její současníci, počínaje jejím zpovědníkem Dominikem Bañezem, a to zvláště v procesu kanonizace *Instrukce bosých noviců* z roku 1591, první oficiální knize pro formaci v reformované větvi Karmelu, kterou na znamení schválení podepsal Jan od Kříže, kde říká s ohledem na dokonalost poslušnosti, že sv. Kateřina o ní hovořila velmi vhodně, „ta, jejíž nauka byla vždy velmi užitečná pro naše bratry novice, proto také její četbu naléhavě doporučujeme“. A konečně ve 20. století slavný teolog a iniciátor mystické obnovy Juan Arintero (1860–1928) čerpal z Kateřiny ve svém boji proti oddělování cesty asketické a cesty mystické.

V dominikánském řádu nabyla Kateřina takové autority, že se jí dostalo titulu „druhá matka a druhá zakladatelka“. Známým ikonografickým vyjádřením této myšlenky je růžencová skupina, v níž je Kateřina zobrazena u nohou Panny Marie s dítětem, jak přijímá spolu se sv. Dominikem růženec. Právě tak je Kateřina dost běžně srovnávána se sv. Tomášem. Klášter vedle sebe tyto dva autory je nicméně dost delikátní záležitostí. Zatímco dominikánští komentátoři s oblibou zdůrazňují příbuzné rysy, aby tak vrhli světlo na dominikánské konstanty v dané teologii či spiritualitě („Kdybychom mohli zapálit tu katedrálu, kterou je *Suma teologie*“, říká P. Cordovani, „pak plameny, kterými by vzplála, by byly plameny *Dialogu a Listů* sv. Kateřiny!“), jiní jsou skeptičtější. Historik Canet šel dokonce tak daleko, že napsal: „U sv. Kateřiny není jediné slovo, říkám opravdu jediné slovo, které by prozrazovalo specificky tomistický vliv.“⁶⁶

I zde však musíme dávat pozor, abychom nesměšovali přístup teologa s přístupem historika. Ze striktně historického pohledu je však třeba Canetovo tvrzení nuancovat, jak to ukazuje G. D'Urso. Je pravda, že dominikánští učitelé, kteří Kateřinu vyučují, jí sice vnuknou úctu k tomu, kterého řád od 14. století uznával za svého *doctora communis*, jehož nauka byla normou konventuálních studií

a kterého sama Kateřina nazývala „slavný Tomáš“, ale na druhé straně jsou ve své výuce velmi eklektičtí. Kateřina nezná základní prvky Tomášovy nauky o duchovním životě: láska chápána jako přátelství, reálný rozdíl mezi duší a jejími mohutnostmi, milost a láska. Kateřina srovnává tajemství eucharistie se zářícím sluncem – a právě toto srovnání Tomáš v *Sumě* odmítá. Na druhé straně však podobnosti nalézt můžeme: zásada „člověk touží po jakékoli věci potud, pokud je jistým dobrem“; platnost svátostí udělených nehodnými kněžími – to popírali fraticelli; relativní hodnota řeholní chudoby; láska jako forma (Kateřina říká „matka“) ostatních ctností; blaženost vyšší části Kristovy duše během umučení; hypostatická unie zajišťující účinnost Kristova zprostředkování; absence teze o právech satana nebo o zástupném zadostiučinění v teologii vykoupení; akt patření jakožto formální konstitutivní prvek věčné blaženosti.

Giuliana Cavallini sice nedává explicitně do vztahu nauku Kateřiny a Tomáše, ale jasně ukazuje, z jakého úhlu pohledu vyvstává podobnost v jejich stylu: „Pro Kateřinu je typické,“ píše Cavallini, „že jde vždy přímo k jádru věci, že uchopí a vyjádří její podstatu. Nikdy nepopisuje, jen energicky načrtne několik tahů a to, co chce říci, hned bije do očí. Zpřítomněme si na chvíli Dantův svět: každá věc je v něm na svém místě, a kdybychom ho mohli znázornit graficky, viděli bychom, že vše je v dokonalé vzájemné souhrě. U Kateřiny by to naopak byla beznadějná snaha. Země a nebe, oblouk mostu vržený do prostoru, divoká řeka valící se nad tím vším – to jsou u Kateřiny skutečnosti, které nemají nic společného s fyzikálními pojmy formy a dimenze. Čím méně však jsou hmotné, tím jsou reálnější. Dalo by se říci, že celé jejich bytí je soustředěno do skutečnosti myšlenky, že všechno vedlejší šlo stranou – a právě proto věrně vyjadřují skutečnost vyššího řádu, kterou mají znázornit. Spíše než vnější proměnlivou podobu věcí tedy Kateřina chápe a vyjadřuje jejich podstatu, což nám také vysvětluje, proč ani po deseti stoletích nejsou její spisy zastaralé a je možné jim bez větších obtíží rozumět. Věty některých autorů se stávají nesrozumitelnými dřív, než uplyne dvacet let od jejich vyslovení, protože zmizel kontext, v němž měly smysl. Slovo sv. Kateřiny je živé a aktuální, zní v něm hudba trvalého mládí.“⁶⁷ Podobnost mezi Tomášem a Kateřinou spočívá právě v hledání podstatného, ve schopnosti abstrakce, která není konfúzním zobecněním, nýbrž uchopením jádra věci. Právě na základě této podobnosti, nezávislé na totožnosti nebo odlišnosti jednotlivých tezí, se Tomáš a Kateřina setkali v srdci tolika bratří a sester řádu.

Vliv Kateřiny není omezen na její řád. Univerzalita jejího poselství je vidět i ze suplik psaných nejvyššími představenými různých kongregací a řádů; velmi rozmaným způsobem také vrhá světlo na jejich charismata. Kartuziáni a karmelitáni

v ní slaví učitelku modlitby. Otec Arrupe, generál Tovaryšstva Ježíšova, ji prezentuje jako vzor aktivního života rodícího se z modlitby a příklad v uctívání Nejsvětějšího Srdce. Generální moderátor Misionárek Nejdražší Krve připomíná její titul „mystička nejdražší krve“. Generální přestavená Dcer Božské Lásky vidí v Kateřině „především a zvláště vzor pro kontemplaci našeho Pána, která nachází svůj konkrétní výraz ve službě chudým, nemocným a uvězněným.

Projít si dějinami titulu Učitele a jeho udělení Kateřině Sienské, tak jak jsme to právě učinili, je velkým obohacením, protože si přitom člověk musí klást otázky, co je teologie, a obecněji, co je církev – pokud totiž platí, že „dějiny církve musejí být ve vlastním slova smyslu nazývány dějinami pravdy“, „pokračujícím evangeliem“. ⁶⁸ Vždyť ve své studii jsme se museli zamýšlet nad vztahem církve pozemské a církve nebeské, zprostředkující rolí liturgie, hierarchickou dimenzí života církve, odlišným povoláním muže a ženy; co se týká podstaty teologie, probírali jsme její vztah k osobní zkušenosti a ke svatosti, originalitu „stylu“, jímž se vyjadřuje (a který nepatří mezi poslední kvality, jež by měl mít Učitel), její různé modalitty. Avšak dějiny slova, které k nám zaznívá ze života a spisů sv. Kateřiny, dále pokračují a je třeba zkoumat, jaký vliv mělo udělení titulu Učitelky na přijetí jejího poselství. Nelze pochybovat o tom, že se z této budoucí práce zrodí naděje na nové plody, které si ještě nedokážeme ani představit.

Z francouzského originálu „La proclamation de Sainte Catherine Docteur de l'Église: une approche de théologie historique“, vydaného ve sborníku
Il servizio dottrinale di Caterina da Siena. Firenze, Nerbini 2012, s. 15–51,
 přeložil Oldřich Selucký.

Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY

1 / Projev Pavla VI. na III. světovém kongresu apoštolátu laiků, *La Documentation catholique* 1504 (sv. 64), 5. listopadu 1967, s. 1826–1831. Podtitulek připojený redakcí *La Documentation catholique* k citovanému odstavci nepřipouští žádnou pochybnost ohledně výsledku papežovy iniciativy: „Svatá Terezie z Avily a sv. Kateřina Sienská budou prohlášeny za Učitelky církve.“ Vůbec se neuvažuje o podmínkách uskutečnění plánu Pavla VI., o nutnosti zahájit proces, o diskuzích a o případném zpochybnění plánu, ke kterému může vést další zkoumání.

2 / Všimněme si, že Pavel VI. nepřipomíná životní stav Terezie z Avily a sv. Kateřiny a že podobnost s dnešní životní situací věřícího laika je naznačena jen prostřednictvím tématu zapojení do apoštolátu. Ani náznakem se také nepozastavuje nad tím, že jde o dvě ženy.

3 / Nejde o supliku v pravém slova smyslu, ale o děkvný dopis. Charles Journet ho poslal z Fribourgu 20. listopadu 1967. Ostatní „Lettere postulatorie“, reprodukované v *Positiu* žádosti o titul učitelky církve pro Kateřinu Sienskou, jsou všechny datovány po březnu 1968.

4 / Text reprodukováný v *Positiu* má „stopa“ (ve francouzštině vestige – stopa, vertige – závrať). Evidentně se jedná o tiskovou chybu.

5 / Sacra rituum Congregatio, Em. Card. Michaelae Browne, rektore, *Urbis et orbis concessionis tituli doctoris et extensionis ejusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi Docotrum Virginum in honorem S. Catharine senensis virginis tertii ordinis S. Dominici* („Městu a světu“ udělení titulu Učitel, zavedení tohoto titulu, stejně jako oficia a mše Učitelů a Panen – na počest sv. Kateřiny Sienské, panny Třetího řádu sv. Dominika. Všimněme si tradičně liturgického charakteru tohoto aktu a uvedení do kalendáře nového titulu „Učitelů a Panen“), bez uvedení místa a data, s. 477. Od nyníšška budeme citovat: *Positio*.

6 / První ze tří svazků je tedy dedikován: „Augustino et Thomae doctoribus atque Virgini Senensis“: *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, sv. 1. *La hierarchie apostolique*. Paris 1941, s. VII (Bibliothèque de la Revue thomiste). Druhý, publikovaný o deset let později: „Augustino, Thomae, Joanni a Cruce, doctoribus atque Virgini Senensi“, tamtéž, sv. 2. *Sa Structure interne et son unité catholique*. Paris 1951, s. VII. Zkrácené vydání prvních dvou svazků (Paris 1957) je dedikováno „malým bratřím Charlese Foucaulda“. Třetí a poslední svazek (*Pokus o teologii dějin spásy*) neobsahuje žádnou dedikaci. Úvod je datován na svátek Zjevení Páně 1969 a je těžké věřit, že by Journet zapomněl dedikovat své dílo (záleží mu na tom, aby na s. 695, na začátku seznamu autorů, bylo zdůrazněno, že Augustin a Tomáš jsou „dva Učitelé“, kteří vypracovali nejobsáhlejší a nejsolidnější teologii církve“). Je pravděpodobnější, že Journet nepovažoval za vhodnou dedikaci, v níž by Kateřina byla připojena k ostatním Učitelům, aniž by nesla titul, který jí měl být brzy udělen. Nebylo možné jí tento titul přiznat předčasně ani zformulovat dedikaci, v níž by – na rozdíl od prvních dvou svazků – nebyla zmíněna.

7 / Především máme na mysli homilii, kterou Pavel VI. pronesl 7. prosince 1965. Papež tehdy řekl, že církev koncilu „se hodně věnovala člověku, a to takovému, jakým skutečně v naší době je“. A dále: „kdo chce poznat člověka podle pravdy a celého, musí nejprve poznat Boha. Nechť nám v této chvíli stačí podpořit toto tvrzení citací plamenné věty sv. Kateřiny Sienské: Jen v tvé přirozenosti, ó věčný Bože, poznám svou vlastní přirozenost.“ (JEAN XXIII – PAUL VI: *Discours au Concile*. Paris 1966, s. 247 a 252).

8 / „Jsem dcera církve,“ opakovala Terezie od Ježíše ve své agonii. Když se dozvěděla o snaze udělit její rodině šlechtický titul, prohlásila, že „jí stačí být dcerou církve“. V. MACCA DI S. MARIA: „Il dottorato di santa Teresa. Sviluppato storno di una idea“. IN: *Ephemerides carmeliticae* 21, 1970, č. 1–2, s. 113, pozn. 291.

9 / STh II-II, q. 186, a. 6: Tomáš zde zkoumá onen druh činného života, který „překypuje z plnosti kontemplace“ („quae ex plenitudine contemplationis dervatur“) a staví ho nad čistě kontemplativní život („sicut enim majus est illuminare quam luccere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari“). A právě formule *contemplata aliis tradere* se stala jednou z tradičních zásad Řádu bratří kazatelů.

10 / S ohledem na udělení titulu Učitelky Terezie z Avily mohl Valentino Macca di S. Maria naopak napsat: „L'annuncio di Paulo VI [...] fu di meraviglia solo per pochi fedeli. Per la grande maggioranza di Esti era la promessa di una sanzione pubblica e canonica ad una realtà già comunemente e pacificamente ammessa nel popolo di Dio.“ (op. cit., s. 35)

11 / Rozvíjíme zde článek otištěný v časopise *La Vie spirituelle* 790, září 2010, s. 403–429.

12 / P. LAMBERTINI: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Liber quartus et ultimus*. Bologne 1738.

13 / Tamtéž, *Pars secunda [in qua agitur de Cocessione Officiorum, et Missarum in honorem Beatorum, et Sanctorum, Electionibus Sanctorum in Patronos, Descriptionibus Nominum in Martyrologio Romano, et aliis consimilibus rebus, de quibus tractatur in Sacrorum Rituum congregatione Ordinaria]*, kapitoly

11 a 12, s. 96–117.

14 / Srov. Sk 13,1 a Ef 4,11.

15 / TERTULIÁN: *De praescritionibus* 14, PL 2, 32 A; a CYPRIÁN: *Dopis* 24, PL 4, 294 C.

16 / „nec enim pertinet ad Doctores qui fuerunt in Ecclesia sed a Doctores ipsius Ecclesiae“ (LAMBERTINI: op. cit., s. 97).

17 / LAMBERTINI: *De servorum Dei beatificatione*, s. 98.

18 / PL 182,25–26: „Doctoris nomen Ecclesia his tribuit, quorum doctrina publico ipsius suffragio approbata est, maxime ubi sanctitatis concentus accedit.“

19 / Za Učitele ho prohlásí teprve Pius VIII. v roce 1830.

20 / Kalendář, který byl na papežském dvoře používán v roce 1260, nedával titul Učitele, ale jen titul papeže, biskupa nebo kněze a vyznavače. Těmito tituly byli označeni Řehoř (12. května), Lev (28. června), Augustin (28. srpna), Jeroným (30. října) či Ambrož (7. prosince). Viz S. J. P. VAN DIJK: *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307)*, sv. II: *Texts*. Leiden 1963.

21 / Přesně řečeno učinil Bonifác VIII. toto rozhodnutí: nechť jsou svátky dvanácti apoštolů, čtyř evangelistů a čtyř učitelů a vyznavačů církve, Řehoře, Augustina, Ambrože a Jeronýma, slaveny slavnostně ve všech církvích křesťanstva jakožto svátky „dvojího úřadu“. Bylo by třeba podrobně uvést liturgické charakteristiky mší a modliteb církve o svátcích Učitelů, zdůraznit místní zvláštnosti a sledovat jednotlivé fáze vývoje od 13. století do dnešní doby. Liturgie ze svátku Učitelů církve byla charakteristická především četbou úryvku z Matoušova evangelia (Mt 5,13–19), recitací Vyznání víry a antifonou k Magnificat při nešporách: *O doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen, beate N., divinae legis amator, deprecare pro nobis Filium Dei*. Reforma rubrik, provedená v roce 1960 na základě rozhodnutí Jana XXIII., odstranila ze mše o svátcích Učitelů církve recitaci Vyznání víry.

22 / V současném kalendáři jsou Řehoř Nicejský, Cyril Alexandrijský a Atanáš označeni titulem společným všem biskupům bez bližšího určení: „Náš svatý otec“. F. MERCENIER – F. PARIS: *La prière des Églises byzantines*, sv. II: *Les Fêtes*. Prieuré d'Amay-sur Meuse 1939.

23 / Srov. *Dictionnaire de théologie catholique*, IX. Paris 1926, col. 382.

24 / J. DE GHELLINCK: *Les premières listes des Docteurs de l'Église en Occident*, dans *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*. Bruges–Bruxelles–Paris 1948, s. 514–517.

25 / Viz dopis Řehoře VII. odeslaný 19. března 1074 králi kastilskému a králi navarrskému: „Unde non dubitatis vos suscepisse religionis exordium, restat etiam ut inde recipiatis in ecclesiastico ordine divinum officium.“ („Ještě vám zbývá, abyste z téhož místa, ze kterého jste, jak bezpochyby víte, přijali počátek náboženské víry, rovněž přijali posvátnou liturgii.“ Citováno P. HENRIETEM: „Retour sur ‚le dernier défenseur de la liturgie Mozarte‘ avec la réédition d'un texte polémique de la fin du XIe siècle contenu dans un lectionnaire de San Millán de la Cogolla“. IN: M. GOULLET (éd.): *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*. Turnhout 2009, s. 732, pozn. 26.

26 / A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 1981, s. 460. Ke kontextu knihy *Gloriosus* jakožto výrazu politiky usilující o valorizaci učitelské funkce v církvi doplňuje několik informací A. PARAVICINI BAGLIANI IN: *Boniface VIII, un pape hérétique?* Paris 2003, s. 125.

27 / *Sexti Decretal*. Lib. III, titulus XXII, IN: E. FRIEDBERG (éd.): *Corpus Juris Canonici. Pars secunda: Decretalium Collectiones*. Graz 1959, col. 1059–1060.

28 / „ut ab ea [ecclesia] tanto propensius honorari se sentiant, quanto ipsam prae ceteris excellentius illustrarunt“ (tamtéž, III, 22, 1).

29 / Sloveso *sentire* („honorari se sentiant“) vypovídáné o Učitelích je v přítomném čase a vyjadřuje aktuální vjem inteligence. Tuto ideu vzájemného, živého, osobního, aktuálního vztahu včerejších Učitelů k dnešní církvi můžeme srovnat s tím, co se říká v Předmluvě k Římskému misálu o apoštolech: „Qui gregem tuum, Pastor aeternae, non deseris, sed per beatos Apostolos continua protectione custodis, ut iisdem rectoribus gubernetur quos Filii tui vicarios eidem contulisti praeceps pastores.“ („Věčný pastýři, který neopouštíš svůj lid, nýbrž který o něj pečuješ a stále ho skrze blažené apostoły chráníš, aby ho řídili a vedli ti, které jsi mu dal jako pastýře a zástupce svého Syna.“)

30 / V hlubokém liturgickém smyslu slova „paměť“: akt obnovující milost, kterou Bůh během dějin spásy jednou provždy udělil svému lidu.

31 / Tento rys posláný získaného definitivně, „jednou provždy“, je v našem textu vyjádřen perfektem „illustrarunt“. Perfektem tu značí účinek minulé akce v přítomnosti.

32 / Téma zvláštní svatozáře, která u panen přistupuje ke světlu slávy společnému všem světcům, zavádí Beda v komentáři k Ex 30,3, když hovoří o zlatém kování, které zdobí archu úmluvy (*Vulgáta* použila termín „corona aureola“): *De Tabernaculo et vasis* VI, PL 91, col. 409–410. Tomáš Akvinský

vysvětluje při komentování *Sentenci* (kniha IV, distinkce 49, q. 5, a. 5, znovu pojednáno v Dodatku 96, 7), že svatozář odpovídá radosti, kterou vyvolený cítí při pohledu na dokonalost některých svých děl, jejichž realizace byla zcela mimořádným vítězstvím („cujusdam excellentiae“). Následně pak rozlišuje tři druhy svatozáří: svatozář panen, mučedníků a učitelů. K té poslední inspiruje Dan 12,3: „Učení zazáří na celou věčnost jako zář oblohy a ti, kdo učili velké množství lidí spravedlnosti, jako hvězdy.“ Zvláštní svatozář má svůj důvod v tom, že Učitel se nespokojil s tím, že sám odolal útokům ďáblovým, nýbrž že ho zahnal kázáním a poučováním duší svých bratří. K tomu, jak téma svatozáří Učitelů ovlivnilo dominikánskou ikonografii vztahující se ke sv. Kateřině, viz. H.-D. SAFFREY: „Les images populaires de saints dominicains à Venise au XVe siècle et l'édition par Alde Manuce des 'epistole' de sainte Catherine de Sienne“. IN: *Italia medioevale e umanistica* 25, 1982, s. 250–258. 33 / „errorum tenebris profugatis [...] Scripturarum aenigmata reserat [...] verborum elegantia singulari gloriosius sublimata coruscant.“

34 / Ve své knize *Contra Gentiles* sv. Tomáš vysvětluje, jaký je „dvojitý úkol moudrého“, a stanovuje pořadí, které se samo o sobě jeví vhodnější: „říkat božskou pravdu, která je pravdou v nehlubším slova smyslu, takový je význam verše: ‚Pravdu prohlašuje moje ponebí‘; bojovat proti omylu, který se staví proti pravdě, takový je význam dalšího verše: ‚protože zlo se mým rtům oškliví‘ (Přís 8,7). 35 / „profundit quoque ac decoris illorum sermonibus ampla ipsius ecclesiae fabrica velut gemmis vernantibus rutilat...“

36 / LAMBERTINI: op. cit., s. 106–107.

37 / Srov. STh II-II, q. 177, a. 2.

38 / MACCA DI S. MARIA: op. cit., s. 97.

39 / JEAN DE LA CROIX: „L'iconographie des Thérèse de Jésus Docteur de l'Église“. IN: *Ephemerides carmeliticae* 21, 1970, č. 1–2, s. 219–260.

40 / Cituje MACCA DI S. MARIA: op. cit., s. 90.

41 / Tamtéž, s. 95. Otázka titulu Učitele pro Terezii mohla být právnicky zformulována teprve po 18. století, kdy byla přijata a asimilována upřesnění, která ohledně titulu a seznamu Učitelů dodala Kongregace pro rity.

42 / AAS VI, s. 138 a 144.

43 / P. DROULERS: „Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932“. IN: *Ephemerides carmeliticae* 24, 1973, s. 86–129.

44 / Tamtéž, s. 90.

45 / *La Croix* ze 7. července 1932 cituje DROULERS: op. cit., s. 108.

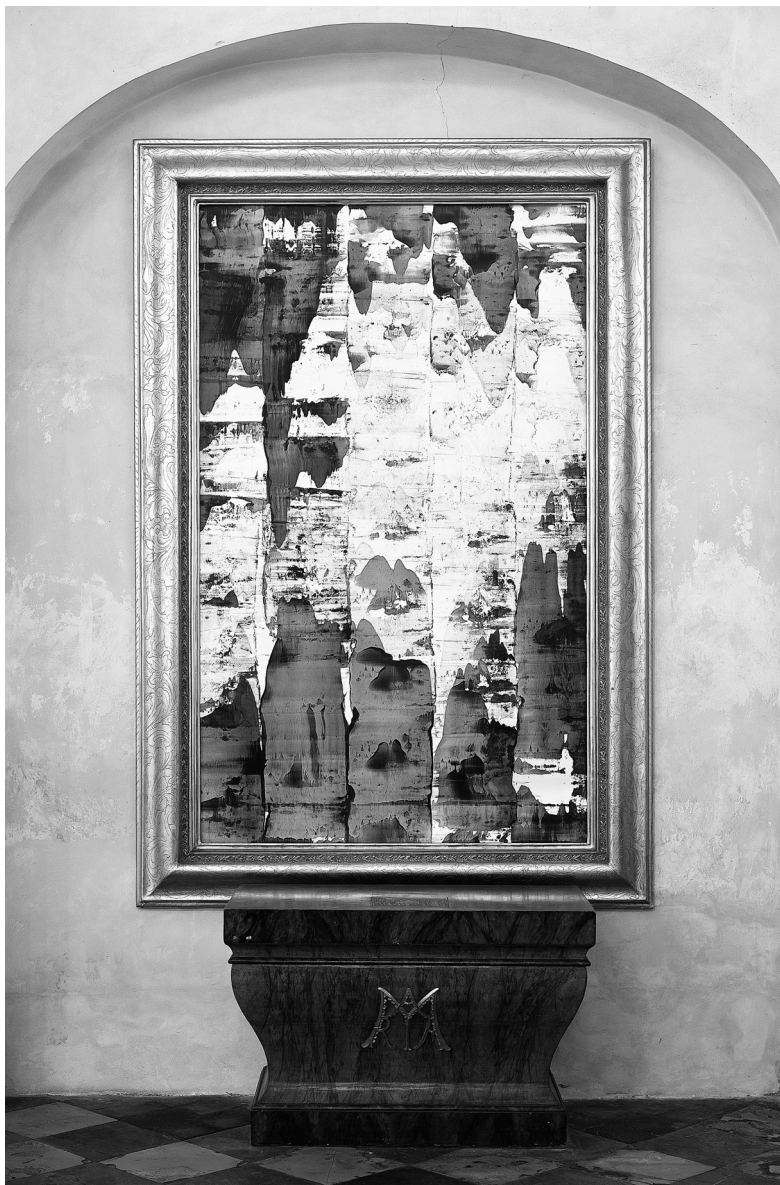
46 / Mezi nimi se objevuje zajímavá suplika dominikánského vyučujícího, br. Dominika-Marie de la Trinité, která žádá, aby k Terezii z Lisieux byla připojena sv. Terezie z Avily a sv. Kateřina Sien-ská (tamtéž, s. 113, pozn. 61).

47 / DROULERS: op. cit., s. 118.

48 / U příležitosti kolokvia organizovaného ke stému výročí zahájení procesu beatifikace Terezie z Lisieux (Lisieux, září 2010) jsme začali studovat vývoj obecného povědomí o specificky církevní

- dimenzi poselství Terezie z Lisieux; výsledek by měl být publikován v článku: „L'incompréhensible sourire de la dernière venue. Regard théologique sur un proces de canonisation“.
- 49 / Srov. MACCA DI S. MARIA: op. cit., s. 105–107. Ve skutečnosti Pavel VI. nechal tuto otázku studovat už v letech 1965–1966. Čtyři teologové-konzultanti byli Pierre de la Mére de Dieu, karmelitán, Alessio Bengar, františkán, Charles Boger, jezuita, a Alvaro Huerga, dominikán.
- 50 / *La Documentation catholique* 1572, 18. října 1970, s. 908.
- 51 / Srov. dogmatickou konstituci II. vatikánského koncilu *Dei Verbum*, 10.
- 52 / *La Documentation catholique* 1504, 5. prosince 1967, s. 1883.
- 53 / *AAS* 1966, s. 2.
- 54 / Srov. *Positio*, s. 315–317.
- 55 / Srov. tamtéž, s. 451.
- 56 / Tamtéž, s. XXI.
- 57 / Tamtéž, § 15, s. 8.
- 58 / Tamtéž, s. 87.
- 59 / Tamtéž, s. 94.
- 60 / Tamtéž, s. 115.
- 61 / Tamtéž, s. 127.
- 62 / Tamtéž, s. 136.
- 63 / Tamtéž, s. 220.
- 64 / Tamtéž, s. 19.
- 65 / Tamtéž, s. 7.
- 66 / *La documentation catholique* 1573, 1. listopadu 1970, s. 957.
- 67 / *La Double expérience de Catherine Benincasa*. Paris 1948, uvedeno v *Positiu* G. D'Ursem, s. 267.
- 68 / G. Cavallini, v *Positiu*, s. 25–26.
- 69 / CH. JOURNET: *L'Église du Verbe Incarné*, III: *Essai de teologie de l'histoire du salut*. Bruges 1969, s. 8, kde s ohledem na první výraz cituje B. PASCAL: *Pensées*, éd. L. Brunschwig, n. 728.

Gilles Berceville OP (* 1961) je bratr francouzské dominikánské provincie. Dominikánem se stal v roce 1985, na kněze byl vysvěcen roku 1991. Filozof a teolog, specializuje se na sv. Tomáše Akvinského a spirituální teologii, jíž zejména se věnují jeho publikace. Dříve byl regentem studií své provincie, nyní zastává oficium převora v konventu sv. Jakuba v Paříži.







Pavel VI.

Apoštolský list, kterým papež prohlašuje sv. Kateřinu ze Sieny Učitelkou církve obecné

Podivuhodný je Bůh ve své církvi: Neboť zatímco skrývá tyto věci před moudrými a rozumnými, zjevuje je maličkým (Mt 11,25; Lk 10,21). On má též ve zvyku volit si nebeskými vnuknutími a popudy prosté a skromné žáky pro věci vznešené, k budování těla Kristova (Ef 4,12), a svěčovat jim mnohdy velmi obtížné a důležité úkoly, jež vedou ke spáse. O tom svědčí Pavel, který slovy božského Učitele dokazuje, že právě tím se projevuje způsob, jakým nejvyšší Bůh řídí skrytá tajemství tohoto světa. Dále Pavel také upozorňuje, že právě k němu, služebníkovvi vyslanému Boží prozřetelností k tomu, aby přivedl národy ke Kristově víře, se obrací slova: „Bláznovství Boží je moudřejší než lidé, slabost Boží je silnější než lidé“ (1Kor 1,25). A vskutku, vybere-li si nanejvýš rozvázný Bůh někoho, aby mu svěřil nějaký úkol, vybaví jej také nadpozemskými dary. To vše proto, aby církev dosáhla toho, co její zakladatel Kristus ustanovil pro spásu lidí. A jestliže Pán Bůh, který vše řídí, s lidmi jedná vždy takto, tím více pak uskutečňuje svou vůli uprostřed strašlivých bouří zmítajících křesťanským světem. A proto křesťané ve chvíli, kdy se bojí protivenství, se zároveň zkušeností učí, nakolik je silný Boží slib: „Mějte víru: Já jsem přemohl svět“ (Jan 16,33). Vyhoví tak plánům, které s nimi má Prozřetelnost, a to tím, že se s nimi sjednotí.

Právě v této situaci se nacházela křesťanská společnost v čase, ve kterém žila sienská panna, sv. Kateřina. V tolika tísních své doby vždy jednala s moudrostí a silou, mírná a nevinná, pozorně naslouchajíc slovu Božímu. Vkládajíc všem svou důvěru v Boha, povzbuzovala naději ode všech pošlapanou. Napínala všechny síly proto, aby římský papež nejen mohl požívat plné autority a svobody, ale aby se mohl i vrátit zpět do Říma – do města, které Bůh ze své vůle stanovil hlavou křesťanského světa. Není se tedy čemu divit, že proto, aby mohla ctihodně panna naplnit toto dílo, byla obdarována z Boží moudrosti zvláštními kvalitami, které obdržela nad ty, jež dle II. vatikánského koncilu pocházejí ať už z rozjímání a praxe věřících, když ve svých srdcích rozvažují Boží činy a slova (Lk 2,19 a 51), ať už z vnitřního porozumění duchovním věcem, získaného zkušeností (dogmatická konstituce *Dei Verbum*, č. 8). Kateřina pak, bez jakéhokoli lidského učitele, byla tak bohatě naplněna Božími dary moudrosti a vědění, aby se mohla stát velmi vlivnou učitelkou pravdy. Mimoto, vědoma si velmi dobře svého úkolu zvěstovat

pravdu a rozmnožovat lásku k bližnímu mezi lidmi, vždy horlivě a velkoryse rozdávala dobrodiní z darů, které sama přijala, všem svým současníkům, kteří žili v ubohých podmínkách.

Na základě těchto předpokladů je pak snadné porozumět důvodům, které nás vedou k tomu, abychom přiznali Kateřině Sienské poctu. Poté, co jí náš předchůdce, papež Pius II., přisoudil aureolu svatosti, my, podníceni stejnou touhou, ji chceme jmenovat Učitelkou církve obecné. Máme radostnou naději, že tato pocta, přisouzená její osobní hodnotě, zázračně prospěje církvi v naší době a způsobí, že Kateřinino učení a její harmonický způsob uvažování rozpálí srdce křesťanů k lásce, upevní jednotu církve samotné a podnítl v lidech vroucnější touhu po svatosti pod vedením a učitelskou autoritou vikáře Kristova.

Svatá panna, o které tu pojednáváme, spatřila světlo světa v Sieně v roce 1347. Narodila se do rodiny Jakuba Benincasy a Lapy Piagenti. Boží duch v ní vzbudil vášně pro svatost ve velmi útlém věku a ona se nikdy ve svém životě od této cesty ctnosti nevzdálila. Měla sotva šest let, když se jí zjevil Kristus, oděný jako papež, a požehnal jí. Kolem osmého roku pak zaslíbila Bohu svoji čistotu. V této první fázi toužila následovat příkladu starých otců, kteří žili v samotě pouště. Poté se rozhodla jít ve slépějích sv. Dominika, u něhož obdivovala jeho úsilí učit dobro. V roce 1363 byla přijata mezi svaté panny, které se nazývají po sv. Dominikovi, lidově však jsou označovány „mantelaty“. S nimi se neustále věnovala zbožnosti a dílům milosrdenství. Když potom Božím osvícením pochopila, v jakých tísňích se zmítá církev a že od těchto zel ji lze chránit zejména pomocí modlitby a úkonů zbožnosti, oddala se až do roku 1367 neustálým modlitbám a práci pro bližní, což vždy doprovázela ještě zvláštním úsilím o sebepokoření. Tento jedinečný způsob života byl ve srovnání s běžným životním stylem velmi neobvyklý. Sklízел tudíž i nesouhlas mnohých. Ale Kateřina odpovídala zlu dobrem, tak jak učil sv. Pavel (Řím 12,21). Sloužila nemocným a asistovala jim v nemocnici Santa Maria della Scala a v útulku pro malomocné S. Lazzaro. Obsluhovala také své nemocné spolusestry, jak bylo zvykem, a vyprošovala pro ně dary Ducha Svatého a velké množství lásky, zejména v případech, kdy se k ní ony samy chovaly nevďěčně.

Kateřina rostla každým dnem ve ctnosti. V roce 1370 se na Boží pozvání, kterého se jí dostalo v jedné vizi, ujala skutečného a pravého veřejného apoštolátu. A poněvadž v té době ženám nebylo dovoleno působit v podobných úkolech, bylo zcela nezbytné, aby generální představený řádu prověřil její způsob života. Stejně tak i sám papež Řehoř XI. v roce 1376 posoudil a schválil Kateřininy aktivity těmito slovy: „Velmi úspěšně se věnovala spáse duší, křížové výpravě a dalším záležitostem církve.“

Prvního dubna 1375, v čase, kdy byla Kateřina zaměstnána hlásáním nezbytnosti války za osvobození Svaté země, obdržela znamení Kristových ran čili stigmata. Ta podle slov jejího zpovědníka, blahoslaveného Rajmunda z Capuy, zasáhla její ruce, nohy a bok ve formě čistého světla.

Mezitím došlo ke zhoršení vztahů mezi apoštolským stolcem a městem Florencií. Svatá panna se snažila udělat vše pro to, aby zabránila Florentinům vytvořit válečný spolek s dalšími spojenci. Bojovala všemi silami za to, aby právě florentskou republiku, nad níž byl vyhlášen interdikt, smířila s papežem. A tak se vydala na dlouhou a obtížnou cestu do Avignonu, aby se setkala s Řehořem XI. Ten ji velmi velkoryse přijal, dobrotivě ji nechal hostit po dobu tří měsíců a popřál sluchu jejím rozvázným radám, vztahujícím se k těm největším a nejobtížnějším problémům církve. Tato panna měla v sobě takový soucit, nasazení a moudrost, že nejen přemluvila papeže k mírnosti, ale podařilo se jí také přesvědčit jej, aby se vrátil do Říma, do sídla vikáře Kristova.

V žádném případě není důvodu pochybovat, že návrat Řehoře XI. do Říma byl zapříčiněn spíše Kateřininou svatostí než jejími schopnostmi lidskými. Vždyť jen díky Božimu vnuknutí se ona dozvěděla o papežově rozhodnutí vrátit se do města Říma, tedy o rozhodnutí, které učinila hlava křesťanstva v den svého zvolení a které nikdo jiný neznal. Řehoř XI. skutečně opustil Avignon 13. září 1376. Kateřina jej následovala až do Janova, pak se vydala do Pisy a do kraje Val D'Orcia, aby hovořila o věcech božských a usmířila mezi sebou členy rodiny Salimbeni. Ze stejného důvodu, a sice z touhy po míru, se odebrala i do Florencie a poté, co přestála mnohé těžkosti a různá nebezpečí, se jí podařilo usmířit obyvatele tohoto města s papežem Urbanem VI., který mezitím dne 18. července 1378 převzal po Řehořovi XI. správu církve. Ve stejném roce však byl dosazen na papežský stolec v Avignonu Klement VII., který se tak stal vzdoropapežem. Kvůli této bolestné situaci byla Kateřina povolána Urbanem VI. do Říma. Promlouvala v konzistoři ke kardinálům a povzbudila jejich ztrápená srdce slovy, jež měla nesmírnou přesvědčivost. Kardinálové volali: „Žádný muž takto nikdy nehovořil. Z ní nepochybně nemluví žena, ale Duch Svatý.“ Nakonec však Kateřina, zmožená námahou, zničená bolestí nad nedůstojným stavem církve a otřesená jako loď v bouři, se odebrala na věčnost dne 29. dubna 1380. Její tělo bylo svatě uctíváno po mnoho staletí a „odpočívá“ (čili „pauzat“, jak stojí na náhrobní desce) v Římě, v bazilice S. Maria sopra Minerva, kde čeká na vzkříšení.

Soustředíme-li se nyní na Kateřininu nauku, je třeba upozornit na fakt, že ačkoli sama pocházela z nižších vrstev, nenavštěvovala žádnou školu a jen s velkou námahou dokázala číst a psát, přesto zanechala takové příklady nebeské moudrosti a prokázala takovou srozumitelnost v řeči, že k sobě přitáhla celou

skupinu žáků. Ti od ní čerpali výživu pro své duše a brzy ji začali jako synové nazývat sladkým oslovením „maminka“, které je tak drahé právě Italům. Tito žáci pak byli připraveni nejen vložit svou horlivost a úsilí do úkolů apoštolátu a lásky k bližnímu, ale také stát se nástrojem Ducha Svatého, který mluvil skrze ni (cit. Mk 13,11). Mezi členy Kateřininy skupiny („famiglia“ neboli rodina) byli muži a ženy různého původu a z různých společenských vrstev, lidé řehole i preláti, vzdělanci i teologové. Ti všichni byli přitahováni nejen stránkou lidskou a zvěstmi o Kateřininyh divcích, ale také – a to zejména – byli osvětleni jasným, který vyzařoval z jejího ducha, z její osobnosti a rad. Stále více pronikal tento jas navenek a rozprostíral se i za hranice jejího města a kraje. Mnozí ji žádali o radu. A tak vzniklo velké množství dopisů, které Kateřina diktovala a adresovala lidem z různých vrstev a stavů. Často dokonce diktovala více listů zároveň různým pisarům. Tyto dopisy vypovídají o zápalu a touze jejího ducha, rozpáleného láskou, o její přecitlivělosti víře a jejích pevných zásadách, o vznešenosti její řeči a moudrosti jejího úsudku, stejně jako i o bystrosti jejího teologického uvažování.

Ke konci svého života Kateřina ve stavu extáze nadiktovala i svou knihu, známou jako *Dialog s Boží Prozřetelností*. Kniha je strukturována jako rozhovor, při kterém její duše klade Bohu otázky a Bůh na ně odpovídá. Takto věčný Otec dává Kateřině mnohá naučení o nadpozemském životě, a to jak o životě jedince, tak i celé církve. Tento dialog je prochnut jejím vzácným uměním klást si otázky o tom, co se odehrává v nitru člověka, a předkládat též božské skutečnosti. Kromě toho jsou její texty jasnou ukázkou a dokladem těch charizmat, která jsou obsažena ve slovech povzbuzení, moudrosti a vědění prvotní církve, jak vidíme u sv. Pavla. Ten upravit přesnými pořádky jejich užívání a správně připomněl, že takové dary nejsou poskytnuty k prospěchu jedinců, ale k užitku celé církve. A dále dodal: Poněvadž jejich původcem je „jeden a týž Duch, který je rozděluje každému, jak sám chce“ (1Kor 12,11), tak je třeba, aby všechno to, co pochází z nebeských pokladů Svatého Ducha, bylo k užitku všech členů mystického těla Kristova (cit. 1Kor 11,5; Řím 12,8; 1Tim 6,2; Tit 2,15). Toto je právě ten důvod, proč z děl a příkladů sienské panny Kateřiny čerpají plnou měrou současníci stejně jako i budoucí, učenci stejně jako svatí i hříšníci.

Kateřinino učení rovněž svědčí o oné obdivuhodné harmonii jasných a srozumitelných myšlenek. Nehovoří o věcech cizích, jak se sluší té, která vysvětluje „naučení života“, jež bylo lidem dáno od vznešeného Slova Božího. Tak lze na Kateřinu vztáhnout i slova Syna věčného Otce: „Mé učení není mé, ale toho, kdo mě poslal“ (Jan 7,16) a také slova apoštola Pavla: „Rozhodl jsem se totiž, že mezi vámi nebudu znát nic než Ježíše Krista a to Krista ukřižovaného.“ (1Kor 2,2) Svatá panna se skutečně nevěnovala výkladu lidského vědění (tamtéž 2,4), ale

nebeské moudrosti, kterou načerpala ze svatých textů a ze které učinila vlastní krev (tamtéž 2,13) prostřednictvím rozjímání a prožívání věcí Božích. Proto se její naučení o životě a morálce zdála být nová, a sice díky jejímu jedinečnému osobnímu přístupu, skrze nějž je vytěžila z hlavních pravd víry. Sama říkala: „Zvu vás, abyste se pro tuto vřelou lásku ponořili do moře klidného a do moře hlubokého. To jsem já znovu nalezla (a to ne, protože by se jednalo o moře nové, ale protože to moře vnímá jako nové moje duše) ve slovech „Bůh je láska“ (List 146). Tímto způsobem tvoří různé body Kateřinina učení jeden široký a soudržný celek, který vychází z nejhlubších tajemství našeho vyznání, tedy z Nejsvětější Trojice a Vtělení Páně, skrze něž se Slovo Boží stalo tělem a zemřelo pro nás. Sám božský učitel Kateřinu povzbuzuje, aby byla pevná v tomto lidském a božském poznání a aby v něm žila jako v cele.

Podle Kateřinina učení je třeba klást na první místo sílu Kristovy krve a poslání církve. Prostřednictvím oné nejdražší krve se zjevila především pravda Boha Otce (List 102) a zároveň i vůle Krista tuto pravdu naplnit. Nadto je v ní ukázána cesta Kristova učení, která je přístupná všem, takže každý jí může jít „v krvi té vtělené pravdy“ (*Dialog*, kap. 135). V Kateřininých textech je Kristovo lidství postaveno do středu vši křesťanské zbožnosti, spolu s pravdami víry, které vyživují křesťanskou lásku, jako jsou eucharistie, utrpení Krista a jeho nejsvětější krev. Církve pak pro Kateřinu neznamena nic jiného než samotného Krista (List 171), protože se s ním stává jedno v lásce, tak jako i Otec a Syn jsou jedním (Jan 17,21).

Její nasazení pro církev a pro papeže bylo zcela výjimečné, a to až do té míry, že se sama nabídla Bohu jako oběť za ně (List 371). Toto rozhodnutí bylo velmi pevné a Kateřina v přetěžkých letech papežského schizmatu svou vážností velmi přispěla k tomu, aby posílila lásku k mystickému tělu Kristovu. Sienská panna vždy považovala římského papeže za „sladkého Krista na zemi“ (List 196), kterému je třeba stále prokazovat lásku a poslušnost. Kdo není poslušen tohoto pozemského Krista, který tvoří jednotu s Kristem nebeským (List 207), nepodílí se na plodech, které přináší krev Syna Božího. To, co Kateřina učí o společenství, které nás všechny navzájem spojuje s ostatními členy mystického těla, a také o posvěceném stavu kněžském, jehož členové dávají k dispozici Kristu své dílo jako „služebníci krve“ (*Dialog* 117), a konečně i o všem, co se týká věřících v Krista, to vše se dokonale shoduje s učením II. vatikánského koncilu (*Lumen gentium*, č. 23). Nelze smlčet ani to, jak mnoho Kateřina usilovala o reformu církve a jejích mravů, a to v první řadě mezi pastýři. Právě pastýře neustále nabádá, aby nedovolili, aby kvůli jejich vlastní nedbalosti zahynulo celé stádo: „Běda, už nemlčte! Křičte tisíci jazyky. Vidím, že kvůli mlčení je svět zkažený, Nevěsta Kristova je pobledlá. Ztratila barvu, neboť jí byla vysáta krev z těla, a to krev Kristova“ (List 16, adresovaný

patrně kardinálu z Ostie). Původní krása nemůže být církvi navracena válkami, ale jen usmířením v míru a klidu, pokornými a neustálými modlitbami, potem a slzami Božích služebníků (*Dialog*, kap. 15 a 86). Vazby, kterými jsou uvnitř církve propojeni jedni s druhými a ve kterých je samotný život církve (ať už v pospolitosti, či v jedincích), se upevňují díky lásce, jejíž síla a pojivá schopnost má tak univerzální dosah, že nikdo se nemůže líbit Bohu, nesnaží-li se být užitečný svému bližnímu. Kateřině je dále vlastní obraz mostu. V této alegorii je zobrazen Kristus seslaný Otcem jako most, který spojuje nebeský břeh s pozemským a zachraňuje ty, kdo po něm přejdou.

Je pravdou, že Kateřinina pověst a její ctěné jméno se po její smrti stalo velmi známým mezi lidem, nicméně její bezúhonnost a ctnosti jí přinesly velkou slávu již za života, a to i mezi předními představiteli církve, jejichž příklady tu zmíníme. Řehoř XI. Kateřinu vždy ctil a upřímně žádal spatřit její „knihy a texty“. Pius II. v roce 1461 jí přiznal úctu hodnou svatých v nebi a, jak sám přiznává, vlastnoručně sepsal text kanonizačního listu *Misericordias Domini*, v němž stvrzuje: „Nikdo se k ní nepřiblížil bez toho, aby od ní odešel lepší a vzdělanější. Její nauka nebyla nabyta, nýbrž jí byla vlita. Byla spíše učitelkou než žačkou.“ Benedikt XIV. vyslovuje velkou chválu na Kateřinino obdivuhodné učení, bohaté moudrostí a, podobně jako u apoštola Pavla, hořící ohněm lásky.

Urban VIII. ze své autority potvrdil Kateřinina stigmata. Pius IX. ve své bouřlivé době uvažoval o tom, že by svěřil její ochraně Stolec sv. Petra. Když pak Pius XII. oznamoval jmenování Kateřiny a Františka z Assisi patrony Itálie, nazval ji „pannou velmi silnou a zbožnou, ozdobou a obranou země a náboženství“.

Jan XXIII. vyjádřil slavnostně stejnou úctu této svaté panně, když vyzval k slavení pětistého výročí jejího svatořečení všechny křesťany, „chlapce i dívky, staré i mladé, věřící každého stavu a každého věku, vládce i členy lidových vrstev“. Zároveň při slavení této památky náš předchůdce vysoce hodnotil Kateřinino dílo, když říkal, že: „se povznese tak vysoko, aby sklídila obdiv učenců, ona, která učila bez toho, aby kdy byla sama učena. Její *Listy* a *Dialog* jsou a i nadále budou přepůvabnou Boží zahradou, v níž se linou léčivé vůně nebeských tajemství, výjimečných ctností a vlídných povzbuzení.“

My pak, pohnuti těmito svědectvími, jsme dospěli k rozhodnutí, jež jsme již delší dobu měli v mysli a již jsme dali na vědomí v měsíci říjnu roku 1967. Rozhodli jsme se, že bude dobré zahrnout jméno sv. Kateřiny Sienské do seznamu Učitelů církve, kterýmžto titulem, jak jsme si uvědomili, nebyla dosud nikdy žádná žena ozdobena. Jelikož se však jedná o záležitost velmi důležitou, pověřili jsme pečlivým prozkoumáním této věci Kongregaci ritů. Kongregace poté, co vše konzultovala s odborníky, odpověděla souhlasně. A tedy 20. prosince 1967 na

zvláště svolaném setkání („positio“) byla prodiskutována tato otázka: „Lze přiznat titul a poctu Učitelka církve těm svatým ženám, které svým znamenitým svatým životem a učením velmi přispěly všeobecnému prospěchu církve?“ Pochybnost v této věci byla smazána výrokem přítomných otců kardinálů a prelátů, kteří jednohlasně potvrdili, že toto možné je. My sami jsme posoudili tento nález jako platný a potvrdili jsme jej svým usnesením z 21. března 1968. Poté náš milý syn, Aniceto Fernández, generální představený Řádu bratří kazatelů, přednesl jménem svým i celého řádu prosbu, již naléhavě žádal, aby byla svatá panna Kateřina Sienská zahrnuta mezi Učitele církve obecné. K této žádosti se připojili mnozí kardinálové, arcibiskupové, biskupové, generálové řádů a církevních kongregací a rektori univerzit. Všechny tyto listy jsme přikázali předat Kongregaci ritů, aby je posoudila. Ta je prověřila s velkou pečlivostí, zvážila a ustanovila, že proces může začít, shromažďujíc různé podklady k tomuto tématu, podložené naukou. Kardinálové, představení Kongregace pro svatořečení, na které leží posouzení sesbíraného materiálu, toto vše prověřili v souladu s apoštolskou konstitucí *Sacra Ritum Congregatio*, vydanou dne 8. května 1969. Soustředili se přitom na pozoruhodnou svatost jejího života, na její znamenité učení a na blahodárné působení na život církve. Následně byli dotázáni, zda souhlasí s tím, aby proces Kateřinina jmenování Učitelkou církve postoupil k samotné proklamaci. Zmínění kardinálové tedy 2. prosince 1969 na plenárním shromáždění Kongregace pro svatořečení ve Vatikánu vyslechli pečlivě vypracovanou relaci kardinála Michela Browna, který byl „ponente“ (promotor) v tomto procesu, a shodli se na tomto výroku: Svatá Kateřina ze Sieny je hodna toho, aby byla námi zapsána do seznamu Učitelů církve.

O tomto rozhodnutí jsme byli informováni dne 8. ledna 1970. Schválili a potvrdili jsme to, k čemu dospěli otcové v purpuru, a stanovili, aby se vše uskutečnilo při slavnostním obřadu.

Dnes tedy s pomocí Boží a souhlasem celé církve se tak děje. V chrámu sv. Petra, do kterého se sešel dav lidu z různých koutů země a zvláště z Itálie za přítomnosti mnoha kardinálů a prelátů katolické církve, potvrzujeme vše, co bylo vykonáno, vyhovujeme žádostem členů Řádu bratří kazatelů a naplňujeme s velkou radostí tužby všech dalších žadatelů tím, že jsme během eucharistické oběti pronesli tato slova: „S jasným vědomím a zralým uvážením a v síle plné apoštolské autority prohlašujeme sv. Kateřinu, sienskou pannu, Učitelkou církve obecné.“

Poté, co byla pronesena tato slova, jsme se všemi přítomnými poděkovali Bohu. Následně jsme pronesli řeč o obdivuhodném životě a učení nové Učitelky a u hlavního oltáře chrámu obětovali božskou obět.

Uzavírajíce tento list, stanovujeme, aby se toto vše nábožně zachovávalo a bylo ceněno, a to jak nyní, tak i v budoucnu, byť tomu mohou bránit opačná nařízení (rozumí se předchozí).

Dáno v Římě u Sv. Petra pečetí Rybáře 4. října 1970, osmý rok našeho pontifikátu.

Z italského originálu přeložila Kateřina Čadková.

Pavel VI. (1897–1978), původním jménem Giovanni Battista Montini, od roku 1963 papež. Byl předsedou druhé části II. vatikánského koncilu.





Jan Stejskal

Kateřina Sienská v kontextu kázání mnicha Jana Jeronýma z Prahy

V roce 1425 pronesl mnich Jan Jeroným z Prahy,¹ významný představitel přísného camaldolského řádu, celou řadu kázání. Dvě z nich se docela vymykala dosavadním tématům početných promluv, které byly Janem Jeronýmem velmi často adresovány zejména klášterům a eremu vlastního řádu. Zatímco většina kázání Jana Jeronýma se týkala dokonalého řeholního života, tradičních svatých či zakladatelů vlastního řádu – svatých Romualda a Petra Damianiho –, obrátil najednou svou pozornost k ženám. Ve výše vzpomenutém roce kázal o františkánské terciářce Angele z Foligna a (pro změnu) o terciářce dominikánské Kateřině Sienské.² Zajímavým faktem je, že obě dvě ženy – Angela († 1309) i Kateřina († 1380) –, byť zemřely v pověsti svatosti, nebyly v době kázání Jana Jeronýma dosud kanonizovány, naopak ke kanonizaci měly dokonce dosti daleko. Přesto je Jan Jeroným vynesl na úroveň svatých. Kdo byl onen první Čech hlásící se ke svatosti (nejen) Kateřiny Sienské a jak se k jejímu kultu v dobách, kdy v Čechách vrcholilo husitství, vůbec dostal?

Jan Jeroným († 1440) se narodil v Praze někdy mezi lety 1367–1368. O jeho mládí nemáme mnoho zpráv, víme však, že se zapsal na univerzitu ve svém rodném městě, kde získal roku 1389 titul bakaláře svobodných umění roku a pak titul mistra roku 1392. Roku 1393 Jan Jeroným pravděpodobně dokonce obdržel doktorát z kanonického práva. Je známo, že někdy v průběhu svých studií vstoupil do premonstrátského kláštera na Strahově. Nelze však jednoznačně určit, kdy tak učinil, každopádně roku 1393 byl již na cestě do Polska. Pravděpodobně inspirován příkladem sv. Vojtěcha se rozhodl pro misijní dráhu. Jeho cílem bylo Polsko a především stále pohanská Litva. Jan Jeroným tak na polském královském dvoře, kde jistou dobu působil jako královský kaplan, dlouho nepobyl a zahájil svou litevskou misijní cestu. Cesta do posledních pohanských oblastí tehdejší Evropy byla jednou z nejdůležitějších etap jeho života – později této zkušenosti a zvláště působivé pověsti misionáře k pohanům využil. Jan Jeroným bez úhony na svém zdraví působil na Litvě někdy mezi lety 1395 a 1398 a dle vlastních slov: „po tři léta kázal víru křesťanskou v zemi saracénů...“³ Mučednictví mezi pohany (na rozdíl od sv. Vojtěcha, Brunona z Querfurtu či Pěti bratří) nedosáhl. Na to již

doba patrně příliš pokročila a křesťanství zde bylo šířeno všemi cestami, navíc s podporou polského krále i litevského velkovévody. Z Litvy se Jan Jeroným vrátil zpět do Polska a ujal se opět role královského kaplana a zpovědníka. Polskému králi patrně sloužil jako kaplan velmi dobře, po několika letech byl totiž jmenován opatem nově založeného kláštera premonstrátského řádu v Novém Sączu. Jan Jeroným však ani zde nepobyl dlouho, nejspíše v roce 1413 z kláštera odešel a vydal se z Polska přímo a bez zjevných zastávek do Camaldoli v toskánských Apeninách. Jak si však vysvětlit, že mniši (Jan Jeroným necestoval sám) zamířili z Pobaltí (kde Jan Jeroným vykonával svou misijní činnost), respektive z Polska, přímo a bez odbočení zrovna do Camaldoli? Camaldolská kongregace v této době nebyla mimo Itálii v podstatě vůbec rozšířena. Zdá se pravděpodobným, že tradice původu sv. Pěti bratří, kteří byli vysláni zakladatelem camaldolského řádu sv. Romualdem, byla v Polsku živá – jinak nelze cíl cesty této dvojice mnichů vysvětlit.⁴

Jan Jeroným tedy nepřišel, přilákan pověstí svých misionářských předchůdců, z Polska sám, ale přivedl s sebou nejméně jednoho ze svých spolubratrů – Mikuláše.⁵ Jan Jeroným musel zapůsobit na své nové bratry velmi silným dojmem – patrně v důsledku své pověsti skutečného misionáře, který pobýval na Litvě. Najednou se mezi camaldolskými eremy objevila živoucí postava představující ideály, o kterých četli v životech dávných camaldolských svatých, kteří na počátku druhého milénia dle tradice zemřeli pro víru na misi ve střední Evropě. V Camaldoli byl Jan Jeroným okamžitě po svém příchodu zvolen představeným camaldolského eremu, což bylo po generálním představeném celého řádu druhé nejvyšší místo.⁶

Takzvaný „*maior eremi*“ byl pravidelně jmenován od roku 1271, jeho hlavním posláním měla být péče o úroveň eremu v Camaldoli (ale i všech ostatních eremů) a dodržování všech předpisů kongregace.⁷ Tato práva i povinnosti byly přijaty kongregací v roce 1278, tedy nedlouho po vytvoření úřadu představeného eremu.⁸ *Maior eremi* měl povinnosti liturgického rázu v eremu a v nepřítomnosti generála (generálního představeného) řádu i v cenobitském klášteře. Každou neděli zpo-
vídá mnichy, dohlížel na pravidelná pokání, a uprázdnil-li se úřad generála řádu, měl právo přijímat novice (což bylo za normálních okolností právem generálního představeného kongregace). Ze svého titulu byl členem generální kapituly řádu. Povinností Jana Jeronýma bylo rovněž vést poustevníky, jejichž maximální počet lze odhadnout na čtyřicet osm mnichů v dvaceti čtyřech staveních, která měla obvykle dvě (navzájem zcela oddělené) cely.⁹ Velikost eremu v Camaldoli se od té doby v podstatě nezměnila. Mnohé z dnešních camaldolských cel pamatují dobu Jana Jeronýma a některé jsou dokonce mnohem starší.¹⁰ Přítomnost a vyzdvižení

Středoevropana a misionáře Jana Jeronýma do jednoho z nejvyšších úřadů v kongregaci znamenalo veliký respekt k tradici zakladatelů kongregace. Byla stále živá a volba muže nepocházejícího z prostředí dobrodinců řádu, ba dokonce nepocházejícího z italského prostředí vůbec, se stala podstatným „očistným“ krokem v době, která žila reformou církve.

Z titulu jednoho z čelných představitelů řádu se v roce 1423 Jan Jeroným účastnil koncilu v Sieně, kde zastupoval svůj řád. Pobyt v Sieně byl pro Jana Jeronýma zásadním. Koncil byl původně svolán do Pavie, ale kvůli morové ráně byl později přesunut do Sieny, kde také v březnu roku 1424 skončil.¹¹ Jan Jeroným pronesl na tomto koncilu dvě kázání: první na první adventní neděli roku 1423,¹² druhé pak krátce před ukončením jednání koncilu koncem února 1424.¹³ Účast Jana Jeronýma na koncilu zaregistroval i reformně naladěný Jan Stojkovič, který si povšiml jeho kritiky mravního stavu duchovenstva, a zařadil jej tak k přívržencům reformy.¹⁴

Se skutečným stavem řeholního života měl Jan Jeroným jako určený vizitátor svého řádu jistě velké zkušenosti. Jeho kritika se však dotýká veškeré církve, zvláště pak jejích představených všech stupňů. Církve se stala v očích Jana Jeronýma příliš světskou a požívačnou. Tento neradostný stav jej velmi sužoval a své názory ostře sdělil účastníkům koncilu ve svém prvním kázání. Neváhal nazvat mnohé z církevních hodnostářů nepříjemnými jmény, to však zřejmě posluchače v době trvající krize církve nevyvedlo z míry.¹⁵ Jan Jeroným však nezůstal jen u kritiky, ale nabízel i řešení, které bylo jeho praxi vizitátora velmi blízké. Navrhl zřídit nový úřad vizitátorů v jednotlivých provinciích, který by obsazovali zvláště učení a příkladným životem proslulí mužové. Tito by pak požívali široké vážnosti a autority s pravomocí dohlížet na všechny klérus v dané oblasti bez možnosti jakéhokoliv odvolání k vyšší instanci.¹⁶ Návrh to byl jistě zajímavý, ale prakticky neprosaditelný.

Pokus řešit reformu církve způsobem jisté centralizace, jak naznačil Jan Jeroným, nebyl zcela bláhový. Samozřejmě, v rámci obecné církve byla představa neomezených pravomocí vizitátorů, byť „proslulých příkladným životem“, kteří by mohli zasahovat do práv biskupů a opatů, zcela nepřijatelná. Avšak v rámci jednotlivých řádů k podobným pokusům o reformy docházelo. I přes nereálnost tohoto programu v rámci obecné církve lze odhadnout, jak důležité a vážené bylo postavení vizitátora. Podle představ Jana Jeronýma mohli určení vizitátoři pomoci omezit světské záležitosti kléru, zejména majetkové. Církve by pak nemusela být laiky napadána pro své vlastnictví. Jan Jeroným připouštěl, že špatná morálka církve by mohla být použita jako ospravedlnění útoků na ni. Zbaví-li se tedy církev špatnosti, nebude již záminky k jejímu napadání světskou částí společnosti.¹⁷

Tato teze v žádném případě neznamená, že by snad Jan Jeroným ospravedlňoval útoky na církev, jisté však je, že si možná více než kdo jiný z účastníků koncilu uvědomoval možné důsledky špatné morálky církve. Psal se rok 1423, Jan Jeroným byl Čech a měl povědomí o situaci ve své vlasti. Jeho návrhy však nebyly přijaty a dříve, než mohl pronést svou druhou řeč před koncilem, bylo rozhodnuto o jeho ukončení. Již během února bylo vybráno místo konání dalšího všeobecného koncilu. Pro spory s papežem mělo jít o místo mimo Itálii – Basilej. Vzápětí bylo rozhodnuto o rozpuštění sienského koncilu, nicméně jeho účastníci setrvali až do začátku března, kdy se definitivně rozešli. Za tohoto stavu věcí pronesl Jan Jeroným své druhé kázání před rozcházejícím se koncilem.

Východiskem tohoto kázání je „vyvolenost“ představitelů církve a z toho vyplývající odpovědnost.¹⁸ Základy církve byly položeny samotným Bohem. Po biblických citátech na úvod zmiňuje sv. Augustina, po něm následují Řehoř Veliký a autorův oblíbený sv. Jeroným – Jan Jeroným tedy jmenuje tři Otce západní církve. Výběr zřejmě odpovídá tématu, jímž je jednota církve a odpovědnost jejích představitelů. Jan Jeroným tak chtěl zřejmě naznačit odpovědnost papeže i kurie za výsledek koncilu skrze sentence církevních Otců, kteří se své odpovědnosti za stav církve nezkeklali. Otcové jsou srovnáváni s představiteli církve, kteří se sešli v Sieně, a Jan Jeroným neskrývá zklamání plynoucí z takového srovnání. I přes zklamání se v jeho kázání v mnoha variacích objevuje neměnná úcta k Božím nařízením, která se vztahují i na samotnou strukturu církve a která je třeba bezpodmínečně respektovat.¹⁹ Jan Jeroným nepochybuje o církevní hierarchii, k jejímu stavu je však velmi kritický.²⁰ Shromáždění častuje velmi tvrdými výrazy, když je přirovnává k opilcům, kteří jednájí mezi pitím o závažných otázkách církve. Jedině cestou pokání, nápravy sebe samých lze zlepšit celkový stav. Dle jeho slov jsou preláti povolání, nikoliv však vyvolení.²¹

Jan Jeroným však směřuje svou kritiku i na ty, kteří pyšně vyhlásují vlastní teorie reformy církve, jež však nejsou postaveny na reformě jich samých, na pokání. Mezi dlouhým seznamem pyšných heretiků najdeme i osoby Janu Jeronýmovi dobře a osobně známé, jako byli Jan Hus a Mistr Jeroným Pražský. U většiny je i uvedena krátká charakteristika jejich učení.²² Jan Jeroným nepopírá vzdělání těchto mužů, ale připomíná, že jedinou správnou pohnutkou k intelektuální činnosti, která má navíc směřovat k reformě církve, je oddanost a láska k Bohu.²³ *Caritas* je jedinou správnou pohnutkou k učení, je „uměním všech umění a vědou všech věd“. Je tou správnou metodou každé disciplíny. Načež vypočítává všech sedm svobodných umění.²⁴ Ty pak mají správně vycházet z oddanosti a lásky k Bohu a jeho dílo mají ve svém důsledku oslavovat. To je jediný pravý smysl vědění a umění. Oči je třeba mít stále upřeny na Boha, v opačném případě jsou

umění a vědění jen hříčkou a prázdným tlachem. Jan Jeroným odsuzuje ty, kteří obdivují učení (antických) filozofů a básníků s poukazem na některé shody s křesťanským učáním. Doporučuje soustředit se na učení Kristovo.²⁵ Zastává pevně názory svého velkého předchůdce mezi camaldoliány Petra Damianiho. Důsledky takového jednání shledává ve své rodné zemi, kde následkem přílišného studia antické filozofie zavládla hereze.²⁶ Nebezpečí hereze však spatřuje i v samotné Itálii a vypočítává rozmanité kacířské proudy, které zřejmě byly tehdy v obecném povědomí.²⁷ Zmiňuje se i o fraticelles – „*de opinione haeretici*“ – a zdá se, že si je vědom rozmanitých proudů tohoto hnutí i nejednoznačného postoje církve k nim. Jan Jeroným nepochybuje, že o herezi jde i v případě kupčení s církevními úřady a svátostmi. Zdůrazňuje zde opět příčinnou souvislost mezi ubohou morálkou kněžstva a světskými útoky na něj. Pro výstrahu uvádí jako příklad svou vlast.²⁸ Řeč je plná zklamání a skepse – zklamání z předčasného konce koncilu, jehož jednání bylo pro reformu církve bezvýsledné, a skepse pramenící z vědomí pokračujícího neradostného mravního stavu církve. Jan Jeroným si zřejmě od svého příchodu do Itálie a do Camaldoli mnoho sliboval, nenašel však ani zde takovou církev, jakou hledal. Koncil se rozešel a Jan Jeroným se navrátil zpět do camaldolského eremu. V období následujícím po koncilu nemáme o jeho činnosti mnoho zpráv. Víme jen to, že nebyl rozhodně z těch, kteří „káží vodu a pijí víno“, v dostupných pramenech je totiž označován za „zavřeného poustevníka“.²⁹ Jan Jeroným byl sám stále na cestě pokání. Nevzdával však ani reformní úsilí zaměřené vně svého života i řádu. Výsledek koncilních jednání byl pro něj sice zklamáním, odnesl si však zajímavou inspiraci pro svá kázání – informace o životech dvou žen svaté pověsti – totiž Angele z Foligna a zejména o „královně mystiky“ Kateřině Sienské.

Obě ženy, o kterých v roce 1425 kázal, pocházely z krajů, s nimiž se Jan Jeroným velmi dobře obeznámil. Foligno leží v Umbrii, kde se nacházel významný camaldolský klášter Fonte Avellana, který Jan Jeroným jistě mnohokrát navštívil buď jako vizitátor, nebo člen generální kapituly řádu. Mohl se tedy *in situ* seznámit s veškerou tradicí vážící se k této mystičce. Stejně tak tomu bylo v případě Kateřiny Sienské, s jejímž velmi silným kultem se nemohl během několika měsíců strávených na jednání koncilu nesetkat. Navzdory tomu, že obě ženy nebyly kanonizovány, byly Janem Jeronýmem považovány za vhodné příklady pro jeho úsilí o reformu církve. Obě dosáhly pověsti svatosti nikoliv svým mučednictvím či pouze svým tichým pokáním, ale zprostředkováním niterné zkušenosti cesty ke sjednocení s Bohem širokému publiku. Tato mystická zkušenost, mnohdy balančující na prahu mezi herezí a svátostí, byla monastickému eremitismu praktikovanému camaldolskými vždy velmi blízká.

Svědectví mystiků se v dějinách objevovala velmi často, nejčastěji v období, kdy se společnost nacházela ve stadiu krize a nejistoty. Opouštění starých osvědčených hodnot, vkrádající se pochybnost do dosud absolutních jistot, pocity osamění – to vše bývá společné (nejen) středověkým mystikům. Mystická zkušenost, touha po sjednocení s Bohem, snaha zanechat za zády hříšný a dekadentní svět, má v křesťanství hlubokou tradici, jejíž kořeny sahají až k sv. Pavlovi. Zvláště silný vliv měla mystika v prostředí italských měst, která vlastní překotný rozvoj často „odpoutával“ od tradičních jistot středověkého člověka, pramenících z jasného uspořádání světa. Na jedné straně je tento prudký rozvoj podhoubím humanismu a renesance, na straně druhé – a to platí zvláště pro nejširší lidové vrstvy – s sebou přináší nejrůznější nové formy spirituality, jak o tom svědčí právě mohutná vlna „ženského mysticismu“.

Angela z Foligna (1248–1309) byla velmi dobře známa díky souboru svých zjevení, zapsaných jejím příbuzným a zpovědníkem, františkánem Arnaldem. K mnoha opisům jejích „třiceti kroků“ na cestě ke sjednocení s Bohem přidal Jan Jeroným *Epilog*, kterým doprovodil výklad jednotlivých „kroků“. ³⁰ V tomto souboru však neoslavoval jen Angelu z Foligna, její zjevení pro něj byla návodem, který pak ve svých kázáních nabízel posluchačům. A těmi byli většinou camaldoliáni. Angela z Foligna vyhovovala plně poustevnickému ideálu „ctnosti v samotě“ – začala u sebe, svým vlastním pokáním –, a proto právě její cestu podrobně, krok za krokem, Jan Jeroným popsal. Nedržel se zcela předlohy, resp. záznamů Arnaldových, který uvádí devatenáct stupňů, jež zapsal na základě výpovědi Angely, a dalších jedenáct sestavených dodatečně podle paměti. ³¹ Jan Jeroným sledoval spíše didaktické cíle a vytvořil cosi jako „rukověť kajícího“ toužícího i přes své hříchy po spáse. Není bez zajímavosti, že Jan Jeroným se sám jakoby staví do role zapisovatele Angeliných zjevení, to, že odkaz na Arnalda chybí, naopak nepřekvapuje. Za první kroky na cestě ke spáse označuje Jan Jeroným uvědomění si hříchu a zpověď. ³² Tato slova se nesou v duchu sienských kázání Jana Jeronýma, zvláště pak pasáží týkajících se prospěšnosti vizitací a zpovědí. (Jan Jeroným měl v těchto záležitostech skutečně veliké zkušenosti získané z titulu vizitátora a majora eremu v Camaldoli.) Je známo, že již během Angelina života existovaly rozporuplné názory na její osobnost a dokonce Arnaldo, sám františkán, nejprve neskřýval určité pochybnosti a své zápisky před jejich rozšířením dával schválit vyšším církevním autoritám. Angelina pověst svatosti nakonec převládla a k ženám jinak velmi podezřívavý Jan Jeroným se chopil jejího odkazu a bez jakýchkoliv zábran sepsal Angelina vidění plná citu. „Vření ženskosti“ je jím tak představováno jako ctnost. ³³

Ve stejném roce (1425) Jan Jeroným kázal i o životě Kateřiny Sienské. ³⁴ Jan Jeroným byl camaldolián, tedy reformovaný benediktin, kdežto Kateřina Sienská

i Angela z Foligna náležely k řádům žebravým. V díle Jana Jeronýma se však nedočkáme ani náznaku „řádového antagonismu“, obě ženy byly Janu Jeronýmovi vítanými průvodkyněmi na cestě k nápravě církve. Čím byla Kateřina Benincasa (1347–1380) Janu Jeronýmovi tolik blízká? Na rozdíl od Angely mu její osobnost nebyla historicky tolik vzdálená. V Sieně, kde pobýval a kde zajisté načerpal mnoho poznatků, byl její odkaz a kult velmi živý. Jistě je také spojovala ona mystická zkušenost, ke které měl „zavřený eremita“³⁵ vždy velmi blízko. Jana Jeronýma však pravděpodobně zaujala i úsilím, se kterým čelila papežskému schismatu i ostatním, v jeho době stále aktuálním, tíživým problémům. Ona zažila a patrně identifikovala jejich počátky (avignonské papežství, počátky schismatu atd.), Jan Jeroným měl co do činění s jejich důsledky.

Je však třeba zdůraznit, že v době, kdy Jan Jeroným sepisoval kázání na její oslavu (1425), nebyla tato žena ještě kanonizována, i když její kult (zvláště v Sieně) kvetl.³⁶ Jeho síla však nebyla vždy jednoznačně přijímána, na prahu 15. století se dokonce objevily případy pronásledování vyznavačů jejího dosud nepotvrzeného kultu.³⁷ Nutno však dodat, že se Jan Jeroným Kateřinou Sienskou začal zabývat až po klíčovém procesu v biskupství Castello, který proběhl v letech 1411–1416 a který otevřel další cestu k její budoucí kanonizaci.³⁸ Zdá se tedy, že kázat a psát v roce 1425 o Kateřině Sienské jako o svaté bylo již zcela bezpečné, či dokonce běžné. „Odložená“ kanonizace je tak spíše důsledkem ostrážitosti církve a dost možná i důsledkem dozrávajícího schismatu. Ačkoliv byla přísná askeze žen ve 13. a 14. století často považována širokými vrstvami za projev svatosti, hleděla na ni církevní hierarchie s podezřením. Již sv. František odrazoval sv. Kláru od přísné „soutěživé“ askeze a v průběhu katolické reformace pak již nebylo lehce tolerováno chování žen, které chtěly přijímat za pokrm jen hostii – „tělo svého pána a manžela“.³⁹ Jistě to však nebyla jen příchut „zakázaného ovoce“, která přivedla eremitu Jana Jeronýma, aby sepsal kázání na její oslavu. Byl to spíše obrovský vliv, jehož tato původem prostá dívka dosáhla, a její schopnosti ovlivňovat prostředí nejvyšší církevní i světské hierarchie. Svůj vliv uplatňovala ve prospěch věci, která byla oběma společná, ve prospěch reformy církve. Zvláště blízké byly Janu Jeronýmovi i prostředky, kterých používala, totiž mystické vidění.

Jan Jeroným ve svém kázání zcela jistě použil *Život Kateřiny Sienské*, sepsaný Rajmundem z Capuy. Ačkoliv svůj pramen neuvádí, není nejmenších pochyb, z jakého zdroje čerpal.⁴⁰ Tento rozsáhlý text (*Legenda maior*) však pro potřeby kázání velice zkrátil a vyzdvihl jen některé jeho součásti, které považoval za důležité. Navzdory rozsáhlému krácení původní text zcela jasně vysvítá v některých klíčových pasážích, které byly opsány doslova.⁴¹ Z Kateřinina života toho Jan Jeroným příliš nesdělil, byť Rajmund z Capuy nebyl na informace skoupý. Nepřekvapuje

však, že podobně jako u jiných životů svatých, které sepisoval a o nichž kázal, vybral zejména několik Kateřininych zázraků. O její svatosti nepochyboval – její svatost (desítky let před jejím svatořečením) pro něj byla absolutním faktem. Jan Jeroným vyzdvihl zejména ty Kateřininy ctnosti, které považoval v kontextu kázání a výzev, jímž čelil, za aktuální.⁴² Zajímaly jej pochopitelně ty vlastnosti, které mohly být využity jako příklad v kázáních spolubratrům uvnitř camaldolského řádu. Za Kateřininu nejvyšší ctnost tak považoval její trpělivost.⁴³ K oslavě trpělivosti pak využil mnoha biblických citátů a citací z děl církevních otců, zvláště Řehoře Velikého. Ocenil též vysokou účinnost Kateřinina příkladu. Podle jeho slov nikdo nezůstával stranou.⁴⁴ Jistě sám doufal v široké působení vlastních kázání, alespoň uvnitř řádu, a osvědčené příklady mu v tom měly napomoci.

Kateřinu tak představil jako ideál kajícího života, ne nepodobný camaldolským poustevnickým zásadám.⁴⁵ Jan Jeroným neopomněl zdůraznit Kateřinino mlčení (ovšem s výjimkou svaté zpovědi), ve kterém v duchu své řehole sám také často setrval.⁴⁶ Často se dovídáme o „panenském těle“ Kateřiny – jeho křehkost měla v myslích posluchačů Jana Jeronýma kontrastovat s krutým tělesným umrtvováním, které pravidelně prováděla.⁴⁷ Zřídka, jak uvedeno výše, se zmínil o Kateřinině původu a „pouze“ domácím vychování a vzdělání, které však vyzdvihoval. Pravděpodobně je tato zmínka příznakem jistého „antiakademismu“, který byl mysticismu vlastní. Mezi camaldoliány měl dlouhou tradici – je patrný již u Petra Damianiho – a Jan Jeroným se vyjádřil v jeho duchu.

K nejvýznačnějším pasážím, zvláště blízkým kontemplativní mentalitě, patří Kateřinino vidění svádějícího ďábla, který se jí zjevil jako anděl, aby zvíklal všech na předsevzetí o asketickém životě.⁴⁸ Samozřejmě, svádějící ďábel (ať již v jakémkoliv podobě) se objevil v textech věnovaných životům mnoha světců. Ona vidění „svádějících andělů“ byla i osobní zkušeností Jana Jeronýma. Ve stejném roce (1425) totiž sepsal kázání na toto téma pod názvem *Linea salutis heremitarum*,⁴⁹ které nebylo zařazeno do *Annales Camaldulenses*, přestože se jeden z jeho mnoha opisů nacházel přímo v Camaldoli. (Jan Jeroným byl jistě silně a bezprostředně ovlivněn příběhem Kateřiny, který právě studoval, a tento vliv se významně projevil i na jeho další práci.)

Text sám je jakýmsi dialogem, který probíhá mezi andělem strážným a poustevníkem. Anděl zde vlastně představuje pokušitele zpochybňujícího eremitský způsob života.⁵⁰ Na rozdíl od vidění Kateřiny Sienské však nepředstavuje ďábla v andělské podobě. Poustevník pak odpovídá podobně jako Kateřina, když hovoří o dědičném hříchu, o utrpení Kristově a o nutnosti kajícího života.⁵¹

Tato díla shrnující buď životy a mystická vidění Angely a Kateřiny, či vlastní mystické zážitky byla jakousi přípravou pro spis didaktického charakteru. Ten

neměl být jen ponaučením posluchačům, ale přímo návodem, jak žít, aby mnich poustevník dosáhl stejné úrovně kontemplace či „alespoň“ nepřímé komunikace s Bohem, tak jako Jan Jeroným. Rukopis pod názvem *Forma perfectionis heremitarum* byl sepsán zřejmě někdy v průběhu 20. let⁵² a podle obsahu jej lze časově zařadit za výše zmiňovaná díla. Tento traktát potvrzuje domněnku o celkovém směřování úsilí Jana Jeronýma k reformě monastického způsobu života. *Forma perfectionis heremitarum* je logickým vyvrcholením „mystického období“ v díle Jana Jeronýma. Cítil nutnost posílit důvěru svých spolubratří v kontemplativní způsob života, a proto připravil „rukověť kontemplace“ pro ty mnichy, kteří by měli problémy se soustředěním při modlitbě.

Doba se od zlatého věku řeholí výrazně změnila. Jan Jeroným prožíval krizi svého řádu a církve – tedy i společnosti – a snažil se z ní vybřednout tak, jak jen mohl. Zmíněný traktát však patrně stojí až na konci jeho úsilí, je z období, v němž se Jan Jeroným stáhl „do soukromí“ svého řádu. Po neúspěchu a velkém zklamání z fiaska koncilního jednání v Sieně chtěl pomoci všem, kteří se rozhodli reformovat sami sebe, a poskytoval všem radu svými kázáními a traktáty. Nabízel cestu nápravy a činil tak nejen tradiční cestou – za použití klasiků kontemplativní tradice –, ale neváhal ani v izolaci camaldolského eremu použít moderních a populárních příkladů světic ženského městského mysticismu. Kázání Jana Jeronýma o (svaté) Kateřině Sienské z roku 1425 tak musíme jednoznačně posuzovat v kontextu další autorovy činnosti, v kontextu „pokostnické“ církve, konciliarismu, pokusů o konsolidaci. Jan Jeroným Kateřinina příkladu využil a vztáhl na celou církev, to když se odvolával na její mírové snahy uvnitř církve, i na svůj vlastní řád, jemuž pravděpodobně o Kateřině kázal. Zde se soustředil na její ctnosti vhodné k nápodobě i pro mnichy kontemplativního řádu. Navíc si Jan Jeroným z Prahy připsal jedno prvenství – stal se s největší pravděpodobností prvním Čechem, který o Kateřině životě a svatosti podal svědectví. Učinil tak sice v exilu, ale 36 let před její kanonizací papežem Piem II.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY

- 1 / O osudech mnicha Jana Jeronýma z Prahy viz JAN STEJSKAL: *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma z Prahy*. Praha 2004; TÝŽ: „Approach to the Spiritual Revival in the Life and Work of John Jerome of Prague“. IN: *Colloquia mediaevalia Pragensia* 1. Praha 1999.
- 2 / GIOVANNI MITTARELI – ANSELMO COSTADONI: *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti* (dále jen A.C.), sv. IX. Venetiae 1755–1773, s. 900: „*Explicit Epilogus in libro revelationum beatae Angelae de Fulgineo, quem compilavit et dictavit Dominus Hieronymus de Praga, reclusus heremita... Anno Dominicae Incarnationis M.CCCC.XXV*“; tamtéž, s. 916: „*Vita beatae Catharinae de Sena, quem compilavit et dictavit Dominus Hieronymus de Praga Anno Domini M.CCCC.XXV*“
- 3 / Kraków, Biblioteka Jagiellońska, sign. 385, fol. 276v: „eo quod tribus annis continuis fidem Christi predicans in terra Saracenorum habitavi...“
- 4 / Blíže viz JAN STEJSKAL: *Řecké dědictví na Žápadě. Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*. České Budějovice 2011.
- 5 / A. C., sv. VI, s. 247: „subdit ipsum Hieronymum sociato secum Nicolao Michaelis homine Polono...“
- 6 / Tamtéž.
- 7 / Tamtéž, App., s. 205–207.
- 8 / Tamtéž, App., s. 225–226: „De officio Majoris eremi...“
- 9 / Tamtéž, App., s. 217–218: „De assiduitate cellae...“
- 10 / K struktuře a architektonickému vývoji eremu v Camaldoli viz: PAOLO BOSSI – ALESSANDRO CERATTI: *Eremiti camaldolesi in Italia. Luoghi Architettura Spiritualità*. Milano 1993, s. 86–91.
- 11 / Blíže viz WALTER BRANDMÜLLER: *Das Konzil von Pavia–Siena 1423–1424*. Münster 1968.
- 12 / A. C., sv. IX, s. 731: „Explicit sermo modernus da Clerum quem fecit et praedicavit Dominus Hieronymus de Praga coram magnis Praelatis totius Orbis in Concilio Universali in Civitate Sena. Anno Domini M.CCCC.XXIII. Dominica prima in Adventu domini nostri Jesu Christi...“ Fakt, že Jan Jeroným dostal příležitost kázat na počátku adventního období, svědčí o veliké vážnosti, které mezi účastníky koncilu počíval.
- 13 / Tamtéž, s. 744: „Explicit sermo modernus ad Clerum, quem fecit Dominus Hieronymus de Praga in Concilio universali Senarum Anno Dominicae Incarnationis M.CCCC.XXIII...“
- 14 / JAROSLAV BIDLO: „Čeští emigranti v Polsku doby husitské a mnich Jeroným Pražský“. IN: *Časopis Musea Království českého* 69, 1895, s. 264.
- 15 / A.C., sv. IX, s. 731: „Debent ergo Praelati subditorum peccata non dissimulare...“
- 16 / Tamtéž, s. 728–729: „Ergo huic reformationi hoc Sacrosanctum Concilium debet intendere. Nam secundus modus reformationis est iste, videlicet ut Sacrum hoc Concilium eligat viros doctos, bonae famae et vitae, quos per singulas provincias constituent et ordinent plena auctoritate et visitatores ac reformatores totius Cleri, exclusa omni appellatione...“
- 17 / A.C., sv. IX, s. 728–729.
- 18 / Tamtéž, s. 732. Své kázání začíná citátem: „Mnoho jest totiž povolaných, ale málo vyvolených.“

- 19 / Tamtéž, s. 734: „Nemo autem est qui dubitet, Sedem Apostolicam et Romanam Curiam esse caput et fundamentum totius Ecclesiae.“
- 20 / Tamtéž, s. 736: „Sed quanti hodie in Ecclesia Dei sunt Episcopi et Praelati voluptuosi, Epicurei.“
- 21 / Tamtéž, s. 735: „Primo Dominus innuit universalem omnium vocationem.“
- 22 / Tamtéž, s. 735: „Quod Dominus Papa, Cardinales et moderni Episcopi sunt praecursores Antichristi, hoc Johannes Hus haereticus praedicavit Bohemis et reprobis Hieronymus.“
- 23 / Tamtéž, s. 741–742: „sola caritas est vera Ethica, virtutum omnium late moribus decorata. Haec est Praelatorum utilis politica, juste regentium Clerum et populum universum.“
- 24 / Tamtéž, s. 742: „In caritate consistit omnis.“
- 25 / Tamtéž, s. 742: „Nugaces enim sunt doctrinae Philosophorum et Poetarum.“
- 26 / Tamtéž, s. 743: „Nam in hac causa tamquam expertus loquor.“
- 27 / Tamtéž: „Sunt et hodie aliae multae haereses occultae in Ecclesia.“
- 28 / Tamtéž, s. 744: „qui per Simoniam interfecti.“
- 29 / A.C., sv. IX, s. 901.
- 30 / Použil jsem především edici textu Jana Jeronýma v *Annales Camaldulenses* a pak také rukopis (patrně autograf Jana Jeronýma), který se nachází v Národní ústřední knihovně ve Florencii. Rkp. byl (dle kontroly textu, kterou jsem provedl) využit pro A.C., z nichž cituji: *Epilogus revelationum beatae Angelae de Fulgineo* (1425), in: A.C., sv. IX, s. 868–901; Firenze, B. N. C., Rkp. Conv. Soppr. DVII. 886, ff. 92v–104v.
- 31 / PAUL DONCOEUR: *Le livre de la Bienheureuse Angele de Foligno. Editions de la Revue Ascétique et de Mystique*. Paris 1925.
- 32 / A.C., sv. IX, s. 869: „Primus passus est cognitio peccati, quo anima valde timet, ne damnetur in Inferno et in isto passu plangit amare... Secundus passus est confessio, ubi anima adhuc habet amaritudinem, et verecundiam et adhuc non sentit amorem sed dolorem...“
- 33 / GEORGES DUBY: *Vznešené paní z 12. století*, I. Praha 1997, s. 32.
- 34 / Použil jsem především edici textu Jana Jeronýma v *Annales Camaldulenses* a pak také rukopis (patrně autograf Jana Jeronýma), který se nachází v Národní ústřední knihovně ve Florencii. Rkp. byl (dle kontroly textu, kterou jsem provedl) využit pro A.C., z nichž cituji: *Vita beatae Catharinae de Sena* (1425), in: A.C., sv. IX, s. 901–916; Firenze, B. N. C., Conv. Soppr. DVII. 886, ff. 105r–110v.
- 35 / *Reclusus heremita*, jak je Jan Jeroným titulován. Status „uzavřeného poustevníka“ požíval veliké vážnosti – je ostatně vlastním smyslem camaldolského řádu.
- 36 / Kateřina Sienská byla svatořečena až roku 1461 papežem Piem II., představitelem sienského tradičního rodu A. S. Piccolomini.
- 37 / ALICE CURTAYNE: *Saint Catherine of Siena*. London 1942, s. 209.
- 38 / Blíže viz: TITO S. CENTI – ANGELO BELLONI (eds.): *Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*. Firenze 2009.

39 / Srov. RUDOLPH M. BELL: *Female Piety and Anorexia in Renaissance Tuscany and Lombardy*. Florence 1989.

40 / Srov. A.C., sv. IX, s. 901–906; „Vita s. Catharinae Senensis“. IN: *Acta sanctorum*, Aprilis, sv. III. Antwerp 1675, s. 853–959; RAYMUND CAPUÁNSKÝ: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915.

41 / Viz např. rozsáhlou pasáž „De pace Ecclesiae“. A.C., sv. IX, s. 913; „Anno Domini Incarnationis MCCCCLXXV, civitas Florentina.“ Srovnej: „Vita s. Catharinae Senensis“. IN: *Acta sanctorum*, s. 956: „Anno Domini MCCCCLXXV, civitas Florentina.“

42 / Viz výše kritická a reformní kázání na koncilu v Sieně.

43 / A.C., sv. IX, s. 902: „Hinc est quod vita beatae Catharinae de Sena tota fuit patientia decorata et ideo nullus de ipsius Sanctitate potest rationabiliter dubitare...“

44 / Tamtéž: „Porro virtutem patientiae versari circa ea, quae homini adversantur, nullus est qui ignoret...“

45 / Tamtéž: „Sunt autem bona corporis trifaria secundum philosophos. Alia sunt bona utilia, sicut divitiae possessionum, agrorum et pecuniarum, consanguineorum et suorum copia. Honesta autem bona sunt, sicut bonum nomen, bona fama, honesta amicitia, laudabilia studia... In quartodecimo aetatis suae anno totaliter vini potum sibi interdixit, cunctaque cibaria delicata abiecit et solum panis et herbarum crudarum sibi esum et usum retinuit... Qua continue surgens in orationibus et lacrymis in suspiriis et genuflexionibus usque ad horam diei tertiam perseveravit...“

46 / Tamtéž, s. 903: „Tribus annis inviolabile tenuit silentium, nec alicui homini locuta suit, excepta Confessione Sacramentali...“

47 / Tamtéž: „Quotidie tribus vicibus corpus suum de quadam catena ferrea ita dure flagellabat, quod sanguis ex ejus virgineo corpore in terram defluebat...“

48 / Tamtéž, s. 908: „Quod videns Diabolus, vehementer doluit et jam per seipsum ad seducendam Dei virginem accessit; Nam quadam die transformavit se in Angelus, apparuitque Sacrae Virgini dicens: Catharina grata Deo puella, quare tam dure corpus tuum affligis?“

49 / Camaldolský rkp. jsem k dispozici neměl. Využil jsem tedy soudobého opisu: Budapest, Egyetemi Könyvtár (Knihovna Univerzity Loránd Eötvöse), rkp. 108, ff. 306r–310r.

50 / Tamtéž: „Dialogus inter angelum et heremitam de amoro gustu mundi et aliis questionibus...“

51 / Tamtéž, ff. 307r–308r.

52 / Florencie, Biblioteca Nazionale Centrale, rkp. C. S. D. 3747, f. 324r–325r. Srov. též: WILLIAM P. HYLAND: „Forma perfectionis heremitarum: A fifteenth-century primer for hermits“. IN: *Studia Monastica* 37, fasc. 2, Barcelona 1995, s. 395–404.

Doc. Jan Stejskal, M.A., Ph.D. (* 1970) vystudoval historii, bohemistiku a filozofii na FF UP v Olomouci a středověká studia na Středoevropské univerzitě v Budapešti. Zabývá se středověkem, zejména církevními dějinami a katolickým exilem husitské doby. Vydal knihy *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma* (Mladá fronta 2004) a *Řecké dědictví na západě. Monasticismus, misie a střední Evropa v středověku* (Veduta 2011). V letech 1995–1997 pracoval jako archivář pro Rádio svobodná Evropa/Rádio Svoboda. Dlouhodobě stážoval na univerzitách a akademiích ve Florencii, Římě a nizozemském Wassenaaru. Přednáší na Katedře historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.



Kateřina Sienská

List králi Francie

Ve jménu ukřiřovaného Ježíře Krista a sladké (Panny) Marie.

Nejdrařří pane a otče ve sladkém Kristu Ježíři. Já, Kateřina, služebnice a ot-rokyně služebníků Krista Ježíře, Vám píři v jeho předrahé krvi a s přáním, abych viděla, že zachovááte svatá a sladká Boží přikázání; protože mám za to, že jinak nemůžeme mít podíl na ovoci krve neposkvrněného Beránka. Tento Beránek, sladký Ježíř, nás poučil o cestě; a takto pravil: „*Ego sum via, veritas et vita.*“¹ On je sladký učitel, který nás o nauce poučil tím, že vystoupil vzhůru na kazatelnu přesvatého Kříže. Ctihodný otče, jakou to nauku a jakou to cestu nám to dává? Toto je jeho cesta: soužení, potupy, urážky, výsměch, neurvalost; dále snášet s pravou trpělivostí hlad i řízeň; naše spása tkví v nasycení potupami, v tom, být ke cti Otcově přikován a přibit na Kříž. On dal soužením a svými potupami zadosti-učinění za naši vinu a naši hanbu, do níž člověk upadl hříchem, jehož se dopustil. Na svém těle napravil a potrestal naše nepravosti; a učinil tak pouze z lásky, nikoli z povinnosti.

Tento sladký Beránek, naše cesta, pohrdl světem s veřkerými jeho slastmi a hodnostmi; a znenáviděl si neřest a zamiloval si ctnost. Vy, jakožto synáček a věrný služebník ukřiřovaného Krista, kráčeje v jeho stopách a po cestě, o níž Vás On poučil; to znamená, že máte s opravdovou trpělivostí snášet veřkeré soužení, trápení i protivenství, jeř Bůh dopustí, aby Vám svět působil. Neboť svět nevítězí nad trpělivostí, nýbrž trpělivost vítězí nad světem. Buďte milovníkem ctností zakotveným v pravé a svaté spravedlnosti a buďte zhrdatelem neřesti. Zvláště Vás pro lásku ukřiřovaného Krista řádám, abyste ve svém postavení dbal o tři věci. První je, abyste pohrdal sebou samým i světem se všemi jeho požitky; a abyste pokládal své království za věc Vám propůjčenou, a nikoli Vaši. Neboť dobře víte, že ani řivot, ani zdraví, ani bohatství, ani pocty, ani postavení, ani vláda nejsou Vaše. Kdyby totiž vláda byla Vaše, mohl byste s ní nakládat podle svého. Ono však je to občas tak, že člověk se pokládá za zdravého, zatímco je nemocný; nebo za řivého, zatímco je mrtvý; nebo za bohatého, zatímco je chudý; anebo za pána, zatímco se z něho stal služebník a vazal. A to všechno se děje proto, že ony věci nejsou jeho; a nemůže je mít, ledaže se to zlíbí Tomu, jenž mu je propůjčil. Zkrátka a dobře tak je to s člověkem, jenž pokládá za své věci patřící jinému. To je přímo zloděj a je hoden smrti. A proto Vás prosím, abyste si, jelikož jste moudrý,² počínal jako

dobrý správce a pokládal věci, jež máte, za propůjčené; propůjčené Tím, jenž Vás učinil svým správcem.

Další věcí je, abyste zachovával svatou a pravou spravedlnost; ať není zkalena Vaší sebeláskou, ani pochlebováním, ani prazádným lidským potěšením; tím, že byste bedlivě nedohlíželi na to, aby se Vaši úředníci nedopouštěli kvůli penězům nespravedlnosti, a tak ubožáčky připravovali o jejich právo. Budte však otcem chudých jakožto ten, jenž rozděljuje, co Bůh dal Vám. A bděte nad tím, aby byly potrestány prohřešky vyskytující se ve Vašem království a aby byla vyzdvižena ctnost. Vždyť konat toto vše je součástí božské Spravedlnosti.

Třetí věc tkví v uchování nauky, kterou Vám dává tento mistr na Kříži; právě toto je ona věc, již si má duše u Vás přeje vidět. Je to projev lásky a láskyplnosti vůči Vašemu bližnímu, s nímž jste byl po takovou dobu ve válce. Neboť dobře víte, že bez onoho kořene lásky by strom Vaší duše nepřinesl plody, ale uschl by vzhledem k tomu, že by pro setrvávání v nenávisti nemohl k sobě přivábit vláhu Milosti. Běda, nejdražší otče, vždyť ta první sladká Pravda Vás učí a prikazuje Vám milovat Boha nade vše a bližního jako sebe sama. On Vám dal příklad tím, že visel na dřevě přesvatého Kříže. Když Židé křičeli: „Ukřižuj,“³ On pokorným a mírným hlasem volal: „Otče, odpusť těm, kdo mě křižují, neboť nevědí, co činí.“⁴ Pohleďte na jeho nedocenitelnou lásku; neboť on nejenže jim odpouští, ale ještě je před Otcem omlouvá. Jaký to příklad a ponaučení; co to, aby byly potrestány naše nepravosti, snáší od nespravedlivého Spravedlivý, v němž není jedu hříchu!

Ach, jak se musí hanbit člověk, který se řídí naukou démona a smyslnosti, pečuje víc o to, aby získal světské statky a uchoval si je (a ty jsou přece marné a pomínou jako závan větru), než o svou duši a o svého bližního! Vždyť setrvávali v nenávisti vůči svému bližnímu, chová tím nenávist vůči sobě samému, protože nenávist ho připravuje o Boží lásku. Je pěkně pošetilý a zaslepený, když nevidí, že nožem nenávisti vůči svému bližnímu zabíjí sám sebe. A proto Vás prosím a proto chci, abyste kráčel cestou ukřižovaného Krista. Abyste byl milovníkem spásy svého bližního, ukazuje tak, že následujete Beránka, jenž tolik toužil po tom, ctít svého Otce, a po spáse duše, že si vyvolil smrt svého těla. Tak číňte i Vy, můj pane, nedbejte o ztrátu statků světa; vždyť ta ztráta pro vás bude ziskem, pokud tím usmíříte svou duši se svým bratrem.⁵ Podivuji se, že Vy do toho nevkládáte dokonce, kdyby to bylo možné, i život, a ne spíš jen časné věci, uváží-li se, že došlo k tolikeré zkáze duší i těl; a kolika řeholníků; tou válkou byly zneuctěny a uštvaný i ženy a dívky. Dost už, pro lásku ukřižovaného Krista! Což Vy si neuvědomujete, že jste, neděláte-li, co udělat můžete, příčinou tolikerého zla? Zla na křesťanech i zla na nevěřících. Neboť Vaše hádka byla a je na překážku tajemství Křížové výpravy. A zdá se mi, že i kdyby z ní nevzešlo jiné zlo než právě toto, musíme už

očekávat Boží soud. Prosím Vás, abyste napříště nebyl strůjcem tolikerého zla a překážkou tolikerého dobra, jímž je znovuzískání Svaté země i ubohých duší, jež nemají účast na krvi Božího Synáčka. Za toto byste se měl stydět Vy i ostatní křesťanští vládci. Jaké to zmatení před lidmi, jaká to ohavnost před Bohem, když se válčí s bratrem a nepřítel se ponechává stranou; a když se chce obrát bližní, a nikoli získat to, co člověku patří. Už dost takové poštilosti a zaslepenosti! Mými ústy Vám říká ukřižovaný Kristus, abyste už nemeškal s uzavřením toho míru. Uzavřete mír a veškerou válku zaměřte proti nevěřícím. Napomozte tomu, aby se znamení přesvatého Kříže dávala přednost a aby bylo vyzdvíženo; na to, zda jste tak činili, se Vás i ostatních bude tázat Bůh v poslední hodině; na tolikeré zanedbání a tápání, ke kterému zde došlo a každodenně dochází. Po onu nedlouhou dobu, jež nám zbývá,⁶ už nespěte (pro lásku ukřižovaného Krista a k vlastnímu užitku!). Neboť času je nakrátce, musíte zemřít a nevíte kdy.

Kéž ve Vás vzrůstá oheň svaté touhy následovat onen svatý Kříž a smířit se se svým bližním. A takto půjdete po cestě a ve stopách nauky Beránka, který vykřvácel v opuštění na Kříži; a dostojíte příkázáním. Po cestě půjdete tak, že trpělivě poneseš na Vás dopadající urážky; ve stopách nauky tak, že se udobříte s bližním; a lásku Boží budete ukazovat tak, že budete následovat přesvatý Kříž na svaté a sladké Křížové výpravě. A tu se mi zdá, že námahu pro tento svatý úkon chce pro Kristovu lásku vynakládat Váš bratr, pan vévoda z Anjou.⁷ Bylo by třeba ještě vzít na vědomí, zda toto tak sladké a svaté tajemství zbývá i pro Vás. Takto půjdete ve stopách ukřižovaného Krista, naplníte vůli Boží i mou a Boží příkázání; vždyť jsem Vám řekla, že si přeji vidět, že zachováte svatá Boží příkázání. Více neříkám. Odpusťte, že jsem tak troufalá, setrvávejte ve svaté a sladké lásce Boží. Ježíši sladký, Ježíši lásko!

List č. 235, který byl napsán během Kateřinina pobytu v Avignonu v roce 1376,
přeložili Dagmar a František X. Halasovi.

Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY

1 / Jan 14,6.

2 / Karel V. měl čestné přízvisko Karel Moudrý.

3 / Mk 15,13; Lk 23,21; Jan 19,6.

4 / Lk 23,34.

5 / Téměř celá doba vlády Karla V. byla poznamenána válkami s Eduardem III., anglickým králem, a také Karlem Zlým, králem Navarry.

6 / Karel V. (narozený v roce 1337) zemřel v roce 1380, krátce po Kateřině.

7 / Právě na žádost vévody z Anjou Kateřina tento list napsala.





Legenda k obrazovému doprovodu

Postní cyklus Patrika Hábla v kostele Nejsv. Salvátora aneb monumentální obhajoba obrazu

Koncept malířské intervence Patrika Hábla pro letošní Popelec umělců a celou postní dobu v pražském akademickém kostele Nejsv. Salvátora u Karlova mostu byl radikální. Všechny obrazy barokních oltářů nahradila zcela současná malba. Křesťanská ikonografie se jakoby mávnutím proutku vytratila, nebeské vysílání přeladilo na jiný program. Do historického interiéru vstoupila v monumentálních plochách současnost, a přesto si toho někdo, kdo nahlédl přes vstupní mříž, na první pohled ani nemusel všimnout. Tak dokonale se totiž Háblova malba propojila s barokním prostředím. Zdejší intervence navázala také na starobylou tradici zahalování uměleckých děl v postní době a dynamické vyměňování obrazů podle různých liturgických dob či svátků. Setkání s jínakostí a překvapení z nových souvislostí proto byly v postní době v prostoru chrámu zcela namístě. Obrazy, monotypy kombinované techniky, Patrika Hábla na barokních oltářích zrušily adekvátně k postní době veškerou narativitu a podtrhly tichou vážnost této liturgické doby. Tam, kde dříve barokní architektura rámovala výjev Proměnění Páně, Vidění sv. Ignáce u La Storty či smrt sv. Františka Xaverského na čínském ostrově Šang-čchuan, nastavila návštěvníkům svůj strukturovaný povrch abstraktní díla, která ho vtáhla do sebe a zvala ke ztišení a meditaci. Celý postní soubor tak představoval i určitou sérii rozdílných zrcadel. Kazatel by si možná pohrával s obrazem zpovědního zrcadla. Ne nadarmo sám Hábl o svých obrazech rád mluví s cílkovským akcentem jako o krajinách vnitřních a vnějších.

Háblovi se podařilo docílit i veliké rozmanitosti, a to přes veškerou kontextuálnost, kdy struktury obrazu mnohdy skoro plynule přecházely v umělé mramorování či fládrování oltářních architektur, kdy zlatá, černá a ostatní barvy navázaly na převažující charakter chrámové výzdoby. Nejdřásavější tóny vnesl Hábl do obrazů u vstupu. První obraz byl téměř černý s jemným prosvitajícím rudým stínem. Ne náhodou stál naproti veliký kříž s Ukřižovaným. Další velice syrový obraz jako by zachycoval jemnou krajinu, kterou však drtil asi největší destruktivní zásah celého souboru: z hořejšího konce zlatého rámu vytékala hustá černá barva a hrozila brzy pohltnout celý vnitřní prostor. Na druhé straně se monotypy proměňovaly skoro v tušovou meditativní krajinomalbu Dálného východu.

V centru kostela Patrik Hábl barvy a struktury zjemnil a ztínil, vnější drama se tu jako by stávalo dramatem vnitřním, dramatem světla a tmy. Hranice abstraktního obrazu byly ještě nejasnější, křehké a tékaivé. Náhodné zlaté a stříbrné mapy směřovaly člověka do prostorů vlastní imaginace: na černém podkladě se rozlité barva, zhmotnělé světlo, proměnila jak v absolutní září vznešeného, tak ale i v obraz zmatku, tekutého zhroucení a zrcadlo vnitřního výkřiku, kde kasulový, bohatě

vyřezávaný zlatý rám jen zostřoval nadčasové napětí. Ambivalence vznikání a zanikání, výsek plynutí tu tak paradoxně nacházely pevnou hráz. Současnost tím byla nekompromisně zasazena do historického kontextu.

Celý soubor vrcholil hlavním oltářním obrazem o rozměrech 4 × 6 metrů. Údajně dientzenhofe-rovská architektura starého hlavního oltáře tu přerůstá v trojrozměrnou instalaci, kterou Hábl dokázal nadčasově naplnit monumentálním dialogem zlaté a černé. Tomáš Halík vidí v „setkávání černé a zlaté paradox, který je typický pro křesťanský pohled na člověka a který si uvědomujeme zejména na počátku postní doby. Připomínáme si, že člověk je prach a popel. A zároveň víme i o druhém pólu lidství: člověk je totiž i obrazem Božím.“ Toto dramatické spojení a vyváženost se podle něho podařilo Patriku Háblovi zřetelně vtělit do celého souboru.

Historici umění dříve hledali inspiraci Háblovy tvorby, jistě oprávněně, ve srovnávání s velikány 20. století, s Edvardem Munchem, Markem Rothkem, Jacksonem Pollockem a celým americkým abstraktním expresionismem, českým informelem či explozionismem Vladimíra Boudníka. To vše v Háblových obrazech samozřejmě zaznívá a nejde to jinak u malíře, který je uchvácený plátnem, barvami a jejich nevýčerpatelnými možnostmi a soustavně se propracovává k vlastnímu originálnímu výrazu. Při pohledu na Háblovy „krajiny“ ve zlatých rámech jsem si ale uvědomil, že tu jde přemýšlení možná ještě dál. Jedinou přímou paralelou v křesťanské tradici, která se tu k salvátorskému oltářnímu souboru nabízí, představuje unikátní Děčínský oltář od krále romantických malířů Caspara Davida Friedricha. Ten v roce 1808 do zlatého oltářního rámu umístil právě krajinný výjev, horu zarostlou smrky vrcholící křížem, který zalévají tři paprsky zapadajícího nebo možná vycházejícího slunce. Když zůstaneme u Friedricha, nelze si nevzpomenout na monumentální obraz Mnich na břehu moře z roku 1809. Pustá osamocená krajina s malou postavou se proměňuje v abstraktní obraz vznešenosti, posvátna nekonečnosti, které je zároveň tremendum et fascinans. Horizont nekonečného moře se tu rozpouští v nebesích.

Právě této polohy se podařilo Patriku Háblovi mistrovsky dosáhnout i v pražském akademickém kostele. Dokázal naplnit podle vlastních slov „svou zatím největší životní výzvu“, vstoupil pokorně, ale přitom cílevědomě a nepřehlédnutelně do historického kontextu, naplnil chrám meditativními podněty, které plně korespondují s liturgickou dobou. Přestože – a možná právě proto –, že zůstal svůj a dokázal při tomto velkém úkolu dál rozvinout vlastní malířský slovník, posunul (křesťanskou, nebo i uměleckou) tradici zase o malý krůček dál. Malířská intervence Patrika Hábla tak byla i v době zpochybňování tradičních výtvarných postupů působivou obhajobou obrazu a jeho nevýčerpatelných možností: Z náhodných doteků a uskupení barev nakonec vyrostl v celku kostela, a to i díky jeho historické struktuře, originální, pevný a pečlivě promyšlený celek.

PS: Vedle fotografií z instalace u Nejsv. Salvátora v postní době 2013 (Popeleční středa – Velký pátek) uveřejňujeme i sérii monotypů, které práci pro akademický kostel předcházely. Fotografie na s. 168 naopak zachycuje poslední výstavu Patrika Hábla v pražském Centru současného umění DOX, která nese název Transformace krajiny (3. 5. – 1. 7. 2013). Ve druhém patře výstavní „věže“ se nacházejí

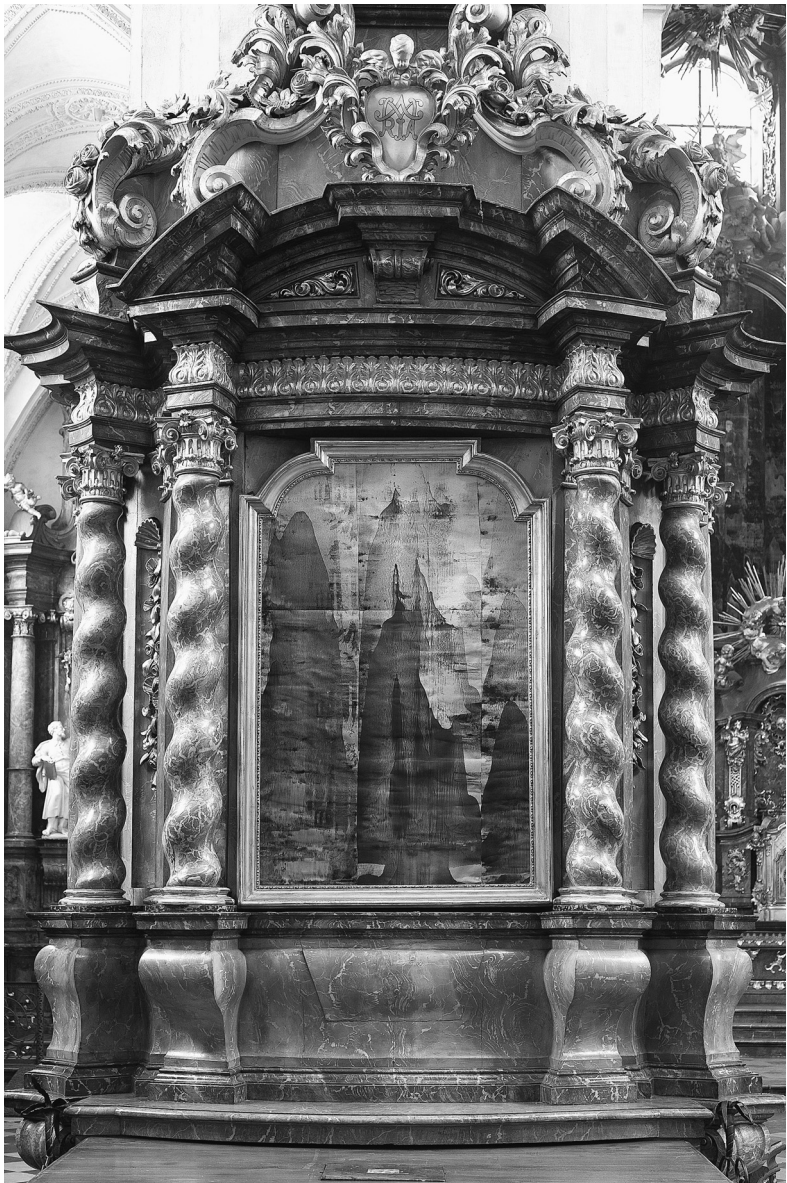
obrazy, které vznikaly v umělcově ateliéru paralelně během jeho práce pro akademický kostel. Ve třetím patře pak aktuální výstava vrcholí „prostorovým obrazem“, který přímo navazuje a rozvíjí vše, co malíř objevil při práci na hlavním oltářním obraze u Nejsv. Salvátora: monumentální velikost měřítka, techniku obousměrného „tahu“ válci, odvážný dialog zlaté a černé barvy, kterému je divák vystaven ještě bezprostředněji a nevyhnutelněji, než tomu bylo na barokních oltářích. Divák tu totiž nečekaně přímo „vstupuje“ do obrazu, který ho obklopuje jako náruč ze tří stran. Patrik Hábl příhodně poslední patro „věže“ DOXu přejmenoval na Kapli.

Norbert Schmidt

Fotografie z Nejsvětějšího Salvátora: Petr Neubert a Martin Kacvinský (s. 167)

Fotografie z DOXu: Jan Slavík

Malíř a grafik **Patrik Hábl** (* 1975) vystudoval VŠUP v Praze u prof. Pavla Nešlehy. V roce 1996 absolvoval roční litografické školení M. Axmanna a roku 1997 Akademii Muchina v Petrohradě. Roku 1998 studoval na AVU experimentální grafiku u Vladimíra Kokolii. V letošním roce vystavoval nejen v českých galeriích, ale i v Lyonu, Istanbulu, New Yorku, Mnichově či Amsterdamu. Pedagogicky působí na VŠUP v Praze.







Recenze a anotace

Dom Samuel: Celým srdcem. Úvahy o budoucnosti křesťanství v našem světě
 Praha, Triáda – Karmelitánské nakladatelství 2013

„Které velké kroky vás čekají v nejbližší budoucnosti?“ Tak jsem se ptal na konci rozhovoru, který jsem s Dom Samuelem, tehdy převorem, dnes již opatem, vedl po dokončení stavby trapistického kláštera v Novém Dvoře v roce 2004. Odpověděl mi: „Další krok spočívá právě v tom, že nás nic mimořádného, nic viditelného nečeká. Strohost mnišského života je dána jeho jednotvárností. [...] všechny ty slavnosti, události, články mají jen málo společného s tím, k čemu jsme povoláni, a s naším každodenním životem.“¹

Novou knihu Dom Samuela jsem nyní, skoro po deseti letech, četl vlastně i jako určitou prodlouženou odpověď na mou tehdejší otázku. Je to svého druhu výborný portrét nově založeného kláštera a jeho života. A v neposlední řadě i upřímný autoportrét samotného autora: Představte si „opata prudší povahy, který někdy zareaguje až příliš příkře; svraští obočí a druhého zastraší, někdy i raní. Je to nepříjemné jak pro ty, kdo s ním hovoří, tak pro něho samotného. Bratři mu to vytýkají – takovou svobodu musí bratři nutně mít. [...] Svůj osten měl i svatý Pavel.“ (s. 33) A pak si představte průvod jemu svěřených mnichů: „Svítá, alej! vycházíme v procesí z kláštera a za zpěvu litaní procházíme sadem, plným růžových pupenů. Několik hostů kráčí za námi. Fialový pluviál na zelení luk, na světlém šterku pěšin. Nač asi myslí ti mladí, kteří jdou přede mnou? Ten, co pyšně nese procesní kříž; ten, co houpá kadidelnicí až pod nos ovčím a ke psí boudě; ten, co hledí s hrдостí na hromadu polen, která v zimě naštípál, či na zelí v zahradě; ten, co krčí nos, protože má kukulu nasáklou rosou; ten, jehož pohled se ztrácí kdesi v dálce nad modřiny, u německých hranic; ten, co sní a zapomíná zpívat; ten, co se při jménu světce, jehož přijal za ochránce, otočil, aby se podíval, zdali na něj ostatní hledí... Jsou přímí, čestní a většinou ochotní; touží po kázni, aby se ukázalo to nejlepší, co v nich je. Žízni po vzdělání. [...] Ať se tváří jako mudrci, anebo dělají frajery, vždycky je to projev silné osobnosti [...]. Mají všechno, co je k poznávání potřeba. Ano, předchozí generaci se zcela vyrovnají. I té, co byla před ní.“ (s. 157)

Je to portrét veskrze realistický, živý, hranatý, který svůj nikdy neukončitelný tvar hledá mezi fotografickými minutkami paměti, drobnými příběhy, útržky kázání a rozhovorů, citátů pečlivě vybraných a osvědčených hodinami *lectio divina*. Kdo zná předešlé knihy z dílny francouzských trapistů ze Sept-Fons, mateřského kláštera českého Nového Dvora, nebude tímto osobitým a specifickým literárním stylem, který bezprostředně vychází z jejich konkrétního mnišského života a praktické spirituality, překvapen. Jedno se skládá k druhému, nový postřeh roste z události, jež bezprostředně předcházela, drobné úvahy a myšlenky se proplétají a utváří koberec s jednoduchým, pevným, ale i krásným vzorem. Současné sloupy mnišského života v Sept-Fons a v Novém Dvoře mají svá konkrétní jména: otec Jeroným, opat Patrik, otec učitel Mikuláš, opat Samuel, bratr Theofan. Za

nimi však stojí další silní bratři, kteří mají svůj pevný tvar a je jen otázkou času, kdy postoupí do první linie zodpovědnosti. Se všemi zmíněnými jsme se už na stránkách našeho *Salve* setkali, takže je nemusím představovat. Pokud někdo neví, ať zalistuje staršími čísly.²

V knize nenajdeme žádné nostalgické ohlížení nebo fňukání po zašlé slávě či zlatých časech, jak by si někdo mohl představit, když si přečte podtitul knihy „Úvahy o budoucnosti křesťanství v našem světě“. Pohled je upřen jednoznačně dopředu. Ale vlastně hlavně do přítomnosti. Do konkrétního okamžiku, ve kterém tady a teď žijeme.

A přitom vůbec nevádí, že jsou věčné pravdy, jistoty, *doctrina*, jak Samuel rád „tomisticky“ zdůrazňuje, přece jen neoddělitelně vtělené do konkrétních a často dobově jasně podmíněných skutečností (např. Samuelovo odmítání představy oltáře jako stolu či proklamovaná neměnnost umísťování kříže na oltářní menzu). Právě to totiž odráží upřímný, zaujatý boj o identitu vlastního kláštera. A nutno dodat, že boj úspěšný.

Také v poslední Samuelově knize *Na ohnivém voze*³ najdeme portrét komunity mnichů, tenkrát mnichů v Sept-Fons na sklonku 90. let, a to prostřednictvím strhujícího příběhu mladého mnicha Theofana, který umírá na rakovinu. Jde o přesvědčivý asketicko-monastický spis, současnou „hagiografii“, která se dá položit např. vedle skvělého portrétu faráře Josefa Toufara od Miloše Doležala *Jako bychom dnes zemřít měli* (Kniha roku 2012 *Lidových novin* i *Katolického týdeníku*).⁴ Zdá se mi ale, a je to asi zcela logické, že ve srovnání s knihou o bratru Theofanovi můžeme na nové knize pozorovat, jak roste, jak se v čase vnitřně tříbí a projasňuje i její autor, Dom Samuel. Ubylo zobečňujících, abstraktně typizovaných míst. Vlastně je v Samuelově nové knize už skoro nenajdeme. A evidentně to celku (a paradoxně i pedagogickému záměru knihy) víc než prospělo. Inspirativní a velice podnětnou rovinu spatřuji i v tom, že se perspektiva jakoby obrací. V popředí je vedle žáka i představený, který dává nahlédnout do svých zásad, postupů, ale i pochybností a živého přemýšlení. Tím se stávají lépe pochopitelnými právě i nároky kladené na žáka. Jedním z vrcholů knihy je bezpochyby právě výklad o roli učitele, opata, staršího mnicha jako nástroji Božím, který musí v určitou chvíli ustoupit do pozadí, aby se žák sám rozvinul (s. 88). Poučení v Samuelových závěrech ostatně naleznou nejen řeholníci, ale i otcové dětí (s. 53).

Sympatické je, a v tom se tato kniha zásadně odlišuje od dnes tak populárních deníkových a autobiografických literárních děl, že i když se pozorný čtenář dozvěděl vlastně strašně moc, přes veškerou upřímnost si opat Samuel a celá komunita zachovala svá nezbytná vnitřní tajemství. Podělal(a) se o svoji zkušenost mírou vrchovatou, ale žádné senzační odhalení „klášterních tajemství“ se nekonalo. Nejde o žánr zpovědi. Dom Samuel neřekl všechno, jen to, co v tuto chvíli považoval za důležité. Umění pedagoga a literáta spočívá i v tom, jak se vyhnout nečesti suchopárné a úmorné nudy. A Samuelova kniha se čte a vstřebává výborně. Je to kniha úspěšná, soustředěná, zkrátka dospělá, z celého srdce. *Ex toto corde* je ostatně heslem opatství Panny Marie v Novém Dvoře.

Celým srdcem je pro mne nejlepší knihou, která byla v českých zemích spolu s knihami Tomáše Halíka (naposledy *Chci, abys byl*)⁵ v současnosti k tématu praktického křesťanského duchovního života napsána. A asi není žádnou náhodou, že stejně jako nová kniha Dom Samuela (a další

trapistická literatura z prostředí Sept-Fons), i Halíkovy knihy vycházejí z dlouhodobě budovaných, živých křesťanských prostředí, která se dají geograficky zcela přesně lokalizovat: klášter Matky Boží v Novém Dvoře u Toužimi na jedné straně a kostel Nejsv. Salvátora u Karlova mostu na straně druhé. Nespadly tedy odněkud z nebe či z mudrcovy pracovny ve skleněné věži. Obě vyrůstají z modlitby, pravidelného slavení liturgie, četby dobrých knih, kázání a rozhovorů, ale i z ticha a upřímnosti zpovědnic. Každé prostředí je samozřejmě jiné, jiný je i styl, ale směr je upřený ke stejnému cíli, a tak má současný (nutno dodat nejen) český čtenář exkluzivní možnost čerpat a pro sebe porovnávat ze dvou živých pramenů českého křesťanského života, za kterými stojí celým svým životem mnoho lidí. Jsou to totiž především dvě školy praktického křesťanství a zmíněné knihy jsou jejich plody. Tak jak to vždy bylo a má být. Křesťanství není nic abstraktního. Bez vtělení to zkrátka nejde.

Norbert Schmidt

POZNÁMKY:

- 1/ „Nesložili jsme slib minimalismu! Rozhovor s Dom Samuelem“. IN: *Salve* 2004, č. 4, s. 101.
- 2/ Srov. např. esej Dom Samuela v č. 2/2012, anketní odpověď bratra Jáchyma v č. 2/2010, rozhovor s opatem Patrikem v č. 1/2006, text otce Jeronýma v č. 2/2005 aj.
- 3/ DOM SAMUEL: *Na ohnivém voze*. Praha, Triáda 2008. Na knihu jsme s Martinem Bedřichem napsali do *Salve* 1/2009, s. 139–144 každý jednu recenzi rozvádějící i širší okolnosti trapistické publikační činnosti.
- 4/ MILOŠ DOLEŽAL: *Jako bychom dnes zemřít měli*. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2012.
- 5/ TOMÁŠ HALÍK: *Chci, abys byl*. Praha, NLN 2012.

Reinhard Marx: Kapitál. Plaidoyer pro člověka Praha, Academia 2013

Reinhard Marx, nejenom arcibiskup dříve trevírský, nyní mnichovský (a od 20. 11. 2011 kardinál), ale i profesor sociálních nauk a společenských teorií na několika německých univerzitách, napsal knihu *Kapitál*. Nazval ji tak záměrně, protože je sám nejenom jmenovcem Karla Marxe, ale narodil se i ve stejném městě – v Trevíru. V knize, která je jakousi disputací, někdy polemickou, ale místy i uznalou (Karl Marx se v mnohém mýlil, v něčem měl ale i pravdu, to z jeho textu vyplývá), se zabývá situací ekonomickou (rozevírajícími se nůžkami mezi bohatými a těmi ostatními, a to v celosvětovém měřítku), situací citovou, rozumovou, stavem víry a jejími vlivy i nevlivy na soudobý život – a v úhrnu a výsledku horuje pro návrat etiky a morálky do dnešního světa, protože HDP, rozpočty a další ukazatele na zlepšování kvality života současného člověka zdaleka nestačí, ba absence mravnosti může i při zlepšování ekonomických statistik stejně vést ke katastrofě. Arcibiskup Marx je téměř polyhistor, znale cituje a hodnotí filozofy, ekonomy, politiky, spisovatele atd. Cituje tak i z textů (von Hayeka, A. Smithe a mnoha dalších), které buď nejsou tolik známé, anebo se ve prospěch jedné stránky jejich díla jako celku záměrně zamlčují.

Ibn Hazm: Polemika islámu s judaismem a hebrejskou biblí ve středověku Praha, Academia 2013

První část knihy tvoří editorova studie pojednávající o historickém vývoji polemiky, kterou islám od svého vzniku vedl s „vlastníky Písma“, tj. křesťany a především židy. V průběhu staletí se tato polemika, kterou započal už Korán, soustředila na tři protichůdné a vzájemně se překrývající teze: židé i křesťané zfalšovali Bibli, islám popřel předchozí monoteistická zjevení a Bible obsahuje předpovědi příchodu Muhammada a islámu. Výklad je založen na rozboru děl dvou předních islámských autorů: andalusského literáta a teologa Ibn Hazma a židovského konvertity k islámu Samaw'ala al-Mağribiho. Druhá část obsahuje komentované překlady tří děl těchto autorů: pasáž o judaismu z *Knihy pojednání o náboženstvích, sektách a herezích* a *Polemiky s Židem Ibn al-Nağrilou* od Ibn Hazma, a dále spis Samaw'ala al-Mağribiho *Umlčení Židů*, zahrnující kromě polemiky i autobiografické líčení Samaw'alovy cesty ke konverzi.

Immanuel Kant: Náboženství v hranicích pouhého rozumu Praha, Vyšehrad 2013

Českému čtenáři se poprvé dostává do rukou překlad významného spisu německého filozofa Immanuela Kanta (1724–1804). V době, kdy text vyšel, byl již Kant proslulým filozofem, autorem trojice

svých „Kritik“. V *Kritice čistého rozumu* shrnuje podstatu lidského tázání do tří otázek: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat? Jsou-li Kantovy tři *Kritiky* pokusem o odpověď především na první dvě z těchto otázek, je jeho spis o náboženství jeho odpovědí na otázku třetí. Výchozím bodem jeho úvah se zde stává otázka původu zla a vztah dobrého a zlého principu v člověku. Kantovo dílo mělo velký význam pro vývoj novověké filozofie náboženství. Lze je považovat jednak za vyvrcholení první fáze vývoje osvícenské filozofie náboženství, jednak za jakousi „výhybku“, jež vlivem Kantova kriticismu dala dalšímu vývoji filozofie náboženství od 19. století až do naší doby nový směr. Překlad Karla Šprunka je doplněn komentářem a úvodní studií Stanislava Sousedíka.

Martin Heidegger: Už jenom nějaký bůh nás může zachránit Praha, Oikoymenh 2013

V roce 1966 napsal Martin Heidegger čtenářský dopis časopisu *Spiegel*, v němž projevil nesouhlas s některými údaji o svém chování za Třetí říše, kolportovanými v tehdejší literatuře. Po dvaceti letech jeho mlčení k tomuto tématu byl tento krok něčím senzačním. Redaktoři R. Augstein a G. Wolff uskutečnili ještě téhož roku s Heideggerem rozhovor, který dalekosáhle přesáhl problematiku jeho postojů za vlády nacismu a zachytil jeho názory na současný stav světa. Na Heideggerovo přání byl rozhovor uveřejněn až po jeho smrti roku 1976, tedy 10 let poté, co k němu došlo. Dodnes nicméně neztratil na zajímavosti.

Jana Mynářová – Jan Dušek – Pavel Čech – Dalibor Antalík: Písemnictví starověkého Předního východu Praha, Oikoymenh 2013

Tento svazek představuje obsáhlý přehled dějin písemnictví starého Předního východu. Problematika starověkého předovýchodního písemnictví včetně jeho podoby, rozsahu a charakteru je v knize rozdělena do šesti geografických okruhů – Mezopotámie, Syropalestina, Anatolie, Írán, Arabský poloostrov a Egypt, v nichž jsou následně obsaženy kapitoly uspořádané dle konkrétních jazyků. Chronologicky je pokryto období od nejstarších tradic Mezopotámie a Egypta až do příchodu helénismu. Čtenář tak získává základní přehled o vývoji písemnictví v dané oblasti. Struktura jednotlivých kapitol je jednotná, což čtenářům usnadňuje orientaci v textu a knihu je možné využít také jako základní referenční příručku.

Jednotná forma zpracování zároveň umožňuje čtenářům sledovat analogie, které budou – pro syropalestinský materiál – následně rozpracovány v dalších svazcích věnovaných komentované antologii syropalestinského písemnictví.

Petr Kitzler: *Athletae Christi*. Raně křesťanská hagiografie mezi nápodobou a adaptací
Praha, Filosofia 2013

Kniha české odborné veřejnosti poprvé uceleně představuje jeden z prvních latinsky psaných raně křesťanských hagiografických textů, slavné *Umučení svatých Perpetuy a Felicity* (*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*), a zejména jeho recepce v písemnictví rané církve od počátku do 3. století, kdy byl sepsán, po století 5., kdy v dílech Aurelia Augustina a jeho pokračovatelů zájem o tento spis vrcholí.

Ondřej Doskočil: *Křesťanství v tóze. Lactantius a počátky latinské teologie*
České Budějovice, Jihočeská univerzita 2013

Caecilius Firmianus Lactantius (asi 250–320) patří mezi méně známá jména latinské patristiky. Stojí ve stínu vlastních otců latinské teologie (Ambrosia, Hieronyma či Augustina), je však spolu s dalšími „menšími“ spisovateli důležitým svědkem doby, v níž se ze setkání antické kultury a křesťanské nauky rodilo myšlení latinského Západu. Náleží mezi autory, kteří již dávno před Augustinem vědomě napomohli této kulturní syntéze a přispěli k tomu, že se křesťanství takřkajíc odčlo do římské tógy.

Jiří Novotný: *Mnišství na Blízkém východě. Krátký dějinný přehled*
Olomouc, Refugium Velehrad–Roma 2013

Pojednání biblisty Jiřího Novotného SJ sleduje přehledně fenomén mnišství v zeměpisném a chronologickém řazení. Egypt, Palestina, Sýrie, Cařihrad, Malá Asie, Kapadocie, Sinaj, Mezopotámie, Arménie, Gruzie, Persie, hora Athos nebo ostrov Patmos: vyhlášená centra inspirujíc dodnes, neboť svědčí o rozkvětu života – rajske zahrady, do které se člověk navrácí.

Nora Berendová (ed.): *Christianizace a utváření křesťanské monarchie*
Praha, Argo 2013

Kolektivní práce desítky předních medievalistů zkoumá počátky křesťanství v severní, střední a východní Evropě o počátek 9. do konce 12. století. Autoři v ní analyzují proces nahrazování pohanských kultů křesťanstvím, podíl moci formujících se států na procesu christianizace, prvotní formy propojení světské a duchovní moci včetně sakralizace panovnických dynastií a všech rituálů

a slavností raně křesťanského života. Předností knihy je komparativní přístup, jenž je založen na zkoumání podobnosti i rozdílnosti jednotlivých fází christianizace v raně středověkém Dánsku, Norsku, Švédsku, v Čechách i na Moravě, v Polsku, u polabských Slovanů, v Uhrách a na Kyjevské Rusi.

**Tomáš Petráček: Nevolníci a svobodní, kníže a velkostatek
Praha, Argo 2013**

Knihy představuje jedinečný pokus o vhled do sociálních dějin české společnosti 10.–12. století. Autor na základě dochovaných pramenů zkoumá problematiku proměn osobní svobody venkovského obyvatelstva, nově analyzuje roli nevolnictví a otroctví v raně přemyslovských Čechách či proměny vlastnictví půdy a majetku a dispozice s nimi. Spolu s tím originálním způsobem analyzuje vznik knížecích a církevních velkostatků, rozvoj hradské správy či vliv služebné organizace na rozvoj osobní svobody původně závislých řemeslníků. Provokativní závěry, k nimž autorův výzkum dospěl, tak vrhají na nejstarší české dějiny zcela nové světlo.

**Ruská středověká literatura. Od křtu Vladimíra Velikého
po Dmitrije Donského. Výbor textů 11.–14. století
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2013**

Od 11. století se na Rusi vytvářelo vlastní mnohotvárné písemnictví, jehož vývoj zachycuje v reprezentativních ukázkách tato antologie. Čtenář v ní mimo jiné nalezne homilie kyjevského metropolity Ilariona, Kirila Turovského a Serapiona Vladimírského, legendy o sv. Borisu a Glebovi či Sergiji Radoněžském, vyprávění o slavných knížatech Andreji Boboljubském, Alexandru Něvském a Michailu Černigovském, Daniilův poutnický cestopis do Svaté země, poučné příběhy z Kyjevsko-pečerského paterika a přípis intelektuálního „ztracence“ Daniila Zatočnika. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová a Václav Konzal.

**Petr Kubín (ed.): Brány pekelné ji nepřemohou. Kapitoly z pronásledování
církvi v Československu kolem roku 1950
Praha, Karolinum 2013**

Publikace obsahuje příspěvky z vědeckého kolokvia Pronásledování římskokatolické církve v Československu v letech 1948–1960, které pořádala Katolická teologická fakulta ve spolupráci s Arcibiskupstvím pražským 6. listopadu 2009. Jednotlivé studie jsou buď detailními sondami do

konkrétních událostí nebo úvahami o příčinách průběhu a důsledcích perzekuce křesťanů v Československu na počátku komunismu.

David Bromley – Douglas Cowan: Sekty a nová náboženství
Praha, Grada 2013

Výzkum na poli sekt a nových náboženských hnutí postupuje mílovými kroky. Špičková práce světově známých a uznávaných odborníků Douglase Cowana a Davida Bromleyho shrnuje nejaktuálnější trendy v bádání a ve velmi koncentrované podobě vás seznámí s vývojem bádání v posledních letech. Na příkladech historického vývoje několika nejznámějších nových náboženských hnutí (např. hnutí Transcendentální meditace, u nás ještě málo známého společenství Ramthova škola osvícení a dalších) vás autoři provedou nejožehavějšími otázkami současných i dřívějších výzkumů a seznámí vás s aktuálním stavem odborné diskuze. Kniha je určena všem zájemcům o nová náboženská hnutí z řad laiků i odborníků, stejně jako studentům religionistiky, teologie, psychologie, pedagogiky a příbuzných oborů.

Erwin Panofsky: Význam ve výtvarném umění
Praha, Academia 2013

Nově revidované vydání slavného souboru studií vlivného historika umění přináší nejen cenné vhledy do diskuzí o dějinách umění ve středověku a v renesanci, ale je i cenným příspěvkem k dějinám idejí. Kniha obsahuje jak výběr z jeho slavných *Studií k ikonologii a Života a umění Albrechta Dürera*, tak i samostatně publikované statě, v nichž se autorovy detailní popisy a bohatá erudice snoubí s obecným vhladem zasazujícím dějiny umění do širšího proudu humanistické kultury.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (<http://www.oliva.op.cz>).





English Summary – St. Catherine of Siena

Catherine of Siena from the Pen of Raymond of Capua

The first and comprehensive portrait of Catherine, a saint from Siena, depicted her last confessor a Dominican Raymond of Capua several years after her death, when he published an extensive work known as *Legenda Maior*. The author pictured the image of this important Dominican tertiary, as he knew her from his personal experience and from the narratives of many other Catherine's relatives and people close to her. The text has become for all future generations and centuries the most important and the most widely read source for understanding Catherine's personality and life. So let us give hearing to Raymond's words and let him introduce us to his spiritual teacher and daughter Catherine of Siena albeit in a very abridged version.

Kateřina Čadková

Extremitates sanctitatis

Discussion about the Non-Traditional Characteristics of the Holy Example of Catherine of Siena

The study of the Czech scholar summarizes the contemporary picture of the Siena Saint. Based on an analysis of historical evidence and sources it shows how problematic the person of Catherine appeared to different types of authorities of medieval society, and why. The author pays attention to the overall problem of superfluity (*extremitates*) in the life and manners of Catherine, and deals with the consequent reasons for criticism and distrust towards her. But then there is described how the view of these very same problematic features in her perception was gradually transformed, and led to the recognition of her sanctity and the role of the teacher and the prophet.

Ludvík Grundman O.P.

Eucharistic Ecclesiology in the Dialogue of St. Catherine of Siena

St. Catherine of Siena is recognized as a great mystic and teacher of spiritual life. Equally her life was characterized by immense dedication to the welfare of the Church. The aim of this study is to present that Catherine not only loved the Church and struggled to reform her in every possible way, but she was also thinking profoundly about and meditating profoundly her mystery, which she did in a really theological way. Moreover, her doctrine is positively original, based on traditional themes of ecclesiology. Catherine however deals with the themes in a very individual way; the main role plays one of the key topics of her doctrine, the topic of the Blood.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

Discussion about Stigmata

The text of Alessandra Bartolomei Romagnoli brings an unusual insight into the issue of stigmata, which became part of the cult of St. Catherine of Siena. The author follows the differences in the nature of stigmatization of the Dominican tertiary and Francis of Assisi, the most famous bearer of Christ's wounds. She also notices different ways of reception of these special marks on the body of the Saint in medieval and early modern society. The author also describes the often rapid development, through which went the reception of Catharine's stigmatization by the Franciscans and the high officials of the Church.

Gilles Berceville O.P.

Proclamation of St. Catherine a Doctor of the Church

The Historical-Theological Approach

In retrospect, a proclamation of female Doctor of the Church may seem completely natural and painless. Gilles Berceville O.P. shows however in his article, that this step was not at all obvious. The author describes the very first event when this title was bestowed on two women. He shows at the same time that the complex administrative process that led towards this event was not at all about the official formalities, but concerned truly theological problems. Various aspects of these problems are dealt with in this article. Appreciation of the work of Catherine from unusual perspectives is also offered – not just from the point of view of her supporters, who promoted her proclamation a Doctor of the Church, but as well as from the point of view of experts who had to pass a judgment on this nomination.

Paul VI

Pope's Apostolic Letter Proclaiming St. Catherine of Siena a Doctor of the Universal Church

There is offered an edition of the apostolic letter, by which the Pope Paul VI on the October 4th 1970 proclaimed St. Catherine of Siena a Doctor of the Church.

Jan Stejskal

Catherine of Siena in the Context of Preaching of the Monk John Jerome of Prague

The study deals with a brief period of life of a Camaldolian monk John Jerome of Prague (c. 1367–1440) – particularly with the year 1425, when he preached about the lives both of Angela of Foligno and especially of Catherine of Siena. A strong regard towards Catherine he had probably encountered during his stay in Siena, where he actively participated in the Council during the years 1423–1424. Although Catherine of Siena definitely was not yet recognized as a saint at this time, John Jerome didn't doubt a bit about her reputation, and examples from her life used in his sermons to his own purposes for the reform of the Church. He became probably the first Czech who preached about Catherine of Siena as about a saint, and thus he was decades ahead of her canonization.

Catherine of Siena**Letter to the King of France**

There is presented the Letter 235 to Charles V, King of France, wrote by Catherine in Avignon in 1376, which calls for an end of wars and spiritual preparation for the Crusade.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 23 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Vittorio Francesco Viola

Zde jsem.

Liturgie svěcení a kněžská spiritualita

Autor postupně probírá jednotlivé prvky obřadu kněžského svěcení od vstupu do katedrály, přes přijetí kandidáta do presbyteria, převzetí závazků, prostraci, vkládání rukou a konsekrační modlitbu až k vysvětlujícím obřadům a slavení eucharistie. Zkoumá nejen původ a význam jednotlivých gest a modliteb, ale především na základě toho, jak liturgický obřad kněze vytváří, ukazuje, co to znamená knězem být.

Vittorio Viola žije v komunitě františkánů v Assisi a vyučuje na Papežském liturgickém institutu Sv. Anselma v Římě.

„Vylití Ducha svatého ve svátosti svěcení zasahuje člověka uprostřed určitého okamžiku života, v konkrétním dni.

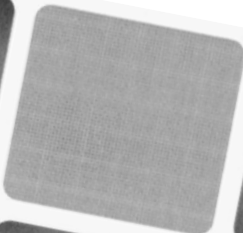
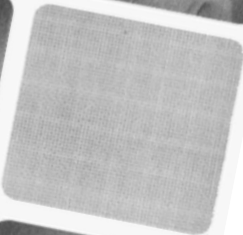
Tato specifická milost je vždy předcházena činností téhož Ducha, která tuto událost připravuje a dokonává. Každý okamžik dosavadního života kněze je tak proniknut působením Ducha, které jedinečným a neopakovatelným způsobem vychází najevo v den svěcení.

Milost svátosti je tedy účinná po celou dobu přípravy a také po celé následující období, v němž je započaté dílo přiváděno k naplnění. Proto den, v němž je udíleno kněžství, je syntézou celého života svěcence: zahrnuje vše, co předcházelo, i vše, co bude následovat. Tato pravda knězi nabízí možnost takového sebepoznání, které bývá leckdy hledáno jinde; nejčastěji ve falešné introspekci, která ovšem místo jednotícího pochopení života nabízí pohled na nekonečný počet zranění, které je třeba léčit. Ve dni svěcení Duch svatý jakoby bere do dlaní celý život posvátného služebníka: toto Boží uchopení životu dává hluboký smysl jednoty a umožňuje porozumět nejen minulosti, ale také budoucnosti. Od chvíle, kdy se udílí svátost svěcení, není žádný okamžik minulého života, který by k tomuto momentu nebyl orientován. Zároveň není jediná budoucí událost nebo situace z osobní historie, která by do ritu svěcení nebyla zahrnuta. Tím samozřejmě není řečeno, jakým druhem neúspěchu bude v budoucnu Pán chtít očistit službu daného kněze, jistě je ale řečeno, že takové očistění přijde. Nejsou podrobně popsány radosti kněžství, které mu budou dány pro svěřené společenství, ani tíha poslušnosti, která služebníka povede, kam on sám nechce. Ale slavená liturgie svěcení ozřejmuje smysl těchto radostí i těžkostí.“ (z 1. kapitoly – Den svěcení)



www.ctu-uk.cz

souvislosti.cz



SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 1 ročník 23 (2013)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Martin Bedřich a Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Klára Jirsová, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Petr Štica, Jaroslav Šubrt,
Alexius Vandrovec OSB, David Vopřada.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: <http://salve.op.cz>

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz
e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302
(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301