

UK Pedagogická fakulta
Katedra dějin a didaktiky dějepisu

Diplomová práce
Název: Ženy v reformaci
(The Women in Reformation)

Autor: Bc. Barbora Hanušová

Vedoucí DP: prof. PhDr. Vít Vlnas, Ph.D.
Rok zpracování: 2013

PROHLÁŠENÍ O SAMOSTATNÉM ZPRACOVÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci napsala sama pouze s pomocí přiloženého seznamu použitých zdrojů.

Annotation

The aim of the thesis is to summarize current knowledge about the position of women in the religious reformation in German speaking countries. The main question is how the new and original thinking about women and correlating concepts influenced life of women as such, if it ever did, and to what extent. On the basis of this summary the thesis presents the role of women in Czech reformation. Czech reformation started in the early 14th century with the Hussite revolution. One must be careful when comparing these phenomena, because while the Hussite revolution was firmly based in the Middle-Ages the Lutheran reformation marked the beginning of the early Modern times. Direct comparison can be made between Lutheran thinking and the other branches of Czech reformation, the Utraquist church and the Unity of Brethren where the position of women was the most prominent of all the reformational branches presented in this thesis.

Key Words

- Reformation
- Luther
- Bucer
- Hussite movement
- Utraquist church
- The Unity of Brethren
- Women in Reformation
- Women in History
- Gender Studies

Klíčová slova

- Reformace
- Luther
- Bucer
- Husitství
- Kališníci
- Utrakvisté
- Jednota bratrská
- Ženy v reformaci
- Dějiny žen
- Ženy v husitství
- Ženy v Jednotě bratrské

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu své diplomové práce panu prof. PhDr. Vítu Vlnasovi, Ph.D především za to, že měl trpělivost s mými gramatickými a stylistickými chybami a pomohl mi práci dovést do zdárného konce.

Dále bych chtěla poděkovat své rodině, která mě na studiích celá léta trpělivě podporovala finančně i morálně. Jmenovitě bych chtěla poděkovat paní Heleně Boudarové, Liboru Hanušovi a Tomáši Jiřincovi za pomoc s eliminací pravopisných a stylistických nedostatků předkládané práce.

V neposlední řadě bych chtěla poděkovat svým přátelům, partnerovi i rodině, za pochopení, že na ně nemám celé tři roky čas, a že když už si čas udělám, musí trpělivě poslouchat, jak danou práci nikdy nemůžu stihnout a zvládnout napsat.

OBSAH

Poděkování	4
OBSAH	5
1 Úvod	6
2 Německá reformace.....	9
2.1 Úvod do postavení evropské ženy v raném novověku	9
2.2 Zhodnocení literatury a pramenů k tématu	21
2.3 Příchod reformace	24
2.4 Martin Luther	25
2.4.1 Lutherův postoj k ženám a manželství v praxi 26	
2.4.2 Lutherova koncepce manželství a ženské otázky 32	
2.5 Martin Bucer	44
2.5.1 Osobnost a charakter tvorby Martina Bucera 49	
2.5.2 Martin Bucer a manželství 53	
2.6 Životní praxe žen v oblastech zasažených německou reformací	64
2.7 Aktivní reformátorky.....	79
2.7.1 Katharina Zell 85	
2.7.2 Alžběta Brunšvicko-lüneburská 95	
2.7.3 Argula von Grumbach 100	
2.8 Shrnutí německé části.....	114
3 Česká reformace	118
3.1 Úvod a shrnutí situace v české a československé historiografii	118
3.2 Žena v českém středověku, specifika její situace	125
3.3 Žena v husitství	128
3.3.1 Žena u husitských kazatelů 130	
3.3.2 Posluchačky a ochránitelky Husovy 158	
3.3.3 Projevy husitských žen 164	
3.3.4 Shrnutí husitské části 169	
3.4 Žena v Jednotě bratrské	172
3.4.1 Osobnosti 174	
3.4.2 Žena a manželství v myšlení Petra Chelčického 183	
3.4.3 Žena v Jednotě bratrské, praxe a teorie v bratrských sborech 187	
3.4.4 Učení Jednoty bratrské v kontextu evropské reformace 196	
3.4.5 Závěr 202	
3.5 Žena v církvi utrakvistické	204
3.5.1 Pronikání evropské reformace na české území 208	
3.5.2 Ženy aktivní 214	
3.5.3 Kališnická církev a žena 218	
3.5.4 Shrnutí 240	
3.6 Závěr oddílu o české reformaci	242
4 Závěr	252
SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY	255
Resumé	269

1. Úvod

Dějiny žen a tzv. gender studies jsou už po několik desetiletí ve světové historiografii velmi populárním tématem. Poslední dobou se zájem o ženskou otázku ozývá i v tuzemské historiografii. Píší se knihy o ženách v různých dějinných epochách a o vývoji postavení ženy ve společnosti z různých úhlů pohledu. Středem pozornosti jsou nejen ženské osobnosti, ale především každodenní a všední život žen a způsob, jakým byl životní běh žen ovlivněn různými historickými událostmi. Mnoho historiků zabývajících se ženskou otázkou udává, že každodenní starosti matky a manželky vůbec nemusely být ovlivněny dějinnými mezníky, a pochybují tak o relevanci tradičního členění dějin na jednotlivé epochy. Proto u velkých publikací věnujících se ženě v dějinách, z nichž nejúplnější přehled podává práce kolektivu autorů *The History of Women in the West*, sice zachovávají kanonické rozdělení dějin na středověk, renesanci, osvícenství atd., ale uvnitř jsou knihy členěny nikoliv chronologicky, ale tematicky podle životních etap nebo různých stránek života žen.¹ Historiografický směr nazývaný dějinami žen v sobě už inherentně obsahuje myšlenku, že ženy měly v historii mnohem větší úlohu, než nám dochované prameny ukazují. Autory písemných památek byli totiž v drtivé většině muži a tento fakt je dalším z úskalí, se kterým se musí historik zabývající se ženami vypořádat. Až do 20. století historii sepisují téměř výhradně muži, ženy ve valné většině neuměly ani psát, takže dochované písemné prameny, například korespondence, pocházejí pouze od žen vzdělaných, často urozených. Ženy jsou nám tak písemnými prameny podávány spíše jako objekty než jako subjekty historických dějů. Autoři písemných pramenů se ženám a jejich činům sice občas věnují, ale vyjádření samotných akterek je mnohem řidší. Drtivou většinu žen neznáme vůbec. Stejně tak historie politiky nebo válek neposkytuje možnost dozvědět se více o ženách, protože aktéry těchto událostí jsou ve velké většině muži.

Náboženská reformace probíhající v českých zemích od 15. století a v německy mluvících zemích od 16. století jistě nepatří mezi historiky opomíjená témata. Každá učebnice dějepisu se shodne na tom, že jde o „velké dějiny“, tedy ty

¹ *A History of Women in the West I. – V.*, Cambridge 1994 – 1996.

dějinné mezníky, které další vývoj Evropy formovaly a které by měly patřit do základního povědomí všech Evropanů, včetně ne-historiků. Tento kulturně-náboženský zlom v dějinách zároveň nepatří mezi ty, které by feminističtí autoři a autorky odmítali jako pro ženy irelevantní. Zaprvé změna v myšlení, kterou především německá reformace přinesla, ovlivnila také rodinný život a s ním související otázky, tedy témata pro ženy všech vrstev velmi důležitá. Reformátoři se ve svých spisech věnovali ženě, manželství a rodině velmi obšírně. Na straně reformace i proti ní stojí mnoho zajímavých ženských osobností, které se do středu zájmu historiků také dostaly většinou až v posledních desítkách let. Náboženská reformace je tedy tématem v rámci studia ženské otázky velmi lákavým, což si historikové za našimi hranicemi uvědomili už dávno. Knižní trh je plný publikací o významných ženách v dané historické epoše; o roli žen v různých radikálních hnutích nebo o pohledu jednotlivých reformátorů na ženu a otázky s ní související. Proto není účelem předkládané práce přispět do tohoto množství, ale na pozadí reformace německé ukázat roli žen v reformaci české.

Aktivít žen v husitské reformaci a v následujících bojích si všímali už autoři v první polovině 20. století. Čeští reformátoři, ač muži středověku, věnovali poměrně dost prostoru ve svém díle ženám. Ženy se také zapojily do náboženských bojů, aktivně se projevovaly slovem, na svých panstvích kalich podporovaly a jako první následovaly své učitele životem. Myslitelé jiného reformačního směru, Jednoty bratrské, nevěnovali mnoho prostoru ženě ve svém díle, ale na druhé straně se hojně zabývali manželstvím. Ženy hlásící se k Jednotě bratrské nám navíc jako jedny z mála v českých zemích zanechaly písemné památky. Kališnická církev se dlouho držela pojetí ženy a manželství založeného na středověkém asketismu, který na ženě neviděl pranic dobrého a panenství stavěl v hierarchii hodnot nad manželský stav. To se změnilo s pronikáním německé reformace na české území, protože názor německých reformátorů na ženu se od toho středověkého lišil. Podle Martina Luthera byla žena v zásadě dobrá a manželství jako Bohem daný řád bylo pro každého člověka vhodnější než setrvávání v celibátu. Když se tento model začínal prosazovat v českém prostředí zatíženém jistou pruderií, překládala se díla zahraniční, ale vznikala i díla českých kališnických učenců, která měla myšlenky wittenberského reformátora v českých zemích popularizovat. Jejich přijetí nebylo

automatické a našli se muži, kteří sice přijali Lutherovy myšlenky, ale neomezili se na jejich pouhé předkládání české veřejnosti. Výrazné osobnosti české kališnické církve jako radikální kazatel Matouš Pačuda nebo humanista Havel Žalanský – Phäeton představili učené veřejnosti své doby poměrně svébytné pojetí manželství a ženy, které představuje spojení německého reformačního učení o manželství se specifickými prvky myšlení české reformace.

Badatelským záměrem předkládané práce je tak na základě dostupných pramenů a literatury popsat pohled na ženu a s ní související koncepty stejně jako aktivity žen ve třech větvích české reformace: husitské, na ní navazující kališnické církve a v Jednotě bratrské. Aktivity a situaci českých žen poté srovnáme se situací v zemích německých po příchodu reformace. Zde je na místě největší opatrnost, protože husitská reformace je fenoménem středověkým, kdežto Martin Luther už alespoň jednou nohou stojí v myšlenkovém světě raného novověku. Reformátoři další generace, mezi nimi Martin Bucer, jsou silně ovlivněni humanismem. Ale i tak se lze dopátrat jistých analogií. Oba myšlenkové směry, jak husitská tak německá reformace, bořily základní hodnoty, na nichž stála středověká společnost, a výsledkem byla silně nestabilní společenská situace, která otevřela cestu mnoha okrajovým společenským skupinám, včetně žen, k prosazení se. Dále je známým faktem, že Martin Luther znal dílo mistra Jana Husa a jiných českých reformátorů. Pokud tedy nalezneme v jejich názorech shodu, nemusí se jednat o náhodu, protože česká reformace mohla dílo Martina Luthera ovlivnit. Ani Jednota bratrská, ani kališnická církev se ve svých myšlenkách zcela nerozešly se středověkem, ale jejich bohoslovci přijímali podněty také z doby následující. Především však byly oba tyto směry v kontaktu s německými reformátory. Učenci hlásící se k českým nekatolickým denominacím s německými náboženskými vůdci diskutovali o různých konceptech s ženou souvisejících. Hlavním smyslem práce je tedy zasadit postavení ženy v české reformaci do kontextu reformace evropské za pomoci srovnání pozice žen u nás se situací žen v reformaci zasažených oblastech německy mluvících zemí.

1 Německá reformace

1.1 Úvod do postavení evropské ženy v raném novověku

Nové náboženské smýšlení ovlivnilo každou oblast lidského života, tedy i manželství a sociální postavení žen. Přineslo odklon od středověké církevní rétoriky, která ženu považovala za méněcennou; zavrhl středověký asketismus, který podporoval celibát u kněží i laiků; ocenilo mateřství a kladlo důraz na vzdělání všech křesťanů, tedy i žen. Reformátoři podložili dané změny samozřejmě i vlastním teoretickým výkladem. Martin Luther se obšírně zabýval manželstvím a rodinou, Martin Bucer zase hodně času věnoval podstatě a rozvodu manželství. Sociálně nestabilní situace v začátcích reformace potom otevřela možnost k prosazení se v intelektuální sféře vzdělaným ženám jak na straně reformace, tak proti ní. Když se luterská věrouka ustálila a nová německá církev stála na pevných základech, postavení ženy se v německém reformovaném prostředí proměnilo. Navždy zmizela ženám nepřátelská rétorika, manželství se dostalo nového ocenění a ženy se nemusely zříct své ženskosti, aby dosáhly určité vážnosti ve společnosti. Na druhou stranu nově probuzená intelektuální činnost žen měla být napříště striktně omezena do rodinného kruhu.

Máme-li hodnotit roli, jakou sehrálo ženské pokolení v daném historickém období, v tomto případě v šestnáctém století, musíme nejprve ukázat podmínky, v jakých se raně novověká žena nacházela. Co určovalo její životní běh; kolik prostoru měla pro seberealizaci; jaké možnosti se před ní rozprostíraly a jakou roli při volbě z těchto voleb sehrála ona sama. V neposlední řadě, jaký byl ideologický základ těchto skutečností. Zkrátka, jak vypadala situace ženy, do které náboženská reformace podstatným dílem zasáhla. Představme si nyní ve stručnosti praktický život žen na počátku šestnáctého století.

Stejně jako v každém dějinném období, které předcházelo naší době, všechny mezníky v životě ženy byly spojeny s manželstvím a mateřstvím. Dívka byla odmalička připravována na roli manželky, a od toho se odvíjelo i její vzdělávání. To, všeobecně vzato, zahrnovalo běžné domácí práce nutné k péči o manžela a děti, v aristokratických rodinách se tato výchova smrškla na vyšívání a

podobné elegantní ruční práce. Dcery šlechtických rodičů se navíc často učily mnohem méně praktickým činnostem jako hudbě nebo tanci. V měšťanských rodinách, kde byl otec řemeslníkem nebo vlastnil obchod, se celá rodina včetně dcer na takové živnosti podílela. Mladá dívka proto musela otcovu oboru rozumět, poněvadž často v krámků sama prodávala, a například při práci s látkami se sama výroby účastnila. Mohla, stejně jako matka, pomáhat s administrativou důležitou pro chod obchodu, jako přijímání zásilek, doplňování potřebného zboží nebo vyřizování obchodní korespondence. Takové úkony vyžadovaly alespoň základní stupeň gramotnosti, dobrou znalost daného oboru, zručnost a samostatnost. Nebylo výjimkou, že takto vychovaná dcera, pokud se provdala za manžela provozujícího naprosto odlišnou živnost, docházela zpět do otcova obchodu pomáhat s výrobou či prodávat; že uplatnila nabyté schopnosti naopak v manželově oboru nebo že sama doma vyráběla produkty, které pak prodávala a zvyšovala tak rodinný zisk.

Hlavním životním cílem mladé dívky ovšem zůstávalo manželství. Manželství nebylo považováno za vyvrcholení romantické lásky. Ve sňatku dvou lidí byly zahrnuty především významné majetkové transakce, a čím mocnější byla daná rodina, tím významnější byly i politické aliance vzniklé následným manželským svazkem. Ani dívky ani chlapečci neměli moc možností pro vlastní výběr partnera a jejich souhlas s rodičovskou volbou se považoval za samozřejmost. Věk nevěsty byl na naše poměry nízký. Obyčejně se pohyboval od sedmnácti do pětadvaceti let, ačkoliv tuto skutečnost ovlivnilo mnoho faktorů. Jako první z nich musí být uveden majetek dané rodiny. Dá se říci, že čím bohatší byla nevěsta, tím dříve se vdávala, protože klíčovou otázkou při výběru nevěsty bylo její věno. Dívka, které její rodina věno poskytla, se mohla vdát poměrně mladá. Pokud rodina věno pro dceru nemohla, nebo z nějakého důvodu nechtěla poskytnout, mohla si dívka na věno sama vydělat. Mladé ženy odcházely pracovat nejčastěji jako služebné do bohatších a urozenějších domů nebo zastávaly lehké manuální práce podobné těm, kterým se věnovaly dívky v rodinném obchodě. Nejvhodnější možnost přitom představovali například příbuzní v jiné destinaci, protože takové pracovní místo nejméně hrozilo poškozením dívčiny pověsti. Pokud mladá žena již několik let pracovala v cizím městě a na své věno si sama vydělala, tak se jí

otevřela určitá možnost volby při výběru budoucího manžela, ovšem i zde byl ke sňatku souhlas rodičů vyžadován a často měl do výběru partnera co mluvit i zaměstnavatel, hlavně v případě služebných.

Svatba byla indikátorem společenského postavení, proto rodiny neváhaly a investovaly často až nerozumně velké částky do svatebních oslav. Žena pak většinou přijala životní běh svého muže za svůj, výjimku tvořily dcery řemeslníků, které se souhlasem manžela docházely někdy pracovat zpět do rodinného domu.

Pouze šlechtičně se po svatbě dostalo výsady volného času. Stejně jako manželky neurozených mužů, musela i aristokratická žena zodpovídat za vedení celé domácnosti. Tato domácnost sestávala z mnohem většího počtu lidí, proto také dohlížet na veškeré osoby pracující na pohodlí šlechtického domu bylo prací složitější než udržování domku s dětmi, manželem a několika tovaryši v manželově učení. Druhou rolí, jakou se hrávala žena v aristokratickém prostředí, byla úloha reprezentativní. Zde se velmi výrazně liší život urozených a neurozených žen. Pro běžnou ženu v městském nebo vesnickém prostředí její sféru práce, vlivu i pobytu striktně vymezovaly hranice domácnosti. Muž byl tím, kdo reprezentoval dům navenek, z čehož vyplývala i jeho značná převaha nad ženou. Sféra práce ženy byla až na výjimky uvnitř domu.² Šlechtična spolu s manželem reprezentovala rodinu navenek, což jí ovšem nestavělo na mužovu úroveň. I ona byla stejně jako ostatní ženy svému muži povinována poslušností jako přirozenému pánu rodiny.

Skutečností ovšem zůstává, že pro neurozené ženy neexistoval volný čas. Kromě péče o rodinu, děti a běh domácnosti, který byl plně v režii ženy, musela i pracovat. Tak například ženy řemeslníků manželovy produkty v krámku prodávaly, zařizovaly zásobování, vedly evidenci a přijímaly zásilky. Totéž se očekávalo od žen obchodníků. Mnoho obchodníků navíc hodně cestovalo a jejich manželky musely být samostatné ve vedení domácnosti i živnosti během mužovy nepřítomnosti.

Hlavním cílem i pracovní náplní manželky ovšem zůstávala výchova dětí. Účelem manželství bylo zplození potomstva, a proto měla žena hned v nejbližší

² Podrobněji o rozdělení sfér působnosti ženy a muže a z toho vyplývajících skutečností viz.: Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*, Praha 1999, s. 41-58.

době po svatbě otěhotnět. Vysoká úmrtnost žen i dětí při porodu nebyla dána jenom oslabením ženského organismu, těžkou prací nebo špatnými porodními zvyklostmi. V případě zdravé ženy, pokud nedošlo ke komplikacím (dítě ve špatné poloze, předčasný porod apod.), mohl porod proběhnout stejně hladce jako dnes. Problém byl v tom, že soudobé znalosti medicíny nedovolovaly komplikace předvídat a ani se s nimi vyrovnat. U porodu navíc namísto lékařů asistovaly pouze porodní báby, jejichž jedinou kvalifikací pro toto povolání byla životní praxe. Výsledkem byla děsivá statistika, kdy dvacet pět až čtyřicet žen z tisíce při porodu zemřelo.³ Špatná hygiena a prakticky neexistující poporodní péče navíc snižovaly šance na přežití jak pro novorozence, tak pro oslabenou matku. Jestliže matka a dítě přežily kritické období, mohla si celá rodina gratulovat a radovat se. Kojenecký věk také nesl svá rizika, mnoho dětí umíralo v dětském věku. V západní Evropě měly narozené děti jen asi dvaceti až padesáti procentní šanci na přežití.⁴ Kdo si to mohl dovolit, najal si pro své dítě kojnou. To platilo především pro ženy z města, protože panovalo přesvědčení, že žena žijící na venkově má lepší a zdravější mléko.⁵ Navíc během kojení nebylo možné zplodit nového potomka, takže pro urychlení dalšího těhotenství se najala kojná, aby žena mohla znovu počít. Vzhledem k vysoké úmrtnosti dětí se není třeba divit, že si rodiny (zvláště ty majetné) chtěly zajistit co největší šanci, že se nějaký potomek dožije dospělosti, aby mohl převzít otcovo jméno a majetek.

Mnohem méně radostnou alternativou oproti manželství a mateřství bylo vdovství. Postavení vdovy a útrapy, kterým musela čelit, vyplývaly hlavně z její majtkové situace. Ta se případ od případu lišila. Záleželo na původním postavení rodiny, na počtu dětí, které musela uživit, na manželově poslední vůli. Pokud byla žena mladší než třicet let, většinou proto volila jednodušší cestu, a to opětovné manželství.

Společenský život ženy se opět odvíjel od jejího sociálního postavení a od majtkových poměrů, ve kterých se nacházela. Pro neurozenou ženu byla prakticky jediná opravdová společenská záležitost návštěva kostela nebo účast na některém z

³ Olwen HUFTON, *Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe, sv. 1, 1500-1800*, New York 1996, s. 185.

⁴ Eugenio GARIN, *Renesanční člověk a jeho svět*, Praha 2003, s. 212.

náboženských svátků. S výjimkou trhu, kam musela ovšem přijít s vhodným doprovodem, nebo např. veřejné prádelny či studny, se od ženy očekávalo, že se na veřejnosti příliš ukazovat nebude.

Další alternativu pro ženy všech věkových kategorií v katolickém prostředí představoval život řeholní. Jedny si ho zvolily dobrovolně, jiné nikoliv. Někdy rodiny do kláštera poslaly dceru, která by svým sňatkem mohla zavinit dělení rodinného majetku. Z dnešního pohledu se klášterní život zdá jako chmurná alternativa, ale z výše uvedeného vyplývá, že raně novověké ženě tato možnost tak špatná připadat nemusela. Neustálá blízkost smrti umocněná častými porody, zármutek při ztrátě dětí a fyzicky náročná práce, to byly jistě radovánky, kterých se žena při vstupu do kláštera vzdávala celkem ochotně. Naprostá izolace od okolního světa pak mohla být vykompenzována životem v úzkém společenství řádových sester. Postupem času byly také zakládány kláštery určené čistě vznešeným dámám, kde šlechtičny nemusely skládat slib trvalého panenství.⁶ Nejčastější pracovní náplní jeptišek byla výchova šlechtických dívek, která vyžadovala jisté vzdělání. Samozřejmostí byly modlitby za zakladatele či donátory kláštera. Vzdělanost žen za klášterními zdmi zdaleka převyšovala průměrnou vzdělanost laické ženské populace. Protestantská reformace na většinu klášterů zaútočila již ve své první fázi, a tak toto útočiště zbylo převážně ženám z katolického prostředí. Právě z řad jeptišek se ovšem ozvalo hned několik velmi schopných odpůrkyně Lutherova učení.

Z výše předloženého vyplývá fakt, který je třeba držet neustále v paměti. Žena byla po celý život na muži závislá materiálně i společensky. Žena „mimo manželství“ (nebo mimo rodný dům v případě neprovdané dívky) byl koncept pro pozdní středověk a raný novověk nepředstavitelný. Žena byla vždycky něčí. Jediný únik z daných společenských struktur představoval vstup do kláštera. Krásným dokladem toho, že společnost ženu vnímala vždycky jako „někomu patřící“, je to, že i jeptišky byly nazývány „nevěstami Kristovými“. V očích společnosti i tato forma života tedy byla v mužském područí. Abatyše navíc formálně podléhala opatovi. Nemělo by zůstat bez povšimnutí, že právě na sklonku středověku se

⁵ Tamtéž, s. 198.

⁶ Edith ENNENOVÁ, *Ženy ve středověku*, Praha 2001, s. 81.

otázka ženské podřízenosti rozvíjela více než v předchozích obdobích. Vycházelo mnoho pojednání, které tento koncept ideologicky podpiraly. Tato živá diskuze (k jejímuž vzniku samozřejmě přispělo i rozšíření vynálezu knihtisku) dokládá potřebu společnosti o daném fenoménu mluvit nahlas a dále nutnost podkládat jej argumenty. Jinými slovy, podřízenost ženy se již nepokládala za naprostou samozřejmost.⁷

Tradiční středověké postavení ženy se utvářelo během staletí. Více či méně je v průběhu času definovala církev. Jestliže chceme pochopit změnu, jakou postavení ženy přinesla náboženská reformace, tak je třeba alespoň v hrubých obrysech nastínit postavení něžného pohlaví, jak je viděla a prosazovala středověká církev. Ženino negativní hodnocení mělo své kořeny již v úplném počátku lidské existence. Byla to přeci Eva, která snědla Hadem nabízené jablko ze Stromu poznání a k tomuto činu navedla, ve středověké dikci řekněme *svedla*, Adama. Potomkyně Evy pak byly v odborných pojednáních vždy označovány za, když ne rovnou hříšné, tak alespoň za slabé a neschopné odolat hříchu. Jako protiklad Evy, skrze niž přišel na svět hřích, stála matka toho, který lidstvo z hříchu vykoupil, tedy panna Marie. Pravděpodobně všichni autoři traktátů útočících na ženu se pravidelně po večerech modlili k matce Spasitele a svěřovali jí své hříchy. Středověká žena tak byla prezentována hned od počátku antitezí: Eva proti Marii, jedna představovala ženu takovou, jaká je, a ta druhá ideál, kterému by se žena měla všemi silami snažit podobat.⁸ Již v počátku křesťanství ovšem vykryštovala představa Marie jako *druhé Evy*. Z této představy se vyvinul i svébytný ikonografický typ, kdy spolu s pannou Marií je vyobrazeno jablko, kolem něhož se v některých případech ovíjí biblický had.⁹

Ačkoliv cudnost byla pro ženu největší ctností a panna stála na pomyslném žebříčku úcty mnohem výše než nejctnostnější matka, manželka nebo vdova, i autoři ženě nepřátelsky naladěných traktátů se nějaké ženě museli narodit. Se skutečností, že jako takoví museli být i nějak počati, se potřebovali vyrovnat i v ideové rovině. Role ženy při početí byla v prvé řadě pasivní. Žena pouze

⁷ Jacques LE GOFF (ed), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha 1999, s. 261-263.

⁸ Jacques DALARUM, *The Clerical Gaze*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West*, sv. 2, *Silences of the Middle Age*, Cambridge 1992, s. 37.

přijímala, uchovala, dotvarovala a donosila otcovskou „krev“.¹⁰ Středověcí myslitelé se na jedné straně děsili ženské sexuality, ale na straně druhé je musela fascinovat, protože po teoretické stránce byla otázka ženské přirozenosti rozpracována do nejmenšího detailu. Ženská děloha byla považována za orgán s vlastním životem, se schopností volného pohybu v ženě těle a s neustálou posedlostí plnit svůj účel, tedy uchovávat plod.¹¹ Z toho vyplývá i myšlenka, původně přednesená už Aristotelem a do detailu rozpracovaná ve středověku, že žena může a také chce mít pohlavní styk velmi často a že ženská touha je nenasytná. Žena byla označována *lassata sed non satiata* (nenasyčena, i když vyčerpaná).¹² Tato eventualita jistě muže děsila stejně jako další závěry o ženské přirozenosti, a byla tak příčinou nepříznivého pohledu na ženu jako takovou. Za hlavní autority v pohledu na ženskou anatomii a fyziologii byli po celý středověk považováni Aristoteles a Galén.¹³

Přirozené vlastnosti ženy, jako výraznější emocionalita, vnímavost a komunikativnost dostávaly v tomto vyhraněně misogynském prostředí negativně laděné odstíny. Žena tak byla považována za příliš zvědavou (až nebezpečně zvědavou, jak ukazoval příklad Evy); vždy toužila po něčem, co nemohla mít; byla marnivá; nestála ve svých názorech; impulzivní a podléhala svým vášním ve své neschopnosti jim čelit.¹⁴ Takto slabé stvoření potřebovalo mužskou ochranu, potřebovalo být v něčím područí. A tak podřízenost ženy v rodině a v manželství byla podložena i teoreticky. Ctnosti, ke kterým každá žena měla směřovat, a jimiž se pyšnila většina světic, potom byly: cudnost, pokora, umírněnost, střídmost, mlčenlivost, píle, milosrdenství a poslušnost v poručení mužů.¹⁵

⁹ Jan ROYT, *Slovník biblické ikonografie*, Praha 2007, s. 192.

¹⁰ LE GOFF (ed), *Středověký člověk a jeho svět*, s. 247.

¹¹ Claude THOMASSET, *The Nature of Women*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West, sv. 2, Silences of the Middle Age*, Cambridge 1992, s. 48.

¹² Tamtéž, 62.

¹³ Viz výše zmíněný příspěvek: Claude THOMASSET, *The Nature of Women*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West, sv. 2, Silences of the Middle Age*, Cambridge 1992, s. 46 – 62; Detaily těchto teorií se v práci dále zabývat nebudeme, ač jsou bezesporu zajímavé. Nebudou předmětem zájmu této práce především proto, že reformátoři se jimi tak dopodrobna nikdy nezabývali. K tomu možná přispěl i fakt, že na rozdíl od církevních autorit byli povětšinou ženatí.

¹⁴ Carla CASAGRANDE, *The Protected Women*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West, sv. 2, Silences of the Middle Age*, Cambridge 1992, s. 86.

¹⁵ Tamtéž, s. 102.

Autoři výše uvedeného byly v ženské otázce teoretiky v pravém slova smyslu, což se v jejich názorech silně odráželo. Jejich názory ovšem není možné jako takové odkázat do říše výmyslů, protože nejen že ze své autoritativní pozice pomáhali tito muži formovat veřejné mínění, ale také se v jejich dílech mínění společnosti odráželo. Takže jestliže ze spisů teologů celého středověku cítíme strach z žen, musíme uznat, že tento strach byl v méně vyhraněné formě přítomen i v myšlení laiků. Ovšem teologové mohli vidět v ženě hříšné a opovrženímhodné stvoření a v pohlavním styku s ní odpuzující akt, ale lidské pokolení bylo nutno zachovat, a tak i oni museli uznat status instituce pro pokračování lidstva stěžejní, a to manželství mezi mužem a ženou.

Stejně jako reformátoři začínali měnit nahlížení na ženské pokolení tím, že přetvořili svůj názor na manželství, tak i ve středověké církvi bylo postavení ženy do jisté míry definováno nahlížením na manželský život. Církev¹⁶ definovala způsob uzavírání manželství i překážky k uzavření manželství, tedy právní kritéria, která, pokud byla porušena, činila manželství neplatným.¹⁷ Tyto překážky, *impedimenta*, můžeme dělit do několika okruhů. A to na nedostatek souhlasu ze strany novomanželů a neplatnost kanonické formy uzavření manželství. Tyto překážky zná v méně či více podobné verzi i většina forem světského práva. Církev dále znala i překážky týkající se neschopnosti dané osoby do manželství vstoupit (nebo vstoupit do manželství s danou osobou), a to nedostatečný věk pro uzavření manželství; tělesnou neschopnost naplnit manželství; vázanost dřívějším manželstvím; řeholní slib trvalé čistoty či jakékoliv svěcení; únos nevěsty za účelem vynutit si sňatek; pokrevní příbuzenství v boční přímé linii;¹⁸ překážka afinity („švagrovství“) a veřejné počestnosti (tedy pokud jeden z novomanželů žil před uzavřením manželství v neplatném manželství nebo v konkubinátu).¹⁹ Církevní

¹⁶ O kanonickém právu definujícím manželství uvažujeme v té podobě, v jaké fungovalo v době vystoupení Martina Luthera, tedy především před Tridentským koncilem (1545-1563), který přinesl změny především ve formě samotného aktu uzavírání manželství.

¹⁷ Jiří KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici. Soubor kanonických studií*, České Budějovice 2006, s. 21.

¹⁸ Stupeň povoleného příbuzenství se v historickém vývoji měnil. Na počátku 16. století platila forma určená Innocencem III. na IV. lateránském koncil (1213 - 1215), tzn. překážkou k uzavření sňatku bylo pokrevní příbuzenství sedmého stupně a afinita šestého stupně, (David d'AVRAY, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford 2005, s. 102).

¹⁹ Damián NĚMEC, *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha

překážky k uzavření sňatku podrobil Martin Luther ostré kritice a to především praxi, kdy papež (a v některých případech i místní ordinář) mohl udělit dispens téměř ve všech případech a manželství povolit.

Hlavním cílem a účelem manželství bylo zplození potomstva. Strach církve ze sexuality vybízel ke střídmosti i v tomto směru. Aby měla co největší kontrolu nad životem manželů, snažila se církev předepisovat povolené sexuální praktiky nebo dny, při kterých je pohlavní spojení zakázané. Povolená byla jen jedna poloha,²⁰ a pokud by muž vyžadoval po ženě jinou praktiku, mohla, resp. musela, v tomto téměř jediném případě odeprít svému muži poslušnost.²¹ Množství dnů, ve kterých církev zakazovala pohlavní styk, výrazně omezilo intimní život manželů, ale otázkou je dodržování těchto nařízení v praxi.

Z pohledu církve bylo a stále je manželství jednou ze sedmi svátostí. Svátost si v tomto případě udělují sami snoubenci navzájem, pokud platným způsobem projeví svou vůli k manželství. Kněz je svědkem udílení svátosti.²² V historické literatuře nepanuje jednoznačná shoda v tom, kdy bylo manželství uzákoněno jako jedna ze svátostí. Jeho teologie není tak propracovaná jako u ostatních svátostí a výrazně se od nich svou podstatou odlišuje. Faktem ale zůstává, že po IV. lateránském koncilu už je manželství uváděno mezi sedmi svátostmi. Už prvním útokem na církevní svátosti, který Luther podrobně rozvedl ve spisu *De captivitate babilonica ecclesiae preludium* (1520), se tedy otevřela možnost k přehodnocení názoru na manželství v prostředí náboženské reformace.

Manželství sice bylo považováno za svátost, ale „neženatost“ se cenila mnohem výše. Původ tohoto trendu musíme hledat v tzv. „evangelijních radách“, tedy v pokynech, které církev vydedukovala z různých Ježíšových výroků popř. z epištol sv. Pavla. Tyto evangelijní rady jsou chudoba, poslušnost a panenství.²³ Evangelijní rady nemají být příkazy závazné pro všechny. Jsou pouze pro ty, kdo se cítí povoláni k tomu je dodržovat. Daná osoba může učinit buď soukromý slib, kdy slíbí dodržení pouze jedné ze zmíněných rad. Tento druh slibu s sebou ovšem

2006, s. 156.

²⁰ Claude THOMASSET, *The Nature of Women*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West, sv. 2, Silences of the Middle Age*, Cambridge 1992, s. 64.

²¹ LE GOFF (ed), *Středověký člověk a jeho svět*, s. 254.

²², Praha 1996, s. 165-168.

nenese stejně významné očekávání odměny v Božím království jako slib veřejný. Veřejný slib musí být pronesen před k tomu zmocněným zástupcem církve, aby nabyl platnosti. Obdobou takových slibů jsou sliby řeholní. Prvním, kdo je představil křesťanskému světu, byl sv. Benedikt z Nursie, zakladatel řádu benediktýnů, který žil a působil v letech 480 – 547.²⁴

Evangelijní rady nejsou přímými jasně danými příkazy. Církev je vydedukovala z několika míst v Bibli. Rada ohledně panenství pochází z Ježíšova výroku o způsobilosti lidí pro manželství: „Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro Království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.“²⁵ Dále z textu Pavlovy epištoly Korintským, kdy apoštol radí mužům, kteří se jako on cítí povoláni ke službě Bohu, aby se neženili.²⁶ Že nejde o příkaz, ale o radu napovídá hned úvod článku: „Co se týká neprovdaných, nemám žádný rozkaz Páně, ale dávám jen radu jako ten, kdo je pro milosrdenství Páně hoden důvěry.“ Panenský stav tedy církev považovala za mnohem ctnostnější než stav manželský a manželství bylo jen menším zlem nutným pro regulaci hříchu a k plození potomstva.

Dalším konceptem, na který se musíme podívat podrobněji, je celibát kněží. Cesta formování tohoto konceptu byla dlouhá. V prvotní církvi nebyla hranice mezi kněžími a laiky tak ostrá, začala se formovat ve 3. století. V církvi se ostré dělení na kněží a laiky usídlilo ve chvíli, kdy císař Konstantin zrovnoprávnil křesťanské kněží s pohanskými a osvobodil je tak od placení daní. Již předtím ovšem existovala velmi početná skupina křesťanů, která si vysoce cenila života v dobrovolné askezi. Ve starověkém světě (především v Sýrii a Egyptě) byla askeze součástí mnoha filozofických i náboženských směrů, pomalu se tedy prosazovala i v křesťanství. Už v kánonech z Nikájského koncilu se píše: „Velká synoda přísně zakázala biskupům, kněžím a děkanům, a každému duchovnímu, tajně si držet ženu *subintroductam mulierem*, pokud to není matka, sestra a teta, nebo jiná osoba,

²³ Karl RAHNER, Herbert VIRGRIMLER, *Teologický slovník*, s. 87-88.

²⁴ Anselm GRÜN, *Svatý Benedikt z Nursie*, Praha 2004, s. 11; Henry Charles LEA, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, New York 1966, s. 73.

²⁵ Mt 19, 12; Veškeré biblické výroky v této práci budou citovány podle českého ekumenického překladu Bible vydaného Českou biblickou společností, v Praze 1995.

kteřá bude mimo veškeré podezření²⁷. Je to ovšem jedna jediná zmínka o pohlavní zdrželivosti kněžů a navíc jde pojem *subintroductam mulierem* (volný překlad „tajně držená žena“) interpretovat ve smyslu *foemina extranea* nebo *concupina* a nevztahuje se tedy na život v řádném manželství. Do II. lateránského koncilu byla kněžím, jak ženatým tak neženatým, doporučována pohlavní zdrženlivost. Po II. lateránském koncilu už kněžská manželství nebyla možná. Synody v Clermontu (1130) a v Pise (1135) pod předsednictvím papeže Innocence II. prohlásily kněžská manželství za neplatná, protože byla uzavřena navzdory církevnímu právu, a to navzdory příkazu o sexuální zdrženlivosti.²⁸ Na IV. lateránském koncilu (1213-1215) byly stanoveny mnohem přísnější tresty za nedodržování celibátu a během celého pontifikátu Innocence III. byla papežská moc natolik silná, aby mohlo být dodržování těchto předpisů poctivě hlídáno.²⁹ Na počátku šestnáctého století, tedy v období nástupu luterské reformace, mělo dodržování celibátu u kněžů v katolické církvi nezastupitelné místo, ačkoliv ještě roku 1512 synoda v Řezně určovala velmi tvrdé podmínky pro kněze, který zákon o dodržování celibátu porušil,³⁰ z čehož lze vysledovat neutuchající zájem církve o udržení tohoto konceptu, ale také tendenci kněžstva se z jeho područí vymanit. Z výše uvedeného je jasné, že Martin Luther při svém vystoupení proti kněžskému celibátu a řeholnímu životu musel jít až ke kořenům těchto konceptů a ty vyvrátit, což také učinil, jak uvidíme dále.

Na závěr kapitoly stručně shrňme její obsah ve vztahu k vlastnímu tématu práce. Praktická stránka ženského života byla spojena s manželstvím a mateřstvím jako s určujícími mezníky ženského života. Tento koncept reformace příliš nenarušila, i když mnoho reformátorů se vyjadřovalo proti tomu, aby se úcel a osud ženy zúžil na plození dětí. Měla být pomocnicí muže v jeho životním poslání. Po Lutherově útoku na klášterní život se pro ženy všech vrstev ztratila v těch oblastech, kde převládlo protestantské vyznání, alternativa řeholního života. Byly to právě řádové sestry, které jako jedny z mála žen hlasitě odporovaly reformaci.

²⁶ 1K 7, 25-40.

²⁷ Henry Charles LEA, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, New York 1966, s. 33.

²⁸ Georg DENZLER, *Dějiny celibátu*, Praha 2000, s. 28.

²⁹ Tamtéž, s. 30.

³⁰ Tamtéž, s. 33.

Martin Luther nebyl ani zdaleka zastáncem ženské emancipace, přesto je jeho hodnocení ženy podstatně pozitivnější, a další reformátoři ho svými názory v ženské otázce následovali. Tomuto posunu předcházela změna ve vnímání manželství, které sice v protestantském pojetí ztratilo status svátosti, avšak ztráta byla více než vynahrazena jeho nadřazením panenskosti. Žena – manželka a matka tak poprvé od dob raného středověku převyšuje ženu – pannu. Odstraněním celibátu duchovenstva v protestantské církvi navíc vzniká ženě další prostor k působení, jako manželka kněze a kazatele, a tedy vzorová osoba pro celou náboženskou obec. Z teologického diskurzu v protestantském prostředí mizí strach ze sexuality. Tomuto tématu není věnován zdaleka tak velký prostor jako ve středověkém prostředí. Změna je konstatována a praktikována, ale důkladné teoretické traktáty se už na toto téma nepíší. To je samozřejmě způsobeno i celkovou změnou kulturního ovzduší, před Alpami je v plném rozkvětu italská renesance, i za Alpami se hlasitě o slovo hlásí humanismus. Faktem ale zůstává, že manželství požehnané dětmi a vzájemnou vřelou láskou manželů, bylo už Martinem Lutherem nazíráno jako ideál, kterému se sám poctivě přibližoval, a panická hrůza teologů z ženy a z ženské sexuality se do společenského diskurzu nevrací.

1.2 Zhodnocení literatury a pramenů k tématu

Zahraniční historiografie se ženám v dějinách věnuje už delší dobu a historikům neuniklo, že reformace změnila pohled na koncepty s ženou související a některým ženským osobnostem umožnila prosazení se. Ženám aktivně působícím v německé reformaci se nejobšírněji věnovala Barbara Becker-Cantarino, která se zabývala i méně významnými osobnostmi.³¹ Ve stejné době publikovala své texty o ženách působících v reformaci, ale i o dopadu, jaký měla reformace na ženské životy, Sherill Marshall Wintjes.³² Novějším příspěvkem jsou potom práce Albrechta Classena, který se snažil založit své bádání na nově objevených textech.³³ Negativnímu působení reformace na postavení žen se věnovala Merry Wiesner-Hanks, která mimo jiné vydala texty autorek z klášterního prostředí. Ty většinou reformaci oponovaly. Její práce je o to cennější, že se neomezuje na známou osobnost abatyše norimberského kláštera sv. Kláry Caritas Pirckheimer, ale představuje téměř neznámé pisatelky.³⁴ Málokterá z žen v reformaci se dočkala vlastní biografie, ale některé přesto ano. Mezi nimi Argula von Grumbach. Jejím životu a vydávání jejích článků se dlouhodobě věnoval Peter Matheson.³⁵

Současná historiografie se už snaží nahlížet dějiny nikoliv jako příběhy velkých osobností, ale jako komplexní proces, na němž se podílí všechny složky společnosti. Otázka není jen o tom, jaké významné ženské osobnosti se podílely na příchodu a prosazení se náboženské reformace. Otázka stojí především takto: jak reformace ovlivnila ženy a manželství? O stručný nástin se ve svém článku snaží

³¹ Např. Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*, München 1989; Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen in den Glaubenskämpfen. Öffentliche Briefe, Lieder und Gelegenheitsschriften*, in: Gisela Brinker-Gabler (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, sv. 2, München 1988, s. 149 – 172,

³² Sherrill Marshall WINTJES, *Women in the Reformation Era*, in: *Becoming Visible, Women in European History*, Boston 1977, s. 165 – 191.

³³ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der deutschen Reformation. Neufunde von Texten und Autorinnen sowie deren Neubewertung*, in: *Die Frau in der Renaissance*, Hrsg. von Paul Gerhard Schmidt, Wiesbaden 1994, s. 179 – 204.

³⁴ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee 1996.

³⁵ Peter MATHESON, *Argula von Grumbach. A Women's Voice in the Reformation*, Continuum International Publishing Group, 1995; Peter MATHESON, *Breaking the Silence. Women, Censorship and the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 27, 1996, s. 97 – 119.

Jane Dempsey Douglass.³⁶ Její shrnutí je ale velmi zjednodušující a na některých místech jsou její tvrzení mírně zavádějící. Navíc nevzala v potaz celou škálu pramenů a na některých místech nejsou její citace dohledatelné. Přínosná je ovšem ta část, která popisuje Lutherovo vidění ženy a manželství. Na rozdíl od jiné autorky, Ingetraut Ludolphy, která velmi zevrubně analyzuje Lutherův pohled na stejné téma, vzala autorka v potaz velmi důležitý zdroj a to Lutherovy komentáře k První knize Mojžišově. Zatímco Ingetraut Ludolphy bere své myšlenky převážně ze samostatných spisů věnovaných manželství.³⁷ Pro poznání názoru Martina Bucera na ženu a manželství je klíčová publikace autora J. V. Silderhuise, která se cele věnuje ve své době ojedinělým názorům Martina Bucera na manželství a především na rozvod.³⁸ Na závěr ještě musíme zmínit publikaci švédské autorky Irsi Kirmeli Stjerny, jejíž kniha o ženách v reformaci nabízí kompletní, ačkoliv trochu povrchní přehled, od kterého se badatel může odrazit. Sama v předmluvě uvádí, že knihu napsala jako manuál pro přednášející na vysokých školách, kteří dnes již nemohou při výkladu o německé reformaci pominout roli žen.³⁹ V současnosti jde ale o jedinou odbornou publikaci, která se věnuje všem stránkám života žen, jaké reformace ovlivnila a zároveň těm nejvýznamnějším osobnostem.

Pramenná základna při zkoumání názoru Martina Luthera na ženu je poměrně široká. Kromě samostatných zmínek v jiných drobnějších spisech, dopisech a kázáních, uvedených v seznamu pramenů a literatury vycházíme při odkrývání Lutherova názoru na manželství především z těchto spisů: samostatné spisy věnované manželství – *Ein Sermon von dem ehelichen Stand*⁴⁰ z roku 1520, o dva roky později sepsaný a mnohem podrobnější spis *Von ehelichen Leben*⁴¹ a nejpozdější spis na toto téma (1530) *Von Ehesachen*⁴². První kritiku svátostného pojetí manželství provedl Martin Luther už ve spise *De Captivitate Babylonica*

³⁶ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, in: Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, West Broadway 1998, s. 292 -318.

³⁷ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1617-1967. Fetsschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, s.204 – 220.

³⁸ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Missouri 1999.

³⁹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, Malden 2007.

⁴⁰ WA 2, 162 – 171.

⁴¹ WA 10 – II, 267 – 304.

Ecclesiae Preludium,⁴³ publikovaném s velkým rozruchem roku 1520 a obšírnou kritikou askeze a mnišského života spojeného s celibátem sepsal roku 1521 ve spise *De Votis Monasticis Judicium*⁴⁴ Hodnocení ženy a především podrobný výklad Lutherova chápání příběhu o vyhnání z ráje, který byl pro chápání ženiny role ve společnosti stěžejní, nalezneme v Lutherově výkladu knihy Genesis publikovaném ve třech svazcích mezi lety 1535 – 1545, z čehož pro účely této práce jsou zásadní první dva svazky.⁴⁵

Shrnutí všech Bucerových názorů na manželství je obsaženo v druhé knize jeho posledního díla *De Regno Christi*,⁴⁶ které sepsal roku 1550 v Anglii; ovšem tiskem vyšel spis až 1557 v Basileji.⁴⁷ Jde o dílo věnované anglickému králi Eduardu VI., které má mladému panovníkovi pomoci v reformaci náboženského života celé země. Dílo shrnuje Bucerovo myšlení v jeho úplnosti nejen proto, že bylo napsáno v závěru reformátorova života, ale také proto, že se věnuje všem oblastem křesťanova žití. Pasáže věnované manželství a rozvodu byly tak dlouhé proto, že obsahovaly jinde nevydané myšlenky, a tak zaplňují celou druhou knihu.

Velká část německy psaných spisů věnovaných manželství vyšla v samostatném svazku souhrnného vydání Bucerova díla.⁴⁸ Svazek obsahuje nejen spisy teoretické, ale i různá dobrozdání směřující ke konkrétním osobám, kde se reformátor z pozice své autority vyjadřuje ke konkrétním kauzám v oblasti manželského práva. Další pak sepisoval postupně a jsou dnes otištěny v různých souhrnných vydáních.

Prvním spisem, v němž se Bucer ke svým myšlenkám v této oblasti přihlásil, bylo *Verantwortung*,⁴⁹ tedy jisté ospravedlnění jeho postupu po tom, co se jako bývalý mnich oženil s bývalou jeptiškou Elizabeth Silbereisen.⁵⁰ Spisek je zajímavý už tím, že myšlenky v něm obsažené až do své smrti Bucer neopustil a v dalších

⁴² WA 30 – III, 198 – 248.

⁴³ WA 6, 484 – 573.

⁴⁴ WA 8, 573 – 669.

⁴⁵ WA 42; WA 43.

⁴⁶ *De Regno Christi, Libri Duo*, BOL, 15.

⁴⁷ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 239.

⁴⁸ Martin BUCERs, *Deutsche Schriften, Band 10. Schriften zu Ehe und Eherecht*, hrsg. Stephan Buckwalter und Hans Schulz, Gütersloh 2001.

⁴⁹ BDS 1, 156 – 184..

⁵⁰ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Missouri 1999, s.

pracích jim pouze propůjčil větší teologickou hloubku.

Svrchu uvedené zhodnocení nejdůležitější literatury k tématu není a ani nemůže být kompletní, protože mnoho zahraničních titulů zabývajících se německou reformací není v České republice dostupné. Některé knihy jsou dostupné pouze v elektronických databázích, ve fyzické podobě je k dispozici ještě méně zahraničních titulů. Přesto bylo autorce k dispozici dostatečné množství materiálu, především vydaných pramenů, aby bylo umožněno podání podrobného přehledu o situaci žen v zahraniční reformaci, které by umožnilo srovnání se situací žen v reformaci české.

1.3 Příchod reformace

Náboženská reformace, na rozdíl od renesance, podstatným způsobem změnila vnímání ženy a později i její postavení ve společnosti. Bylo by ovšem chybou domnívat se, že to byl přímý záměr reformátorů, tedy mužů, kteří stáli u tohoto nábožensko-kulturního zlomu v evropských dějinách. Terčem útoku reformačních snah, především v počátcích tohoto období, na začátku 16. století, byly koncepty středověkého, katolického, vnímání světa, mezi nimi ty koncepty, které se ženou přímo nebo nepřímo souvisely: manželství, celibát kněží i laiků a klášterní život. Změna nazírání těchto fenoménů ve společnosti přinesla chtě nechtě změnu ženské role ve společnosti, kterou pokud měla žena správně plnit, musela jí společnost přiznat i jistou míru práva na vzdělání. Do výčtu změn, jaké reformace přinesla, musíme přidat i prvek morální. Některé nešvary kléru, na které reformace útočila, stavěly ženu do nezáviděníhodného postavení. Jestliže si katoličtí kněží vydržovali konkubíny (a s tímto dalece rozšířeným nešvarem reformace rychle skoncovala), byla taková žena v dost nezáviděníhodné pozici. Společnost ji vnímala jako cizoložnici, neměla vůči muži, se kterým žila, žádná majetková práva a děti byly samozřejmě nelegitimní. Ve chvíli, kdy reformace přišla s konceptem kněžského manželství, žena se ocitla v úplně jiném světle. Jako manželka faráře byla nejen vdanou ženou se všemi právy a společenskou úctou, která tomuto stavu náležela, ale byla také uznávanou osobou v obci. Často sama musela vytvářet morální příklad pro okolí. V neposlední řadě je třeba zmínit, že morální dozor nad

životem obyvatelstva, který reformace prováděla a který byl v některých případech velmi přísný, nedělal genderové rozdíly. Cizoložství mužů, které středověk v praxi toleroval, bylo odsuzováno stejnou měrou jako cizoložství žen.⁵¹

Všechny tyto změny, jakkoliv velkým krokem se jeví na první pohled, by samy o sobě nevysvětlovaly, jak je možné, že tolik žen v první fázi reformace samo participovalo v intelektuální debatě, jaká se vedla. Část odpovědi přináší nestabilita společenské situace v první fázi, kdy se reformace teprve prosazovala. V každé společensky nestabilní době dostanou okrajové nebo jinak opomíjené skupiny ve společnosti zpravidla širší prostor k prosazení se. Dokladem je i fakt, že koncem tohoto období, na konci 16. století, kdy už se situace stabilizovala, ženy z intelektuálního diskurzu mizí. Některé výdobytky doby ovšem zůstávají.⁵²

V dalších kapitolách bude podrobněji analyzován posun ve vnímání ženy z pohledu jednotlivých reformátorů.

1.4 Martin Luther

Jako první z mužů, kterým se budeme v této části práce věnovat, musí být zmíněn doktor Martin Luther, první muž německé reformace jak v chronologickém tak v metaforickém smyslu toho označení. Luther projevil svůj názor na manželství v mnoha spisech, kázáních i dopisech. Ačkoliv sám rozhodně nepřiznával ženě postavení rovnocenné muži, a určitě nechtěl změnit roli ženy ve společnosti, nakonec tak učinil. Změnil totiž v rámci protestantské kulturní oblasti už navždy chápání manželství. Na následujících stranách podrobně prozkoumáme jednotlivé výroky na adresu žen a manželství v díle Martina Luthera a pokusíme se najít odpověď na v zásadě banální otázku, na kterou ovšem nelze podat banální odpověď, a totiž: Měl Martin Luther opravdu nějakou systematicky vytvořenou koncepci ženství, jak tvrdí ve svém díle např. Ingetraut Ludolphy⁵³ a s ní většina dnešních autorů zabývajících se ženskou otázkou v dějinách? Nebo má pravdu

⁵¹ Sherrill Marshall WINTJES, *Women in the Reformation Era*, in: Renate BRIDENTHAL (ed.) *Becoming Visible, Women in European History*, Boston 1977, s. 172 – 173.

⁵² Sherrill Marshall WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 187.

⁵³ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1617-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, s. 204 – 220.

Sherril Marshall Wintjes se svým relativně provokativním tvrzením, že žádnou ucelenou a systematicky vytvářenou koncepci ženy a ženství neměl nikdo z reformátorů a že snaha něco takového jim přisoudit je pouze dezinterpretace výroků, které bychom měli chápat pouze v kontextu celkového nazírání světa, jaký ve svých dílech představili?⁵⁴ Přijmeme-li alespoň na chvíli toto tvrzení, potom Lutherovo vyzdvihování manželství musíme chápat v kontextu jeho útoku na katolická církevní dogmata o celibátu a duchovní nadřazenosti panenského stavu. Jeho ve srovnání se středověkem mnohem pozitivnější nazírání na ženu je potom podkladem pro tuto elevaci manželství, protože pokud stav manželství se ženou má být postaven výše než stav celibátu, ženě vnímané do té doby veskrze negativně musí být přiznány mnohem pozitivnější hodnoty.

1.4.1 Lutherův postoj k ženám a manželství v praxi

Než se ale pustíme do rozboru Lutherova díla a výroků, musíme se kromě teorie zmínit i o praxi v životě reformátora.

Martin Luther oblékl augustiniánské roucho dobrovolně, stejně jako je dobrovolně definitivně odložil roku 1524.⁵⁵ Tou dobou už ale dávno ve svých spisech útočil na kláštery, celibát a klášterní život, a proto toto gesto můžeme považovat spíše za odložení železného zvyku, se kterým se ale vnitřně rozešel. Své první názory na manželství sepsal Luther roku 1519, již tehdy se vyjádřil proti kněžskému celibátu a manželství hodnotil velmi pozitivně, ale k porušování celibátu u mnichů a jeptišek se zatím stavěl zdrženlivě.⁵⁶ Až roku 1521 doporučoval život v manželství i mnichům.⁵⁷ Během následujících let vyslovil mnoho záporných soudů o celibátu a jeho nadřazenosti manželskému životu, do roku 1525 ovšem sám na manželství nepomyslel. To, co víme o Lutherově životě, nám říká, že pokud za mnišského života měl problémy s dodržováním celibátu, příliš se o tom ve svém díle nezmiňuje. Na toto téma se rozepsal pouze jednou, roku 1524, a to v dopise příteli Spalatinovi, kde vysvětluje, proč se neoženil. Nebylo to prý proto, že by necítil

⁵⁴ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 173.

⁵⁵ Richard FRIEDENTHAL, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1970, s. 527.

⁵⁶ *Ein Sermon von dem Ehelichen Stand*, WA 2, 166 – 171.

⁵⁷ *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium 1521*, WA 8, 593 – 594.

sexuální touhu, protože je člověk a nikoliv kus dřeva nebo kamene, ale že se obává osudu heretika a tomu nechce vystavit svou potenciální manželku.⁵⁸ Postupem času ale ztrácel tento argument na váze, protože když už doporučoval manželství kněžím, mnichům i jeptiškám, těžko očekával, že je pohltí plameny pekelné. Když jeho nejbližší přátelé činili podle jeho rady, jejich počínání chválil. Dále se snažil snížit nebo zrušit tresty pro ty kněží, kteří se podle jeho rady taktéž zařídili.⁵⁹ Martin Luther tedy od roku 1519 rozdával na všechny strany rady o manželství, ale sám se nezařizoval podle toho, jak kázal. Snad byl příliš zaměstnaný ve svém reformátorském díle, snad se ještě v nitru plně neoprostil od starých dogmat, v nichž byl vychován a jež opustil tak nedávno. Většina historiografie Lutherovy manželky Kathariny Luther, rozené von Bora, je staršího data a nevyhýbá se idealizující romantické představě o jejich vztahu. Tito autoři by byli rádi, abychom uvěřili, že jediné, proč se Luther do roku 1525 neoženil, byl fakt, že nepotkal tu pravou ženu.⁶⁰ Vzhledem k faktu, jak dlouho trvalo, než by Luther seznal, že Katharina je „ta pravá žena“ (mezi jejich setkáním a svatbou uplynuly bez mála tři roky), i vzhledem k jeho rozumným úvahám na téma manželství, je romantická tradice o sňatku z lásky pravděpodobně příliš idealistická. Nicméně, wittenberský reformátor na manželství nepomýšlel, dokud se nenaskytla příležitost vzít si Katharinu a to je neoddiskutovatelný fakt. Podívejme se nyní na osobnost Kathariny von Bora v krátkosti trochu blíže.

Käthe, jak ji důvěrně nazýval Luther a jak ji se stejnou důvěrností nazývá německá historiografie, se narodila 29. ledna 1499. Toto datum je odvozeno od data na medailonu, který ji Luther věnoval.⁶¹ Její rodina nevlastnila nijak rozsáhlý majetek a kromě Kathariny zde vyrůstaly i další děti. Tak ji roku 1505 otec poslal do klášterní školy v městečku Brehna, poté co se podruhé oženil a očekával nové potomky. Roku 1508, vstoupila do bohatého kláštera cisterciáček v Nimbschen,

⁵⁸ WA Br. 3, 394.

⁵⁹ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times. The Reformation from a New Perspective*, Saint Louis 1950, s. 582.

⁶⁰ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 585; Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe. Das Leben der Katharina von Bora*, Stuttgart 1934, s. 48.

⁶¹ Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe*, s. 10; Ernest KROKER, *Katharina von Bora. Ein Leben und Charakterbild*, Zwickau 1939, s. 7.

kde 8. října roku 1515 složila řeholní slib.⁶² Klášter je sice uzavřeným společenstvím, ale hlasy reformace sem přece jen dolehly a Katharina spolu s osmi družkami začala toužit po svobodě, kterou Martin Luther hlásal, a tak se sestry obrátily na Luthera, aby dokázal, že míní vážně svá slova o svobodě volby pro jeptišky a pomohl jim utéct z kláštera.⁶³ Okolnosti jejich útěku nejsou přesně známy a hlavně jsou opentleny pozdější tradicí, jisté však je, že Martin Luther přijal odpovědnost za osud sester, které se ocitly na svobodě, poskytl jim ve Wittenbergu přístřeší. Snažil se jim najít domov, buď v jejich bývalých rodinách, na místech guvernanteček, nebo se je snažil dobře provdat.⁶⁴ Alespoň tak píše v dopise příteli Spalatinovi ihned po tom, co se sestry dostaly do Wittenbergu.⁶⁵ Některé sestry se podařilo brzy provdat nebo umístit do jejich bývalých rodin. Katharinina rodina ovšem nepřipadala v úvahu, protože otcova finanční situace byla velmi špatná. Kde Katharina bydlela, nevíme. Určitě nebydlela v Lutherově domě. Většina autorů tvrdí, že bydlela v rodině malíře Lucase Cranacha,⁶⁶ který ji také často portrétoval. Jen nejpodrobnější Katharinin životopisec Ernest Kroker uvádí jako místo pobytu dům magistra Filipa Reichenbacha.⁶⁷ Vzhledem k tomu, že ani jeden z uvedených životopisců neuvádí zdroj informace, a Lutherův důkladný životopisec Schwiebert zmiňuje obě možnosti, není možné rozhodnout.

Můžeme se jen domnívat, jaký byl první dojem z jejich setkání, ale láska na první pohled to jistě nebyla, protože Luther napsal v dopise, že kdyby si měl z jeptišek vybrat, Käthe by si jistě nezvolil.⁶⁸ Většina ze sester se během prvních několika měsíců provdala, ne však Katharina. Většina autorů se shoduje na tom, že měla velmi hrdou povahu. Byla také na rozdíl od svých kolegyně vybíravá. Hrdost a výřečnost, o kterých víme, že jimi oplývala, navíc jistě nebyly ctnosti, po kterých muž raného novověku prahl. Roku 1523 se už málem provdala za patricijského

⁶² Ernest KROKER, *Katharina von Bora*, s. 18.

⁶³ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 585; Karl HESSELBACHER, *Luther's Käthe*, s. 35 – 36.

⁶⁴ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 585 – 586.

⁶⁵ WA Br. 3, 54 – 55.

⁶⁶ Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe*, s. 40; Richard MARIUS, *Martin Luther. The Christian between God and Death*, London 1999, s. 436.

⁶⁷ Ernest KROKER, *Katharina von Bora*, s. 52 – 65.

⁶⁸ WA Br 3, 55; Hesselbacher jde až tak daleko, že tvrdí, že do jedné z jeptišek byl Martin Luther vskutku zamilován (Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe*, s. 39).

syna Jeroma Baumgartha z Norimberku, ale jeho rodina odmítla pro syna za manželku dívku bez věna.⁶⁹ Další události už měly rychlejší spád. Martin Luther Katharině vybral nového manžela, byl jím jeho kolega a v létě roku 1524 rektor wittenberské univerzity, vážený profesor a bývalý kněz, doktor Kašpar Glaz.⁷⁰ Katharina tohoto muže rozhodně nechtěla. Na dalším běhu událostí, už se autoři neshodují. Karl Hesselbacher tvrdí, že Luther požádal svého wittenberského přítele Nicolase Armsdorfa, aby Katharině domluvil a přemluvil ji ke sňatku.⁷¹ Lutherův životopisec Schwiebert přisuzuje větší iniciativu Katharině, která v jeho díle sama přichází za Armsdorfem, aby si postěžovala, že ji Luther nutí do sňatku se starším mužem, který se jí hnusí. V tomto podání vychází Schwiebert z Ernesta Krokera, v jehož díle je to také Katharina, kdo se odhodlá k tomuto odvážnému kroku.⁷² Tak či onak, na Armsdorfovu otázku, koho si tedy chce vzít, protože provdat se musí, odpověděla Katharina, že to už by si vzala radši Armsdorfa nebo Luthera samotného. Lutherovi se bezpochyby tato její slova donesla, a najednou se tedy rozhodl pro sňatek. Uspořádali soukromou svatbu 13. června 1525,⁷³ později se konala ještě okázalá svatební slavnost pro veřejnost v kostele 27. června.⁷⁴

Lutherovy důvody ke sňatku s Katharinou jistě nebyly citové. Ihned po svatbě píše Armsdorfovi, že ke své ženě necítí ani vášeň ani lásku, spíše prostou náklonnost.⁷⁵ Brzy po svatbě se ovšem do Käthe jistě zamiloval, jak můžeme doložit především z jejich vzájemné korespondence⁷⁶ i z korespondence s Lutherovi blízkými osobami. Manželství bylo požehnáno šesti dětmi a rodinný život se zdá být až do Lutherovy smrti bez mráčku.⁷⁷ Katharina byla vzornou manželkou, která dokázala udržovat domácnost plnou nejen jejich dětí, ale i Lutherových žáků, pomáhat Lutherovi vést finančnictví a udržet klid v domě tehdy,

⁶⁹ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 587.

⁷⁰ Ernest KROKER, *Katharina von Bora*, s. 64.

⁷¹ Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe*, s. 47.

⁷² E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 587; Ernest KROKER, *Katharina von Bora*, s. 65.

⁷³ Bernard LOHSE, *Martin Luther. An Introduction to His Life and Work*, Edinburgh 1986, s. 32.

⁷⁴ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 592.

⁷⁵ „*Ego enim nec amo nec aestuo, sed diligo uxorem*,“ WA Br 3, 541.

⁷⁶ Výběr z jejich dochované vzájemné korespondence byl otištěn pod názvem *Luthers Briefe an seine Käthe, erläutert von Prof. O. Clemen*, Berlin 1958; Lutherovy dopisy opravdu vyjadřují náklonnost a často i stesk po domově.

když pracoval na svém díle. Statečně s ním snášela i jeho deprese, kterými od roku 1533 trpěl.⁷⁸ Místo, kde Lutherova rodina bydlela, se nazývalo „Schwarzen Kloster“, byla to stavba původně zřízená univerzitou ve Wittenbergu jako přibytěk pro studující augustiniány a roku 1524 kurfiřt Fridrich Moudrý povolil Lutherovi užívat dům k bydlení.⁷⁹ Dnes stále tato budova patří univerzitě a nachází se v ní muzeum reformace, od roku 1996 je navíc celá budova součástí fondu UNESCO.⁸⁰

Jak dalece šťastný bude jeho manželský život, Luther roku 1525 jistě netušil, ovšem jeho důvody ke svatbě musíme chápat pouze v kontextu jeho reformátorské práce. Sám po manželském životě osobně asi netoužil, nikdy se o tom v dopisech nezmiňoval a víme z dochované korespondence, že velký reformátor se zmiňoval v díle i v dopisech o mnohem méně významných stavech myslí. Kromě jisté náklonnosti, kterou ke Katharině jistě cítil (jistě ji za ta léta mohl poznat dobře, aby věděl, že bude vhodnou manželkou) zde hraje roli fakt, že se oženit musel, pokud nechtěl být obviněn z pokrytectví. Svobodný reformátor, který káže pro bývalé mnichy vhodnost manželství, nepůsobí zdaleka tak věrohodně, jako reformátor žijící ve spokojeném manželství. Navíc, kolem roku 1525 už Martin Luther nutně potřeboval někoho, kdo by se o něj a o jeho domácnost postaral, jeho zdraví nebylo nejlepší. Kolem sebe měl mnoho přátel a spolupracovníků, kteří se oženili, a on mohl pozorovat, jak moc jim manželství svědčí.⁸¹

Tento malý exkurz do Lutherova rodinného života byl pro účely práce nezbytný. Žádná ideologie nemůže být vysvětlena bez znalosti osobního přístupu k danému problému. Život se spolehlivou a ve všech ohledech vhodnou manželkou jistě ovlivní pozitivní vnímání ženy jako takové v díle každého ideologa. Takový byl vliv Kathariny von Bora na německou reformaci. Nicméně nezacházela bych až tak daleko jako např. Roland Baiton, který jmenuje Katharinu mezi

⁷⁷ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 594.

⁷⁸ Richard MARIUS, *Martin Luther*, s. 539; sám Luther je ve svých spisech nazývá „tristitia“, tedy smutek. Dnešní historikové se shodují na tom, že můžeme v Lutherově případě tento latinský termín ztotožnit s nějakou formou depresivní psychiatrické diagnózy.

⁷⁹ Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe*, s. 59.

⁸⁰ www.uni-halle.de; 1. 7. 2012.

⁸¹ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 588 – 589.

„reformátorkami“ raného novověku.⁸² Přehnané se může zdát i tvrzení Sherrill Marshall Wintjes, že Katharina měla „polidšťující“ vliv na Luthera.⁸³ Důkazem může být i stížnost Erasma Rotterdamského, velkého protihráče reformace, který doufal, že nová manželka zjemní Lutherův jazyk a trochu otupí jeho útočnost, leč nestalo se.⁸⁴

Z dnešního pohledu je Katharina von Bora jistě zajímavou osobností, která musela v tak blízkém a vřelém vztahu, v jakém manželé žili, svým charakterem reformátora a snad i jeho dílo ovlivnit. Přestože můžeme v zásadě odmítnout Katharinin přímý podíl na německé reformaci (ani jejich vzájemná korespondence nenaznačuje, že by se Luther se svou ženou o věroučných otázkách vysloveně radil, ba dokonce ani to, že by jim nějak zvlášť rozuměla), musíme přiznat a zdůraznit její podíl nepřímý.

⁸² Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, in: Paul Gerhardt SCHMIDT (ed.), *Die Frau in der Renaissance*, Wiesbaden 1994, s. 183; Práce Rolanda Baitona nebyla autorce v době psaní textu k dispozici.

⁸³ „*Katherine exercised a humanizing effect on Luther*“, S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 174.

⁸⁴ E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times*, s. 592.

1.4.2 Lutherova koncepce manželství a ženské otázky

Vraťme se nyní k úvodní otázce a podívejme se na to, jaký měl Luther na ženu názor. Při utváření tohoto názoru jistě životní praxe hrála svou roli, ale své první výroky na téma manželství a žen Luther vyslovil ještě dlouho před tím, než se oženil, ba než svou budoucí manželku vůbec potkal. K úvodní otázce, zda měl Martin Luther nějakou ucelenou koncepci ženy a ženství, musíme podotknout, že nikdy nepublikoval na toto téma žádný spis, že všechny jeho výroky, z nichž názor na ženu v této práci konstruujeme, jsou vyňaty z vyjádření k jiným tématům. Již tento fakt odpověď komplikuje. Když se podíváme na výroky na adresu žen, na první pohled nás musí zarazit, jak protichůdné se občas zdají.⁸⁵ Na jedné straně ženu brání a oceňuje, na straně druhé jí nekompromisně vymezuje hranice, které se z pohledu dnešní doby zdají velmi úzké. Martin Luther rozhodně nezamýšlel změnit postavení ženy ve společnosti, pokud bychom mu přisuzovali takové motivy, potom by to znamenalo chybnou interpretaci a nerespektování specifik doby, v níž se německá reformace prosazovala.

Jak již bylo výše naznačeno, souviselo Lutherovo pozitivní hodnocení ženy s hodnocením konceptů, k nimž se přímo vyjadřoval, s jeho vysoce pozitivním hodnocením manželského života, a s jeho na svou dobu až provokativním postojem, s nímž na rozdíl od scholastiků nezatracoval lidskou sexualitu (samořejmě v rámci řádně uzavřeného manželství) a tělesnou stránku osobnosti.

Martin Luther svými vystoupeními od počátku napadal koncepty, na kterých středověká církev stála. Na prvním místě musíme jmenovat kritiku svátostí. Kromě toho, že Luther počet svátostí zredukoval na tři, vytyčil jim úplně jiný význam. V jeho učení o ospravedlnění z víry, jehož základní tezí je nemožnost křesťana vysloužit si svými skutky spasení, učení o svátosti z principu nemohlo zaujímat tak důležité postavení jako v učení katolické církve.⁸⁶ Svátosti jsou v jeho pojetí pouze vnějšími znaky víry, která působí uvnitř člověka. Manželství bylo jednou z katolických svátostí. Luther přikládá manželství obrovský význam, jde tak

⁸⁵ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1617-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, s. 204.

⁸⁶ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 2007, s. 59 – 63.

daleko, že je v hierarchii hodnot staví vysoko nad stav panenský, ale z výčtu svátostí je vyloučil. Wittenberský reformátor se řídil výhradně tezemi přímo obsaženými v Písmu, neuznával církevní tradici, která se k biblickým textům během času nabalila, a pro zařazení manželství mezi svátostí nenašel v Písmu oporu.⁸⁷ Manželství nemůže být svátostí už proto, že není výhradně křesťanské.⁸⁸ Katolické pojetí manželství jako svátostí se odvolávalo na list sv. Pavla do Efesu, v němž přirovnává jednotu mezi mužem a ženou k jednotě mezi Kristem a jeho církví.⁸⁹ Zde konkrétně najdeme větu: „Je to velké tajemství, které vztahují na Krista a na církev.“⁹⁰ Tato věta byla v katolické tradici podkladem pro zařazení manželství mezi svátostí a právě to Luther ve svém spise vyvrací.⁹¹ Při svém německém překladu Nového zákona totiž opravuje původní latinský překlad, který řecké slovo „mysterion“⁹² překládá jako „sacramentum“, tedy svátost, kdežto Luther se dle svého názoru originálnímu významu více přiblížil s překladem „großes Geheimnis“.⁹³ Takže i vyřazení manželství z výčtu svátostí má kořeny v širším kontextu, tentokrát v překladu Bible do mateřštiny a v kritice latinské, katolické tradice.

Luther se velmi ostře vyjadřoval proti asketickému myšlení své doby. Proti celibátu vyzdvihoval manželství požehnané dětmi. I tato kritika přesně zapadá do koncepce ospravedlnění z víry. Jestliže si člověk nemůže vysloužit místo v nebi dobrými skutky, jak by se mu to mohlo povést systematickým odříkáním požitků.⁹⁴ Luther vůbec přinesl novou koncepci hříchu, podle něj scholastici příliš zjednodušovali význam hříchu, když jej soustředili pouze do tělesných žádostí a snažili se mu bezúhonnou zdrženlivostí a tlumením všech žádostí těla vyhnout.⁹⁵ Martin Luther tedy askezi jako jistou cestu do nebes neuznává, neuznává ji ani jako

⁸⁷ WA 6, 550 – 553; Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, in: Rosemary Radford RUETHER (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, West Broadway 1998, s. 303.

⁸⁸ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 46.

⁸⁹ Ef 5, 21 – 33.

⁹⁰ Ef 5, 32.

⁹¹ WA 6, 552.

⁹² V českém ekumenickém překladu přeloženo jako „velké tajemství“.

⁹³ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955, s. 26.

⁹⁴ Max Josef SUDA, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2005, s. 160.

⁹⁵ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 59; zde bude nejlépe Molnára přímo citovat pro bližší pochopení: „Hřích nám vládne hůř než dočasný sexuální chtíč, s nímž ostatně není ani

životní styl, jak se vyjádřil otevřeně ve spise *De Votis Monasticis*.⁹⁶ Luther jde až tak daleko, že mnichy a jeptišky žijící v celibátu obviňuje z hříchu, protože opovrhují lidským údělem a Bohem stanoveným řádem.⁹⁷ Martin Luther už od začátku rázně odmítl již zmíněné evangelijní rady, reformace celkově odmítá rozdělení křesťanů na povolané, kteří budou mít lepší místo v nebi, a méně povolané.⁹⁸ Podle Luthera není možné, aby byly nějaké dva druhy křesťanů, všechny části Zákona jsou závazné pro všechny.⁹⁹ Reformace navíc přišla s představou, že není rozdíl mezi knězem a řadovým křesťanem. A jestli neexistuje tato hranice, potom není možné stanovit pro jedny celibát, a pro druhé nikoliv.¹⁰⁰ Luther odmítá závazek celibátu pro kohokoliv natožpak pro kněží, kteří se přeci v prvotní církvi normálně ženili a stejně vykonávali svou službu.¹⁰¹ Navíc kněz, který je duchovním vůdcem křesťanské obce, musí být sám psychicky silná osobnost a podle Luthera kněz, který nemá vedle sebe ženskou pomoc, nebude na své povolání stačit.¹⁰² V prvních letech reformace byl dokonce vyvíjen nátlak na kněze, aby se oženili.¹⁰³

Martin Luther tedy odmítá asketický život jako takový, preferuje životní úděl s běžnými lidskými starostmi, tak jak jej Bůh ustanovil. Luther nejen, že manželství neodmítá, on ho přímo doporučuje a vynáší manželský stav do neslýchaných výšin, protože středověk v rámci svého asketického myšlení manželství považoval za menší zlo než smilstvo, ale stále jen nutné zlo k regulaci hříchu v sexuálním aktu a plození potomstva. Luther nachází v Bibli, a to především ve Starém zákoně, doklady pro to, že se scholastikové mýlili, když opovrhovali manželstvím. Za prvé Luther manželství nevidí jen jako nástroj pro regulaci hříchu a plození potomstva,¹⁰⁴ pro Luthera je manželství Bohem daným životním řádem, stejně jako kněžský úřad a vrchnost, tedy řády, jež nemají lidské

totožný. Hřích je vše, co v nás žije nepohlaceno naprostou oddaností Bohu.“

⁹⁶ WA 8, 573.

⁹⁷ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 205; WA 10 – II, 297, 27 – 295.

⁹⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 293.

⁹⁹ WA 11, 249, 9 – 32.

¹⁰⁰ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s.296.

¹⁰¹ WA 6, 541 – 542.

¹⁰² Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 206.

¹⁰³ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 296.

zákony právo měnit.¹⁰⁵ Do správného manželství samozřejmě patří děti, protože ačkoliv to není jediný úkol manželského páru, bez rození dětí by nebylo lidské budoucnosti.¹⁰⁶ Manželství bez dětí je pro Luthera něco vysloveně negativního, a zatímco středověk viděl život v panenství a bez dětí pozitivně, u Luthera je bezdětnost příp. neplodnost prokletím.¹⁰⁷ Reformační rétorika hodně pracovala se slovem „Beruf“, tedy povolání, ve smyslu činnosti, k níž byl člověk vyvolen a již se měl celým svým životem odevzdat. Pro Luthera je povoláním člověka žít v manželství, pro ženu dokonce jediným povoláním. Manželství je jako povolání o to důležitější, že je souzeno všem osobám ve společnosti bez ohledu na to, ke kterému stavu náleží.¹⁰⁸ Ať je člověk knížetem a vládne jiným, ať je duchovním a zaobírá se Písmem, měšťan nebo pracující prostý člověk kdekoli na světě, všichni mají toto společné. Všem je manželský stav umožněn a všem by měl být i doporučován.¹⁰⁹

Luther je realista a chápe, že příkaz o manželství nesmí aplikovat na všechny bez výjimky. Uznává, že některé osoby se pro život v manželství nehodí, že někdo se může manželského stavu dobrovolně vzdát.¹¹⁰ Ale ani v tomto případě neuznává Luther celibátní sliby. Rozhodnutí pro život bez partnera musí být v první řadě dobrovolné rozhodnutí bez vnějších okázalých projevů a slibů. Daná osoba bere své rozhodnutí spíš z praktického hlediska. Manželství by mohlo překážet při výkonu jiné bohubilé činnosti například v činnosti misijní. Rozhodně se ale v takovém případě nejedná o žádný trvalý závazek. Daná osoba se zřekne manželství z praktických důvodů a Luther přiznává takové osobě právo dané důvody pro odmítnutí manželství mít, ale nikdy nejde o závazek celoživotní a o rozhodnutí nezvratné.¹¹¹ A rozhodně se s takovým rozhodnutím nepojí žádný příslib odměny v nebi jako v katolické tradici.¹¹² Katolickou tradici Luther kritizuje právě pro

¹⁰⁴ WA 43, 310, 24 – 26.

¹⁰⁵ WA 26, 504, 30 – 31; WA 43, 344 – 376.

¹⁰⁶ Max Josef SUDA, *Die Ethik*, s. 164.

¹⁰⁷ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 296.

¹⁰⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 295; Max Josef SUDA, *Die Ethik*, s. 165.

¹⁰⁹ WA 30 – I, 162, 6 – 11.

¹¹⁰ WA 12, 104.

¹¹¹ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 296.

¹¹² Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 37.

nedobrovolnost, dle jeho názoru osoby v katolickém prostředí žily v celibátu z donucení, ačkoliv evangelijní rady byly původně zamýšleny jako dobrovolné. Pokud si někdo přál sloužit Bohu a kázat, musel se manželství vzdát, a to Luther rozhodně neuznával. Reformace prakticky ruší celibát kněží, protože právě kněz jako duchovní vůdce nejvíce potřebuje ženský element ve své domácnosti jako oporu ve svém náročném úkolu. Život v manželství není nutně povinný pro všechny, ale ti, kdo se rozhodnou pro jinou volbu, se nemají cítit nadřazení a v žádném případě nemají hanit manželský, samotným Bohem ustanovený řád.¹¹³ To, že Bůh v první kapitole Genesis výslovně říká, že není dobře, aby byl člověk sám,¹¹⁴ je pro Luthera dostatečným argumentem. Jak již bylo řečeno, Genesis velmi důkladně komentoval a z textu První knihy Mojžíšovy hojně vycházel.

Manželský stav navíc nepřináší jen radosti a jeptišky a mniši se vyhýbají mnoha strastem. Pro Luthera je dodržování celibátu spíš cestou, jak si ulehčit. Celým textem spisu *Vom ehelichen Leben* se nese motto, že manželé jsou světější než světcí žijící v celibátu, protože naplňují Boží záměr, a strasti spojené se společným životem, nemocemi a úmrtími dětí, péčí o rodinu i ekonomickými problémy jsou pro Luthera „seligs creutz und eyn richtiger weg tzum hymell“¹¹⁵, tedy svatý kříž a správná cesta do nebe. Cudný život je pohodlnější a žena, která se stará o domácnost, rodí děti a trpělivě nese všechny nástrahy, které takové „povolání“ s sebou nese je poslušná Božího příkazu stejně jako duchovní studující a vykládající Písmo a zaslouží si stejnou odměnu a uznání.¹¹⁶ Pokud žena při porodu zemře, její smrt se dá srovnat se smrtí mučednic v legendách, protože zemřela při konání Božího díla.¹¹⁷ Intenzivní účastí na mších a držení púst se nikdy nemůže svobodný člověk vyrovnat ženě, která trpělivě a ve víře nese strasti rodinného života. Luther navíc zdůrazňuje, že většina starozákonních postav světeckému ideálu nevyhovovala, například vzor všech ctností Abraham je v Bibli zaznamenán nikoliv jako světec žijící v celibátu, ale jako manžel, který ctí svou

¹¹³ Tamtéž 294; Max Josef SUDA, *Die Ethik*, s. 160.

¹¹⁴ Gen 2, 18.

¹¹⁵ WA 10 – II, 291, 15 – 18.

¹¹⁶ WA 10 – II, 295; WA 43, 20, 31 – 36.

¹¹⁷ „Denn du stirbst eigentlich im edlen werk und gehorsam Gottis,“ WA 10 – II, 296, 20 – 26.

ženu a touží po potomstvu.¹¹⁸ Pro Luthera byly legendy o světcích, kteří jsou stylizováni do podoby cudných postav odřikávajících si světské radosti a starosti v přímém rozporu s Písmem. Pro člověka není touha po manželství a po potomstvu žádnou hanbou nebo nízkým pudem.¹¹⁹

Nejvíce polemik vzbudil poslední z Lutherem uváděných důvodů pro vhodnost manželského života. Tímto bodem reformace zaútočila přímo na základy středověkého asketického myšlení. Luther totiž považoval život v manželství za něco *přirozeného*. A právě lidskou přirozenost bral jako něco, co není špatné, ale prostě lidské. Scholastici spojovali lidskou přirozenost s tělesnem a tělesno bylo v křesťanské dualistické filozofii tradičně tou špatnou stranou mince. Následovat svou přirozenost pro středověkého člověka znamenalo jistou cestu do pekel. Reformace ve své podstatě nepodporovala naplňování tělesných žádostí, ale nechtěla redukovat hřích na záležitosti libida. Navíc Lutherova antropologie nečiní takový rozdíl mezi tělem a duchem. Ne že by si daný rozdíl neuvědomoval, ale pomyslnou hranici zde nevidí tak ostře. Řekněme spíše, že v centru jeho pozornosti stály jiné otázky a dualita těla a duše byla v rámci jeho antropologie druhotnou otázkou.¹²⁰ Nebude přeháněním, pokud řekneme, že Luther považoval sexualitu za něco přirozeného.¹²¹ V ráji, před vyhnáním prvních lidí, byl sex bez hříchu, všechna hanba, která je asociována v lidském pokolení se sexem a s nahotou je následkem prvního hříchu.¹²² Sex tedy není sám o sobě špatný, všechno špatné na lidské sexualitě přišlo do světa spolu s prvním lidským proviněním proti Bohu. A pokud sex existoval dříve než hřích, nemůže být hříšný sám o sobě. V ráji bylo sexuální spojení muže a ženy požehnáno,¹²³ ale po vyhnání z rajské zahrady už muž nedokáže toužit po ženě, aniž by cítil šílenství chťiče,¹²⁴ srovnávané tehdejšími lékaři se záchvaty epilepsie. Od té doby, kdy vstoupil do světa první hřích, nemůže být sex bezhříšný sám o sobě. Ale pro Luthera je manželství vykoupením ze zajetí

¹¹⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 294.

¹¹⁹ WA 43, 376, 26 – 377, 12.

¹²⁰ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 47 – 48.

¹²¹ Max Josef SUDA, *Die Ethik*, s. 158.

¹²² Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 45; Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 298.

¹²³ „in Paradiso congressus ille fuisset sine omni verecundia“, WA 32, 89, 37 – 90.

¹²⁴ „horibilis voluptas“, WA 3, 89, 37 – 90.

hříchu.¹²⁵ Luther v zásadě úplně odmítá, že v rámci manželského svazku by mohl být sex a plození potomstva jakkoliv špatné nebo hříšné, naopak.¹²⁶ Samozřejmě je tento pohled na sexualitu vázán pouze na manželství a k tomu na manželství osob, které jej posvětily svou vírou.¹²⁷ Kdo nemá víru, pro toho se stírá rozdíl mezi smilstvem a nehříšným sexuálním spojením v rámci manželství. Ale nutno říci, že i tento pohled na lidskou sexualitu byl pro tehdejší společnost neslýchaný. Tyto názory byly ještě v roce reformátorovy smrti tak šokující, že byly v prvním souborném vydání jeho díla pro jistotu vynechány.¹²⁸ Sexuální touha naplňována v rámci manželství, je přirozenou součástí lidské bytosti. Bůh takovým člověka učinil, i když nesmíme podceňovat roli Ďábla ve zkažení stvoření, protože pro Luthera jako člověka stojícího jednou nohou ve středověku, není Ďábel nějaký efemérní pojem, ale reálná bytost, která Stvoření a člověka už na počátku zkazila a stále kazí. Přesto nesmíme zapomínat, že Hospodin stvořil člověka jako muže a ženu, aby žili spolu.¹²⁹

Podle Luthera navíc není možné, aby člověk žijící mimo manželství neupadl do smilstva.¹³⁰ Touha člověku zůstane a potlačovat ji nemá cenu. Lepší je touhu využít k Boží slávě a to uzavřením řádného manželství. Touha po manželství nejen že není zlá a opovrženíhodná, je ale hlavně nepřekonatelná.¹³¹ Luther chválí lásku mezi manželi, a to i ve formě erotické náklonnosti a staví ji výš než lásku mezi rodiči a dětmi.¹³² Mladí lidé by se proto měli brát z lásky a Luther přitom uznává, že není možné předstírat, že fyzická přitažlivost hraje naprosto nulovou roli.¹³³ I z toho důvodu, že vyvyšuje lásku mezi manžely a nehaní jejich sexuální život, obdrží cizoložník o to větší kritiku. Pro obě pohlaví bez rozdílu Luther nešetří ostrými slovy a žádný trest mu není dostatečně tvrdý.¹³⁴

¹²⁵ WA 42, 88, 7 – 14.

¹²⁶ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 51.

¹²⁷ Tamtéž, s. 53.

¹²⁸ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 46 - 47.

¹²⁹ WA 10 – II, 293, 9.

¹³⁰ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 32.

¹³¹ „Fleisch und Blut doch Fleisch und Blut bleiben, wie auch Neigung und Trieb weder erstickt noch behindert werden können“, WA 8, 658, 33 – 36; Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 205.

¹³² Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 55.

¹³³ WA 30 – III, 236.

¹³⁴ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 70.

Tento obsáhlý exkurz do reformačního uvažování o manželství a sexualitě byl nutný, protože pojetí ženy s ním naprosto přímo souvisí a je předpokladem pro Lutherovy neméně revoluční názory, když ne na roli ženy, tak na její kvality. Bylo již řečeno, ale je to třeba zopakovat, že ženě jako takové Luther (a ani nikdo jiný z reformátorů) nevěnoval žádný samostatný spis. Vše, co bude o ženství v reformačním podání řečeno, jsou výroky vytažené z jiných děl, nejčastěji z Lutherových komentářů k První knize Mojžíšově.

V první řadě nesmíme opomenout, že ačkoliv Lutherovo hodnocení ženy je veskrze pozitivní, rozhodně nemění její roli ve společnosti, nýbrž plně respektuje podřízené postavení, jaké ve společnosti měla. Pro ženu vidí v zásadě dvě role, roli manželky a hospodyně nebo roli matky, a ačkoliv těmto úlohám dodává na vážnosti, v jiné roli si ženu příliš představit nedokáže a vymezuje ji jasné hranice. Přesto není Lutherova žena pasivní, je aktivní pomocnicí v mužově díle, především při tom nejdůležitějším, při zachování lidského pokolení, ale jak již bylo výše řečeno, také trpělivou péčí o muže a rodinu pomáhá realizovat jeho další plány.¹³⁵ Sám Luther tvrdil, že ve svém odhodlání je pevný díky Katharině, že bez ní by své dílo nebyl s to dokončit, a že muž bez ženy je podle něj náchylnější k depresím a útlumu.¹³⁶ To, že bez ženy by nebylo možné pokračování lidského rodu Luther, také zdůrazňuje.¹³⁷

Žena je podle Luthera dobrá, jsou mu cizí úvahy o bezmezné hříšnosti žen, které se ke konci středověku množily. Smutně proslulý spis *Malleum Malleficarum* byl napsán až roku 1487, tedy ne tak dlouho před vystoupením reformátora ve Wittenbergu.¹³⁸ Ne, že by Luther nevěřil v čarodějnice, ale jeho víra v existenci těchto Ďáblových služebnic nebyla vůbec podmíněna mysogynními představami, jaké daly vzniknout výše zmíněnému dílu. Luther například věřil i v existenci kouzelníků a v tomto nedělal genderové rozdíly.¹³⁹

Žena byla stvořena Bohem jako mužův protějšek. Oba byli stvořeni k

¹³⁵ WA 43, 310, 24 – 26; Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 205.

¹³⁶ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 206.

¹³⁷ „Adae itaque adiutorium fuit mulier, solus enim non potuit generare, sicut nec mulier sola generare potest“, WA 42, 89, 16 – 19.

¹³⁸ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der deutschen Reformation*, s. 181.

¹³⁹ Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 211.

obrazu Božím,¹⁴⁰ oba byli stvořeni Božím slovem¹⁴¹ a Luther výslovně říká, že stvoření první ženy bylo stejným zázrakem jako stvoření prvního muže.¹⁴² Oba jsou celí lidé. V tom se Luther rozchází se scholastikou. Ani scholastikové nemohli popřít, že Evu stejně jako Adama stvořil Hospodin, aniž by popřeli autoritu Bible jako takové. Ale spokojili se s tím, že se k tomuto faktu příliš nevyjadřovali. Luther tento fakt zdůrazňoval velmi intenzivně, pro Luthera prostě byla žena v zásadě „dobrá“.¹⁴³ Jistě i on uznával, že žena není *jen* dobrá. I žena v podání Luthera je emocionální a citlivá, má v duchu scholastické rétoriky „nepevného ducha“,¹⁴⁴ a ač je nejkrásnějším Božím stvořením, nevyrovná se muži v důstojnosti a potřebuje mužskou ochranu.¹⁴⁵ Pro své typické charakterové vlastnosti, především pro emocionalitu, kterou středověk ztotožňuje s „nepevností ducha“, byla i pro Luthera Ďáblova volba svést k prvnímu hříchu ženu logická.¹⁴⁶ Luther tedy nepřehlídí vlastnosti, které jeho doba vnímá vysoce negativně a které mají být ženě vlastní. Ale dále zdůrazňuje jinou vlastnost a to schopnost rodit děti a následně je vychovat, pro což jsou její vrozené vlastnosti ideální. Luther roli matky oceňuje velmi vysoko a v jeho textech právě tato ženská schopnost vyváží všechny nedostatky, které žena může mít.¹⁴⁷ Luther tedy vysoce oceňuje ženu – matku a negativně se vyjadřuje o všech, kdo ženou opovrhují.¹⁴⁸ V tomto se reformace razantně rozchází se scholastikou, kde pojetí ženy položil základ Tomáš Akvinský vykládající Aristotela, podle jehož učení je žena jakýsi nedokonalý muž.

Pokud jsou muž i žena kompletními bytostmi, jak vysvětlit podřízenou roli ve společnosti, kterou Luther nepopíral. Tomáš Akvinský ženu nazval nedokonalou už při Stvoření. Pro Luthera je zásadní jiná událost, Luther zcela nově interpretuje příběh o vyhnání z ráje. Podrobný výklad této části První knihy Mojžíšovy vysvětluje, proč je životní prostor ženy ohraničen zemi domácnosti, proč přebírá

¹⁴⁰ WA 42, 51, 37 – 38.

¹⁴¹ WA 42, 87 a 17.

¹⁴² WA 42, 92, 31 – 33.

¹⁴³ WA 42, 497, 22 – 26.

¹⁴⁴ „mulier diversum esse animal a viro (...) et ingenium longe infirmus“, WA 42, 51, 34 – 35.

¹⁴⁵ „Ita mulier etsi esset pulcherrimum opus Dei, tamen non aequabat gloariam et dignitati masculi“, WA 42, 52, 10 -11; WA 43, 692, 17 – 21.

¹⁴⁶ „tamen tamquam (Heuam) infirmiore creaturam aptiore fuisse“, WA 42, 136, 1 – 20.

¹⁴⁷ WA 43, 344, 4 – 9.

¹⁴⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 297, WA 43, 451, 29

po svatbě mužovo jméno, nesmí kázat a vládnout a nejvíc jí sluší mlčení. Podle Luthera je tato situace následkem Evina provinění.

Na Lutherově výkladu prvotního hříchu jsou hned dvě věci naprosto nové. Za prvé, častokrát se zde zdůrazňuje, že žena byla muži před vyhnáním z ráje naprosto rovnocenná.¹⁴⁹ Bůh na ni nemluvil skrze Adama, to ona sama Hospodinovým slovům rozuměla a sama mu i odpovídala.¹⁵⁰ V ničem nebyla muži podřízena.¹⁵¹ Při čtení Lutherova výkladu První knihy Mojžíšovy náš může až zarazit, jak často připomíná dvě věci: že před prvním hříchem nebyla Eva Adamovi podřízena a že oba byli stvořeni Božím slovem. Nezarazí nás to ovšem, pokud si uvědomíme, kdy dílo vznikalo. Luther se vymezoval proti středověkému pojetí ženství jako něčeho hříšného už v základu a už to, že cítil potřebu neustále svůj názor opakovat, ukazuje, jak dalece mu na zakořenění nového konceptu záleželo.

Druhou novinkou ve výkladu příběhu o prvním hříchu prvních lidí, je Adamova role. Adam zde není pasivní obětí Evinou, není „sveden“. Eva nese sice hlavní díl viny, protože podlehla jako první a jablko ochutnala, a za to je také v tomto světě náležitě potrestána všemi strastmi, které jsou výlučně ženské. Za to také její podřízená pozice. Ovšem Adam se na Hříchu účastní aktivně a hlavně vědomě. Luther výslovně odmítá myšlenku, že by Eva Adama k hříchu svedla.¹⁵² Ačkoliv tedy Eva nese největší břímě viny na příchodu hříchu do světa a vyhnání lidstva z Ráje, není v tom sama, Adam zhřešil vědomě a aktivně. To také Luther zdůraznil a odlišil se od scholastického pojetí, které se snažilo vinu svěst pouze na ženu. Luther navíc jinde připomíná, že Eva skutečně zhřešila, stejně jako jiné často připomínané biblické ženy, ovšem její hřích není v její ženskosti, ale v její osobnosti. A tak to je i s muži, pro provinění biblických mužů přeci neodsuzujeme celé mužské pokolení.¹⁵³

Luther ale ženin trest nevidí čistě negativně. Často zdůrazňuje, že žena starající se o rodinu je osoba, která si zaslouží veškerou úctu a dostane se jí

– 40.

¹⁴⁹ „ibi (in Paradiso) fuisset gubernation aequalis“, WA 42, 103, 31 – 194.

¹⁵⁰ WA 42, 50, 10 – 51, 57; WA 42, 151, 34 – 35; WA 42, 248, 34 – 50.

¹⁵¹ „in nulla re Adamo inferior (fuit)“, WA 42, 87, 28 – 29.

¹⁵² „Adam non fuerit seductus sed sciens peccavit“, WA 42, 136, 1 -20; WA 87, 25 – 29.

¹⁵³ „Non igitur culpa in sexu est, sed in vico, quod tum foeminae tum viro commune est“, WA 42, 282, 34 – 50.

odměny i od Boha. Ženina práce se Bohu líbí stejně jako ta mužova.¹⁵⁴ Žena zhřešila a zhřešil i muž. A odplatou za hřích je smrt. Ale vykoupení z hříchu přichází výhradně skrze víru v Krista. A Kristus se narodil ženě. I Luther tedy vyzdvihoval protiklad tak známý ve středověku, protiklad Evy, kvůli níž přišel hřích na svět, a Marie, skrze kterou přišel do světa Vykupitel. Skrze Marii bylo umožněno odpuštění hříchu a to jak ženě, tak muži.¹⁵⁵ Je to role matky, která vykupuje ženu z hříchu. Na tomto místě opět Luther vyzdvihuje postavení matky, mateřský úděl vykoupil biblickou ženu, stejně jako v Lutherově výkladu vykupuje každou ženu v každodenním životě.

Nicméně nesmíme zapomenout, že po prvním hříchu již není pro ženu jiné cesty než žít v područí muže. Je tu ale jeden důležitý rozdíl. Luther ženě zakazuje kázat a vládnout a tato skutečnost je pro něj v souladu s Písmem. Nijak výrazně se nevyjadřuje k tomu, že by toho žena nebyla schopná. Protože muž i žena jsou oba kompletní lidské bytosti, oba jsou schopni všeho. To, že žena dokáže vládnout i kázat ovšem neznamena, že by tak měla činit. Evino provinění rozdělilo role pro muže a ženu a tak by to podle Luthera také mělo zůstat.¹⁵⁶ Luther vždy během svého vystupování velmi trval na starých pořádcích. Ačkoliv reformace přímo podkopávala stavební základy mnoha konceptů existující společnosti, Luther se je snažil udržet a intenzivně je obhajoval. Pokud někdo cítil, že by mu reformace dala podnět k narušení světských pořádků, Luther se od něj distancoval. Tak to jistě mohly cítit i ženy a wittenberský reformátor je v mnoha spisech ujišťoval o tom, že žádnou změnu sociálních rolí nezamýšlí. Zvláště oblasti duchovní služby žen věnoval mnoho času. Již ve spise *Vom Missbrauch der Messe* publikovaném roku výslovně napsal, že kázání žen je špatné.¹⁵⁷ Jediné, co omlouvá ženu v pozici kazatelky, je neschopnost nebo neexistence muže v daném sboru.¹⁵⁸

Luther nicméně neupírá ženě nárok na vzdělání. Ani nemůže. Reformace zdůrazňovala kněžství všech křesťanů a to nutně vyžadovalo znalost Písma. Každá žena, která má na starost výchovu dětí musí znát Písmo a být natolik vzdělaná, aby

¹⁵⁴ WA 43, 634, 34.

¹⁵⁵ WA 42, 148, 33.

¹⁵⁶ WA 50, 633, 20 – 22; Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, s. 212.

¹⁵⁷ WA 8, 497, 22 – 37.

¹⁵⁸ WA 8, 498, 12 – 14.

mu rozuměla.¹⁵⁹ Jak dalece byla tato reformátorova praxe dodržována, to už je otázka jiná. Jeho manželka Katharina byla ve vedení domácnosti naprosto samostatná v době jeho časté nepřítomnosti a jistě na něj měla nezanedbatelný vliv. Stejně jako postoj Luthera ke vzdělaným ženám jeho doby, např. Kathariny Zell a Arguly von Grumbach byl pozitivní, o čemž vypovídají jeho dopisy určené zmíněným dámám.¹⁶⁰

Teorie i zde přinesla praktické důsledky. Reformace začala pozitivně hledět na manželství, na sexualitu a na ženu. Do teologického diskurzu se už nevrací mysogynní úvahy o negativní povaze ženy. Kazatelé a kněží se žení a žijí intenzivním rodinným životem. Ženám se otevírá nové pole působnosti jako manželkám kněží a farářů, kdy jsou prvními ženami náboženské obce. Žena bude napříště v reformaci vnímána mnohem pozitivněji.

¹⁵⁹ WA Br 4, 234, 4 – 7.

¹⁶⁰ WA Br 2, 247; 346; 364; 559; WA Br 6, 27.

1.5 Martin Bucer

Postava Martina Bucera byla donedávna historiky zabývajícími se reformací poněkud opomíjena. Ale jde o osobnost s vlastní teologií ovlivňující především město Štrasburk a další oblasti Svaté říše římské s ním sousedící. Bucera proslavilo také jeho ekumenické působení. Tato část díla štrasburského reformátora je snad nejznámější, ve své době byla i nejkontroverznější a také dalece zastiňovala veškeré další názory tohoto muže. Bucer se po celý svůj život snažil o smíření jednotlivých protestantských směrů, chtěl docílit jednoty navzdory štěpení se v triviálních i kardinálních teologických otázkách, které už v počátcích reformace probíhalo. Jistě nebyl sám, kdo si uvědomoval, že nejednotnost ohrožuje protestantské pozice a především v budoucnu bude reformované oblasti činit zranitelné proti ideologicky jednotné katolické straně. Pružnost, jakou Bucer projevovat v řešení zásadních teologických otázek, pokud se v nich jednotlivého směry rozcházely, byla jeho některým současníkům důkazem, že vlastní pevné názory postrádá.¹⁶¹ Jeho teologie ve všech oblastech (i v oblasti manželského práva, jak si později ukážeme) ovšem vycházela z naprosto kategorické zásady lásky k bližnímu. V tomto přikázání byl podle Bucera obsažen celý Zákon a všechny směrnice pro křesťanův život. Pokud hrozilo narušení bratrské spolupráce mezi protestantskými směry, bylo dle jeho názoru možno, ne-li přímo záhodno, ustoupit ze svého stanoviska a to i v tak zásadní otázce, jakou byla otázka eucharistie.¹⁶² Sám se nikdy neunavil v úsilí překlenovat rozdílná stanoviska jednotlivých směrů, ať už šlo o směr kalvinistický, luterský nebo třeba i náboženskou reformaci v Anglii a teologická stanoviska české Jednoty bratrské.

Právě Bucerovy kontakty s českou reformací jsou dalším faktem, který jej činí pro účely této práce velmi důležitým. Vliv reformace zahraniční, jmenovitě německé, na náboženskou situaci v Zemích Koruny české je ústředním tématem předkládané studie. Vzájemnými kontakty českých bratří a Martina Bucera se zabýval především Amadeo Molnár.¹⁶³ Štrasburský reformátor obdivoval bratrskou

¹⁶¹ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 306.

¹⁶² Martin GRESCHAT, *Martin Bucer. A Reformer and His Times*, London 2004, s. 54.

¹⁶³ Amadeo MOLNÁR, *Čeští bratří a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*, Praha 1971; dále příslušná pasáž v již výše citovaném díle: Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty*

zbožnost a kázeň členů Jednoty.¹⁶⁴ Bratří byli také jedni z mála, kteří ocenili Bucerovo ekumenické úsilí, protože i oni od počátku chtěli reformaci jako univerzální fenomén; se zahraničními reformátory se rozešli právě ve chvíli, kdy se reformace začala štěpit na jednotlivé proudy.¹⁶⁵ Vzájemné porozumění se ovšem neodrazilo pouze v projevech přátelství. Bucer v 50. letech 16. století vydal několik spisů na obranu bratrské teologie, o níž většina západního světa věděla pouze z ne zcela chvályhodného vyjádření humanistického vzdělance Erasma Rotterdamského.¹⁶⁶ Z pera jednoho z největších teologů Jednoty bratrské, Jana Augusty,¹⁶⁷ se pak Bucerovi dostalo jistého zadostiučinění, protože to byli pouze čeští bratří, kteří pochopili Bucerovo poselství o vzájemné pospolitosti a lásce k bližnímu, které v očích ostatních zastínila jeho přílišná pružnost ve výkladu Večeře Páně. Augusta jeho dílo po všech stránkách rozebral a dodnes je to také nejvýstižnější výklad Bucerovy teologie. Jednota se k Bucerovi přihlásila i později a přiznávala, že při překladu Bible Kralické hojně vycházela z výkladů štrasburského reformátora.¹⁶⁸ Rozešli se ovšem v postoji ke světské moci, ke které Jednota zastávala v době Bucerova působení striktně odmítavý postoj, kdežto Bucer přiznával světské moci plné právo na prosazování a dozorování náboženské reformace.¹⁶⁹ Když roku 1538 (v českém překladu pak 1545) vyšel tiskem jeho spis *Von der wahren Seelsorge*,¹⁷⁰ který podrobně pojednává o povinnostech církve a jejích členů a ve kterém Bucer přiznává světské moci právo na zasahování do církevních poměrů, Jednota bratrská je jmenovitě vyjmuta z tohoto práva a získává zde specifické postavení, jež jí umožňuje zachovat si nezávislost na světském ramenu (tak důležitou pro ideologii Jednoty v této fázi jejího vývoje). I někteří dnešní historici spolu s jeho současníky v tomto kroku vidí další příklad pružnosti teologického výkladu, ústupku ve vlastním názoru v zájmu zachování jednoty.¹⁷¹

reformace, Praha 2007, s. 278 – 337.

¹⁶⁴ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 313.

¹⁶⁵ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 300.

¹⁶⁶ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 321.

¹⁶⁷ Celý list je otištěn v: Amadeo MOLNÁR, *Čeští bratří a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*, Praha 1971, s. 36 – 37.

¹⁶⁸ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 322.

¹⁶⁹ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 305.

¹⁷⁰ *Von der wahren seelsorge*, BDS 7, 67 – 247.

¹⁷¹ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 205.

Druhým možným výkladem může být i skutečná vzájemná úcta mezi Bucerem a českými bratry. Právě dnešní doba, které ekumenické snahy zdaleka nejsou cizí, by mohla Bucera s jeho jen zdánlivě nekonceptními myšlenkami konečně ocenit a věnovat mu více prostoru.

Jestli ovšem bylo v něčem stanovisko Martina Bucera po celé jeho reformační působení konstantní, byly to jeho názory na otázku manželství a manželské právo. Ty byly spolu s otázkou rozvodu na danou dobu velmi kontroverzní. Stejně jako Luther se ani reformátor ze Štrasburku ženskou otázkou jako takovou nezabýval. Někteří historici se domnívají, že Bucer měl na svou dobu velmi moderní pohled na práva ženy.¹⁷² Bucer se ovšem nikde jmenovitě nevyslovoval o něčem, co dnes nazýváme ženská práva, ačkoliv by tak jistě jako osoba zběhlá v právu římském i v právu kanonickém učinit mohl, pokud by považoval za záhodno do postavení ženy zasahovat. Proto nemůžeme říct, že by Bucer měl vůbec nějakou koncepci ženských práv. Pravdou zůstává, že z jeho koncepce manželství jako vzájemné pospolitosti muže i ženy, které musí zahrnovat všechny oblasti života, jasně vyplývá zlepšení ženské pozice ještě jasněji než z výše rozebírané manželské koncepce Lutherovy. Stejně tak praxe rozvodových řízení ve Štrasburku, která v některých případech přiznávala tuto možnost ukončení manželství i ženě, a také Bucerova teorie tuto praxi podpírající, dávají ženě možnosti do té doby nevídané.

Stejně jako v případě Martina Luthera nebudeme se zabývat přímo ženskou otázkou a tím, jak ji reformátor viděl, ale otázkami jinými, z nichž bezprostředně názor na postavení ženy ve společnosti vyplývá.

Martin Bucer pocházel z Alsaska a roku 1507 pravděpodobně na naléhání rodiny vstoupil do dominikánského kláštera v alsaském Sélestatu.¹⁷³ Když byl později obviňován, že porušil řeholní slib čistoty a vstoupil do manželství, hájil se tím, že nebyl z řádu ani vyloučen, ani nezběhl, ale že byl papežem řeholních slibů zproštěn.¹⁷⁴ Jakožto duchovní, který se ovšem oženil nejprve s bývalou jeptiškou a později s vdovou po třech jiných duchovních, a zároveň nadšený šířitel myšlenek

¹⁷² „ (...) his surprisingly modern ideas on divorce and on women's rights“, Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 244.

¹⁷³ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 20.

reformace se touto obhajobou exkomunikaci nevyhnul. I z tohoto důvodu později pociťoval manželský sňatek s Elizabeth Silbereisen za stěžejní obrat ve svém životě. Zaprvé značil jeho definitivní rozchod s Římem, protože se tak přiklonil k myšlenkám Martina Luthera, z nichž nejvíc na něj působilo jeho *De Votis Monasticis* a v tomto spise obsažená kritika celibátu.

Navíc moc dobře věděl, že to pro něj znamená exkomunikaci z římské církve, zákaz kázání a existenční problémy. S Elizabeth se vzali roku 1522; není známo nic o tom, za jakých okolností se potkali.¹⁷⁵ Všechno o okolnostech jejího vstupu a opuštění kláštera známe pouze od Bucera samého. Ve svém *Verantwortung*,¹⁷⁶ tedy ve spisu, kterým své rozhodnutí vstoupit do manželství téměř v předvečer hrozící exkomunikace obhajuje, píše, že do kláštera byla donucena vstoupit ve věku dvanácti let a k řeholním slibům byla dokonce přinucena podvodem. Nijak ji z kláštera neodloudil, jak píše, oba sami nezávisle poznali, že řeholní život pro ně není. Bucer používá velice trefné vysvětlení, když píše, že rozhodně nešlo o chťič, protože lehké ženy nejsou zase tak drahou záležitostí, rozhodně ne natolik drahou, aby kvůli chťiči podstupoval protivenství, které mu manželství, hrozba exkomunikace a následný zákaz kázání přinesou. Bucer často prohlašoval, že s Elizabeth byli svedeni dohromady samotným Bohem, že si byli souzeni a rozhodli se Boží příkaz uposlechnout bez ohledu na nebezpečí, které z toho vyplývalo.¹⁷⁷ Elizabeth pro Bucera zůstala po celý jeho život nejmilovanější ženou a to i tehdy, když se podruhé oženil. Ještě na smrtelné posteli prý Elizabeth přesvědčovala Bucera, aby se oženil s jejich společnou přítelkyní Wimbrandis Rosenblatt a stal se otcem i jejím dítětem.¹⁷⁸

Elizabeth padla za oběť moru a po její smrti se Bucer oženil podruhé. Roku 1542 si vzal za ženu Wimbrandis Rosenblatt.¹⁷⁹ Tato žena již měla jistě velmi rozsáhlé zkušenosti s životem po boku reformaci oddaného kazatele. Jejím prvním manželem byl řemeslník z Basileje Ludwig Keller. Po jeho smrti se provdala za basilejského reformátora Jana Oencolampadia. I tento muž se dlouho rozmýšlel,

¹⁷⁴ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 304.

¹⁷⁵ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 40.

¹⁷⁶ BDS 1, 156 – 184.

¹⁷⁷ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 62.

¹⁷⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 306 – 307.

zda poruší slib čistoty pro duchovní osobu závazný, a rozhodl se stejně jako mnoho mužů reformaci oddaných a s Wimbrandis se oženil. Třetím manželem této ženy byl Bucerův blízký spolupracovník a významný biblista Wolfgang Capito. Ten zemřel na mor roku 1541, tedy ve stejném roce jako Bucerova Elizabeth.¹⁸⁰ Potom se stala manželkou Martina Bucera. Byl to sňatek z rozumu, nikoliv z upřímné lásky jako v případě Elizabeth. Sám Bucer říkal, že do svatby ho přemluvili kolegové, protože by nedokázal sám vést domácnost a zároveň sloužil věci reformace.¹⁸¹

¹⁷⁹ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 123.

¹⁸⁰ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 123.

¹⁸¹ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 124.

1.5.1 Osobnost a charakter tvorby Martina Bucera

Martin Bucer se od Martina Luthera lišil v mnoha ohledech. Ačkoliv myšlenky v jejich spisech obsažené byly veskrze podobné, měly jiný základ filozofický, jiné zdroje a navíc i jinou formu, již byly podány. Luther nebyl humanista a ani se nedá říct, že by byl humanismu nakloněn. Jednu z mála styčných ploch luteránské reformace a humanismu tvořila biblická studia, která přispěla k překladu Písma do národních jazyků. Reformátoři chtěli znovu přeložit každému křesťanu Bibli a nechtěli se spoléhat na Římem prosazovaný latinský převod, tzv. Vulgatu. Humanisté chtěli stejně jako ve všem i v biblických studiích jít ad fontes, tedy přímo ke zdrojům a proto také četli svaté texty v původních jazycích opět bez latinského, církví posvěceného prostředníka. Vzájemně si tak pomáhali. Lutherovi tento kontakt s humanismem postačoval. Reformátoři mladší generace se od něj v tomto namnoze odlišovali. Martin Bucer byl velmi ovlivněn největším humanistou své doby, Erasmem Rotterdamským.¹⁸² Zdroje, z nichž oba reformátoři vycházeli, byly také rozdílné. Bucer znal a především ve svých spisech věnovaných manželství hojně používal jak právo římské, tak právo kanonické. Z církevních otců se Luther hodně inspiroval svatým Augustinem, kdežto Bucer se ani během své kariéry reformátora (alespoň po formální stránce) nikdy plně nerozešel s Tomášem Akvinským.¹⁸³ Tato odlišnost je ovšem jen logická, uvážíme-li, že Luther byl řeholníkem v řádu augustiniánů a Bucer u dominikánů.

Kromě rétoriky a používání jazyka při tvorbě svých spisů ovšem v sobě Bucer nezapřel humanistu ani ve své poměrně komplexní filozofii, z níž vycházely vlastně všechny jeho názory, ať už šlo o manželství, jeho rozluku nebo o ekumenismus a střízlivost, v zásadních teologických otázkách. Pro Bucera byla hlavním přikázáním láska k bližnímu. V této lásce se odráží láska člověka k Bohu. Láska, která neplyne z přikázání, ale přímo z prostého lidského citu a z vděčnosti

¹⁸² Více o vztahu těchto dvou myslitelů v publikaci: Friedhelm KRÜGER, *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf der Theologie Martin Bucers*, Wiesbaden 1970; hlubší rozbor tématu dalece přesahuje záběr této práce, proto zde bude vliv Erasma na Bucerovo myšlení pouze nastíněn s důrazem na témata manželství, celibátu a rozvodu; rozbor vztahu Bucera a humanismu jako takového blíže na stranách 38 – 43.

¹⁸³ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 54.

člověka, kterého Bůh přijímá i přes všechny jeho nedostatky.¹⁸⁴ Člověk tu není sám pro sebe, ale pro druhé.¹⁸⁵ Láska k bližnímu je původkyní pocitu pospolitosti nejen mezi bratry ve víře, ale také vzájemné lásky, kterou štrasburský reformátor považuje za nutný a téměř jediný předpoklad existence manželského pouta. A je to právě tato filozofie lásky a pospolitosti, která ospravedlňuje rozvod, pokud daný pocit sounáležitosti chybí. Dále je to tento teologický základ, který klade shodu a sounáležitost mezi bratry na první místo a dovoluje mu tak být mnohem pružnější ve výkladu teologických nuancí. Vždyť co je jeden ústupek, dokonce i v tak zásadní otázce, jakou je Večeře Páně, proti možnému rozpadu jednoty a přátelství. Tady vidíme, že prakticky všechny Bucerovy názory stojí na tomto neměnném základu a obvinění z nekonzistentnosti musí být odmítnuta jako lichá.

Především u jeho výkladu manželského práva se osvědčilo Bucerovo přesvědčení, také vycházející z jeho ovlivnění humanismem, že příkázání a rady obsažené v Písmu nelze vykládat bez kontextu a izolovaně. Jednotlivé výroky Ježíše a evangelistů, které středověká církev vytrhla z Písma a na jejich výkladu postavila své zákony, se Bucer snaží vidět v kontextu a usuzuje, že není možné zapomenout na konkrétní situaci, do které promlouvají. Podle Bucera je to až rouhání vytrhávat Ježíšovi výroky ze situace, ke které Pán mluvil.¹⁸⁶ Ne nadarmo obsahuje Nový zákon hned čtyři verze evangelia, křesťan by toho měl využít, dané Ježíšovy výroky položit vedle sebe a teprve vzájemným porovnáním se dobrat původní myšlenky.¹⁸⁷ Bucer sice sepisuje tyto své zásady právě pro posuzování záležitostí týkajících se manželského práva, ale vycházel z nich i v jiných otázkách. Velmi důležitá byla jeho zásada shody mezi Novým a Starým zákonem. Podle něj i staří církevní otcové byli natolik moudří, že porovnávali výroky Ježíše se Zákonem závazným pro Izraelity. Je snad možné, aby si vševědoucí a dokonalý Bůh protirečil nebo aby třeba změnil názor? Nikoliv. To, co platilo pro izraelský lid, by mělo platit i pro křesťany.¹⁸⁸ Způsob, jakým má biblista s Písmem svatým pracovat

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ *Das ym selbst niemant sonder anderen leben soll und wie der mensch dahyn kummen mog*, BDS 1, 49 – 68.

¹⁸⁶ BOL 15, 181 – 182, hlava 29.: *Impium esse verba Christi ultra propositam materiam extrahere*.

¹⁸⁷ BOL 15, 182 – 183, hlava 30.: *Evangelistarum narrationes esse inter se coniungendas*.

¹⁸⁸ BOL 15, 178 – 180. Zde Bucer svůj výklad rozvádí a doplňuje, že tzv. zákony ceremoniální

a jak ho vykládat, shrnul do čtyř axiomů:¹⁸⁹

1. Kristus nepřišel zrušit ani jednu část Zákona, ale pouze nám pomáhá si jej správně vyložit.
2. Nehodlá rušit ani civilní zákony tam, kde jsou založeny na spravedlnosti a správnosti.
3. Z Kristových slov na téma manželství a rozvodu nemůžeme usuzovat nic míň ani nic víc, než to o čem v dané situaci mluvil. Jinými slovy, nesmíme vytrhávat jeho výroky z kontextu.¹⁹⁰
4. Texty evangelií musí být porovnávány navzájem, a pokud ani potom nerozumíme, i s dalšími biblickými texty.

Martin Bucer se podle těchto zásad řídil při výkladu Bible po celý život. Na první pohled je patrné, jak dalece byl ovlivněn humanismem s jeho snahou dobrat se původní skutečné pravdy pohřbené pod nánosem několik staleté vytvářené tradice.

Bucerovi nešlo pouze o vyřešení několika sporných otázek. Chtěl dalekosáhlou reformu manželského práva. Studoval jak právo kanonické, tak právo římské a tyto dvě právní normy se snažil sladit. Za ideální soulad kanonické a římské právní tradice považoval Justiniánův kodex a pouze na základě této právní normy a Písma chce manželské právo zreformovat.¹⁹¹

S kritikou kanonického práva nebyl Bucer v 16. století sám, hojně vycházel z právě zmíněného Erasma. Mezi těmito dvěma muži ale tkvěl jeden zásadní rozdíl. Erasmus vznášel otázky, ale nakonec se podvolil autoritě římské církve a neodhodlal se na ně odpovědět. Bucer už takové zábrany mít nemusel, protože se od římské církve plně odpoutal. Vzal tedy Erasmem položené otázky, propracoval je a odvážil se dát jasnou odpověď.¹⁹² Dobře to lze vidět na otázce rozvodu, kterou se Erasmus rovněž zaobíral a navzdory svému katolickému vyznání se opovážil navrhnout, zda by nebylo lepší některá manželství rozvést v zájmu spásy

jsou platné pouze pro Židy, nicméně zákony týkající se manželství a rozvodu, ke kterým se vyjadřuje v této knize mezi tyto ceremoniální nepatří.

¹⁸⁹ BOL 15, 185.

¹⁹⁰ *Tum maximopere esse cauendum, ne, quae docuit Dominus et respondit de matrimonio et divortius, ultra ipsius propositum et institutam respontionem extrahamus.*

¹⁹¹ *Gutachten für den Ulmer Rat Von der Ehe und Ehescheidung aus göttlichem und kaiserlichem Recht*, BDS 10, 165 – 404.

¹⁹² J. V. SILDERSHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 48.

duše manželů a manželek. Bucer přímo z této implikace vychází, veřejně to přiznává a na otázku odpovídá jednoznačně kladně.¹⁹³

¹⁹³ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 40.

1.5.2 Martin Bucer a manželství

Bucerův rozchod s kanonickým právem začal s jeho kritikou celibátu, zde nevycházel jenom z Erasma, ale také z vlastní zkušenosti. Sám se necítil povolán pro neženatý stav. Každý křesťan by podle Bucera měl zpytovat svědomí, aby zjistil, zda je nebo není povolán Bohem pro manželství.¹⁹⁴ Pokud zjistí, že k manželství povolán je, potom se nejen že může, ale přímo musí oženit, a to třeba i, navzdory řeholnímu slibu čistoty, který složil. Nejlepším případem Bucerovy vytríbené argumentace bylo štrasburské *Verantwortung* z roku 1533.¹⁹⁵ Reformátor zde za sebe i za své kolegy obhajoval své rozhodnutí oženit se navzdory zvolené kariéře duchovního a složení řeholních slibů.

Říká, že člověk, který má dar života v manželství a nevyužije ho, se dopouští hříchu.¹⁹⁶ Tyto zákony a nařízení byly vymyšleny lidmi, nikoliv Bohem, tudíž nikomu nemají být překážkou v životě v řádném manželství, pokud by mimo manželské lože nedokázal žít bez hříchu. Pro Bucera jsou řeholní sliby, především slib čistoty, rouháním proti Bohu, který má s každým člověkem jasný záměr. Mladý člověk těžko může ve svém věku vědět, jaký plán s ním jeho Stvořitel má.¹⁹⁷ Daný slib je pak tedy přímo proti Evangelium ze dvou důvodů. Za prvé, místo toho, aby každá osoba spoléhala na Boha a světila se plně do jeho rukou, snaží se sama přebrat kontrolu nad svým životem a naplánovat si ho.¹⁹⁸ Za druhé, plnění těchto slibů se křesťan snaží si nějak zasloužit místo v nebi, místo aby se plně spolehl na svou víru.¹⁹⁹ Druhý z uvedených argumentů jde plně v duchu reformační myšlenky ospravedlnění z víry, těžko tak mohl oslovit katolíky, natož biskupa, kterému bylo právě dané ospravedlnění určeno, když hrozil exkomunikací.

Boj proti nedobrovolnému a vynucovanému celibátu byl společný všem reformátorům a koneckonců i Erasmovi. Na rozdíl od něj ovšem reformátoři

¹⁹⁴ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 134.

¹⁹⁵ BDS 1, 156 - 184.

¹⁹⁶ „und hat dir gott die gob der keüschheit uss die Ehe verluhen, so bist du das schuldig, frey zu bleiben“, BDS 1, 167.

¹⁹⁷ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 60.

¹⁹⁸ „Darumb ist gantz wider das Evangelium, ewige keuschheit zu geloben, wann du schon gleich alt, werest“, BDS 1, 169.

¹⁹⁹ „(...) sye vereinen ihnen und andern mit solchem leben den himmel zu verdienen, das elein Christus Jesus unser heyland mit seinem bitterm tod vermöcht hat“, BDS 1, 169.

manželský stav vyzdvihovali nad stav panenský. Z výše uvedeného výkladu je zřejmé, že tak činil i Martin Luther. Můžeme říct, že Bucer ve vyzdvihování manželského stavu zašel ještě dál a hlavně, že se od svého kolegy z Wittenbergu lišil pojetím manželského svazku a důrazem, který kladl na vzájemnou pospolitost manželů.

Manželství dle Bucera mělo z právního pohledu tyto rysy:²⁰⁰

1. Manželství je smlouva. Tato smlouva platí potud, pokud platí cíle a záměry, se kterými byla uzavřena.
2. Cílem manželství je založení a udržování vzájemného společenství mezi mužem a ženou, kteří si jsou navzájem ku pomoci a vzájemné službě.²⁰¹ Tento bod rozvíjí reformátor nejčastěji a na vzájemnou pospolitost manželů klade největší důraz. Nutno říct, že je to ovšem definice manželského svazku, která vychází z obou jím studovaných právních systémů, z římského i kanonického.
3. Právo na manželství nesmí být nikomu žádným způsobem upíráno.²⁰²
4. Zásadní pro uzavřené manželství je schopnost, ochota a připravenost obou stran.
5. Pokud hrozí rozbití manželského svazku, má se zkusit vše a musí zde být snaha všechna provinění odpustit, ale pokud se náprava nepodaří, musí být oběma stranám umožněno manželství opustit a uzavřít nové, aby tak nebyl ohrožen příkaz vzájemné lásky, služby a pomoci.²⁰³

Poslední bod dodnes zůstává nejkontroverznějším bodem Bucerovy ideologie, podrobněji se jím budeme zabývat níže.

Již Martin Luther velmi vyzdvihoval manželský svazek a život v manželství nadřazoval stavu panenskému, jak se ukázalo v předchozím výkladu. V tomto se od svého kolegy Martin Bucer odlišoval především pomyslnou úrovní, na kterou manželský svazek povznesl. Bucer totiž jde v hodnocení manželského života ještě dále než Luther. Podle Bucera se nemůže manželství rovnat s žádnou institucí,

²⁰⁰ Převzato z: *Gutachten für den Ulmer Rat Von der Ehe und Ehescheidung aus göttlichem und kaiserlichem Recht (1533)*, BDS X, 165 – 404.

²⁰¹ BDS 10, 203 – 205; BDS 10, 215.

²⁰² BDS 10, 200.

²⁰³ BDS 10, 208 – 212.

protože je ustanovil Bůh přímo.²⁰⁴ O jeho vážnosti svědčí mimo jiné i to, že sama matka Spasitele sice zůstala pannou, ale vstoupila do svazku manželského.²⁰⁵ Na rozdíl od Tomáše Akvinského si nemyslel, že manželství by bylo následkem prvního hříchu, aby tak regulovalo smilstvo mimo manželství na relativně bezhříšné plození dětí. Bucer často vyhlášoval, že Bůh ustanovil manželský svazek už v Ráji a tudíž byl sám Stvořitel přesvědčen o jeho vážnosti a důležitosti.²⁰⁶ Jestliže tedy bylo manželství ustanoveno v Ráji před Pádem člověka, těžko tak může být následkem tohoto Pádu, těžko na něm může být cokoliv hříšného, protože člověk v Ráji byl přeci bez hříchu.²⁰⁷ Nikdo nemůže na manželství shledávat cokoliv špatného a hříšného, protože jej ustanovil sám Bůh a co Bůh činí, to vždy dobré jest.²⁰⁸ V tomto se tedy Bucer rozchází s Tomášem Akvinským a shoduje se se svatým Augustinem.²⁰⁹

Pro štrasburského reformátora bylo v Písmu mnoho indikátorů, které ukazují na vážnost, jaké se manželský svazek těší v záměrech Stvořitele. Přesto ale vždy odmítal zařazení manželství mezi svátosti po vzoru katolické církve. Tady je přesná dělicí hranice mezi Bucerem a Erasmem, jehož názory tak často přejímal. Pro Erasma zůstávalo manželství jednou ze sedmi katolických svátostí, a proto se mohl otázku rozvodu nebo přehodnocení manželských otázek pouze odvážit nadhodit. Bucer se s katolickou církví rozešel a po vzoru Luthera svátosti v původním významu neuznával. A stejně jako Luther mezi zbylé svátosti manželství nezařazoval. Po vzoru svého kolegy z Wittenbergu prohlašoval, že pro to není jediný doklad v Písmu ani v prvotní církvi.²¹⁰ Navíc není ani výsadou křesťanů. V tomto se ještě výrazněji než Luther rozchází s kanonickým právem. Kanonické právo uznává za svátostné a platné pouze manželství dvou křesťanů. Podle tzv. paulinského privilegia může ve dvojici dvou nevěřících, z nichž jeden

²⁰⁴ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 167.

²⁰⁵ „(...) *das auch die raynest junckfrow und mutter seins sunst Marie (...) hat in der Ee sein müssen*“, BDS 4, 248.

²⁰⁶ „*So ist die eh im paradys uffgesetzt nit zu einem reichen etwas zu glauben, sonder alss ein notiger, heiliger stadt*“, BDS 1, 333.

²⁰⁷ „*Dieweyl die hailig Eg Gott so gfellig, das er die im Paradys, do der mensch noch aufferecht und gantz heilig war, eingesetzts hat*, BDS 4, 248.

²⁰⁸ BDS 10, 179.

²⁰⁹ BDS 4, 248; J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 168.

²¹⁰ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 187.

konvertoval ke křesťanství, ten druhý manželství opustit a svazek přestane existovat.²¹¹ Sv. Pavel ovšem v listu, na který se toto privilegium odvolává,²¹² věřícímu přímo zakázal nevěřícího opouštět. Nicméně i toto pojetí manželského práva dokazuje, že nevěřící osoba není manželským svazkem nijak výrazně vázána. Manželský svazek nevěřících totiž není svátostí, nemá stejný význam jako svazek dvou křesťanů. Martin Luther sice opustil pojetí manželství jako svátosti, nicméně stále předpokládal víru k tomu, aby daný stav stál tak vysoko na pomyslném žebříčku hodnot, jak sám ustanovil.²¹³ Pro Bucera je manželství sice svatý a Bohem ustanovený stav, ale není výsadou křesťanů, patří ke světskému pořádku²¹⁴ a světské pořádky přeci nepřišel Ježíš měnit.²¹⁵ Manželství nekřesťanů tedy platilo i před příchodem Krista a platí stále.²¹⁶ Jestliže je manželský svazek otevřen i nekřesťanům; patří k světským pořádkům a je v pravomoci světských úřadů, úplně se tak do nenávratna ztrácí pojetí manželství jako svátosti.

Další, v čem se manželská teologie Martina Bucera jeví jako výjimečná, je vůbec jeho pohled na základní rysy manželství. Pro úplnost si zde ocitujeme definici manželství, jakou uvedl ve svém díle *De Regno Christi*:

Manželství tak, jak ho Bůh ustanovil a jak bychom je měli brát, je společenství a jednota (*societas et coniunctio*) mezi mužem a ženou. V tomto společenství mají sdílet v životě vše, ať jde o zákony lidské nebo božské. Vše mají mít společné. Nebudou si navzájem odpírat pohlavní styk, bude-li některá strana chtít. A to vše s největší možnou dobrou vůlí a láskou, protože muž je hlavou ženy, tak jako je Kristus hlavou církve.²¹⁷

V této definici se odráží hned několik skutečností. První a asi nejdůležitější je důraz, jaký Bucer kladl na *societas* a vzájemnou lásku uvnitř manželského svazku.

²¹¹ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 21.

²¹² 1Kor 7.

²¹³ Olavi LÄHTEENMAKI, *Sexus und Ehe*, s. 51.

²¹⁴ „*Constat autem matrimonium et divortium esse res civiles*,“ BOL 15, 180.

²¹⁵ „*Dominus non advenit ut civiles leges mutaret*,“ BOL 15, 180.

²¹⁶ BOL 15, 198.

²¹⁷ *Ex his probe consyderatis abunde liquet, coniugium uerum, ut illud Deus institui et iudicari de eo postulat, esse eiusmodi uiri et mulieris societatem et coniunctionem, qua hi consortium sibi praestare debent mutuam omnium vitae, divinique et humani iuris communicationem, usumque praebere corporis et ad congressum coniugalem, si requiratur, atque haec omnia summa cum benevolentia et charitate, qua uiri se mulieri caput exhibeat, ut Christus se caput exhibet Ecclesiae, mulier uero uiro adiutorium et corpus ea subiectione, qua Ecclesia se*

Nicméně i zde se ozývá jeho právnické vzdělání, protože na jiném místě uznává, že i definice manželství z římského práva tento pojem obsahuje.²¹⁸ Další zvláštností, kterou reformátor ze Štrasburku dotahuje až do nejzazšího extrému je vzájemná láska manželů. Manželství je pro Bucera manželstvím jen tehdy, je-li přítomná vzájemná láska.²¹⁹ Tím extrémem výše zmíněným je myšlenka, že manželské pouto existuje jen a pouze tam, kde je přítomna vzájemná láska. Vnější pouto, oficiální pouto posvěcené ať církví nebo světským hodnostářem, neexistuje, pokud tento pro Bucera naprosto nepostradatelný element chybí. Jak je pro jeho vytříbený argumentační styl příznačné, dodává ihned velice výstižné přirovnání, že ani křest jakožto velice důležitý vnější symbol a označení křesťana, který jako stěžejní bod v životě věřícího uznávají všichni reformátoři, ani tento akt automaticky neznamená, že daná osoba má niterný vztah s Kristem založený na upřímné víře a pokoře, vztah který dělá křesťana křesťanem.²²⁰ Od definice manželství jako vzájemné lásky je pouze krůček k prohlášení, že pokud tento nejpodstatnější element chybí, manželské pouto je možné, ba i nutné rozloučit.

Vzájemná láska je tedy nejpodstatnějším bodem Bucerovy definice manželství. Velmi často Bucer navíc zdůrazňoval známý výrok z První knihy Mojžíšovy, kdy Stvořitel řekl, že není dobře, aby byl člověk sám.²²¹ Zdůrazňování tohoto výroku se vine jako Ariadnina nit' celou Bucerovou teologií manželství.²²² Zároveň i jeho veškerou antropologií, člověk přeci nežije pro sebe, ale pro druhé. Manželství je potom ideální příležitostí k naplnění tohoto poslání, protože kdy jindy je příkaz lásky k bližnímu, smířlivosti a neustálého odpouštění dennodenně naplňován, než ve svazku manželském.²²³ Množství osob, které máme milovat, se vstupem do manželství stupňuje. Už nemilujeme jen otce a matku, ale navíc i manžela nebo manželku a následně děti. Pro Bucera má tak manželství téměř spásný význam. Každá osoba, pokud se ve zcela výjimečných případech necítí

subiicit Christo, " BOL 15, 209.

²¹⁸ BOL 15, 152.

²¹⁹ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s 166.

²²⁰ BDS 10, 190; J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s 167.

²²¹ *I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou,*“ Gen 2, 18.

²²² J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 171.

²²³ BDS 10, 187 – 189.

povolána k něčemu jinému, je povolána pro manželství.²²⁴

Vzájemná láska manželů stojí na prvním místě v jeho definici a musíme si všimnout na první pohled, že zmíněná definice neříká nic o dětech jako o účelu manželství. Zde tkví zásadní rozdíl mezi Bucerem a Lutherem. Martin Luther stále staví na první místo v manželském svazku zachování potomstva. V důrazu, jaký klade na manželství je sice oproti kanonickému právu silně progresivní, ale na druhou stranu se tímto od něj tolik neodlišuje. Protože i římská církev viděla v účelu manželství především zachování lidského pokolení. Martin Bucer uznává, že plození dětí je důležité pro zachování lidského rodu a je také jedním z účelů manželství. Ale je až na druhém místě za vzájemnou láskou a pomocí, kterou si manželé poskytují. Jde až tak daleko, že i u pohlavního aktu nevidí plození dětí jako hlavní účel této činnosti.²²⁵ Jasným důkazem mu jsou páry, které z nějakých důvodů mít děti nemůžou, a přesto se této činnosti oddávají.²²⁶ Mohlo by se to zdát zbytečné a snad i hříšné, ale Bucer to tak nevidí. I sex má pro něj především ten účel, že posiluje vzájemnou lásku a oddanost. Zároveň si tím manželé poskytují pomoc, protože sexuální touha je zakořeněná v lidském rodě a tím, že si vzájemně poskytnou svá těla k uspokojení partnera, tím dovolují tomu druhému uspokojit tuto touhu čistým a nehříšným způsobem.²²⁷ Přes všechn svůj humanismus se ani Martin Bucer neodpoutal od pocitu, že přeci jen je na pohlavním aktu něco hříšného, k vyvrácení této představy budou v lidském myšlení potřeba ještě celá staletí. Ovšem postoupil dál i oproti Lutherovi, protože pohlavní spojení manželů zbavil nánosu „nutného zla“, ale povýšil je na cosi prospěšného pro vzájemný vztah, na něco co posiluje hlavní prerekvizitu manželského svazku, tedy vzájemnou lásku.

1.5.2.1 Rozvod

Již několikrát bylo řečeno, že Martin Bucer hlásal na svou dobu až skandální názory na rozvod. Stohy prací byly od té doby napsány na téma Bucer a rozvod, zde zmiňme jen to základní.

²²⁴ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 171.

²²⁵ Tamtéž.

²²⁶ BDS 10, 203 – 204.

²²⁷ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 178.

Již zmiňované axiomy vybrané ze spisu *De Regno Christi* se vztahují především na rozvod manželství.²²⁸ Narážejí na to, že Starý zákon znal rozvodovou praxi a rozvod manželství povolen byl. Kanonické právo ovšem nic takového neznalo a dodnes nezná. Neexistence rozvodu vychází z přímého Ježíšova zákazu obsaženého v evangeliích: „Kdo propustí svou manželku a vezme si jinou, dopouští se vůči ní cizoložství; a jestliže manželka propustí svého muže a vezme si jiného, dopouští se cizoložství.“²²⁹ Bucer ovšem vycházel z již uvedených axiomů. Zaprvé, nemůžeme vytrhávat Ježíšova slova z kontextu. Kontext je takový, že přišli farizeové a ptali se, jak je to s rozvodem. Ježíš jim odpověděl, jak si mají zákon vyložit. Ježíš jim jako obvykle dal tu odpověď, jakou slyšet nechtěli, odpověď, která stávající praxi znesnadňovala. Mluvil ovšem ke konkrétní situaci, k situaci, kdy jeden z partnerů, především muž, svévolně propustí ženu, s níž by fungující manželství možné bylo. Kritizuje spíše praxi, kdy se jednotlivé strany nesnaží v manželství zůstat, pokud ho můžou jednoduše opustit.²³⁰ Ale Bucer nehodlá brát jeho slova tak, že by rušil Zákon daný Izraelitům, takové vysvětlení on nepřijímá. Podle něj není možné, aby Ježíš zakázal něco, co už předtím Bůh svému lidu povolil. Podle Bucera se tak výrok vztahuje jen na faktické manželství, na takové, které by fungovalo, protože oba partneři jsou schopni a mocni v něm žít, ale kvůli chvilkovému impulzu, poblouznění nebo nedostatku pochopení pro druhého se rozhodnou z něj vystoupit, případně druhou stranu svévolně opustit.²³¹ Tam, kde vzájemná láska chybí a manželství nefunguje, je rozvod nutný, ale teoreticky ani není potřebný, protože manželské pouto podle Bucera přestalo existovat tehdy, když se vytratila vzájemná láska jako esenciální podmínka tohoto svazku.²³² Tyto názory jistě musely ve své době způsobit skandální pozdvižení, ovšem do konce dotažená Bucerova antropologie i teologie manželství nemohly vést jinam.

1.5.2.2 Žena jako taková

Co z výše řečeného vyplývá pro ženu jako takovou? Hned ze začátku musíme uvést, že Bucer se antropologií ženy, ženskou otázkou a ženskými právy

²²⁸ Viz s. 32.

²²⁹ Lk 10, 11 – 12.

²³⁰ BDS 10, 236.

²³¹ BDS 10, 237.

zabýval mnohem méně než Luther. O ženě jako takové vlastně vůbec nemluví, kdežto Luther především ve svých biblických komentářích o podstatě a poslání ženy popsal mnoho stran.

Důraz na vzájemnou pospolitost a pomoc dává ženě mnohem víc prostoru.²³³ Už z výše předložené definice manželského svazku cítíme, že důraz na vzájemnost, sdílení všech věcí a vzájemnou pomoc, staví ženu téměř na roveň muže. Nicméně v zakončení této definice stejně přebírá tradiční patriarchální schéma, když uvádí, že žena se má podřizovat muži tak, jako se církev podřizuje Kristu. Ale předcházející slova dané definice o sdílení všech věcí a celého života neříkají nic o vymezení rolí. Je třeba zdůraznit, že závěr této definice o podřizování se muži je poměrně výjimečný v rámci Bucerovy argumentace. Ten se totiž o roli ženy prakticky nevyjadřoval. Z toho můžeme vyvodit dva možné závěry. Buď ho daný problém nezajímал či nechtěl budít pozdvižení; nebo právě absence vymezení ženské role značí, že Bucer chtěl pro ženu větší práva. Druhé tvrzení bude asi přehnané, ale těžko můžeme říci, že by se o daný problém nezajímал, když se tak aktivně zajímал o manželské právo, a ještě méně pravděpodobné je tvrzení, že by nechtěl způsobit pozdvižení, to se osobě s tak pokrokovými názory na rozvod a nadšenému bojovníku za věc reformace opravdu přisuzovat nedá.

Dále zde byla rozvodová praxe. Během působení ve Štrasburku stanul Bucer v čele několika soudů, které měly rozhodnout o právu na rozvod či o právu znovu se vdát.²³⁴ První případ žádosti o nové manželství se týkal dvojice, jistého Heinricha a Elizabeth. Heinrichova manželka byla pro neznámý přečin vyhnána z města a Elizabeth opustil manžel. Dvojice údajně nezávisle na sobě řešila, že zdržet se smilstva se jim mimo manželství příliš nedaří, stali se milenci a rádi by se stali i manželi, což ovšem kanonické právo nedovoluje, protože svátost manželství ani pro svévolné opuštění, ani pro mravní delikt Heinrichovy ženy není možné rozpustit. Štrasburští radní v čele s Bucerelem jim povolili rozvod vzhledem k nečestnému chování jejich předchozích partnerů a sňatek umožnili.²³⁵ Druhý

²³² J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 268.

²³³ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 302.

²³⁴ I druhý sňatek, ač povolený, byl v kanonickém právu komplikovanou situací, ale do podrobného rozboru se pouštět nebudeme, podstata práce to nijak zásadně nevyžaduje.

²³⁵ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 70.

případ, jaký hned v zápětí štrasburská rada řešila, byl případ ženy, která byla dle kanonického práva odloučena od svého manžela *A mensa et thoro*²³⁶ a nechtěla obnovit plné manželství, ale jeho rozvedení a nový sňatek. I této ženě bylo nové manželství povoleno.²³⁷

Co z výše uvedeného vyplývá. Je to především fakt, že v obou případech rozvodový soud přijal, zpracoval a kladně vyřídil žádost *ženy*. Už to, že žena měla u Bucera dovolání v možnosti rozvodu je velká až skandální novinka. Nicméně Bucer podložil tuto novinku i teoreticky.

Rozvedení manželství má pomoci nevinné ženě, kterou její manžel přestal milovat (tudíž neexistuje manželské pouto v tom základním slova smyslu) a kterou by mohl týrat či ponižovat nebo jenom zanedbávat. Ježíš jistě nechtěl svým zákazem rozvodu manželství nutit ženu, aby trpěla v nešťastném manželství s mužem, jenž s ní nezachází tak, jak by si zasloužila.²³⁸ Jedním z argumentů, které Bucer uváděl pro reformulaci manželské legislativy, byl fakt, že stávající stav byl pro ženu nevýhodný, často se stávala obětí právě ona.²³⁹ Nepovažoval ji za slabší stvoření, které tuto ochranu potřebuje, ale prostě komentoval pro ženu nevýhodný současný právní stav. A pokud se Bucer kladně vyjadřoval k rozvodu manželství, ve kterém je žena nešťastná, potom z toho musíme vyvodit jeden důležitý fakt. Martin Bucer považoval ženu za bytost schopnou se o sebe samotnou postarat. Často sice zdůrazňoval, že ani pro ženu není dobré, aby byla sama,²⁴⁰ což naznačuje už způsob, jakým ji Bůh stvořil, tedy z těla muže a hned po stvoření ji s mužem spojil.²⁴¹ Nikde ovšem neříká nic o nutnosti ochrany, nikde nevypočítává negativní vlastnosti ženy, bere jako daný fakt, že ani žena ani muž nemají být z ustanovení Stvořitele sami, že ani žena ani muž nemají žít pro sebe ale pro druhé. Ovšem rozvodová praxe ukazuje, že nepovažuje ženu za nesvéprávnou nebo neschopnou se o sebe postarat, když spojení s mužem naplněné vzájemnou láskou

²³⁶ „Odluka od stolu a lože“, pojem z kanonického práva, kdy manželské pouto zůstává nedotčeno, ale povoluje jim nedodržet jednu část slibu tedy „vytrvání v životním společenství“, Damián NĚMEC, *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha 2006, s. 166.

²³⁷ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 71.

²³⁸ BDS 10, 244.

²³⁹ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 271.

²⁴⁰ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 168.

²⁴¹ BDS 10, 204.

jednoduše zrovna možné není.

Bucer nikde nepíše o podstatě ženy, necítí potřebu ji nějak obhajovat, pro něj je žena prostě člověk, člověk, který má žít pro druhé a v jednotě se svým partnerem v manželství. Pro to vidí doklad v První knize Mojžíšově, kdy Adam inspirován Duchem svatým vykřikl, že on a žena jsou jedno tělo.²⁴² Dá se říci, že vše co Bucer píše, platí pro ženu i pro muže. Jeho kritika celibátu a výzva k opuštění klášterů platí stejnou měrou pro mnichy jako pro jeptišky. Pro jeptišky uprchlé z klášterů potom aktivně a úspěšně organizoval sňatky.²⁴³ Obě své manželky ctil a uznával a vyzdvihoval jejich roli, ačkoliv ani o jedné z nich nepopsal tolik stohů papíru jako Martin Luther. Ovšem Bucer byl vůbec na informace o svých soukromých záležitostech mnohem skoupější než wittenberský reformátor. Nicméně když Wimbrandis v době jeho pobytu v Anglii odjela zpět do Štrasburku zařídil všechny rodinné záležitosti k přesunu celé domácnosti do Anglie, nejen že chválil její péči a organizační schopnosti, ale mluvil přímo o její oddanosti věci reformace.²⁴⁴ Což dokazuje, jak důležitá pro něj byla role ženy po boku kazatele.

Další aspekt, který pomáhal ženě setřást okovy kanonického práva, vyplývá už z výše řečeného. Jestliže plození dětí a péče o ně není v manželství na prvním místě (tak jako v kanonickém právu, ale i u Luthera), potom nemůže být řeč o vymezení role ženy pouze na péči o rodinu. Jestliže je na prvním místě vzájemná láska a pomoc manželů, potom žena není odkázána do kuchyně nebo ložnice, ale všechnu práci má vykonávat spolu se svým manželem. Toto je asi nejdůležitější aspekt Bucerovy teologie. Žena už není jen matkou dětí, je především partnerkou muže v jeho díle, nikoliv ještě rovnocennou partnerkou, ale i tak lze mluvit o výrazném posunu. Praxe samozřejmě byla někde úplně jinde. Život většiny vdaných žen se odehrával v koloběhu těhotenství, rození a péče o děti, případně smutku nad jejich ztrátou. Bucer mohl mít sebemodernější názory, ale obě jeho manželky porodily děti hodně a většinu času strávily péčí o ně, protože taková byla situace a doba. V rámci teoretických úvah o roli ženy v manželství a rodině a vůbec

²⁴² „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla!“, Gen 2, 23; BDS 10, 204 – 205.

²⁴³ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 128.

²⁴⁴ J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce*, s. 127.

v obecné antropologii, byly ale Bucerovy názory velmi progresivní.

1.6 Životní praxe žen v oblastech zasažených německou reformací

Exkurz do myšlení dvou reformátorů, kteří se v německy mluvící oblasti nejvíce zabývali otázkami souvisejícími s ženou, ukázal, jaká byla teorie. Ale co praxe? Jak dalece reformace změnila postavení skutečných žen? Dotkly se vůbec Lutherovy nebo Bucerova teorie jejich životů?

Odpověď zní ano, ale změna nebyla tak revoluční, jak by se z výše předloženého výkladu mohlo zdát. V první řadě došlo k zásadní revizi manželské legislativy. Ta se podstatně zjednodušila a zefektivnila. Časté bylo uzavírání manželství pod dohledem světské autority, nikoliv autority církve.²⁴⁵ To si vyžádalo další změnu: opět se vrátil důraz na souhlas rodičů mladých snoubenců. Tento požadavek se v katolickém prostředí vytratil ve chvíli, kdy chtěla církev podpořit svou vlastní autoritu při uzavírání svátostného manželství.²⁴⁶ Jak je patrné z výkladu o rozvodové praxi pod vlivem Martina Bucera, možnost rozvodu se jeví jako ta nejvýraznější změna mezi změnami v manželské legislativě. Možnost dobrovolného opuštění manželství, možnost daná také ženě, jakkoliv zřídka povolená, to bylo něco naprosto nového. Otvíralo to ženě cestu k samostatnému životu a zároveň k úniku z manželství, ve kterém by jinak byla nešťastná. Byla to totiž většinou žena, která v nešťastném manželství trpěla. Z výkladu o těžkostech života ve vdovském stavu v 16. století si můžeme udělat obrázek o tom, že zneužití této možnosti ze strany žen příliš nehrozilo.

Jakkoliv revoluční tento posun byl, možná i ten byl výplodem nestabilní společenské situace, protože koncem 16. století už téměř ve všech reformovaných oblastech možnost rozvodu a následného druhého manželství chybí.²⁴⁷

Trvalejší změnu ovšem přinesly zákony ovlivňující morálku obyvatelstva a především jejich vymáhání a tresty za jejich nedodržování. Muž i žena se trestali stejně, už neexistoval dvojitý metr na mužskou a ženskou nevěru známý ze středověku. Obecná pravidla morálky byla v reformovaných oblastech mnohem tvrdší a platila stejně pro ženy a pro muže.²⁴⁸

²⁴⁵ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 303.

²⁴⁶ Tamtéž.

²⁴⁷ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 187.

²⁴⁸ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 173.

Reformace také přinesla vdaným ženám novou roli, ve které mohly dosáhnout váženosti do té doby nevídané. Mohly se stát manželkami kazatelů či kněží. Na kněží byl dokonce vyvíjen nátlak, aby se oženili a ti tak činili ve stále hojnější míře. Už v začátcích reformace se kněžské manželství stalo běžnou praxí. Manželka kněze musela ovšem sdílet jeho neustálý strach z perzekuce. Novomanželé byli nuceni se v očích veřejnosti obhajovat, protože čím významnější daný reformátor byl, tím útočněji se proti němu vyjadřovalo okolí. Útoky se soustředily samozřejmě i na manželku, v očích katolíků pouhou konkubínu.²⁴⁹ Nehledě na obecný strach, co bude, když reformace jako taková neuspěje. Právě proto jsou manželky reformátorů jako Katharina von Bora nebo Wimbrandis Rosenblatt tak známé a zasluhují si vlastní biografie. Jejich oddanost jak manželům, tak věci reformace musela být nezměrná, protože navenek nesměly projevit jediné zaváhání.

Život s reformátorem či kazatelem nebyl jednoduchý, a to především v letech, kdy se reformace teprve prosazovala. Taková žena musela vést mnohem rozsáhlejší domácnost plnou manželových studentů, perzekuovaných protestantů z různých částí země, jeptišek a mnichů uprchlých z kláštera a dalších potřebných.²⁵⁰ Pomoc manžela v této chvíli nemohla žena očekávat, protože ten se plně ponořoval do své práce. Jako první žena náboženské obce tvořila model pro ostatní ženy, musela být ostatním ženám oporou a ve všech ohledech reprezentovat domácnost kazatele. Kněžský domov musel udávat vzor každé křesťanské domácnost v dané komunitě.²⁵¹ Tato role ženě zůstala se vší vážností, jaká se k jejímu zastávání váže. Ale nešlo o samostatnou funkci, byla to role pevně svázaná s mužskou osobou. Role manželky kazatele byla spojena s úřadem daného duchovního.²⁵² Na druhou stranu ženě, metaforicky řečeno, otevřely dveře domácnosti. Životní prostor vdané ženy byl v raném novověku bez ohledu na konfesijní příslušnost pevně ohraničen zdmi domácnosti, kdežto role manželky kazatele, byl veřejný „úřad“. Žena reprezentovala kazatelovu domácnost a tak

²⁴⁹ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 307.

²⁵⁰ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 175.

²⁵¹ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 306.

²⁵² To je také důvod, proč v rozporu s některými publikacemi manželky kazatelů jako Wimbrandis Rosenblatt nebo Katharina von Bora neuvádím jako ženy v reformaci aktivní.

celou náboženskou obec. S manželem často cestovala, pečovala o potřebné vně hranic vlastního domu, byla velmi populární jako kmotra a ženám v dané komunitě poskytovala radu a pomoc. Dále se angažovala v kulturním a veřejném životě. Stejně jako ostatní ženy byla povinována svému manželu poslušností. Možná více než ostatní ženy, protože stejně jako život celé rodiny i poslušnost manželky musela být příkladem pro všechny ostatní ženy.²⁵³

Výše uvedený rozbor názorů reformátorů na otázku mnišství, celibátu a především mnišských slibů naznačuje, v jak složité situaci se octli řeholníci a řeholnice na územích zasažených reformací. Jak Martin Luther, tak Martin Bucer kritizovali řeholní sliby, především slib věčné čistoty. Posláním ženy se napříště mělo soustředit na rodinný život, na péči o děti. Tudy vedla pravá cesta do nebe, nikoliv skrze slib věčného panenství a život v odloučení od světa. Útok na řeholní život ovšem nebyl podložen pouze touto teorií. I reformně naladěné katolické autority (na prvním místě zmiňme výše uvedeného Erasma Rotterdamského a jeho kritiku mnišských slibů a celibátu) cítily potřebu kláštery zreformovat vzhledem k aktuálním poměrům, jaké ve většině konventů vládly. Právě volnost života a relativní blahobyt v rámci řeholních společenství byly hlavními důvody, proč veřejnost s takovým nadšením vyslechla slova reformátorů o neopodstatněnosti řeholních slibů a s nemenším nadšením se rozhodla uvést danou ideologii do praxe. Nás zajímá především situace v ženských klášterech. Zde byla často morálka na horší úrovni, než u jejich mužských protějšků, protože pouze malý počet žen se zde octl dobrovolně.²⁵⁴ Klášter byl místem, kam se „odkládala“ dcera či sestra, jejíž rodina neměla na věno nebo z nějakého důvodu nechtěla sňatkem dcery tříštit rodinný majetek. Nemuselo jít pouze o majetkové zájmy. Rodina měla vždy eminentní zájem na tom, aby se dívka z vysoce postavené rodiny provdala přiměřeně ke své úrovni. Ale trh s nápadníky nebyl vždy tak bohatý. Tudíž pokud v dané oblasti daná dívka ženicha sobě rovného najít nemohla, pro rodinu i pro mladou ženu samotnou nabízel vstup do kláštera řešení, a to řešení o mnoho žádanější než sňatek pod úroveň.

²⁵³ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, Malden 2007, s. 36.

²⁵⁴ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Millwaukee 1996, s. 15.

Jako důkaz pro myšlenku, že útok na kláštery z řad veřejnosti a nátlak na jejich zavření nebyl založen pouze na reformační teologii, ale především na všeobecné nevoli vůči řeholnicím a mnichům, můžeme považovat fakt, že ne všechny zavřené kláštery, které tímto pojmem označujeme, byly kláštery v pravém slova smyslu. V Německu byly poměrně rozšířené tzv. kanonické domy (*Kanonissenstifte*). Tyto domy se zakládaly od 9. století, zde se život nemusel řídit ani jednou z uznávaných řeholí, ale praktický život žen se od života za zdí pravého kláštera neodlišoval.²⁵⁵ Důležitým rozdílem byla ovšem neexistence řeholních slibů v takových společenstvích. Pokud nikdo nenutil jeptišky k přijetí slibu věčného panenství, potom se na ženy žijící v tomto společenství nevztahovala výše zmíněná kritika, protože dobrovolnému rozhodnutí pro život mimo manželství ani Luther bránit nechtěl. I tyto domy byly ovšem násilně zavírány a ženy v nich žijící vyháněny. Nálada koncem 15. století nebyla řeholnímu životu nakloněna. Centra vzdělanosti už kláštery netvořily, jejich místo převzaly univerzity.²⁵⁶ Na počátku 16. století tak bylo jasné, že kláštery, ať mužské či ženské, přestávají plnit svou původní roli. Jak ale ještě uvidíme, tak sekundární role ženských klášterů, tedy místo důstojného působení ženy bez možnosti ctihodného sňatku, měla stále stejnou prioritu jako dřív.

Jak se tedy stavělo obyvatelstvo ke klášterům v reformovaných oblastech německy mluvících zemí? Všeobecně šlo o postoj negativní. Původní konvertité a konvertitky opouštěli klášterní prostředí dobrovolně. Ovšem v případě žen nešlo o žádný exodus, případy jako Katharina von Bora byly spíše výjimečné.²⁵⁷ V druhé vlně už se církevní i světské autority uchýlily k vyvíjení systematického nátlaku a nakonec k použití mocenských prostředků pro likvidaci řeholního elementu. Kláštery byly rozpouštěny a jejich půda zabírána. Na některých místech obyvatelky kláštera místní obec vyplatila.²⁵⁸ V oblastech, kde se přistoupilo k takto radikálním krokům, měly jeptišky několik možností. Buď se integrovaly do společnosti a zaujaly zde své místo jako matky a manželky, což byl ideál, k němuž reformace

²⁵⁵ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 15.

²⁵⁶ Pro naše téma je ale poměrně důležité zdůraznit, že univerzitní prostředí bylo ženskému prvku nepřístupné a jediná centra vzdělanosti nadále zůstávala v kláštrech.

²⁵⁷ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 185.

²⁵⁸ Tamtéž 185.

směřovala. Pokud se odmítly podrobit a chtěly dál pokračovat svůj život za klášterními zdmi, musely se přestěhovat do katolických oblastí.²⁵⁹ Ženy často ale zůstávaly pohromadě i po rozpuštění kláštera. Někdy jim to místní autorita povolila, ale v žádném případě již nesměly přijímat novicky.²⁶⁰ V takovém případě se problém s nepřizpůsobivými ženami vyřešil sám: když jejich generace zmizela, nová už nenastoupila. Reformace ale v případě ženských klášterů narazila na nečekaně silný odpor. Některé kláštery tak přežily a vytvořilo se několik kuriózních modelů koexistence. Ve středním Německu zůstaly ženské kláštery jako katolické enklávy uvnitř luteránského území, a když se situace stabilizovala, protestantský většinový prvek s katolickým ohraničeným zdi kláštera fungovaly ve vzájemné symbióze a s uznáním obou stran. Také ve Štrasburku, kde se před příchodem reformace nacházelo celkem osm ženských klášterů, došlo ke střetu. Jeptiškám z klášterů sv. Markéty a sv. Mikuláše se podařilo přes Bucerův nátlak přesvědčit městskou radu, aby zavřené kláštery znovu otevřela a řeholnice si zde mohly ponechat katolickou bohoslužbu. Oficiálně sice spravovala jejich záležitosti městská rada, ale v praxi se pro ně nic nezměnilo. Dokonce mohly přijímat nové členky, ale pouze katoličky. Pro protestantské ženy byl klášter i nadále uzavřen. Jiné kláštery přijaly luteránskou ideologii a liturgii a odvolávaly se na Lutherův důraz na svobodu svědomí.²⁶¹ Velký reformátor přece neřikal, že život ve věčném panenství a v odloučení od světa není povolen, jen že by k němu nikdo neměl být nucen.

Nejznámějším takovým případem je kanonický dům v Quedlinburgu. Zdejší abatyše Anna von Stolberg vládla rozsáhlému teritoriu. Ve čtyřicátých letech 16. století konvertovala k luteránství a všechny duchovní na svém území přiměla ke stejnému kroku. Z františkánského kláštera udělala školu pro dívky a chlapce, ale její ženský klášter fungoval dál. Abatyše přijímala nakonec dobrozdání od luteránských autorit, ale byla uznána i autoritou papežskou, protože její jeptišky se nadále řídily podle benediktinské řehole.²⁶² Anna byla katolíky zcela určitě vnímána

²⁵⁹ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 12.

²⁶⁰ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 185, Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 13.

²⁶¹ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 17.

²⁶² Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 18.

jako slabá žena, která je obětí reformace. Možná zde hrálo jistou roli pro danou dobu typické podceňování ženských schopností, protože jinak lze těžko vysvětlit, jak si mohl udržovat papežskou i císařskou podporu klášter s luteránskou liturgií. Quedlinburg nebyl jediný klášter, který přežil díky tomu, že si podal ruce s reformací. Kupříkladu v Brunšvicku jich až do 19. století takto přetrvalo celkem čtrnáct a dodnes jsou zde zařízení pro neprovdané ženy. Krycím označením takových klášterů bylo vzdělávací centrum pro ženy. Ovšem jeptišky tam přítomné se většinou dále řídily řeholí a nosily předepsaný oděv.²⁶³

Z výše uvedeného výkladu by se dalo usuzovat, že existoval nějaký koncept protestantského kláštera. Leč tak tomu nebylo. Veškeré přeživší kláštery, ať byla jejich míra koexistence s většinovým protestantismem jakákoliv, musíme vnímat pouze jako relikty staré víry, pro jejichž přežití mluvila řada faktorů. Bylo by ovšem chybou domnívat se, že v protestantské ideologii měl koncept ženy za klášterními zdmi nějaké místo, protože místo ženy mělo být napříště už pouze v rodině.

Pro přežití klášterů mluvil v první řadě fakt, že vzedmutá vlna odporu se netýkala pouze dotčených jeptišek, ale i jejich rodin a dalších autorit v daném protestantském regionu. Ve chvíli, kdy ženy klášter opustily, nutně vyvstávala otázka, co s nimi. Některé se mohly vdát, ale vždy tu bylo riziko, že se je vhodně provdat nepodaří. Ne všechny navíc měly na vdávání vhodný věk. A ve většině případů padla odpovědnost za dané ženy na jejich rodiny. Rodiny tak často souhlasily se zachováním klášterů raději, než aby musely podstoupit finanční těžkosti či provdat dceru pod úroveň. I z morálního hlediska bylo přinejmenším diskutabilní odebrat ženě jakékoliv existenční zajištění.

Ženské instituce přežily mnohem častěji než mužské. Zde hrál výraznou roli i fakt, že se nepovažovaly za takovou hrozbu.²⁶⁴

Nejdůležitějším faktorem, jaký pro zachování jednotlivých ženských klášterů ovšem zůstává, je jejich aktivní odpor. Ten měl nečekanou sílu, protestantské autority snad i pod dojmem dobrovolných opouštění klášterů předpokládaly, že na výraznější odpor nenarazí a pokud ano, tak nebude složité jej

²⁶³ Tamtéž.

²⁶⁴ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 17.

překonat. V tom se mýlily. Jeptišky v klášterech nejen, že se většinou nechtěly nechat přesvědčit a v mnoha případech musela městská rada v daném regionu sáhnout k hrubé síle, ale mnohé z nich dokonce pozvedly pero na obranu svého přesvědčení. Na rozdíl od většinové ženské populace tyto ženy uměly psát, ba znaly i argumenty, kterými svou víru obhajovaly. V raném novověku žena nemohla být zároveň manželkou a matkou a zároveň intelektuálkou. Tyto role nebyly slučitelné. Možné intelektuální převahy mohly ženy dosáhnout jen v rámci řeholního společenství a tuto svou možnost byly připraveny bránit.

Martin Luther, Martin Bucer ale i jiní se jistě domnívali, že zbavují ženu okov, jež jí středověká církev nasadila. Ne všechny ženy s nimi souhlasily. Jeptiška byla žena, která se plně oddala službě Bohu. V protestantských církevních strukturách nic srovnatelného neexistovalo. Žena měla napříště sloužit Bohu pouze v rámci rodiny. Mnich, jenž opustil klášter, mohl vzdělání tam nabyté a zbožnost, jaké se celý život oddával, znovu vložit do služby víry jako kazatel. Jeptiška tuto možnost neměla. Pokud opustila klášter, vzdělání v něm nabyté uplatnit nemohla, protože měla napříště jen pečovat o děti a manžela.

Důvod, proč byl hlas žen v klášterech vůbec slyšet, musíme hledat také v jejich společenském postavení. Konventy, které nejvíce reformaci odporovaly, vedly prominentní šlechtičny či ženy z bohatého městského patriciátu.²⁶⁵ Abatyši kláštera její rodina podporovala, protože i role manželky náboženského vůdce byla ohromným sestupem na společenském žebříčku. Prominentní rodiny o tento společenský pokles nestály. Vždyť abatyše kláštera mohla vládnout rozsáhlému území, včetně jurisdikce nad poddanými, zcela samostatně spravovala majetek a administrativu v dané oblasti. Nejen role abatyše byla takto vysoce hodnocena. I další funkce v rámci klášterních struktur obnášely odpovědnost a jistou moc nad poddanými kláštera. Podstatná je zde ona samostatnost, formálně sice byla abatyše podřízena opatovi, nicméně v praxi jediný muž zasahující do záležitostí konventu byl kněz, který sloužil mši a řádové sestry zpovídal. Ale ani ten neměl nad jeptíškami praktickou moc, rozhodně ne v tak vlivném klášteře, jakým byl například klášter sv. Kláry v Norimberku.²⁶⁶ Je zcela pochopitelné, že takovéto role

²⁶⁵ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 14.

²⁶⁶ Tamtéž.

se ženy nehodlaly jen tak vzdát. Byla to role, která jim jako jediná dávala samostatnost, přístup k vyššímu vzdělání a reálnou politickou moc v mužském světě. Dle našeho názoru je zcela na místě zamyšlení, zda reformace, která ženám tuto možnost odebrala a nahradila ji nesrovnatelnou a pro příslušnice vysoké aristokracie až nepřijatelnou rolí manželky kazatele, byla krokem kupředu nebo zpátky v rámci ženské emancipace.

Nejvýraznější osobností z ženského pokolení, která reformaci aktivně odporovala, je proslulá Caritas Pirckheimer, abatyše kláštera sv. Kláry v Norimberku. V moderní historiografii se často zobrazují dva protipóly, Caritas jako aktivní zastánkyně staré víry na straně jedné, a Lutherova manželka Katharina von Bora, která plně a se všemi důsledky objala víru novou, na straně druhé.²⁶⁷ Proti reformaci nestála ovšem jenom Caritas. Jsou zde i jiné případy. Například již zmíněný odpor obyvatelk dvou klášterů ve Štrasburku, kláštera sv. Markéty a sv. Mikuláše, které i po jejich zavření odmítaly komunitu opustit a jejich odpor byl tak vytrvalý, že slavil úspěch a městská rada se i přes naléhání Martina Bucera rozhodla klášter znovu otevřít.²⁶⁸

Jeptišky ze štrasburského kláštera nezanechaly vlastnoruční zprávu o svém přesvědčení a o svých činech, ale jiné ženy ano. Mezi nimi např. Katharina Rem, řeholnice v dominikánském klášteře sv. Markéty v Augsburgu. Ve stručném dopise se vyjadřuje k žádosti svého bratra, který po konverzi k protestantismu naléhal na sestru a dceru, aby klášter opustily a svolily ke sňatku. Jak jeho dopis, tak sestřina odpověď, byly roku 1523 otištěny.²⁶⁹ Katharina nepoužívá žádné teologické argumenty, tudíž veškeré závěry o jejím vzdělání můžeme vyvozovat pouze z kvalitní stylistické úpravy dopisu. Ve svém dopise vysvětluje, že všechny jeptišky berou muže naléhající na ně, aby změnily víru, pouze jako falešné proroky zmiňované v Písmu. Ujistňuje bratra, že se o ně nemusí bát. Při Posledním soudu se uvidí, kdo měl pravdu. Jak je ovšem zvykem v korespondenci žen 16. století, neuchyluje se k poučování, pouze z pokorné pozice vysvětluje své stanovisko.

²⁶⁷ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 13.

²⁶⁸ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 185 – 186.

²⁶⁹ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 12; oba dopisy jsou jak v originále tak v anglickém překladu otištěny v publikaci: Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee 1996, s. 28 – 34.

Kontrast se sebevědomým dopisem jejího bratra, který předkládá hned několik teologických argumentů, krásně dokumentuje styl doby, kde již podle podřízeného a pokorného tónu poznáme, že pisatelkou dopisu, byla žena.²⁷⁰

Nejvýraznější představitelkou tohoto trendu je již zmiňovaná Caritas Pirckheimer, žena natolik vzdělaná, že ji uznával i Erasmus Rotterdamský. Podle jeho názoru byly Caritas a dcera Thomase Mora, Margaret, nejvzdělanějšími ženami Evropy.²⁷¹ Caritas se narodila roku 1467 jako Barbora Pirckheimer v Eichstättu v rodině s dvanácti dětmi.²⁷² Z rodiny Pirckheimerů pocházeli někteří významní humanisté. Mladší bratr Willibald (1470 – 1530) se proslavil jako jeden z nejvýznačnějších humanistických učenců Německa. Otec Johann, který dbal na vzdělání všech svých dětí, synů i dcer, byl právníkem v Eichstättu. Později v Norimberku vybudoval rozsáhlou knihovnu a tam také roku 1501 zemřel.²⁷³ Vzdělání se v této patricijské rodině přikládalo velký význam. Když vyučovali Willibalda, mohla se Barbora výuky účastnit, latině se potom naučila od své tety.²⁷⁴ O vysoké vzdělanostní úrovni rodiny svědčí i fakt, že po Caritas se abatyšemi kláštera sv. Kláry staly její další příbuzné, mladší sestra Klára a po ní Willibaldova dcera Katharina.²⁷⁵ Vzdělávání a učenost v norimberském klášteře se těšilo obrovskému věhlasu po celém Německu, klášter se pyšnil velkou knihovnou a mohly do něj vstupovat jen dcery z prominentních norimberských rodin. Život v tomto konventu se navíc velmi striktně řídil podle řehole a u tradičně velmi zbožné populace Norimberku se těšil velkému uznání.²⁷⁶ Jistě i proto padla volba pro dokončení Barbořiných studií právě na norimberský klášter sv. Kláry. Do zdejší dívčí školy nastoupila roku 1469.²⁷⁷ Nevíme, zda ji sem poslal otec nebo zda sama toužila do kláštera vstoupit, Víme však, že sama chtěla složit řeholní sliby. Když jí bylo 16 let, tedy věk pro složení slibů příliš nízký, prosila františkánského ordináře,

²⁷⁰ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer. A Journal of the Reformation Years, 1524 – 1528*, Cambridge 2006, s. 5.

²⁷¹ Tamtéž, s. 5.

²⁷² Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 1.

²⁷³ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin und das schwarze Schaf, oder; Zur Vox ipsissima einer inutilis abatissa : [500 Jahre Äbtissinnenjubiläum der Nürnberger Klarisse Caritas Pirckheimer]*, Řím 2003, s. 106.

²⁷⁴ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 2.

²⁷⁵ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 3 – 4.

²⁷⁶ Tamtéž 2.

aby směla vstoupit do kláštera předčasně.²⁷⁸ Protože Barbora excelovala v latině, ordinář William Bertho jí toto povolil a tak vstoupila do konventu sv. Kláry a přijala řeholní jméno Caritas.²⁷⁹ Po ukončení noviciátu vedla dívčí školu a na Vánoce roku 1503 byla jednomyslně zvolena abatyší.²⁸⁰ Již v době, kdy byla zvolena, se dostával klášter do konfliktů s městskou radou. Tyto spory stály za odstoupením Barbořiny předchůdkyně Helene Meichsner.²⁸¹ Klášter pod vedením Caritas vzkvétal. Zlom nastal roku 1525, kdy městská rada v Norimberku oficiálně přijala luteránství.²⁸² Již před tímto oficiálním krokem ovšem městské autority s reformací koketovaly a pokusy o kontrolu všech konventů na daném území se daly do chodu už o rok dříve. Již tehdy se začalo s dosazováním evangelických kazatelů do klášterů.²⁸³ Podle původního záměru chtěla rada klášter zachovat, pouze ho přejmenovat na vzdělávací zařízení pro ženy a přimět jeptišky ke konverzi k luteránství. Jejich odpor ovšem stavěl městskou radu do složité pozice. Přístup jeptišek k nové víře zvedl vlnu odporu proti řeholnímu elementu vůbec.²⁸⁴

Městská rada se snažila jeptišky přesvědčit o pravdivosti svého nového přesvědčení, ale nikdo neuspěl, nikdo nepřednesl argumenty, které by vzdělané ženy nedokázaly vyvrátit. Největší úsilí v tomto směru vynaložil norimberský reformátor Andreas Osiander, který si nejprve s Caritas dopisoval, později s ní vedl několikahodinové rozhovory a dále sloužil pro jeptišky mše.²⁸⁵ Celkem přednesl řeholnicím u sv. Kláry sto jedenáct dogmatických mnohahodinových kázání.²⁸⁶ Tím, že k účasti na kázáních svolily a svůj čas si tam poctivě odseděly, ukázaly sestry městské radě dobrou vůli. Nicméně Osianderova snaha se minula účinkem a většina žen odcházela ze mše s nedotčeným přesvědčením o správnosti staré víry. To dobře dokumentuje fakt, že v těchto neklidných dobách pouze jedna žena dobrovolně opustila klášter, a to Anna Schwarz roku 1528. Caritas ve svém deníku

²⁷⁷ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 107.

²⁷⁸ Tamtéž 108.

²⁷⁹ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 4.

²⁸⁰ Tamtéž 5.

²⁸¹ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 109.

²⁸² Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 1.

²⁸³ Paula S. Datsko BARKER, *Caritas Pirckheimer: A Female Humanist Confronts the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 2 (Summer, 1995), s. 267.

²⁸⁴ Tamtéž 8.

²⁸⁵ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 95.

toto kvituje s jistým porozuměním.²⁸⁷ A právě v kontrastu s touto poklidnou scénou je vylíčení odvezení tří jeptišek. Před klášterem se shromáždil dav, který by podle Caritas neváhal s použitím násilí. Rodiče, kteří přišli své dcery z kláštera odvést, jednali s oficiálním povolením městské rady.²⁸⁸ Nejaktivnější byly matky daných dívek a přes prosby, aby je rodiny v klášteře nechaly, byly řeholnice z kláštera odvedeny.²⁸⁹ Klášter byl ovšem nakonec zachován, jen se přijalo pravidlo, že nesmí přijímat novicky.²⁹⁰ Toho Caritas dosáhla svým vytrvalým postojem. Když krize vrcholila, na konci roku 1525, navštívil klášter sv. Kláry Filip Melanchton. Toto setkání zprostředkoval její bratr Willibald. Po dlouhé rozpravě, jakou spolu vedli a ve které se shodli na většině názorů kromě nutnosti řeholních slibů, Melanchton nakonec promluvil s městskou radou a ta na jeho doporučení nechala nejen klášter sv. Kláry, ale i ostatní kláštery v rámci svého území fungovat dál s již zmíněným omezením.²⁹¹

Caritas zůstala po celý život až do své smrti roku 1532 věrná svému přesvědčení.²⁹² Všechny členy své vlivné humanistické rodiny žijící v Německu povzbuzovala, aby zůstali věrní svému katolickému přesvědčení. U bratra Willibalda, který se přidal na stranu reformace, pochopení nenalezla.²⁹³ Vzdělávala své řeholnice v latině a v teologii, aby dokázaly vhodně argumentovat proti nepřátelům staré víry. Vykládala jim především spisy církevních otců věnované otázce řeholního života.²⁹⁴ Nedržela ovšem sestry v nevědomosti, co se týkalo spisů reformátorů. Naopak, aby mohly správně argumentovat, potřebovaly znát dokonale i názory protistrany. Proto shromažďovala spisy reformátorů a svým řeholnicím je vykládala.²⁹⁵

Caritas Pirckheimer stála pevně za názorem, který se týkal stěžejního

²⁸⁶ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 8.

²⁸⁷ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 176.

²⁸⁸ Paula S. Datsko BARKER, *Caritas Pirckheimer: A Female Humanist Confronts the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 2 (Summer, 1995), s. 268.

²⁸⁹ Tamtéž 88 – 91.

²⁹⁰ Tamtéž 8.

²⁹¹ Paula S. Datsko BARKER, *Caritas Pirckheimer*, s. 270.

²⁹² Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 8.

²⁹³ Paula S. Datsko BARKER, *Caritas Pirckheimer*, s. 268.

²⁹⁴ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 116.

²⁹⁵ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 117.

tématu reformátorova díla, křesťanské svobody. Několikrát napsala, že Lutherem proklamovaná svoboda křesťana musí být aplikována i na jeptišky, které si přejí zůstat při staré víře a hlavně při řeholním způsobu života.²⁹⁶ I její přístup toto dokumentuje. Když se Anna Schwarz rozhodla opustit klášter, nijak jí nebránila. Tak ona rozuměla křesťanské svobodě. Kdežto násilné odvezení tří sester z kláštera proti jejich vůli bylo v naprostém rozporu s tímto heslem.²⁹⁷ Caritas ztělesňovala představu, že žena má právo zvolit si sama své povolání, sama se rozhodnout, zda se chce vzdělávat a sloužit Bohu nebo sloužit manželu a věnovat se plně výchově dětí. A tak vždy, když se věnujeme životu norimberské abatyše, vyvstává otázka, zda je na místě mluvit o posunu vpřed v rámci ženské emancipace, když mluvíme o náboženské reformaci v 16. století. Reformátoři sice ženu zbavili nálepky hříšné a nedokonalé osoby, ale její životní prostor a prostor pro seberealizaci ohradili zdmi kuchyně, ložnice a dětského pokoje.²⁹⁸ Žena ztrácí možnost uplatnění v klášterním prostředí a ztrácí tak možnost volby, protože si nemůže zvolit mezi životem v panenství a životem v manželství. Napříště už pro ni zůstává manželství jedinou alternativou.²⁹⁹

Druhým konceptem, který z teologického kontextu v oblastech zasažených náboženskou reformací chybí, je mystika a vizionářství. Až na sekty a jiné extrémní směry z náboženského prostředí mizí prorocká a vizionářská literatura.³⁰⁰ V pozdním středověku výrazně vzrostl počet mystiček. Ne náhodou vzešla velká část literatury tohoto typu právě z ženského pokolení.³⁰¹ Svou roli zde sehrála jak pro ženu typická zbožnost založená na emocionálním prožitku, tak i teologické prostředí ovládané mužským elementem. Pokud chtěla žena v pozdním středověku promluvit a být respektována, musela se odvolat právě na nadpřirozenou autoritu,

²⁹⁶ Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin*, s. 117.

²⁹⁷ Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer*, s. 88 - 91.

²⁹⁸ Někteří autoři a autorky přímo uvádějí, že reformace přispěla k „utužení patriarchálního řádu," (Lyndal ROPER, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 2001, s. 1.

²⁹⁹ Shrnutí tohoto veskrze negativního pohledu na přístup reformace ke klášternímu živilu představuje článek: Barbara J. HARRIS, *A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540*, *Journal of British Studies*, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1993), s. 89-113; autorka přináší v úvodní části historiografické shrnutí vývoje tohoto názoru. Další část článku už se bohužel věnuje prostředí reformace anglické, kterou už rozsah této práce nezahrnuje.

³⁰⁰ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 42.

³⁰¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 12.

protože sama za sebe žádnou autoritu neměla. Ženský mysticismus se tak stal protiváhou institucionalizovanému náboženství ovládanému muži. Se zmizením tohoto prvku se prostor pro svobodné vyjádření ženy v rámci teologické debaty podstatně zúžil. V souladu s výše uvedenými názory Martina Luthera protestantské ženy svou autoritu často odvozovaly nikoliv z elementu nadpřirozeného, ale na základě reformací vyzdvihované role matky.³⁰² Zatímco mystičky se musely vzdát své ženskosti, aby byl jejich hlas slyšet, ženy v oblastech reformovaných často odůvodňovaly své právo na veřejné působení rolí mateřskou, tedy rolí matky, která má odpovědnost za své děti.

Na druhou stranu se ovšem i v roli matky a manželky do diskurzu dostává nutnost vzdělání žen. Už humanisté přiznávali ženám právo a povinnost se vzdělávat. Ti nejvýznamnější humanisté jako Thomas More a Erasmus Rotterdamský na toto téma sepsali několik spisů. Thomas More šel sám s výchovou svých několika dcer příkladem.³⁰³ Reformace mluvila ovšem v tomto směru mnohem silnějším hlasem. Přinášela totiž důraz na společenství křesťanů, ve kterém všichni Písmo znají a umějí ho vykládat. Kněz přestával být privilegovanou osobou, které jako jediné přísluší právo a povinnost znát Bibli. Všichni křesťané měli znát Písmo svaté a to platilo i pro ženy. Žena musela být schopná vyložit Bibli svým dětem, které vychovávala. K tomu musela umět číst, psát a mít základní povědomí o teologických pravdách, bez nichž by nemohla Písmo vykládat. V době, kdy se bořily tradičně zakotvené hodnoty, i žena musela znát základní spisy daných reformátorů nebo alespoň jejich výtahy. Z výše zmíněného výkladu o názoru Martina Luthera na případnou kazatelskou činnost žen vyplývá, že si nemyslel, že by žena této činnosti nebyla schopna. Naopak, udával, že je schopná kázat a vykládat Písmo, jen by to neměla dělat a měla by zůstat v podřízeném postavení. Pokud není muž, který by kázat mohl, pak se úřadu ujmout smí.³⁰⁴ Reformace tedy naprosto odmítá koncept nějaké méněcennosti žen, jejich neschopnost nebo nižší inteligenci. Mají si držet podřízené místo ve společnosti a nechávat se vzdělávat od

³⁰² Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 42.

³⁰³ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 171.

³⁰⁴ Viz s. 24 – 25 této práce.

svých mužů, ale své děti mají vzdělávat samy a Písmo číst a učit se ho vykládat.³⁰⁵ Ženy byly často dokonce přizvány ke společnému čtení biblických textů, kde se je učily správně vykládat. Gramotnost žen byla potom v reformovaných oblastech samozřejmostí.³⁰⁶ Reformace tedy ženy vzdělávala, ale vzdělání samo o sobě změnu postavení ženě přinést nemohlo. Vzdělání se odehrává v rámci dané kultury a přenáší danou kulturou zprostředkované hodnoty. Ženy, které se vzdělávaly v mužském světě, na sebe vlivem kulturně přenosných hodnot pohlížely mužskýmá očima. Vzdělávání v reformovaných oblastech tedy pouze posilovalo zakořeněné hodnoty a tradice.³⁰⁷

Žena stále zůstávala v područí muže; dané teologické pravdy znala, ale o svém názoru mlčela. Našly se ženy jako Katharina Zell nebo Argula von Grumbach, které pozvedly svůj hlas na obranu reformace. Jejich aktivity ovšem mužská populace nevívala. Stále musely obhajovat své právo promluvit nahlas v mužském světě. Pravdou je, že Martin Luther se o daných ženách vyjadřoval pozitivně, zapadaly do jeho konceptu, kdy žena promluví, pokud muži nejsou ochotni nebo schopni hlásat pravdu.

Tato aktivita žen vyplývala z již popsaného názoru, že žena by měla být vzdělaná. Od toho je totiž jenom krůček k hlásání svých vlastních názorů. Navíc můžeme říct, že Lutherova ideologie nechávala významnou skulinu a v tomto směru byla značně nedokonalá. Jestliže Luther přiznal, že žena je stejně dobrá jako muž, potom jeho odůvodnění toho, proč by měla mlčet, patrně pokulhává. Stejně jako veškeré jeho výklady, kdy se zoufale snaží nenarušovat zavedené pořádky, přestože svým dílem podkopává veškeré tradiční koncepty, na nichž stála středověká společnost. Žena získala více odvahy a společnost se na ni dívala s patrně větší tolerancí než dříve.

Hlavní příčinou ovšem zůstává nestabilní společenská situace. Tradiční

³⁰⁵ Angelika NOWICKI-PASTUSCHKA, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990, s. 5.

³⁰⁶ Tamtéž 15; Ačkoliv není možné podceňovat gramotnost žen před příchodem reformace. Mnohem větší počet žen, než se dříve soudilo, uměl číst (Georges DUBY, Michelle PERROT (ed.), *A History of Women in the West, III. Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge 1994, s. 367).

³⁰⁷ Susan C. KARANT-NUNN, *Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the*

instituce, které jako pilíře po staletí podpíraly fungování středověké společnosti, nově formulovaly svou roli, některé vůbec musely obhajovat svou existenci. V nastalém zmatku se nejen žena, ale i další utlačované skupiny obyvatelstva chopily příležitosti a pokusily se o nové vymezení rolí. Když se situace stabilizovala, ženě víceméně zůstala možnost být modelovou ženou jako žena kazatele a skutečnost, že manželství nebylo nazíráno jako méněcenné. Jakmile nové koncepty zakotvily, už se tak často neobjevovaly ženy, které by hlásaly své názory či publikovaly pamflety. Tudíž nemůžeme tuto změnu považovat za něco trvalého.³⁰⁸

Women of Zwickau, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 13, No. 2 (1982), s. 42.

³⁰⁸ Práce se primárně nevěnuje okrajovým složkám společnosti jako např. prostituci. V případě bližšího zájmu doporučuji publikaci Lyndal ROPER, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 2001, s. 89 – 131.

1.7 Aktivní reformátorky

První zcela zásadní otázkou, na kterou musí tato část práce odpovědět, je, které ženské osobnosti zařadit a které nikoliv. Autoři odborných publikací se na této zdánlivě jednoduché otázce neshodují. Kromě data vydání práce zde hrál očividně důležitou roli i osobní názor na to, jakou činnost si lze pod pojem „reformátorka“ představit.

Dvě nejvýraznější osobnosti: manželka štrasburského reformátora Matyáše Zella, Katharina Schütz – Zell³⁰⁹ a bavorská šlechtična Argula von Grumbach, nechybí v žádném výčtu. Další jména se různí. Roland Baiton věnoval ženám v reformaci hned několik knih.³¹⁰ Do svého díla zařadil Argulu von Grumbach, Katharinu Zell, Lutherovu manželku Katharinu von Bora, Bucerovu manželku Wimbrandis Rosenblatt a Ursulu von Münsterberg.³¹¹ Barbara Becker - Cantarino, která se ženám v dějinách také systematicky věnuje, jmenuje Argulu von Grumbach a Katharinu Zell, dále Elizabeth Gottgabs a Florentinu von Oberweimar, navíc přidává výše zmiňovanou Caritas Pirckheimer.³¹² Mnohem více jmen zaznívá v pracích Merry E. Wiesner, zde se objevují Elizabeth Gottgabs, Katharina a Veronika Rem, Martha Elizabeth Zittern, Ursula von Weyde a přirozeně Argula von Grumbach s Katharinou Zell.³¹³

Pro účely této práce vykládáme pojem „reformátorky“ jako ženy, které na straně reformace aktivně působily, ať už vlastní publikační činností nebo politickým vlivem, a u kterých je tato činnost na základě pramenů bezpečně doložena. Již svrchu bylo naznačeno, že manželky reformátorů jako Wimbrandis Rosenblatt a Katharina von Bora mají sice jistý nepřímý vliv na šíření reformace, ale nemůžeme jim připsat žádný aktivní podíl v prosazování nových náboženských trendů. O

³⁰⁹ Osobní jména jsou používána v německé formě, kromě těch, které jsou používána ve formě české podle obecného úzu.

³¹⁰ Roland BAITON, *Women of the Reformation in France and England*, Minneapolis 1973; Roland BAITON, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Minneapolis 1971. Bohužel ani jedna z těchto knih nebyla v době psaní této práce pro českého badatele k dispozici v žádné podobě. Proto chybí v bibliografii a údaje jsou převzaté z níže zmíněného článku Albrechta Classena.

³¹¹ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 183.

³¹² Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*, München 1989.

³¹³ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 184.

Caritas Pirckheimer a Katharině Rem a jejich působení proti reformačnímu úsilí již řeč byla. Ani ony nemají v této části práce místo. Martha Elizabeth Zittern působila kolem roku 1658 a je tudíž mimo časový záběr předkládané studie.³¹⁴

Role, v nichž ženy aktivně se podílejí na věci reformace, působily, byly různé. Zaprvé, mohly aktivně podporovat dílo svého muže reformátora a spolupracovat s ním jako Katharina Zell.³¹⁵ Dále mohly vyvíjet vlastní spisovatelskou činnosti jako Argula von Grumbach nebo Ursula von Weyde, Florentina von Oberweimar a Ursula von Münsterberg. Zde musíme odlišovat ženy pocházející z laického prostředí a ženy vzdělávané v prostředí kláštera, protože odlišné životní podmínky se projevují v jejich tvorbě.

Ursula von Weyde pocházela z laického prostředí. Byla manželkou výběrčího daní v městě Eisenberg v Sasku.³¹⁶ Proslavila se antiklerikální básničkou: *Wyder das unchristlich schreiben und Lesterbuch/das apst Simon zu Pegaw und Seyner bruder*, kterou publikovala roku 1524.³¹⁷ Její dílko bylo odpovědí na útočný proti-luterský spis Simona Plicka von Pegau.³¹⁸ Ursula velmi dobře znala bibli a uměla ji parafrázovat tak, aby tomu rozumělo laické publikum. V básni převažuje odsouzení katolických institucí především mnišství. Chování kléru autorka satirizuje a přirovnává duchovní k záporným postavám z Nového Zákona, k Herodu a k Pilátovi.³¹⁹ Stylem její spis hodně připomíná styl Arguly von Grumbach a ideově nezapře ovlivnění dílem Martina Luthera.³²⁰

Další dvě autorky pocházejí z klášterního prostředí, přesněji řečeno zastupují tu část ženské populace, která zdi konventu dobrovolně opustila. Florentina von Oberweimar žila v klášteře v městě Eisleben, kam ji rodiče umístili za účelem vzdělávání, když jí bylo přibližně šest let.³²¹ Podle svých vlastních slov nepatřila Florentina v konventu k vzorným žačkám a později jeho zdi opustila a našla útočiště u Martina Luthera. Wittenberský reformátor bývalou chovanku

³¹⁴ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 57.

³¹⁵ Viz níže.

³¹⁶ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 196.

³¹⁷ Peter MATHESON, *Breaking the Silence. Women, Censorship and the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 27, 1996, s. 108.

³¹⁸ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 197.

³¹⁹ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 198.

³²⁰ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 108.

kláštera požádal, aby své negativní zážitky sepsala a vydala. Veřejnost dílko velmi dobře přijala, zčásti proto, že je Luther zaštitil svou autoritou, a zčásti proto, že nepěkné poměry v klášteře vylíčila Florentina velmi barvitě a to se laickému publiku líbilo.³²² Velký reformátor se v jednom svém kázání roku 1524 zmínil, že by si přál, aby takových bylo víc, protože lépe než kdokoliv jiný vysvětlila, proč klášter opustila.³²³

Ursula von Münsterberg je druhým příkladem bývalé řeholnice, která sepsala své důvody k opuštění konventu. Její dílo není veřejné, šlo o dopis bratrovi, ve kterém mu své rozhodnutí vysvětluje. Dopis otiskl Martin Luther roku 1528 i s vlastním doslovem.³²⁴ Ursula odešla z kláštera ve Freibergu, a protože ji okolí obviňovalo z nečestné motivace, rozhodla se své názory zveřejnit. Hned v úvodu dopisu zdůrazňuje, že ona sama je autorkou, že jí s psaním nikdo nepomáhal. Její hlavní pohnutkou pro opuštění kláštera potom byla odpovědnost za vlastní duši, protože když seznala, že katolická cesta je špatná, nemohla si před Bohem setrvání v klášteře zodpovědět.³²⁵ Vyjmenovává ještě celkem šest dalších důvodů a dodává, že na tyto myšlenky přišla sama, ačkoliv jsou shodné s názory Martina Luthera.³²⁶ Nicméně v jedné větě uvádí, že k tomuto názoru došla bez pomoci kohokoliv a „sama se vymanila z babylonského zajetí.“³²⁷ Dopis byl uveřejněn roku 1528, je tudíž možné, že Ursula použila přirovnání z Lutherova spisu *O babylonském zajetí církve*, ale ani to nemůžeme považovat za jasný důkaz, že nejde o originální myšlenky.³²⁸

Pro ženy píšící na straně reformace je typické toto. Nikdy nejde o složité teologické úvahy, vždy to jsou v podstatě pragmatická díla. Vstup na humanistické univerzity byl ženám zapovězen, všechny texty jsou tedy v němčině. Na straně reformace nenajdeme jedinou latinsky píšící ženu. Jejich spisy míří ke specifickému publiku, dávají rady své rodině, přátelům nebo i širšímu okolí. Poskytují útěchu a

³²¹ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 188.

³²² Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 189.

³²³ WA 15, 79.

³²⁴ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 40; celý dopis je otištěn na stranách 40 - 64.

³²⁵ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 41.

³²⁶ Tamtéž 51.

³²⁷ „babylonischen Gefängnis“, Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 60.

³²⁸ Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents*, s. 63.

poučení nebo obhajují sebe a své činy. Málokdy jde o díla kreativní. Dá se říci, že s několika výjimkami jde o díla psaná k užítku konkrétním lidem v konkrétní situaci.³²⁹

Další rolí, kterou mohly příznivkyně reformace hrát v jejím prosazování se, bylo použití mocenských prostředků. Nejvýraznějšími osobnostmi v tomto směru byly dvě šlechtičny, které se zásadním způsobem zasloužily o šíření reformace v severním Německu. Šlo o Alžbětu Braniborskou a její dceru Alžbětu Brunšvicko-lüneburskou. Druhá zmíněná je podstatně známější a na rozdíl od své matky byla i literárně činná, a proto jí bude věnován samostatný oddíl níže v této práci. Alžběta Braniborská se narodila roku 1485 jako královská dcera v Kodani. Roku 1502 se provdala za bohatého a vlivného braniborského kurfiřta Joachima I. Není bez zajímavosti, že Joachim byl bratrem Alberta, arcibiskupa mohučského a magdeburského, který podporou masivního prodeje odpustků vlastně spustil řetěz událostí, na jehož konci Martin Luther přibíjel na dveře kostela svých 95 tezí. Joachim nastoupil vládu po svém otci jako prvorozený roku 1535 a od začátku oponoval luterskému učení.³³⁰

Jenže Alžbětina rodina se postavila na stranu reformace. Její bratr, dánský král Kristián roku 1513 legalizoval v Dánsku luteránství a sama Alžběta se o reformátorovo dílo aktivně zajímala. Joachim své manželce ve čtení Lutherova díla nijak nebránil, ačkoliv na svém panství vydal zákaz protestantských bohoslužeb. Alžběta ale nezůstala se svými sympatiemi k novému učení v ústraní. Roku 1527, když byl Joachim mimo markrabství, veřejně přijala svátost podobojí od luteránského kněze. Nešlo o žádný soukromý projev osobní víry, tou dobou už totiž v oblasti kolem hradu Spandau, kterou samostatně spravovala, luteránství podporovala, a veřejný akt přijetí svátosti *sub utraque specie* znamenal jasnou veřejnou deklaraci. Joachim se dlouho rozmýšlel, co s neposlušnou manželkou udělá. Nakonec dal ženě lhůtu, aby se do šesti měsíců navrátila ke staré víře a podrobila sebe a své území církevní autoritě.³³¹ Alžběta toto učinit odmítla a

³²⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen in den Glaubenskämpfen. Öffentliche Briefe, Lieder und Gelegenheitsschriften*, in: Gisela Brinker-Gabler (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, sv. 2, München 1988, s. 152.

³³⁰ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 89.

³³¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 90.

snažila se manžela přemluvit. Když zjistila, že jsou její snahy beznadějně, a to přes zahraniční podporu, které se jí dostalo, opustila svůj hrad a uprchla do Saska. Není bez zajímavosti, že její útěk nebyl ani mezi protestantskými vůdci přijímán vysloveně kladně. Jako žena se měla podle nich podvolit autoritě svého muže nebo vytrvat ve své víře a přijmout zasloužený trest, nikoliv svévolně opustit zákonného manžela. Alžběta setrvala ve vyhnanství a jako podmínku k návratu si stanovila svobodu vyznání pro sebe a Joachimův návrat do manželského lože. Žili totiž už delší dobu odděleně vlivem jeho četných nevěř.³³²

Finančně ji podporovali synové, přesto žila v relativní chudobě. Hodně cestovala a roku 1537 pobývala v domě Lutherů a z této doby se nám zachovalo zajímavé svědectví o její povaze. Luther se zmínil, že Alžběta nebyla zrovna vděčným hostem. Stěžoval si na její panovačnost a aroganci a zaradoval se, když jeho dům opustila.³³³ Roku 1532 Joachim zemřel a synové na matku naléhali, aby se vrátila. Ona svůj návrat podmínila jejich konverzí a prosazením luteránské víry na celém jejich území. Oba synové ovšem dali otci na smrtelné posteli výslovný slib, že zachovají zemi při staré víře. Synové ji nabídli vrátit autonomní vládu v oblasti kolem hradu Spandau, ale Alžběta trvala na luteránské konverzi celého Braniborska.³³⁴

Mladší Johann osobně brzy konvertoval, snad aby matku potěšil. Starší Joachim, který byl po otci novým markrabětem a kurfiřtem, si to dovolit nemohl. Braniborsko bylo pro Habsburky příliš důležité. Arcivévoda Ferdinand Joachima osobně varoval před politickými důsledky plynoucími z jeho případného příklonu k protestantskému táboru. Navíc měl kurfiřt za ženu Hedviku, dceru polského krále, také katolíka. Alžběta byla ovšem neústupná a vytrvale přemlouvala oba své syny ke konverzi. Matčin vliv na oba mladé muže musel být značný, protože přes všechny vnější faktory i starší Joachim roku 1539 konvertoval. Dokonce i Luther se do kontroverze vložil a připomněl neústupné Alžbětě své články o svobodě svědomí.³³⁵

Synové neustoupili a celé Braniborsko zachovali v katolické víře. Kvůli

³³² Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 91.

³³³ WA Br 8, 143.

³³⁴ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 92.

vnějším politickým vlivům pravděpodobně ani ustoupit nemohli. Obrácení k luteránství pro oba zůstalo osobní záležitostí. Dali oblasti kolem Spandau autonomii, kde si mohla Alžběta provádět politiku, jakou uznala za vhodné. Jejich matka zde reformační myšlenky prosazovala. Roku 1545 se ujala vlády ve svěřené oblasti. Dalších úspěchů už nedosáhla a po dlouhodobé nemoci fyzického a snad i psychického rázu roku 1555 zemřela.³³⁶

³³⁵ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 93.

³³⁶ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 93.

1.7.1 Katharina Zell

Mezi dějepisci nepanuje jasná shoda ohledně poměrů, z nichž Katharina pocházela. Narodila se roku 1498 ve Štrasburku, kde také prožila celý svůj život.³³⁷ Její otec byl povoláním truhlář a oba její rodiče byli měšťané.³³⁸ Podle Barbary Becker-Cantarino šlo o dobře zajištěnou řemeslnickou rodinu a to i přesto, že měla Katharina pět přeživších sourozenců.³³⁹ Elsie Anne McKee ovšem uvádí, že Katharina se chtěla už v dětství zaslíbit Bohu a vstoupit do kláštera, ale rodina na to neměla finanční prostředky.³⁴⁰ Na jiném místě dodává, že jak Katharina tak její pozdější manžel Matyáš Zell pocházeli z nuzných podmínek, a proto nikdy nezapomněli ve své pastorální činnosti na obyčejné chudé lidi.³⁴¹ O tom, že Katharina proslula jako učitelka „chudých žáků,“ zdarma rozdávala spisy útěchy chudým, chudé děti vyučovala a o ubohé pečovala, máme dokladů dost.³⁴² Navíc víme i o oblibě, jaké se Matyáš Zell jako kazatel těšil především mezi chudými obyvateli Štrasburku.³⁴³ Tyto doklady ale nic jasného neříkají o jejich původu a víme i o tom, že se Katharina pilně starala o nemocné a umírající, a to z křesťanské lásky a soucitu, nikoliv z osobních pohnutek.³⁴⁴ Pravdou zůstává, že Katharina měla pochopení pro chudé obyvatelstvo, ale zde nesmíme zapomenout na důležitý fakt. Byla žena a u všech žen aktivních v náboženské reformaci najdeme právě tento rys zvláštního soucitu s ubohými. Katharina jako bezdětná žena navíc pravděpodobně přenášela lásku a péči, kterou nemohla dávat svým dětem, jiným bezmocným.³⁴⁵ Na druhou stranu také víme, že Katharina si již v brzkém věku osvojila zvláštní řemeslo, německy zvané „Hednischwerck“, což byl zvláštní způsob tkaní tapisérií pro ozdobu světských a církevních staveb nebo k potahu polštářů. Naučit se tomuto řemeslu vyžadovalo hodně času a finančních

³³⁷ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in 16th Century*, Chicago 2006, s. 14.

³³⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 96.

³³⁹ Tamtéž 109.

³⁴⁰ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 3.

³⁴¹ Tamtéž 18.

³⁴² Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 310; Na stejném místě Amadeo Molnár dodává, že tak činila v době, kdy se představitelé reformace od chudiny už distancovali a zaměřovali se na bohaté měšťanstvo, a tak šla Katharina s touto snahou proti proudu.

³⁴³ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 52.

³⁴⁴ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308.

prostředků, takže si ho jako mladá dívka mohla zvolit pouze s podporou rodinu, tudíž finanční prostředky dané rodiny nemohly být tak nuzné.³⁴⁶

V rodině truhláře Schütze vládla intenzivní zbožnost, Katharina dostala své jméno po italské svätici Kateřině Sienské.³⁴⁷ Sama Katharina už od dětství četla bibli v němčině a dle vlastních slov se už ve věku deseti let zaslíbila Bohu. Právě proto se naučila náročné řemeslo, aby mohla později žít svobodně v celibátu, ale mimo klášterní zdi.³⁴⁸ Mluvila a psala vytříbenou alsaskou němčinou, ale nikdy se nenaučila latině, ačkoliv z paměti ovládala několik klíčových slov a frází z liturgického jazyka.³⁴⁹ Zde nehrál roli pouze nedostatek příležitostí, protože jako manželka vzdělaného kazatele měla možnost se latině naučit. Katharina se ale nikdy nepovažovala za příslušnici kléru, a to ani protestantského, své dílo vždy směřovala na laické obecnstvo a nikdy nešlo o teologické úvahy, ale pouze o praktická díla směřující k řešení konkrétního problému.³⁵⁰ V tomto směru by výuka latiny znamenala zbytečnou přítěž.

Dle vlastních slov si mladá Katharina nikdy nebyla jista svou spásou a v katolickém náboženství prožívala stavy nejistoty a úzkosti. Záchranu jí v tomto směru přinesl až příchod reformačního učení do Štrasburku.³⁵¹

Matyáš Zell byl prvním mužem, který ve Štrasburku hlásal reformační učení Martina Luthera.³⁵² Jako pastor katedrální kongregace v tomto říšském městě roku 1521 veřejně vyhlásil, že chce kázat pouze slovo Boží. Ačkoliv se nechal inspirovat učením Martina Luthera, měl vlastní myšlenky a nechal se slyšet, že pouhé komentování reformátorova díla nestačí. Kazatel musí sám vykládat slovo Boží beze všech přídavků.³⁵³ Zell si získal ohromnou popularitu, jeho posluchači se nevešli do malého katedrálního řečniště, tak kázal z velkého, ale to mu autority zakázaly. Nakonec si vytvořil přenosnou dřevěnou kazatelnu. Ačkoliv štrasburský

³⁴⁵ Kirsí Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 42.

³⁴⁶ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 3.

³⁴⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 111.

³⁴⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 111.

³⁴⁹ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 2.

³⁵⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 112.

³⁵¹ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 14.

³⁵² Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 310.

³⁵³ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 52.

biskup Vilém Honostein zuřil,³⁵⁴ katedrální kongregace Zella nevyhnila, protože mezi jejími členy a biskupem vládla rivalita. Tak bylo Zellovi povoleno kázání s varováním, aby příliš nepobuřoval. Nutno říct, že Štrasburk bylo nábožensky poměrně tolerantní město. Matyáš Zell ovšem podmínku o nepobuřování porušil a musel být z katedrály roku 1523 vykázan.³⁵⁵ Tehdy publikoval spisek *Christliche Verantwortung* adresovaný městské radě, v němž se dožadoval svobody kázání Božího slova.³⁵⁶ Základem církevního učení má být napříště pouze Písmo, na něm musí být založeny i všechny církevní ceremonie. Klérus se navíc nemá vyhýbat zodpovědnosti za obyčejného člověka. V posledním článku zaznívá typická nota Zellových myšlenek, které později ve spolupráci s Katharinou proměnil v činy, a to péče o obyčejné lidi. Tento spisek představuje první projev náboženské reformace ve Štrasburku.³⁵⁷

Katharina Schütz se provdala ve věku přibližně pětadvaceti let za o dvacet let staršího Matyáše Zella dle svých slov naprosto dobrovolně.³⁵⁸ Mnohokrát tento aspekt jejich sňatku zdůrazňuje. Už jako dítě se chtěla zaslíbit Bohu a jeho dílu. Když se přiklonila k věci reformace, uzřela, že celibát není tou správnou cestou. Nejlepším způsobem jak přispět k šíření správného učení bylo stát se pomocnicí reformátora v jeho díle a tuto cestu si Katharina zvolila. Dne 3. prosince 1523, ve čtvrtek v šest hodin ráno je oddal Martin Bucer.³⁵⁹ Katharina zde zároveň poprvé v životě přijala svátost *sub utraque specie*.³⁶⁰ Zell tak byl prvním štrasburským knězem, který se oženil, a následovala také náležitá reakce. Nebyl ovšem sám, spolu s ním se oženilo dalších šest kněží. Katharinina přítelkyně Agnes uzavřela sňatek s další známou osobností, Wolfgangem Capitonem, což také vzbudilo pozdvižení.³⁶¹ Biskup proti kněžským sňatkům sepsal latinský traktát³⁶² a všechny ženaté duchovní exkomunikoval.³⁶³ Katharina Zell nezhálela, chopila se pera a

³⁵⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 118.

³⁵⁵ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 118.

³⁵⁶ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 53.

³⁵⁷ Martin GRESCHAT, *Martin Bucer*, s. 54.

³⁵⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 153.

³⁵⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 112.

³⁶⁰ Tamtéž.

³⁶¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 113.

³⁶² Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 97.

³⁶³ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 153.

napsala biskupovi dopis, který byl propracovanou obhajobou nejen jejího sňatku s Matyášem, ale obhajobou kněžských manželství jako takových.³⁶⁴ Zároveň poslala i dopis s obhajobou městské radě. Nevíme, zda byly oba dopisy už od počátku zamýšleny jako otevřené, ale v srpnu 1524 vyšly oba v jednom svazku a obíhaly městem. Pravděpodobně jej ovšem Katharina mínila zveřejnit od samého začátku, protože hned po uzavření sňatku městem kolovaly pomluvy, které v dopise vyvrací.³⁶⁵ Městská rada všechny výtisky zabavila a Zellovi nařídila, aby manželku umlčel. Nesluší se, aby žena psala a vydávala pamflety.³⁶⁶

Propracovaná obhajoba založená na citátech z Písma, sepsaná ženou pouze přilila olej do ohně vzniklé kontroverze.³⁶⁷ V dopise biskupovi Katharina píše, že manželství je svaté a mělo by být umožněno i kněžím. Napadá biskupa z nečistých pohnutek, protože kněží musí platit daň za děti od svých konkubín, a pokud se rádně ožení, biskup o tento zdroj příjmů přijde. V tomto dopise obhajuje své právo promluvit jako žena biblickým přirovnáním. Nepovažuje se za apoštola, ale za Marii Magdalénu, která v pokoře přišla oznámit učedníkům, že viděla vzkříšeného Pána.³⁶⁸

Martin Luther tehdy poslal Katharině dopis, v němž jí gratuloval k obrácení na správnou víru a k uzavření manželství. Později ovšem uvedl, že ji jako ženu, která se až příliš hlasitě projevovala, spíše ignoroval.

Manželství Matyáše a Kathariny bylo založeno na vzájemném partnerství.³⁶⁹ Dokázala spolupracovat s manželem, sdílet s ním jeho cíle, ale zároveň si zachovat vlastní identitu.³⁷⁰ Přesto se nezříkala povinností manželky a matky. K velkému zármutku manželského páru obě děti, které se jim narodily, záhy zemřely.³⁷¹ Katharina podporovala svého manžela a jeho cíle byly i jejími cíli. Samostatně se začala projevovat až po jeho smrti, ale i tehdy pokračovala v jeho díle. Za

³⁶⁴ *Entschuldigung Katharina Schützinn/für M. Matthes Zellen/jren Ehegemahel der ein Pfarrher und dyener ist im wort Gottes zu Strassburg. Von wegen grosser lüger uff jn erdiecht*, in: Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 62 – 82.

³⁶⁵ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 307.

³⁶⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 153.

³⁶⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 113.

³⁶⁸ S. M. WINTJES, *Women in the Reformation Era*, s. 174; Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 97.

³⁶⁹ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 19.

³⁷⁰ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 1.

Matyášova života vedla jeho domácnost, často dělala hostitelku reformátorům a humanistům, kteří přijeli do Štrasburku. Dva týdny se starala o Zwingliho a Oecolampadia, kteří pobývali v jejím domě.³⁷² Roku 1538 po několik dní hostila v Zellově domě Jana Kalvína.³⁷³ Když vedla delegace protestantských teologů z Hagenau nedaleko od Štrasburku rozhovory s katolíky roku 1540, dělala jim hostitelku právě Katharina.³⁷⁴ V tomto představovala vzornou ženu kazatele, která zastala ženskou práci a pečovala o manžela a jeho spolupracovníky. Spolu s manželem cestovala do Švýcarska, Švábska, Norimberku, Falce a roku 1538 manželský pár navštívil Melanchtona a Luthera ve Wittenbergu.³⁷⁵ Zell otevřeně manželku nazýval „meine Hilfin“ a bezpochyby s ní věroučné záležitosti konzultoval.³⁷⁶ Například Martin Bucer se ale domníval, že Katharinin vliv na manžela přesahuje meze, a to tehdy, když na počátku třicátých let apelovala na Zella, aby nepodporoval instituci kmotrovství, protože není přímo podložena Písmem.³⁷⁷ Bucer vůbec nebyl Katharině nakloněn, byla podle něj rušitelkou klidu a panovačnou ženou.³⁷⁸ A to i přesto, že jí za mnohé vděčil. Katharina sehrála významnou roli jako dohazovačka mezi Bucerem a Wimbrandis.³⁷⁹ Později přes nebezpečí, jaké z takového činu vyplývalo, skrývala Martina Bucera s jeho kolegou Fagiem po dobu tří týdnů, než se připravili na odjezd z města po jejich vykázání ze Štrasburku.³⁸⁰

Během selské války spolu s manželem chodila dávat duchovní útěchu vojákům do polních táborů. Po porážce sedláků se pokusilo přes tři tisíce z nich s rodinami najít azyl ve Štrasburku. Město samo mělo kolem pětadvaceti tisíc obyvatel, takže tři tisíce hladových krků představovalo obrovský problém. Katharina společně s několika členy městské rady zorganizovala sbírku, která uprchlíky na půl roku zajistila a po uplynutí této doby se situace uklidnila a většina

³⁷¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 97.

³⁷² Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 153.

³⁷³ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 121.

³⁷⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154.

³⁷⁵ Tamtéž.

³⁷⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 102.

³⁷⁷ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 19.

³⁷⁸ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 2.

³⁷⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 119.

³⁸⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 99.

z nich se vrátila do svého původního bydliště.³⁸¹

V červenci roku 1524, se do Štrasburku uchýlila skupina sto padesáti následovníků pastora Jakuba Ottera z obce Kentzingen. Otter byl z města za držení německého překladu Nového Zákona.³⁸² V nábožensky tolerantním Štrasburku vyhledali úkryt i proto, že šlo o svobodné město podléhající pouze císaři a Wormský edikt z roku 1519 město k ničemu nezavazoval. Tudíž bylo toho město pro uprchlíky z náboženských důvodů ideální.³⁸³ Katharina s Matyášem si osmdesát uprchlíků vzali pod patronát a postarali se o ně.³⁸⁴ Katharina potom poslala ženám, které v Kentzingenu zůstaly, dopis útěchy.³⁸⁵ Zde píše, že těžkosti mohou překonat jen s pomocí silné víry. Tento dopis je vyjádřením jejího přesvědčení o správnosti nové víry založené na spáse skrze víru v Ježíše Krista.³⁸⁶ Je zde obsažena zajímavá myšlenka, že ženy mohou a mají samy číst a interpretovat Písmo a mohou povzbuzovat jiné, i své manžely, ke správné víře.³⁸⁷

Katharina neváhala vstoupit do diskuze učených mužů. Když roku 1529 proběhla kontroverze ohledně Večeře Páně, napsala Lutherovi bohužel nedochovaný dopis, ve kterém zdůrazňuje důležitost ústupků v zájmu sjednocení protestantů.³⁸⁸ Její interpretace eucharistie se velmi blížila pojetí Zwingliho o symbolické namísto reálné přítomnosti Krista, ale na prvním místě stála snaha o sjednocení navzdory věroučným rozdílům.³⁸⁹ Zachovala se nám Lutherova odpověď, která je sice stručná, ale přesto představuje světlou výjimku, kdy velký reformátor ženě vysvětluje své stanovisko. Zde Katharině na základě teologických argumentů osvětluje, proč ustoupit nemůže.³⁹⁰ Diskuzi nepřipouští, protože slovy Barbary Becker-Cantarino, žena nebyla vhodným partnerem v rozhovoru o dogmatických otázkách.³⁹¹

³⁸¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 98.

³⁸² Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 17.

³⁸³ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 97.

³⁸⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 153.

³⁸⁵ *Den leydenden Christglaubigen werbern der gemain zu Kentzingen meinen mitschwestern in Christo Jesu zu handen*, in: Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 50 – 56.

³⁸⁶ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 43.

³⁸⁷ Tamtéž.

³⁸⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154.

³⁸⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 124.

³⁹⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154.

³⁹¹ „Eine Frau war eben keine Diskussionspartnerin in dogmatischen Fragen“, Barbara

Interim přinesl Štrasburku výraznou změnu. Protestanti směli kázat pouze ve třech kostelech a nesměli si dovolit žádné pobuřování, např. Martin Bucer byl z města úplně vykázán.³⁹² Matyáš Zell tato nařízení odmítl respektovat a Interim ve svých plamenných kázáních odsuzoval. Jeho snahy ovšem přerušila smrt, zemřel 10. ledna 1548.³⁹³ Dne 11. ledna se konal pohřeb a Katharina k překvapení všech pronesla řeč, která velmi připomínala kázání.³⁹⁴ Ve svém projevu rekapitulovala manželův život a shrnula podstatu jeho snažení. Dále povzbuzovala ve své řeči Zellovy učedníky, aby se jeho učení drželi i nadále.³⁹⁵ Později podstatu toho, co říkala, sepsala a její přátelé řeč v rukopisu zachovali.³⁹⁶ Složila i několik žalmů a meditací pro osobní potřebu k upokojení nad svou ztrátou.³⁹⁷

Matyášova smrt Katharinu nezlomila, ba naopak. Veškerou svou energii nyní věnovala péči o potřebné, chudé a nemocné. Roku 1555 šla dobrovolně jako ošetřovatelka do špitálu pro syfilitiky, kde spolu s asi třiceti nebo čtyřiceti dalšími nemocnými ležel její synovec.³⁹⁸ Nemocní zde byli umístěni na šestitýdenní kúře.³⁹⁹ Roku 1557 napsala Katharina městské radě otevřený dopis, ve kterém kritizovala podmínky, v nichž musí nemocní žít, a svou kritiku podložila konkrétními návrhy na zlepšení.⁴⁰⁰ Uvádí zde, že správce špitálu si s manželkou za obecní peníze žijí v luxusu a nemocní strádají. Navrhuje, aby byl správce se ženou propuštěn a na jejich místo dosazen nějaký zbožný pár, který bude svou funkci brát jako povolání v pravém smyslu toho slova. Rada kritiku zamítla. Nejen proto, že Katharina navrhovala, aby ošetřovatelskou práci, která je fyzicky náročná, dělali muži a ženy zastaly vaření a úklidové práce; ale také proto, že jako žena bez lékařského vzdělání kritizovala některé léčebné procedury.⁴⁰¹

V padesátých letech 16. století se původně jednotná protestantská fronta ve

BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154.

³⁹² Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 99.

³⁹³ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 22.

³⁹⁴ Tamtéž.

³⁹⁵ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 99.

³⁹⁶ Celá řeč v: Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 103 – 123.

³⁹⁷ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 22.

³⁹⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154, Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 116.

³⁹⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 99.

⁴⁰⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 154.

⁴⁰¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 100.

Štrasburku začala štěpit. Nejvýraznější odnož tvořili příznivci kazatele Schwenckfelda. Katharina byla tou dobou již uznávanou osobností, ale tvrdohlavě odmítala nechat se označit za členku jakékoliv frakce. Prohlašovala, že bude stát na straně každého, kdo bude následovat Písmo.⁴⁰² Každého reformátora obdivovala pro něco jiného, ale považovala se za následovnici Krista samotného, ani Zell nebyl jejím učitelem.⁴⁰³ Právě skupina kolem Schwenckfelda se snažila přisvojit si Katharinu jako svou členku, to ale ona otevřeně odmítla. Přestože si byla s tímto kazatelem názorově nejbliže, nechtěla žádnou nálepku.⁴⁰⁴ Ale právě schwenckfeldovci byli důvodem posledních kontroverzních projevů v Katharinině životě. Roku 1562 zemřely dvě ženy, právě následovnice Schwenckfelda. Městská rada pohřeb zakázala, protože Schwenckfeldova skupina stála podle oficiálního výkladu na hranici kacířství.⁴⁰⁵ Jedna z žen, Elizabeth Häckleren, byla manželkou známého lékaře, který Katharinu požádal, aby jim pomohla.⁴⁰⁶ Katharina neváhala a v šest ráno sloužila na hřbitově soukromý pohřeb i s bohoslužbou.⁴⁰⁷ Rada jí za to udělila veřejnou důtku a o drastičnosti následného trestu svědčí fakt, že za několik měsíců na to Katharina zemřela.⁴⁰⁸ Klérus ve městě ji považoval za následovnici Schwenckfelda a tudíž za kacířku, ale její rodina a přátelé se Kathariny zastali a tudíž mohla být důstojně pohřbena. Dne 6. srpna 1562 se konal pohřeb za přítomností asi dvou set lidí.⁴⁰⁹

Katharina jako autorka vždy považovala za hlavní a bezvýhradnou autoritu Písmo.⁴¹⁰ Přiznávala, že znala a částečně vycházela z Augustina, Savonaroly a Melancthonových *Loci Communes*,⁴¹¹ ale nikdo z nich nemohl zastínit Písmo a jeho vliv na Katharininy myšlenky. Přestože byla žena, nikdy ji neopustilo přesvědčení, že má právo promluvit nahlas. Nikdy necítila potřebu sama sebe snižovat pro své

⁴⁰² Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 22.

⁴⁰³ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 23.

⁴⁰⁴ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 23.

⁴⁰⁵ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 24.

⁴⁰⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 130.

⁴⁰⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 101.

⁴⁰⁸ Tamtéž.

⁴⁰⁹ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 24.

⁴¹⁰ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 24.

⁴¹¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 113.

pohlaví, tak jak to dělaly jiné autorky v této době.⁴¹² Kromě již zmíněných děl publikovala i další. Když se roku 1532 doslechla o nesnázích dvou žen ze Špýru, sepsala svůj vlastní výklad modlitby Páně, kterým pomohla osvětlit správnou cestu k Bohu všem, kteří vinou falešné římské víry nemohou dojít klidu.⁴¹³ Roku 1534 se jí dostal do ruky českobratrský kancionál Michala Weisse vytištěný roku 1531 pro bratry německého jazyka v Lanškroutu u Fulneku.⁴¹⁴ Kancionál do Štrasburku přinesl a jeho vydání sponzoroval již výše zmíněný Kašpar Schwenckfeld, který sem tehdy přijel na pozvání Wolfganga Capitona. Jednota bratrská byla ve Štrasburku přijímána dobře, ale Schwenckfeld nikoli, což nakonec znemožnilo vydání kancionálu.⁴¹⁵ Katharina nechala sbírku písní přetisknout do čtyřsvazkového vydání s vlastní předmlouvou. Zde píše: „Setkala jsem se v tomto zpěvníku s takovým porozuměním Božích skutků, že bych si přála, aby je všichni znali.“⁴¹⁶ Jejím posledním dílem byl potom soubor meditací nad žalmy pro nemocné a trpící z roku 1558.⁴¹⁷ Nejzajímavější částí tohoto díla je užitá metafora matky pro Ježíše Krista. Matka je vůbec ústředním bodem Katharininy teologie. Z jejího pohledu je vztah, ve kterém Bůh o člověka pečuje nikoliv otcovský, ale mateřský.⁴¹⁸

Katharinin rozmanitý životní příběh ukazuje přesně to, čím mohla být manželka kazatele. Byla pomocnicí v jeho práci, v jeho díle, pečovala nejen o svou rodinu, ale o potřebné a nemocné; poskytovala radu a pomoc náboženské obci a nesla manželovy ideje i po jeho smrti. Stejně tak její dílo zůstává v rámci hranic vymezujících díla protestantských žen 16. století. Vždy jde o psaní zaměřená na konkrétní problémy a v mysli autorky je vždy konkrétní čtenář. Jako žena bez humanistického univerzitního vzdělání nepoužívá latinu a ani necítí potřebu ji užívat, protože se zaměřuje na laické obecnstvo. Typická je i reakce mužů tam,

⁴¹² Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 24.

⁴¹³ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 43; celé dílo v: Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 151 – 173.

⁴¹⁴ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 310.

⁴¹⁵ Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother*, s. 21.

⁴¹⁶ Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 310.

⁴¹⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 155; *Den Psalmen Miserere/mit dem Khünig David bedacht/ gebettet/ un paraphrasirt von Katharine Zellin M. Mathei Zellen seligen nachgelesene Ehefrau/ sampt dem Vatter unser mit seiner erklarung/ zugeschickt dem Christlichen mann Juncker Felix Ambruster/ zum trost in seiner kranckheit/ und andern angefochtenen hertzen und Concientzen/ der sünd halben betrubt etc. In Truck lassen kommen*, in: Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother* 191 – 151.

kde mají pocit, že překračuje hranice ženě určené, a to v případě zmíněných reakcí Bucera a Luthera nebo zacházení, jaké se Katharině dostávalo od městské rady. Život a dílo Kathariny Zell tak nejlépe ze všech ženských postav vystihuje život a dílo ženy aktivně působící na straně reformace v 16. století.

⁴¹⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 127.

1.7.2 Alžběta Brunšvicko-lüneburská

Alžběta později z Brunšvicka a Lüneburgu byla dcerou výše zmíněné Alžběty Braniborské a braniborského markraběte Joachima I., který zůstal celý svůj život věrný katolické víře. V té vychoval i svou dceru, konverze matky na ni z výchovného hlediska vliv neměla, protože v době matčina duchovního obratu už byla provdána za katolíka Ericha z Brunšvicka a Lüneburgu.⁴¹⁹ Vzali se roku 1525, když bylo Alžbětě dvacet pět let a Erich byl o patnáct let starší.⁴²⁰ Erich vládl državám Lüneburg, Calenberg, Göttingen, Wolfenbüttel a Grubenhagen.⁴²¹

Alžběta tvořila výjimku mezi protestantsky orientovanými šlechticemi své doby. Její vzdělání chválil i Erasmus, se kterým si dopisovala; vážili si jí Luther s Melanchtonem.⁴²² Přestože latinsky téměř neuměla.⁴²³ K luteránské víře se přiklonila roku 1528 a Erich ji její víru toleroval, dokud se nezačala politicky angažovat.⁴²⁴ Nevíme, zda ji ovlivnila víra její matky, ale víme, že si s ní dopisovala i přes výslovný zákaz otce a že konvertovala krátce po otcově smrti.⁴²⁵ Erich v jednom dopise napsal, že bude tolerovat její víru, protože ona toleruje tu jeho.⁴²⁶ Ačkoliv sám zůstal věrný katolictví, dovedl projevit značnou toleranci vůči jiným vyznáním. Osobně mu Martin Luther musel být sympatický, při jeho pobytu na wormsském sněmu dokonce poslal Erich reformátorovi pivo ze svých zásob.⁴²⁷ Náboženská tolerance by nasvědčovala idylickému vztahu manželů, ale roku 1528 už byla idyla minulostí. Zpočátku spolu Alžběta a Erich žili šťastně, ale brzy se projevíly rozpory kvůli Erichově milence Anně Rumschottel, která byla jeho milenkou již před uzavřením manželství. Erich tvrdil Alžbětě, že Anna zemřela, dokonce se konal její fingovaný pohřeb. Později vyšlo najevo, že Anna nejen, že žije, ale dokonce porodila v odlehlém klášteře Erichovi dítě, a když se Elizabeth zotavovala po porodu dcery Anny Marie, aféra propukla znova. Alžběta se

⁴¹⁹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 96.

⁴²⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 160.

⁴²¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 96.

⁴²² Tamtéž.

⁴²³ Tamtéž.

⁴²⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 202.

⁴²⁵ Tamtéž.

⁴²⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 160.

⁴²⁷ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 98.

pokusila rivalku odstranit nařčením z čarodějnictví, ale Erich to nedovolil a pomohl Anně utéct z knížectví. Pro Alžbětu měla tato aféra ovšem i svou světlou stránku, jako ublížená žena, zrazená manželovou nevěrou, mohla klást požadavky a s podporou svého otce dosáhla autonomie pro území Göttingen a Lüneburg, která spravovala.⁴²⁸

Někdy kolem roku 1524 začala Alžběta číst Lutherovy spisy a roku 1525 se k luteránství přiklonila plně a začala s konverzí svěřeného území.⁴²⁹ Když potom roku 1538 uzavřel její manžel svazek s katolickým Norimberkem, posílila Alžběta své spojení s Filipem Hesenským, s nímž si už dlouhou dobu dopisovala a radila se s ním o otázkách náboženské organizace ve své zemi.⁴³⁰ Filip ji na pomoc poslal kazatele Antonia Corvina, velmi vzdělaného muže, který po zbytek života s Alžbětou spolupracoval.⁴³¹

Roku 1538 bylo Erichovi šedesát osm let a trpěl špatným zdravím. O poručnictví nad jeho tehdy desetiletým synem soupeřil jeho katolický synovec a Filip Hesenský.⁴³² Když ale roku 1540 Erich v Hagenau zemřel, odkázal v závěti regentství za nezletilého syna spolu s vládou nad celým knížectvím Alžbětě a oběma soupeřícím stranám.⁴³³ Alžběta se spojila s Filipem a společně třetí stranu vyřadili z boje.⁴³⁴ V úzké spolupráci s Filipem potom kněžna zreformovala náboženství v zemi a postupně získala podporu většiny světských i církevních autorit na svém území. V náboženské reformě jí pomáhal Antonius Corvin, který hledal v dopisech radu u Luthera a Melanchtona. Alžběta nenechávala církevní reformu pouze na něm, osobně vydávala nařízení a prováděla vizitace.⁴³⁵

Prvorozeného syna Ericha matka vychovala k protestantské víře, oženila ho také do protestantské rodiny, jeho žena Sidonie zůstala luteránské víře věrná celý život. Při návštěvě Wittenbergu byl Erich II. oficiálně prohlášen luteránem, ale pravděpodobně nešlo o příliš upřímný krok. Hned, když roku 1545 nastoupil

⁴²⁸ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 97.

⁴²⁹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 97.

⁴³⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

⁴³¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 98.

⁴³² Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

⁴³³ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 98.

⁴³⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

⁴³⁵ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 100 – 101.

samostatnou vládu, dostal se s matkou do sporu o náboženských otázkách. Šlo také o mocenský spor, protože matka se svého politického vlivu odmítala vzdát. Roku 1546 uzavřel Erich spojenectví s katolickými knížaty v regionu, roku 1548 navštívil Španělsko a při té příležitosti se stal oficiálně katolíkem. Přijal nařízení Interimu a postupně vracel zemi ke katolictví a ničil matčino dílo. Matka mu psala vyčítavé dopisy a nezanedbatelný vliv měla i manželka Sidonie, která zůstala luteránkou a projevila nevoli nad manželovým počínáním. Matku mladý kníže nejprve odkázal do patřičných mezí, ale později se smířili a roku 1553 se Erich formálně k luteránství vrátil a stejně tak mandátem vyhlásil luteránství za oficiální náboženství celého knížectví.⁴³⁶

Alžběta si ovšem svého vítězství dlouho neužívala, její vztahy se synem se zhoršily, když se provdala za hraběte Poppa z Hennebergu. Erich na svatbu ani nepřišel.⁴³⁷ Nakonec byla Alžběta pro politické intriky vyhnána ze země, krátce žila v bídě v Hannoveru, kam ji přijela navštívit nejmladší dcera Kateřina.⁴³⁸ Později se přesunula do Mündenu, kde žila ze slušné renty.⁴³⁹ Posledním hořkým soustem, které musela Alžběta skousnout, byl sňatek její oblíbené dcery Kateřiny s předním českým katolickým šlechticem Vilémem z Rožmberka roku 1557.⁴⁴⁰ Alžběta Brunšvická zemřela v Ilavě roku 1558.⁴⁴¹

Alžbětina tvorba se ubírala již výše naznačený směrem. Psala praktické spisy politické nebo náboženské. Nikdy se nepouštěla do složitých teologických otázek, ale psala pro konkrétní příležitosti a konkrétním lidem.⁴⁴² Vytříbená němčina, kterou používala, naznačuje, že už v mateřském domě získala kvalitní jazykové vzdělání.⁴⁴³ Ve věku třiceti čtyř let napsala svůj první spis: *Christliche Sedtbrief*, vyšel roku 1544 a byl určen všem jejím poddaným. Jde o rady, jak vést správný a zbožný život.⁴⁴⁴ Vypočítává povinnosti jednotlivých stavů a nezapře v něm luteránskou etiku. Šlechtě například radí, aby zanechala epikurejských hříchů;

⁴³⁶ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 101 – 103.

⁴³⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 162.

⁴³⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 164.

⁴³⁹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 104.

⁴⁴⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 164.

⁴⁴¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 158.

⁴⁴² Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

⁴⁴³ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, 206.

⁴⁴⁴ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

duchovním, aby správně vedli veškerý lid, měšťanům velkých měst na jejím území (Göttingen, Hannover, Northeim, Hameln), aby zanechali lichvy. V jejím podání se mísí politické argumenty s náboženskými.⁴⁴⁵ Zajímavá je část směřovaná na selský lid. Uznává těžkost údělu vyměřeného tomuto stavu a své poddané ujišťuje, že daně budou vybírány pouze, pokud to bude nezbytně nutné k zachování pořádku a na obrannou válku.⁴⁴⁶ Alžbětíným druhým spisem bylo *Regierungshandbuch* vydané roku 1545, když se její syn ujímal vlády. Šlo o praktické rady, jaké často vládci psali svým nástupcům.⁴⁴⁷ Rukopis měl původně 195 listů svázaných ve stříbrných deskách. Začíná teologickou rozpravou o víře, křtu, eucharistii a rozhršení. Jak už je pro její tvorbu typické, opět se zde mísí teologická a politická argumentace; hned po náboženské rozpravě následuje poučení o povinnostech vladaře, který musí ochraňovat své poddané a neupírat jim spravedlnost. Musí ale také dbát na čistotu křesťanského učení. V celém spise se ozývá Alžbětín zápal pro šíření luteránské víry.⁴⁴⁸ Spis nebyl určen k zveřejnění a tiskem nikdy nevyšel. V rodině ovšem putoval z generace na generaci.⁴⁴⁹

K příležitosti svatby své nejstarší dcery Anny Marie s Albrechtem pruským napsala Alžběta ponaučení o manželském životě o sto třiceti šesti listech. Píše zde o podstatě manželského stavu na základě Písma. Ukládá své dceři jako manželce za povinnosti lásku, cudnost a poslušnost; zmiňuje ale i povinnosti muže vůči dětem.⁴⁵⁰ Na vrcholu života se obrátila k náboženské poezii, kde zužitkovala především své hořké zkušenosti. V říjnu roku 1554 napsala báseň: *Innsbruck ich muss dich lassen*, své nejmladší dceři Katharině věnovala děkovnou báseň a nakonec napsala ještě sbírku básní jako útěchu pro vdovy.⁴⁵¹

Alžběta Brunšvická a její matka Alžběta Braniborská sehrály významnou roli v šíření reformace v severním Německu. Obě zužitkovaly plně vliv, jaký měly na své syny vladaře; samy organizovaly náboženský život na svěřených územích a

⁴⁴⁵ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 161.

⁴⁴⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 207.

⁴⁴⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 160.

⁴⁴⁸ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 162.

⁴⁴⁹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 209.

⁴⁵⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 163.

⁴⁵¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 164; Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg*, s. 211 – 217.

neváhaly podstoupit těžkosti k prosazení svých náboženských cílů. Prvně jmenovaná navíc zužitkovala i svůj talent literární, jak v dílech poučných, tak v dílech uměleckých. Ani zde ovšem nemůžeme mluvit o přílišné kreativitě, jako většina žen v tomto období omezuje svou literární činnost na díla užitková, která mají buď poučit nebo poskytnout útěchu sobě či jejím blízkým. Nezanedbatelný je ovšem politický vliv obou žen.

1.7.3 Argula von Grumbach

Argula von Grumbach je příkladem ženy samostatně literárně aktivní. Ačkoliv její písemný projev se omezil na období dvou let, vyprodukovala víc spisů než jakákoliv jiná žena působící na straně reformace. Odlišovala se od většiny žen zařazených v této kategorii: příslušnice vysoké šlechty, která nikdy nevstoupila do kláštera; neměla za manžela reformátora ani kazatele, ale v mnoha ohledech naprosto nevýrazného muže, který stál zcela v jejím stínu. Působila v oblasti, která byla v její době stejně jako dnes katolickou, v Bavorsku. Neváhala oponovat učencům, univerzitním mistrům, duchovním a především – mužům. Ale neměli bychom zacházet tak daleko jako např. Albrecht Classen, který tvrdí, že bojovala proti patriarchátu.⁴⁵² Argulin boj nebyl nikdy bojem proti patriarchálnímu systému jako takovému, v žádném ze svých spisů se nesnaží měnit sociální role muže a ženy. Ačkoliv v konečném důsledku svým působením tradiční patriarchální schéma, kdy ženy na veřejnosti a především v církvi mlčí, narušovala, nebyl to účel. Bojovala proti bezpráví, proti nesvobodě vyznání; bojovala za své právo šířit víru, a jestliže přitom bojovala za své právo být slyšet jako žena, šlo o cíl podružný. Možnost hlásat své názory svobodně jako žena by jí nestačila, pokud by zároveň nemohla sloužit věci víry a hlásat víru, kterou považovala za tu pravou. Ačkoliv na tomto místě musíme uznat, že Argula prolomila hned několik hranic. Byla první ženskou protestantskou autorkou, která byla otištěna, a ve své době ji považovali za senzaci.⁴⁵³ Během jejího dvouletého působení obíhalo na 30000 kopií jejích osmi děl.⁴⁵⁴ Argula von Grumbach měla vlastní teologické teze a dokázala je učeně formulovat.⁴⁵⁵

⁴⁵² Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 183.

⁴⁵³ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 98.

⁴⁵⁴ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 99.

⁴⁵⁵ Albrecht CLASSEN, *Frauen in der Deutschen Reformation*, s. 183; Této zajímavé postavě se jako většině ženských postav věnuje až historiografie dvacátého století. Peter Matheson navíc uvádí, že většina jejích spisů byla objevena až v 90. letech, kdy on sám psal její životopis (Peter MATHESON, *Argula von Grumbach. A Women's Voice in the Reformation*, Virginia 1995, s. 3) Při psaní této práce se musela autorka potýkat s nedostupností originálních pramenů v ČR. Některé jsou dostupné online, např.: http://books.google.cz/books?id=fH88AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=argula+von+grumbach&hl=cs&sa=X&ei=CI_IUK-2GIXntQaI-ICIBw&ved=0CFkO6AEwBw, ale zdaleka ne všechny. Všechny dosud nalezené spisy jsou shromážděny ve výše uvedeném životopise Petera Mathesona, ale pouze v anglickém překladu, originál není přiložen. S Mathesonovým

Argula, celým jménem von Stauff und Grumbach, byla bavorskou šlechtičnou z rodu Hohenštaufů.⁴⁵⁶ Svůj vznešený původ často připomínala.⁴⁵⁷ Není divu, její rod byl spřízněn s rodem těch Štaufů, kteří ve vrcholném středověku dosáhli až na císařskou hodnost.⁴⁵⁸ Argulina matka, Katharina, rovněž pocházela z urozeného rodu, a to z rodu Thering nebo také někde uváděného jako Törring, jejichž jméno se stále objevuje v oblasti Beratzhausenu.⁴⁵⁹ Rodina, z níž Argula pocházela, velmi vysoko ctíla vzdělání, bavorské tradice a zbožnost. Pocházelo odsud mnoho německých vzdělavců, např. Wolfgang Percival,⁴⁶⁰ mladší bratr Arguly, Marcellus, studoval od roku 1522 na univerzitě v Ingolstadtu.⁴⁶¹ Členové rodiny se také zapojili do boje za šíření luterské reformace, např. bratr Bernhardin ustanovil v Bertzhausenu luteránského kazatele, který sloužil Večeři Páně *sub utraque specie* a přitáhl na svá kázání návštěvníky z daleka.⁴⁶² Ačkoliv šlo o rod s dlouhou historií a tradicí, v dětství Argula příliš blahobytu nepoznala. Její otec se totiž zapletl do politických intrik. Štaufové byli tzv. „Freiherren“, tedy šlechtici podřízeni přímo císaři, a tuto nezávislost na bavorském vévodovi si chtěli uchovat. Argulin otec se připojil k tzv. Löwenbundu, svazku šlechticů, který se pokoušel zvrátit centralizační snahy bavorských knížat. Porážka Löwenbundu, jakou jim bavorský Albrecht uštědřil, měla pro rodinu strašlivý důsledek, jejich panství srovnal Albrecht roku 1492 se zemí a rodina žila po určitou dobu v chudobě.⁴⁶³ Roku 1504 Argulin otec podpořil Albrechta IV. ve válce o následnictví v panství Landshut, a byl znovu instalován do knížecí pozice se vši vážností a poctami. Ale už roku 1509 zemřel jak Argulin otec, tak matka následkem morové epidemie.⁴⁶⁴ Poručníkem mladé Arguly se stal její strýc Hieronymus von Stauff.⁴⁶⁵ I ten se brzy zapletl do politických intrik, tentokrát proti císaři, byl zajat, mučen a roku 1516

překladem paradoxně pracují i někteří německy píšící současní autoři, např.: Bernhard KIRCHMEIER, *Argula von Grumbach. Eine bemerkenswerte Frau in der Reformationszeit*, Norderstedt 2008.

⁴⁵⁶ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308.

⁴⁵⁷ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 2.

⁴⁵⁸ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 3.

⁴⁵⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 4.

⁴⁶⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 5.

⁴⁶¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 11.

⁴⁶² Peter MATHESON, *Argula*, s. 12.

⁴⁶³ Peter MATHESON, *Argula*, s. 4.

⁴⁶⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 5.

veřejně popraven.⁴⁶⁶

Nevíme přesně, kdy se Argula narodila. V úvahu přichází léta 1490, 1492 a 1493. Stejně nejisté je i datum její smrti, buď 1554 nebo 1563 či dokonce 1568,⁴⁶⁷ Peter Matheson považuje za nejpravděpodobnější jako rok a místo smrti 1554 v Zellitzheimu.⁴⁶⁸

Rodina dohlédla na Argulinu výchovu, snad i s ohledem na její nadání. Nejde pouze o domněnku založenou na vysoké úctě, jaké se vzdělání v rodině Štaufů těšilo. Ve věku pouhých deseti let dostala Argula k narozeninám dárek, Koberbergovu Bibli v němčině. Již v tak brzkém věku tedy uměla Argula číst. Jistý františkánský mnich ovšem jejímu otci tento nápad vymluvil s odůvodněním, že v dětském věku by mladou dívku četba Písma pouze mátlá.⁴⁶⁹ Argula tedy už od dětství vládla němčinou slovem i písmem, nikdy se ovšem nenaučila latinsky a i později při psaní teologických děl se opírala o citace z německého překladu.⁴⁷⁰ Tato bavorská šlechtična tak zapadá do schématu všech žen na straně reformace, které téměř bez výjimky psaly svým rodným jazykem, nikoliv latinsky. Nemůžeme s jistotou určit, jaký německý překlad Písma Argula zvolila a to proto, že vždy cituje z paměti, tudíž jsou její citace častou parafrází a konkrétní překlad se těžko určuje. V úvahu připadají *Biblia Germanica*, vydaná v Augsburgu roku 1477; *Biblia deutsch*, vydána tamtéž o dva roky později nebo Bible Antona Koberberga vydaná v Norimberku, roku 1483. Všechny tyto překlady spoléhají hodně na překlad sv. Jeronýma, tzv. Vulgáty, a obsahují i Jeronýmovy výklady. Peter Matheson se přiklání k vydání Koberbergovu ze dvou důvodů, zaprvé byl v Ingolstadtu velmi rozšířen a zadruhé víme, že tento překlad dostala Argula jako dítě, a přestože jí byl odňat, lze předpokládat, že v rodině zůstal a v dospělosti se k němu vrátila.⁴⁷¹ Když se Argula dostala k německému překladu Martina Luthera, jistě spoléhala i na něj, ale Písmo znala z paměti už od mladého věku. Určitě přijala některé Lutherovy výklady, ale vlastní biblický text nadále citovala podle toho

⁴⁶⁵ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 74.

⁴⁶⁶ Peter MATHESON, *Argula*, s. 5.

⁴⁶⁷ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 73.

⁴⁶⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 9.

⁴⁶⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 5.

⁴⁷⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 27.

⁴⁷¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 29.

překladu, který nosila v hlavě.⁴⁷²

Argula se reformací nechala velice ovlivnit. Celý život byla v kontaktu s reformátory ve Wittenbergu, s Melanchtonem a Lutherem; velmi intenzivně si dopisovala s norimberským reformátorem Andreasem Osiandrem.⁴⁷³ Nejblíže jí z wittenberských duchovních vůdců stál dvorní kaplan Fridricha Moudrého, Spalatin.⁴⁷⁴ Dostala se do kontaktu s Paulem Speratem, učencem, který krátce působil v Ingolstadtu, než byl nucen roku 1522 odejít. Víme, že s sebou tehdy nesl dopis od Arguly Martinu Lutherovi.⁴⁷⁵ Už roku 1523 Argula prohlásila, že přečetla všechno, co Luther v němčině napsal.⁴⁷⁶

Argula byla ve věku šestnácti let od roku 1508 na mnichovském dvoře jako dvorní dáma hraběnky Kunhuty Bavorské.⁴⁷⁷ Zde se setkala s Lutherovým přítelem, Johannem von Staupitz a možná právě zde lze hledat kořeny jejího zájmu o reformaci.⁴⁷⁸ Jde o domněnku, nevíme, kdy a kde přišla do styku s reformačními myšlenkami, ale víme, že šlo o wittenberskou větev, protože v jejích vývodech nenalezneme jediný doklad pro ovlivnění Zwinglim nebo Kalvínem a to ani v pozdějších spisech.⁴⁷⁹ Roku 1516 si vzala za manžela bohatého bavorského šlechtice Fridricha von Grumbach.⁴⁸⁰ O Fridrichovi mnoho nevíme, zůstal plně v jejím stínu. Nevíme ani, jaké měli manželské vztahy, ale když roku 1524 napsala Argula básničku, najdeme v dílku náznak toho, že to s manželem neměla jednoduché.⁴⁸¹ Ale vzhledem k aktivitě, jakou vyvíjela a pro kterou bezpochyby získávala finance z rodinných prostředků; a vzhledem k samostatnosti, jakou projevovala, je zřejmé, že její manžel, rozhodně nechával Argulu vést samostatnější život, než jaký by mohla očekávat většina žen na počátku 16. století. Fridrich zemřel roku 1530 a z manželství vzešly čtyři děti, z nichž jen Gottfried přežil svou matku. Argula se postarala o to, aby se dětem dostalo protestantského vzdělání, a

⁴⁷² Peter MATHESON, *Argula*, s. 30.

⁴⁷³ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 74.

⁴⁷⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 12.

⁴⁷⁵ Peter MATHESON, *Argula*, s. 11.

⁴⁷⁶ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 74.

⁴⁷⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 155.

⁴⁷⁸ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 73.

⁴⁷⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 10.

⁴⁸⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 74.

⁴⁸¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 8.

to ještě za manželova života. Nejstarší Jiří byl poslán do školy v Norimberku, odkud roku 1525 odjel do Wittenbergu, kde se učil u Melanchtona a byl znám i v domácnosti u Lutherů. Nejmladší Apollonia pobývala v Norimberku. Manžel zůstal až do své smrti katolíkem, ale nevíme nic o tom, že by protestantské výchově svých synů a dcer jakkoliv bránil.⁴⁸²

Když se do Bavorska začaly dostávat reformační myšlenky, vláda v Mnichově usoudila, že jsou nebezpečné. V Ingolstadt, kde fungovala proslulá univerzita, měl navíc velmi silnou pozici františkánský provinciál, a tak začala platit přísná cenzura.⁴⁸³ Každý člen univerzity se musel zřeknout heretických myšlenek.⁴⁸⁴ Arcacius Seehofer byl osmnáctiletý student, který absolvoval přednášky o biblických epištolách ve Wittenbergu, vrátil se se spisy Melanchtona a Luthera a v jeho myšlení byl patrný i vliv mnohem radikálnějšího Karlstadta. Na Vánoce roku 1522 dostal ostré varování od univerzity, a když se veřejně svých „bludů“ nezřekl, prohledali jeho dům a našli zakázané spisy. Následně byl zatčen.⁴⁸⁵ Po krátkém pobytu v žaláři se konal na podzim roku 1523 proces na univerzitě.⁴⁸⁶ Univerzita svolala komisi teologů a ti jasně seznali, že Seehoferovy myšlenky pochází od Melanchtona. Univerzita ovšem neměla zájem na tom, aby proces pokračoval a Seehofer skončil na hranici. Potom by se mohl v procesu angažovat biskup z Eichstättu. Chtěli tudíž donutit mladíka k odvolání jeho výroků a k veřejnému zřeknutí se myšlenek, za což ho potom nechali žít v klášteře v Ettalu. Dne 7. srpna tak se slzami v očích a s rukou na knize Nového Zákona učinil, odvolal a slíbil, že se už navždy bude vyhýbat luterským myšlenkám.⁴⁸⁷ V tomto krizovém momentu cestuje Argula k Andreasi Osianderovi do Norimberku, aby se s ním poradila, jak má reagovat.⁴⁸⁸ Mezitím se proti procesu se Seehoferem zvedla vlna protestu jak v jeho rodině (šlo o rodinu vážených měšťanů), tak mezi ostatními studenty a příslušníky cechů, ale autoritám se dalšími zatčeními a

⁴⁸² Peter MATHESON, *Argula*, s. 7.

⁴⁸³ Peter MATHESON, *Argula*, s. 14.

⁴⁸⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 15.

⁴⁸⁵ Peter MATHESON, *Argula*, s. 15.

⁴⁸⁶ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 100.

⁴⁸⁷ Peter MATHESON, *Argula*, s. 16.

⁴⁸⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 17.

zpřísněním cenzury podařilo veškerý odpor potlačit.⁴⁸⁹

Dne 20. srpna se Argula vrátila do Dietfurtu a napsala dopis zástupcům univerzity. Dále zaslala dopis určený svému bývalému společníku z dětství, bavorskému vévodovi Vilémovi.⁴⁹⁰ V dopise univerzitě požaduje vysvětlení důvodů pro Seehoferovo odsouzení, dále žádá veřejnou debatu přístupnou i laikům (a ženám, protože ona sama chtěla debatovat) vedenou v němčině.⁴⁹¹ Volala po použití Písma a víry jako argumentů v náboženské debatě, namísto mocenských prostředků a zastrahování.⁴⁹² Zároveň přiložila i teologicky propracovanou obhajobu Seehofera a jeho myšlenek založenou na více než osmdesáti biblických citacích.⁴⁹³ Nejvíc ji proslavil výrok, v němž obhajuje své právo promluvit nahlas. Píše zde, že jí není neznámé doporučení sv. Pavla, aby ženy v církvi mlčely, ale když nikdo z mužů nedokáže promluvit nahlas, musí to udělat za ně.⁴⁹⁴ Nevíme jistě, zda se Argula nechala inspirovat textem Lutherova díla *Vom Missbrauch der Messe* (vyšlo roku 1521). Dle vlastních slov, že četla všechno, co Luther v němčině vydal, asi ano. Luther v tomto spise uvádí, že žena má sice v církvi mlčet, ale pokud toho nikdo z mužů není schopen nebo ochoten, potom může i kázat. Je velmi pravděpodobné, že tento výrok tedy byl jasným odkazem právě na Lutherovo dílo.⁴⁹⁵ Vilému bavorskému psala, aby nevěřil teologům z Ingolstadtu, ale aby se ze své pozice postaral o to, aby zde bylo šířeno pravé evangelium.⁴⁹⁶ Peter Matheson považuje tento dopis za typický spis reformátora volající šlechtu k provedení reformace církve na svém území. Při publikaci dopisu doplnil vydavatel předmluvu adresovanou veškeré křesťanské šlechtě, aby jasně odkázal na Lutherovo dílo *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*⁴⁹⁷, ale víme, že původní dopis nebyl zamýšlen k publikaci, takže si nemůžeme být jisti, jak dalece vydavatel změnil původní záměr autorky.⁴⁹⁸

⁴⁸⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 15.

⁴⁹⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 17; otištěny na stranách 56 – 95 a 96 – 112.

⁴⁹¹ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 101.

⁴⁹² Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 102.

⁴⁹³ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 76.

⁴⁹⁴ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308.

⁴⁹⁵ Peter MATHESON, *Argula*, s. 17.

⁴⁹⁶ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 157.

⁴⁹⁷ WA 6, 381 – 469.

⁴⁹⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 18.

Ačkoliv ani jeden z dopisů nebyl určen k zveřejnění, tak se okamžitě objevily přepisy a už v listopadu byly v oběhu tištěné kopie.⁴⁹⁹ Vydával je Fridrich Peypus, muž který měl vždy blízko k reformačním myšlenkám. Hned po prvním vydání zapracoval nakladatel na dalších edicích, které obsahovaly i odsouzené Seehoferovy teze a předmluvu od Andrease Osiandera, který z Norimberku s vydáním pomáhal.⁵⁰⁰ O dílo byl velký zájem a dotisk se provedl i ve Štrasburku a Norimberku.⁵⁰¹

Argula nikdy nedostala oficiální odpověď na své psaní, ani se jí nepodařilo započít řádnou debatu.⁵⁰² Jedinou odpovědí jí bylo prohlášení univerzity, že Argula musí být zkrocena za každou cenu, jinak si všichni laici budou myslet, že můžou vykládat Písmo namísto učených teologů. Po Ingolstadtu putovaly nepěkné zkažky o jejím chování a nectnosti, což se doneslo až rodině Arguliny matky a čekalo jí zastrašování i ze strany vlastního příbuzenstva.⁵⁰³ Vilém Bavorský by nejradši celou záležitost přešel mlčením, svou katolickou víru nijak intenzivně neprožíval, k akcím proti protestantům se odhodlal pouze proto, že hrozili narušit jeho program centralizace státu. Nicméně univerzitní mistři na něj naléhali a dlouho opakovali, jaké nebezpečí může plynout z toho, když se ženě z laického prostředí dovolí kritizovat univerzitu a její teology.⁵⁰⁴ Největší tlak vyvíjely autority na Argulina manžela, aby použil třeba násilí, jen ať svou ženu umlčí.⁵⁰⁵ Zda hrubou silou použil nebo ne, to nevíme, ale umlčet Argulu se mu nepodařilo. Jane Dempsey Douglass tvrdí, že manžel násilí použil a velmi Argule ublížil, ačkoliv nutno říct, že je s tímto tvrzením osamocená.⁵⁰⁶ Manžela za to, že nedokázal převzít kontrolu nad svou vlastní ženou, zbavili administrativní pozice v Dietfurtu, což přivedlo rodinu do značných finančních obtíží.⁵⁰⁷ Tato reakce byla pro danou dobu typická. Žena jako taková neměla být potrestána, za ni nesl odpovědnost její manžel. Tou dobou už kolovaly oba dopisy, šlo zcela jasně o veřejnou záležitost a padlo několik poměrně

⁴⁹⁹ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 102.

⁵⁰⁰ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 103.

⁵⁰¹ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 157.

⁵⁰² Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 77.

⁵⁰³ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 104.

⁵⁰⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 18.

⁵⁰⁵ Peter MATHESON, *Argula*, s. 9.

⁵⁰⁶ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308.

⁵⁰⁷ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 103.

drastických návrhů: dle jednoho z nich se měly Argule uříznout prsty na pravé ruce, aby se jí zabránilo v dalším písemném projevu. Argula se následně přestěhovala do Burggrumbachu u Würzburgu. Nevíme zda proto, aby unikla další perzekuci nebo aby odjela od rozlíceného manžela.⁵⁰⁸

Potom, co manžel ztratil svou pozici, dostala se rodina do vážných finančních problémů. Argula se nechtěla jen tak vzdát, 27. října napsala dopis, ve kterém hledala podporu u měšťanů Ingolstadtu, protože jí bylo jasné, že zastání se jí nedostane ani od církevních představitelů, ani od knížat.⁵⁰⁹ Nicméně vzbudila další kontroverzi a univerzitní profesor Hauer vedl 8. prosince ohnivě kázání, ve kterém „prokleté dítě Evy“ odsuzuje. Nikde v kázání sice Argulu přímo nejmenuje, používá mnoho jiných pejorativních označení založených povětšinou na negativních vlastnostech záporných biblických ženských postav, ale každému bylo jasné, o kom je řeč. Argula mezitím cestovala po Bavorsku a snažila se naklonit šlechtu věci reformace. Už to, že sama jako žena cestovala, bylo neobvyklé, natožpak její apely na protestantské šlechtice, aby ve víře vytrvali. Veřejně např. vyšla její korespondence s Fridrichem Moudrým.⁵¹⁰ Nevůli vzbudily i její výzvy adresované reformátorům, aby ve svém díle pokračovali.⁵¹¹ Většina protestantských vůdců sice její snažení považovala za veskrze správné, ale naprosto jasně překročila hranice vymezené jejímu pohlaví. Za to také sklidila otevřenou kritiku ze všech stran, včetně vlastní rodiny. Rozčilené dopisy ji psal např. její bratranec Adam von Thering. Nadále psala a vydávala pamflety, které měly u čtenářstva z laického obecnstva velký úspěch.⁵¹² Poslední psaní určené ke zveřejnění poslala 26. června 1524 městské radě v Řezně.⁵¹³ Když vstoupil v platnost edikt wormský, apelovala na řezenské radní, aby edikt nenechali vejít v účinnost, protože je to proti svobodě svědomí a jako takové by to byl velký hřích. Pro jednou je její tón velmi pokorný, příznává, že je slabé ženské stvoření a prosí, aby se na ní nehněvali. Je si vědoma toho, že nemá právo mluvit jim, mužům do svědomí. Ale jako vždy a všude přidává

⁵⁰⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 18.

⁵⁰⁹ Otištěn v: Peter MATHESON, *Argula*, s. 113 – 122.

⁵¹⁰ Některé dopisy jsou přetištěny v: Peter MATHESON, *Argula*, s. 123 – 134.

⁵¹¹ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 105.

⁵¹² Peter MATHESON, *Argula*, s. 18.

⁵¹³ Otištěn v: Peter MATHESON, *Argula*, s. 150 – 159.

svou omluvu, že prostě nemůže mlčet, protože to by byl hřích na jejím svědomí.⁵¹⁴

Roku 1524 věnoval Argule student ingolstadtské univerzity satirickou báseň a její odpověď byla zároveň jejím posledním veřejným písemným projevem. Student Argule připomněl, že ženy mají v církvi mlčet a respektovat muže jako své přirozené pány.⁵¹⁵ Daná báseň měla sto třicet řádků, odkazuje Argulu jako ženu do domácnosti a připomíná, že nemá právo vměšovat se do teologických debat. Ve své satíře také naznačuje, že Argula měla s Martinem Lutherem milostný poměr. Argula von Grumbach odpověděla ve verších a její ohnivá odpověď obsáhla přes tři sta řádků. Je to nejotevřenější vyjádření jejích názorů. Ve své bylo také době nejkontroverznější, protože nejenže hájí své právo mluvit, ale vyzývá všechny ženy, aby nemlčely.⁵¹⁶ Pokud jde o záležitosti víry, nemá nikdo – ani žena – právo, natožpak povinnost mlčet. Dokonce vyzývá univerzitu, aby připustila ženy k teologickým debatám, protože i ženy mají dar Ducha svatého, který jim propůjčuje právo mluvit do věcí víry.⁵¹⁷ Tvrdí, že je připravena na veřejnou disputaci o otázkách víry.⁵¹⁸ Bere si za příklad biblické ženy, jako Juditu nebo Deboru, které také nemlčely. Ironicky poznamenává, že satirista očividně nestál Bohu za to, aby mu seslal do debaty učeného teologa, tak proti němu postavil pouhou ženu. Navíc dodává, že nechce být počítána mezi následovníky Luthera nebo Melanchtona, je následovnicí Krista, ačkoliv uznává, že právě Luther Boží poselství pochopil, a proto jeho autoritu uznává.⁵¹⁹ Krátce po tomto incidentu se přestěhovala do Lentingu u Ingolstadtu, kde také strávila zbytek života.⁵²⁰ Zde se také po smrti manžela podruhé provdala a to roku 1533, kdy si vzala sympatizanta s reformací hraběte Poppa von Schlick.⁵²¹ Ten ovšem už roku 1535 zemřel.⁵²²

⁵¹⁴ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 106.

⁵¹⁵ „Fraw Anrgel arg ist ewer nam, Vil ärger/dass jr one scham, Un alle weyblich zucht vergessen, So frevel sey vnd so vermessen. Dass jt ewer Fürsten und Herren, Erst wollt aynen newen glawben lernen,“ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 157.

⁵¹⁶ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 81.

⁵¹⁷ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 106.

⁵¹⁸ „Die weyl jt gottes wort vetruckt, Schendt got/die seel zum Teuffel zuckt, Will ich es gar nit vunderlassen, Zu reden im hauss auff der strassen, so vil mir Got gnad drin gibt, Will ichs taylen meym nächsten mit,“ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 157 – 158.

⁵¹⁹ Tamtéž 158; útok na Argulu i její odpověď v anglickém překladu otištěn zde: Peter MATHESON, *Argula*, s. 160 – 195.

⁵²⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 19.

⁵²¹ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 83.

⁵²² Peter MATHESON, *Argula*, s. 9.

Dalším v její době hojně diskutovaný činem byl vstup do debaty mezi reformátory ohledně eucharistie roku 1530. Dne 2. června přijela do Coburgu, kde se setkala s Martinem Lutherem a povečeřela s ním.⁵²³ V Augsburgu potom veřejně mluvila a vyjadřovala se ke zmíněné kontroverzi mezi Lutherem a Zwinglim a stejně jako Katharina Zell se snažila přimět muže ke smíření.⁵²⁴ Roku 1536 byla dokonce uvězněna ve městě Straubingu.⁵²⁵ Městská rada ji obvinila a odsoudila za rozšiřování nekatolických knih, vedení soukromých bohoslužeb doma a vedení pohřbů bez autorizace církve.⁵²⁶ Protože pocházela z rodu Štaufů a tou dobou to byla sedmdesát let stará žena, dala rada na přímluvy jejích přívrženců a Argulu propustila.⁵²⁷ Šlo také o poslední veřejné působení Arguly von Grumbach, následně se uchýlila do ústraní a dalších zpráv o ní nemáme.

Z výše uvedeného vyplývá, že Argula von Grumbach musela ve své době vzbudit pozdvižení mnohem větší než Katharina Zell, která svůj vliv odvozovala od autority manžela reformátora a kazatele. Nebo od obou Alžbět, které se nepouštěly do teologických disputací, ale naplňovaly své právo rozhodnout o víře svých poddaných a zreformovat církve na svěřeném území. Argula von Grumbach překročila hned několik hranic: neuposlechla manžela, jako žena z laického prostředí zpochybňovala autoritu církve a univerzity, jako žena oponovala veřejně mužům, jako žena radila mužům a nabádala je k akci, sama cestovala a vzbouřila se jako poddaná autoritě vládnoucího knížete, který si reformaci svého území nepřál. Už bylo dost řečeno o tom, jaká reakce přišla ze strany katolických autorit. Ale co druhá strana? Jak na projevy Arguly von Grumbach reagovali ti, kdo stáli na stejné straně?

Kupříkladu Andreas Osiander byl její aktivitou vyloženě nadšen, možná se sám považoval za jejího učitele a rádce.⁵²⁸ Víme, že když za ním jela do Norimberku poradit se ohledně reakce na Seehoferův proces, byl oslněn její znalostí Písma.⁵²⁹ Osianderova podpora byla ale mezi reformátory ojedinělá. Na

⁵²³ Peter MATHESON, *Argula*, s. 23.

⁵²⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 10.

⁵²⁵ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 158.

⁵²⁶ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308.

⁵²⁷ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s. 159.

⁵²⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 47.

⁵²⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 18.

druhou stranu právě Osiander se také pouštěl do disputací s Caritas Pirckheimer a vynaložil velké úsilí k obrácení řeholnic v norimberském klášteře sv. Kláry. Málokterý muž věnoval ženám a jejich názorům a postojům tolik pozornosti jako on. Ostatní reformátoři se od Arguly víceméně distancovali. Nepodporovali ji veřejně, protože byla žena. Katolíci se jí ze stejného důvodu snažili prostě ignorovat, ale vzhledem k jejím útokům a k odezvě, jaké se jim dostalo mezi laickým obecnstvem, ji zcela opomíjet nemohli. Protestanti ji také nevyjadřovali podporu nijak otevřeně a hlasitě.⁵³⁰ Žena prostě neměla v teologickém diskurzu dané doby místo ani na jedné frontě znesvářených vyznání.

Martin Luther se o Argule vyjadřoval s úctou, setkal se s ní a často si s ní dopisoval. Nicméně jeho úcta patřila křesťanské ženě, která si musela hodně vytrpět pro správnou víru. Nemáme žádný doklad toho, resp. v dopisech se o tom vůbec nezmiňuje, že by některý z jejích spisů vůbec četl. Lutherovo uznání tak patřilo dobré křesťanské ženě, nikoliv ženě – vykladačce Písma.⁵³¹ V listopadu roku 1528 psal Spalatinovi o tom, co všechno musela tato zbožná žena vytrpět.⁵³² Do dnešních dnů se dochovaly dopisy od Luthera Argule, bohužel se nedochovaly dopisy, které reformátorovi psala ona.⁵³³ Ve svých dopisech Luther Argulu povzbuzuje a chválí za její úsilí. Opět zde chybí sebemenší náznak chvály za interpretaci Písma, za její osobitou teologii nebo nutkání vstoupit s učenou ženou do diskuze o jednotlivých bodech její ideologie.⁵³⁴ Jiní reformátoři, jako Ulrich Zwingli nebo Martin Bucer se k Argule nevyjadřovali vůbec.

Zbývá rozřešit otázku vzájemného vztahu žen v reformaci. Z dnešního pohledu se zdá jen logické, že by se ženy působící ve stejnou dobu měly navzájem podporovat, ale doklady o tom nemáme. Jane Dempsey Douglass sice tvrdí, že Alžběta Brunšvická konvertovala pod Arguliným vlivem, ale dostatečně toto

⁵³⁰ Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen*, s.159.

⁵³¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 47.

⁵³² „Argulae nostrae literas ad te mitto, ut legas pro meis literis, et videas quid ferat ac patiatur piissima mulier,“ WA Br 4, 605; v dalším dopisu Spalatinovi ji nazval „Christi discipuli“, WA Br 3, 393 – 394.

⁵³³ Peter Matheson tomuto faktu věnuje hodně pozornosti. Polemizuje nad tím, jak je to možné, když si jinak Argula všechnu korespondenci pečlivě uchovávala v rodinném archivu, Peter MATHESON, *Argula*, s. 1.

⁵³⁴ WA Br 2, 559 – 562; resp. jde o dopis, který posílá Luther Paulu Speratovi a přes něj vyřizuje Argule své pozdravy.

tvrzení nedokládá.⁵³⁵ Peter Matheson udává, že s Katharinou Zell se Argula znala, resp. že obě ženy znaly literární tvorbu té druhé, ale toto tvrzení taky dostatečně nedokládá.⁵³⁶ Ačkoliv tato domněnka je pravděpodobná vzhledem k tomu, že Arguliny spisy se ve Štrasburku tiskly. Určitě o existenci Arguly von Grumbach věděla abatyše kláštera sv. Kláry, protože v Norimberku se Arguliny texty tiskly a Caritas shromažďovala reformační spisy ve své knihovně, aby o nich mohla podat svým svěřenkyním výklad. Navíc byla v kontaktu s Andreasem Osianderem, jehož chráněnkou Argula byla. Těžko si představit, že by Osiander nikdy Caritas neřekl o učené ženě, která své samostatnosti v interpretaci Písma dosáhla i mimo klášterní zdi. To všechno jsou ale domněnky, nemůžeme s určitostí říct, jak dalece ovlivnila jiné ženy, protože ty se písemně neprojevovaly. Možná že osud Arguly a její rodiny stačil na to, aby odradil slabší povahy. Ale vzhledem k tomu, že nám jiné ženy svědectví nezanechaly, můžeme říct, že mnoho následovnic neinspirovala.

Na začátku jsme uvedli, že Argula měla vlastní teologii, kterou uměla sepsat. Jaká tedy byla její teologie? Na prvním místě je třeba uvést, že Argula vždy používá Písmo jako celek.⁵³⁷ Vnímala Písmo jako poselství, z něhož nelze izolovaně vytáhnout a interpretovat jednotlivé citáty ani jednotlivé knihy. Její láska k Bibli se projevuje i ve faktu, že zásadně cituje z paměti a přitom zároveň biblické texty parafrázuje. Ze všech reformačních zásad pro ni byla nejdůležitější zásada „sola Scriptura“, tedy pouze Písmo bez přídavků, církevních výkladů, tradice nebo filozofie.⁵³⁸ Filozofie pro ni byla „užvaněná zbytečnost“.⁵³⁹ Zásadní je pouze Písmo, ani zvyk ani tradice, ani filozofie nebo kanonické právo, ani církevní autority, ať už katolické nebo protestantské. Nikdo nesmí zastínit poselství evangelia.⁵⁴⁰ Podle ní římská tradice přímo zraňuje slovo Boží.⁵⁴¹ Kdyby měla být

⁵³⁵ Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, s. 308; nutno říci, že vzhledem k zeměpisné vzdálenosti Brunšvicka příp. Braniborska jako Alžbětina rodného města a katolického Bavorska, je tato domněnka vysoce nepravděpodobná. Mnohem bližším zdrojem reformačních myšlenek pro Alžbětu Brunšvicovou bylo samotné Sasko, odkud wittenberská větev reformace přišla, příp. Dánsko, které se k reformaci přidalo a ve kterém měly obě Alžběty příbuzné přímo v královské rodině.

⁵³⁶ Peter MATHESON, *Argula*, s. 47.

⁵³⁷ Peter MATHESON, *Argula*, s. 31.

⁵³⁸ Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, s. 74.

⁵³⁹ V Mathesonově překladu „garrulous palaver“, Peter MATHESON, *Argula*, s. 180.

⁵⁴⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 81.

⁵⁴¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 181.

tradice stěžejní, museli by přeci křesťané dodržovat i zákony dané Izraelitům.⁵⁴² Nikdy neklesne k mechanickému vršení citátů na sebe. Biblické citace často uvádí, ale nedává je tam proto, že by věřila, že samy o sobě něco dokazují, že samy o sobě mají nějakou legální autoritu, nýbrž protože sama věří, že ji skrze Písmo vede Kristus.⁵⁴³ Peter Matheson spočítal, na které biblické texty Argula nejčastěji odkazuje: nejvíce vychází z evangelií a Proroků, pouze pět odkazů ze všech dvou set devadesáti biblických citací v jejím díle, je na Pentateuch a jen dvě na historické knihy. Dvacet odkazů se opírá o knihy žalmů, třicet čtyři o proroka Izajáše, dvacet osm o Ezechiela, osm o Hosea a tři o Joela. Žádná citace přímo nemíří ke knihám apokalyptickým, tedy ke knize proroka Daniela nebo ke Zjevení. Nicméně tyto knihy určitě Argula dobře znala, protože jistý apokalyptický tón je dalším z průvodních znaků její práce. Celým jejím textem se táhne jako červená nit přesvědčení, že pokud reforma selže, na lidstvo dopadne Boží hněv.⁵⁴⁴ Z evangelií cituje Argula nejčastěji evangelium Matoušovo, a to devětapadesátkrát. Dvacet dva citátů potom míří k desáté kapitole Matouše. Tato kapitola obsahuje pro Argulu nejdůležitější text o nutnosti promluvit a nezapřít Kristovo učení, tedy argument, který Argula používala velmi často, aby obhájila, že jako žena vstupuje do teologické debaty.⁵⁴⁵ Z ostatních evangelií jsou pouze tři citáty z Marka, dvacet dva z Lukáše a třicet dva z Janova evangelia. Poměrně málo oproti reformačnímu trendu cituje z epištol, pouze sedmnáct citací je z Pavlových epištol Korintským a jen dvanáct pochází z epištol Římanům. Navíc Argula paulinské citace příliš často neopakuje, kdežto odkazy na Matoušovo evangelium, Proroky nebo Žalmy, opakuje velmi často.⁵⁴⁶

U Arguly je prominentní myšlenka, že skrze Písmo jsou všichni praví křesťané povoláni k boji proti nepřítelům Božím; samotná víra nestačí, je třeba náležitá akce.⁵⁴⁷ Ten, kdo mluví proti Písmu, mluví přímo proti Bohu. Ten, kdo Písmo zneužívá, ten se dopouští těžkého hříchu. Zde Argula odkazuje na jednání

⁵⁴² Peter MATHESON, *Argula*, s. 102.

⁵⁴³ Peter MATHESON, *Argula*, s. 35.

⁵⁴⁴ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 102.

⁵⁴⁵ „Každý, kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se přiznám i já před svým Otcem v nebi; kdo mě však zapře před lidmi, toho i já zapřu před svým otcem,“ Mt 10, 32 – 33.

⁵⁴⁶ Ještě podrobnější statistika potom viz Peter MATHESON, *Argula*, s. 28 – 29.

⁵⁴⁷ Peter MATHESON, *Argula*, s. 158.

univerzity při procesu se Seehoferem, kdy ho donutili přísahat na Nový Zákon jako na nějaký artefakt. K tomu musel odpřísáhnout pravdivost myšlenek, o jejichž správnosti rozhodně přesvědčen nebyl.⁵⁴⁸ Dalším typickým bodem její teologie je fakt, že Písmo mluví ke všem stejně.⁵⁴⁹ Bůh si navíc často vyvolí ty bez vlivu a moci a jako příklad používá Argula Balaamovu oslici, k níž se sama nejméně jednou bez okolků přirovnala.⁵⁵⁰ Komu byl dán talent mluvit a vykládat Písmo, ten ho musí bezpodmínečně využít, opomenout talent, který byl komukoliv Bohem dán, je v jejích očích těžký hřích.⁵⁵¹ Argulino dílo nesmíme brát jako propagaci lidských práv v dnešním slova smyslu, ani jako boj za práva žen. Nikde přímo neříká, že má právo interpretovat Bibli proto, že je žena, ale protože Písmu porozuměla jako lidská bytost. Pokud si ji Bůh vyvolil, aby hlásala jeho zvěst, potom ovšem promluvit musí, ať je žena nebo muž.⁵⁵² Zde je důležité připomenout ještě jednou, že Argula nepublikovala proto, že by sama chtěla publikovat. Psala proto, že chtěla svobodu víry pro sebe a pro své souvěrce a všem dát možnost přečíst si v Bavorsku cenzurou zakázané Melanchtonovy a Lutherovy spisy.⁵⁵³

Argula von Grumbach je pro nás důležitá z několika důvodů. Za prvé ukazuje, že reformace skutečně mohla rozšířit obzory ženám. V katolickém prostředí neměla žena z laického prostředí možnost, jak rozšířit své znalosti, protože veškerá odborná diskuze se vedla v latině a laici se vzdělávali na základě církví posvěceného výkladu. Žena, neznalá latiny a nevzdělaná ve spisech církevních otců, kanonickém právu a katolické tradici, dostala tuto možnost právě od reformátorů.⁵⁵⁴

Argula von Grumbach překročila hranice dané ženě i v rámci reformace, ale zároveň využila dveří, které reformace ženám otevřela. Její příklad ale jasně ukazuje, o jak úzkou mezeru v pootevřených dveřích se jednalo. Martin Luther sice uznával její boj a její přesvědčení, ale ani pro něj nebyl partnerem do teologické disputace. Kromě Andrease Osiandera nebyla partnerem pro žádného

⁵⁴⁸ Peter MATHESON, *Argula*, s. 38.

⁵⁴⁹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 76.

⁵⁵⁰ Peter MATHESON, *Argula*, s. 38.

⁵⁵¹ Peter MATHESON, *Argula*, s. 87.

⁵⁵² Peter MATHESON, *Argula*, s. 39 – 40.

⁵⁵³ Peter MATHESON, *Breaking the Silence*, s. 107.

⁵⁵⁴ Peter MATHESON, *Argula*, s. 44.

z reformátorů. V kontrastu s Caritas Pirckheimer, s níž diskutoval na teologické bázi i Melancton, vzbudila Argula pramalou vůli k disputaci se ženou. Znovu se tak ukazuje, že navzdory všemu, co bylo napsáno svrchu o názorech reformátorů na ženu, o jejich kladném hodnocení ženského pokolení, tak možnost působení ženy ve vzdělaných kruzích se spíš omezovala, než rozšiřovala.

1.8 Shrnutí německé části

Tato část práce se soustředila na ženu v reformaci v německém jazykovém prostředí. Sociální role ženy se v raném novověku vymezovala sociální rolí manžela, jedinou cestu k samostatnosti umožňoval odklon od světa, který dané role vymezoval, tedy útěk za klášterní zdi. Před příchodem reformace byla žena oficiální teologií vnímána vysoce negativně. Žena byla od počátku nedokonalé stvoření, už ve své podstatě hříšné. Žena jako potomkyně Evy nesla na svých bedrech vinu za příchod hříchu do světa. Jedinou cestou jak získat jisté uznání v mužském světě bylo vzdát se své ženskosti, nastoupit cestu celibátu a odejít do kláštera. Panenský stav se ve středověku ctí mnohem výše než stav manželský a to u obou pohlaví. Kněží měli zůstat dokonalí a neposkvrnění, proto se ženy nesměly ani dotýkat. Praxe byla jiná a mnoho z nich mělo své konkubíny a s nimi nelegitimní potomky. Tato situace stavěla ženy do velmi nezáviděníhodného postavení.

Příchod reformace změnil nahlížení na ženu. Martin Luther sejmul z ženy nálepku nedokonalého stvoření. Prohlásil, že jak žena, tak muž jsou kompletní lidské bytosti, obě stvořeny Božím slovem a k Božímu záměru. Nesejmul už z ženy vinu za první hřích, ale neodmítal spoluvinu muže. Navíc v očích Martina Luthera to byl až první hřích, nikoliv samotné stvoření jako u Tomáše Akvinského, který zapříčinil podřízené postavení ženy v tomto světě. Následkem prvního hříchu měla být žena napříště v područí muže, mlčet v církvi i v domě. Luther také sňal nálepku hříchu ze stavu manželského a z plození potomstva v řádném manželství. Doporučoval manželství všem bez rozdílu a kněžím především. Zasloužil se tak o vznik instituce v rámci reformace pro ženu významné, kněžského manželství. Ženinou práci a její úsilí v péči o potomstvo a manžela nazval Božím dílem. Neomezil funkci ženy na rození dětí, ale nazýval ji pomocnicí manžela ve veškerém

jeho díle. Svým negativním náhledem na celibát se ale zasloužil o rušení klášterů, pro ženu jediného prostředku, jak dosáhnout učenosti na vysoké úrovni přístupné jinak pouze mužům. Klášterním životem si žena v Lutherových očích zjednodušuje život a nezaslouží si chválu na rozdíl od manželky a matky, která prožívá radosti a strasti rodinného života.

Martin Bucer podobně jako Luther oceňoval manželský stav a roli ženy v něm. Nezabývá se podstatou ženy jako takové, protože žena nemá žádné zvláštní místo v jeho antropologii ani v negativním, ani v pozitivní slova smyslu. Na Bucerově vysoce pozitivním ocenění lidské bytosti se žena podílí stejnou měrou jako muž. Oproti Lutherovi ale mnohem více prostoru věnuje manželské vzájemné lásce a spolupráci na veškerém díle, společnému vlastnictví všeho a společné péči o potomstvo. Plození potomstva je u něj až na druhém místě za vzájemnou láskou. Ta má pro něj až vykupitelskou funkci, protože láska dvou lidských bytostí je vždy správnou cestou ke spáse. Svými názory na rozvod, kdy povoluje rozvod alespoň v teorii (a někdy i v praxi) také na žádost ženy, přispívá k osvobození ženy z pout kanonického práva. Oba reformátoři tak přinesli oproti středověkému ideovému vymezení ženské role a ženské podstaty výrazný posun.

V praxi se nejvíce projevil koncept kněžských manželství, kdy se manželky prominentních mužů jako Wimbrandis Rosenblatt nebo Katharina von Bora podílely na slávě a uznání věnované jejich manželům. Pro ženu se otevřela úplně nová role, tedy role manželky kazatele, která byla první ženou náboženské obce, patřilo jí ocenění a také povinnosti v domě i mimo dům.

Největší odpor proti reformaci se ze strany žen projevil v klášterním prostředí, protože vzdělané ženy měly mnohem víc argumentů než jejich soukmenovkyně mimo klášterní zdi. Zároveň většina z nich, jak se ukázalo na příkladu Caritas Pirckheimer, tvrdě bránila právo své a právo jiných žen, na vzdělání, samostatnost a působení v duchovní sféře, které jim mimo klášter reformace nenabízela.

Objevily se i ženy, které aktivně reformaci podporovaly. Alžběta Brunšvická a Alžběta Braniborská jsou příkladem žen, které jako vládkyně podporovaly reformaci na svém území a používaly svůj osobní politický vliv k prosazení náboženských cílů v praxi. Mnohé ženy, které klášter opustily, sepsaly své

myšlenky a své zkušenosti, protože musely svůj krok obhajovat. Takové ženy měly při vydávání svého díla často podporu reformátorů, kteří stáli o to, aby příklad těchto žen následovaly další řeholnice. Možnosti, jaké se otevřely ženě při sňatku s prominentním reformátorem, využila např. Katharina Zell, a využila jich beze zbytku. Nutno říci, že její případ je výjimečný a hodně odvisí jak od jejího osobního nadání, tak od povahy jejího manžela, který svou ženu uznával jako rovnocenného partnera. Málokterá z žen se projevila aktivně bez podpory svého manžela jako Argula von Grumbach, která stojí jako příklad za všechny literárně činné ženy v náboženské reformaci německy mluvících zemí. Její případ je také výjimečný.

Příklad Arguly von Grumbach (a částečně i Kathariny Zell) jasně ukazuje, jak málo znamenal ideologický posun svrchu nastíněný v praxi. Martin Luther a další reformátoři sice ocenili ženu v její podstatě, ale netoužili s ženou diskutovat o teologických otázkách. Naopak, spíše Argulu jako nepohodlnou ženu přehlíželi a záměrně podporovali jen tu stránku její činnosti, která nebyla v rozporu s viděním doby, tedy mučednictví za správnou víru. Stejnou reakci vzbudila i Alžběta Braniborská, která sice udělala mnoho pro zavedení reformace v severním Německu, ale když pro svou víru opustila manžela, zvedla se vlna nevole i mezi protestanty. Katharina Zell sice naplňovala beze zbytku roli manželky kazatele, ale Martin Bucer měl výhrady i zde. Přes všechna svá prohlášení o partnerství v manželství, o spolupráci dvou rovnocenných bytostí, kritizoval Matyáše Zella za to, že se nechává svou manželkou příliš ovlivňovat.

Ze všeho, co bylo v této části práce sepsáno, je patrné, že reformace nepřinesla ženě emancipaci. Naopak, upevnila pouta, kterými byla žena vázána k rodině založené na tradičním patriarchálním schématu. Katolická církev viděla ženu jako ve své podstatě špatnou a hříšnou, ale pokud se své ženskosti zřekla, mohla dosáhnout vlivu, moci a uznání. Protestantská církev v Německu nahlížela na ženu jako na v zásadě dobrou a ctnostnou bytost, ale jasně jí vymezila prostor pro působení zdmí ložnice, kuchyně a dětského pokoje. Napříště už ženy neměly mít možnost volby, kterou katolickým ženám otevíral vstup do kláštera. Našly se výjimky, které dokázaly využít osvobozujícího potenciálu reformační teologie, jakým byly přístupnost Písma a vzdělání v mateřském jazyce všem bez rozdílu. Ale tyto ženy musíme počítat mezi ojedinělé případy, protože v praxi bylo velmi

obtížné, ne-li nemožné starat se o domácnost a děti a zároveň se vzdělávat a naučit se interpretovat Písmo. Role manželky kazatele otevírala ženě nové možnosti. Pokud byl daný kazatel prominentní osobou, i jí se dostalo uznání a úcty, ale často ztrácela vlastní identitu, protože jako příkladná žena pro celou náboženskou obec, i svou poslušností musela ukazovat ostatním ženám správnou cestu.

Ve zkratce lze říci, že sice máme oproti dobám minulým na počátku 16. století mnoho ženských autorek působících na straně reformace (nebo proti ní), ale jejich počet se drasticky zmenšuje s nadcházejícími desetiletími. Nesmíme proto zapomínat, že působení žen jako Argula von Grumbach a Katharina Zell není pouze plodem reformační teologie, ale její kombinace se společenskou nestabilitou v dané době. V dlouhodobém měřítku byla reformace naopak krokem zpátky, pokud šlo o vzdělání a vliv žen ve společnosti.

2 Česká reformace

2.1 Úvod a shrnutí situace v české a československé historiografii

Tuzemská historiografie je v současnosti ve fázi dohánění zahraničního náskoku v oblasti nových dějepiseckých trendů, ať už jde o výzkum dějin mentalit, genderových studií nebo vůbec o bádání v oblasti dějin okrajových složek společnosti. To se projevuje i v nejasnosti při výkladu pojmu „gender history“, který je v naší zeměpisné šířce automaticky spojován pouze s ženami v dějinách, ačkoliv přesný výklad tohoto termínu takové zjednodušení nedovoluje.

„Gender history“ značí dějiny pohlaví, dějiny rolí, jaké společnost danému pohlaví přisuzovala. Přestože i zde se dopouštíme jistého zjednodušení, blížíme se k výkladu pojmu více než s prostým konstatováním, že „gender history“ rovná se dějiny žen. Omezíme-li se ovšem na české dějiny žen, musíme konstatovat, že i zde jsou historici pozadu za svými západními kolegy. V oblasti středověku už začínají svou ztrátu v posledních desetiletích snižovat, a to především zaměříme-li se na působení žen v husitství. Literatura o ženách v raném novověku je podstatně chudší.

Ženám v českých dějinách se historikové začali věnovat už ve čtyřicátých a padesátých letech 19. století v souvislosti se snahami národními. Roku 1858 vydal prof. Ignác Josef Hanuš soubor rozprav týkající se žen v písemnictví různých národů. Na jeho snažení navázal archivář František Ivan Dvorský roku 1869 svou edicí *Starých památek žen a dcer českých*, z nichž i v této práci částečně vycházíme.⁵⁵⁵ Dvorský se zabýval i edicí korespondence českých šlechticů. Další práce týkající se žen vydávala až od dvacátých let Anna Císařová-Kolářová. Její publikace zabývající se ženami v české reformaci jsou dodnes nepřekonané, autorka na základě dostupných pramenů zhodnotila postavení ženy ve všech fázích české reformace. Stranou ponechala pouze postavení ženy v církvi kališnické a proměny postavení ženy v raném novověku. Její práce časově pokrývá především období pozdního středověku.⁵⁵⁶ Druhou autorkou, která se ve dvacátých letech

⁵⁵⁵ František DVORSKÝ, *Staré písemné památky žen a dcer českých*, Praha 1869.

⁵⁵⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Evangelické matky*, Praha 1941, Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, Praha 1947; Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ,

20. století věnovala ženské otázce, byla Alžběta Kozáková, která se zabývala postavením ženy v českém právu.⁵⁵⁷ Dalším dílem, z něhož také v této práci vycházíme, je publikace Karla Stloukala, které se v devadesátých letech dostalo reedice od Jaroslava Čechury.⁵⁵⁸ Ten v předmluvě správně poznamenává, že málokdy se podařilo získat pro jednu publikaci takový kolektiv renomovaných autorů, jaký shromáždil Karel Stloukal.⁵⁵⁹ Na jeho portrétech velkých českých žen se podíleli odborníci jako mezi jinými např. Zdeněk Kalista nebo Josef Šusta. Nutno říci, že Stloukalova edice si všímá v zásadě pouze velkých žen a jejich portrétů, neřeší příliš postavení žen jako takové a změny, jaké jim dějiny přinesly. O stručný nástin vývoje se pokouší editor v předmluvě a dále Anna Císařová-Kolářová ve svém medailonku „typu ženy husitské“.⁵⁶⁰ V následujících letech se ženskými dějinami autoři příliš nezabývali. Výjimky tvoří články Josefa Polišenského nebo portréty žen, především spisovatelek, vydávaných nakladatelstvím Melantrich.⁵⁶¹ Nejpodstatnější výjimku tvoří dílo Josefa Janáčka *Ženy české renesance*, které ve své úplnosti nebylo dosud překonáno a bylo vydáno znovu hned několikrát.⁵⁶² Janáček na medailoncích žen z různých polí náboženské a sociální šachovnice charakterizuje různé stránky jejich života.⁵⁶³ Devadesátá léta byla ve znamení oživení zájmu o ženské dějiny. Hned první vydání obnovených Historických listů roku 1991 se věnovalo rodině a ženě v dějinách. Stejným tématem se v dalších letech zabývali z ohledu statistického Pavla Horská a Ludvík Fiala, nikdo se nezaměřoval specificky na raný novověk.⁵⁶⁴ Prvním počinem v této oblasti byla roku 1993 konference *Žena v dějinách Prahy* a ze

Žena v hnutí husitském, Praha 1915; Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědictví*, Praha 1942.

⁵⁵⁷ Anděla KOZÁKOVÁ, *Právní postavení ženy v českém právu zemském*, Praha 1926.

⁵⁵⁸ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1996.

⁵⁵⁹ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1996, s. 5.

⁵⁶⁰ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1996, 134 – 138.

⁵⁶¹ Marie RYANTOVÁ, *K otázce bádání o ženách raného novověku*, in: *Studia Rudolphina* sv. 2, Praha 2002, s. 31.

⁵⁶² Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1996.

⁵⁶³ Příznačný pro malou informovanost o ženách v raném novověku je fakt, že i v doposavad nejobsáhlejší publikaci ženám věnované: Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2002, se autoři při popisu daného období omezují na přímé parafrázování Janáčkova textu.

⁵⁶⁴ Marie RYANTOVÁ, *K otázce bádání o ženách raného novověku*, in: *Studia Rudolphina* sv. 2, Praha 2002, s. 31.

vzniklého sborníku v této práci také vycházíme.⁵⁶⁵ Dále se překládala zahraniční díla na téma žen v dějinách a o výzkum v této oblasti se zasloužili také autoři z Jižních Čech. V Českých Budějovicích se roku 1999 konal cyklus přednášek *Dámy na každý pád*, který se věnoval ženám od středověku do současnosti. V následujícím roce se konal seminář, který se už zaměřoval na ženy raného novověku všech sociálních vrstev.⁵⁶⁶ V intencích zájmu o výrazné ženské osobnosti vyšla např. publikace Jaroslava Bránského o Martě z Boskovic.⁵⁶⁷

Zajímavým počinem, který obsahuje mnoho přínosných článků především medievistického zaměření, je sborník z Pardubického bienále konaného roku 2006 na téma *Žena v zajetí historiografie*.⁵⁶⁸ Z autorek, historiček, věnujících se ženské otázce musíme zmínit také Janu Ratajovou, která se věnuje především dějinám literatury a poskytuje cenné analýzy raně novověkých textů zabývajících se tématem ženy, panenství, manželství a mateřství.⁵⁶⁹ Nejobsáhlejší publikací, která si klade za cíl postihnout dějiny žen v českých zemích ze všech úhlů pohledu je publikace kolektivu pod vedením Mileny Lenderové *Žena v českých zemích od středověku do současnosti*.⁵⁷⁰ Ve shodě se záměrem autorského kolektivu není práce členěna podle jednotlivých dějinných období, protože jak autoři tvrdí, pro ženy často dějinné milníky v jejich každodenních životech s každodenními problémy, mnoho neznamenal. Z toho důvodu autoři člení publikaci podle úseků ženského života. Historikovi pracujícímu s knihou toto členění mírně stěžuje práci, ovšem autoři si nekladli za cíl postihnout dějiny žen v celé jejich komplexnosti a práce má tedy spíše charakter přehledový. Ranému novověku a ženě v české reformaci je zde také věnováno několik stran.

Když pomineme práce Anny Císařové-Kolářové, z nichž bude v této práci hojně citováno, čeští historikové se zabývali pouze ženami v husitství. Zmíněné

⁵⁶⁵ Jiří PEŠEK, Václav LEDVINKA (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996.

⁵⁶⁶ Tamtéž.

⁵⁶⁷ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, Boskovice 2004.

⁵⁶⁸ *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zajetí historiografie*, Pardubice 2006.

⁵⁶⁹ např. Jana RATAJOVÁ, *Dějiny žen a koncept genderu v české historiografii*, in: Kuděj 2005, 1-2, s. 162 – 165; Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008.

⁵⁷⁰ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2002.

práce o ženách v raném novověku se pokouší postihnout život žen v českých zemích v daném období bez rozdílu vyznání a příliš se nezabývají vlivy, jaké na jejich postavení měla katolická nebo protestantská víra. Ženskému postavení v husitství se obšírně věnovala Božena Kopiczková hned v několika pracích.⁵⁷¹ Na základě studia pramenů posoudila pohled na ženy všech českých reformátorů. Její práce jsou pro další studium podstatně cennější než práce zahraničního autora Johna M. Klassen, který se v několika knihách také věnoval ženám v husitství.⁵⁷² Klassen ovšem vychází z od počátku jasně stanovené a poněkud odvážné premisy, že příznivější žen v českých zemích bylo inherentně pozitivnější než v jiných regionech.⁵⁷³ Toto hodnocení dokládá příklady ze slovanské mytologie. Autor tak bere v potaz především ty události, které danou premisu potvrzují. Věnuje se studiu textů Jana Husa a Petra Chelčického a jejich pozitivnímu hodnocení ženy, ale nijak obšírně se nevěnuje jejich misogynnímu založení, a tudíž působí především pasáží o Janu Husovi jako mírně vytržené z kontextu. Velmi překvapivě pomíjí Klassen texty Matěje z Janova, který byl svým pozitivním pohledem na ženu ve své době (i v dobách pozdějších) výjimečný. Při svém rozboru přímé účasti žen v husitských bojích pak pomíjí k danému tématu zásadní práci Petra Čorneje *Tajemství českých kronik*, kde tento autor dokazuje, odkud pochází literární topos o ženách se zbraní v ruce.⁵⁷⁴

Při studiu postavení ženy v husitství je situace mnohem pozitivnější, co se týká pramenné základny. Stěžejní texty českých reformátorů byly totiž z drtivé většiny vydány.

Žena v Jednotě bratrské je téma zpracované pouze Annou Císařovou-

⁵⁷¹ Božena KOPIČKOVÁ, „*Stav panenské čistoty je ze všech stavův nejduostojnější*“. *K názorům na ženy v českém reformním prostředí 14. století do roku 1419 (Příspěvek ke středověkým mentalitám)*, in: Pavel KŮRKA (a kol.), *Angelus Pacis. Sborník k poctě Noemi Rejchrtové*, Praha 2008, s. 121 – 131; Božena KOPIČKOVÁ, „*quod mulieres, que sunt in Christo, in hoc tempore viros in virtutibus antecurrunt.*“ *Bohemian Reformers' Radical New View of Women and Marriage? From the Late Fourteenth Century to 1419*, In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 4. Praha 2002, s. 81-97.

⁵⁷² např. John Martin KLASSEN, *Warring Maidens. Captive wives and Hussite queens. Women and men in war and peace in medieval Bohemia*, Boulder 1999.

⁵⁷³ Autorka se nesnaží tuto premisu a priori popřít, např. Alžběta Kozáková nebo Marie Ryantová při studiu právních poměrů dochází k podobným záměrům a i další studium pramenů naznačuje větší sebevědomí husitských a bratrských žen. Podle našeho názoru ale Klassen pominul stěžejní práce jako např. publikace Anny Císařové-Kolářové a nezabýval se klíčovými okolnostmi, které by mohly jeho premise uškodit.

Kolářovou.⁵⁷⁵ Myšlenkám Petra Chelčického se věnoval i John M. Klassen a právě v této části práce jsou jeho texty přínosné, protože na základě studia Chelčického textů dochází k některým zajímavým závěrům. Kromě práce Císařové-Kolářové vydané v první polovině 20. století se v poslední době otázce manželství u českých Bratří věnoval Martin Nodl.⁵⁷⁶ Nejvíce se ženám v souvislosti s manželstvím věnovali teologové Jednoty, bratr Lukáš Pražský, Jan Augusta a Jan Blahoslav. Analýza jejich textů spolu se studiem dekretů Jednoty bratrské, které svědčí o probíhající praxi, pak dává komplexnější pohled na postavení ženy v bratrských sborech.⁵⁷⁷ Vzhledem k tomu, že účelem této práce je propojení názorů reformace zahraniční a české, důležitá je také výměna názorů a případné ovlivnění teologů Jednoty v dialogu s činiteli německé reformace. Bohužel, ačkoliv kontaktům Martina Luthera a Bratří bylo věnováno několik publikací,⁵⁷⁸ diskuzi o manželství, ženě a celibátu mnoho místa věnováno nebylo. To nemusí být pouze vinou autorů, kteří by otázku manželství a celibátu zdokumentovat opomněli. Jednota bratrská totiž s německými reformátory řešila podle názorů svých teologů mnohem podstatnější otázky než celibát kněží nebo podstatu manželství, a to např. eucharistii nebo mravní profil kněžstva. Ačkoliv v otázce celibátu kněží a vůbec doporučování panenského stavu pro své členy a členky na úkor manželství se Bratří a němečtí reformátoři neshodli, nepovažovali tuto neshodu za tak velký problém jako mravní profil kněží a studentů teologie.

K analýze pohledu kališnické církve na ženu a manželství nabízí nejjistější cestu prozkoumání názorů jednotlivých kleriků tohoto náboženského směru. Analýzou názoru duchovního otce českého utrakvismu, Jana Rokycany, na ženu a manželství se ve svých pracích věnovali už Anna Císařová-Kolářová a Rudolf

⁵⁷⁴ Petr ČORNEJ, *Tajemství českých kronik*, Praha 1987.

⁵⁷⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědictví*, Praha 1942.

⁵⁷⁶ Martin NODL, *Manželství v rané Jednotě bratrské*, in: Vladimír URBÁNEK, Lenka ŘEZNÍKOVÁ (ed.), *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2006, s. 131 – 147.

⁵⁷⁷ např. Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, Praha 1865; Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželstwie vči něn gest wegmeno páně Wněmžto postaweno gest...*, Mladá Boleslav 1523, Praha, NK, č. knihopisu: K05055.

⁵⁷⁸ Michael ROHDE, *Luther und Böhmische Brüder nach den Quellen*, Brno 2006; František BARTOŠ, *Luthеровo vystoupení a Jednota bratrská*, Praha 1929.

Urbánek,⁵⁷⁹ přičemž nejvíce zmínek o ženě nalezneme v Rokycanově postile.⁵⁸⁰ Ženám se nejvíce věnovali veskrze netypičtí kněží a literáti podobojí, mystik Jan Bechyňka, kalvinismem ovlivněný humanista Havel Žalanský – Phäeton a intelektuální vůdce předbělohorské kališnické konzistoře Matouš Pačuda. Analýza názorů těchto různorodých osobností nabízí komplexnější pohled na to, jaký prostor se dostával ženě v teologii kališnické církve. Věrouka církve podobojí se po celou dobu své existence vyznačovala pestrostí, která byla umocněna stykem s různými větvemi německé i švýcarské reformace a která nezmizela ani vlivem jisté písemné kodifikace kališnické (a bratrské) teologie po vydání textu České konfese. Praxi týkající se manželství a kněžského celibátu spolu s jinými oblastmi života kněžstva v českých zemích popsal podrobně např. Zikmund Winter ve své několikavazkové publikaci.⁵⁸¹ Zajímavým pramenem pro badatele je vydaná korespondence konzistoře podobojí, která především v šedesátých a sedmdesátých letech obsahuje více stížností na porušování kněžského celibátu a přidružené otázky než obvinění jakéhokoliv jiného druhu.⁵⁸²

Z uvedeného přehledu zhodnocení literatury a pramenů v dané době je zřejmé, že literatura k tématu je v českém prostředí mnohem chudší než v oblasti výše popsané reformace německé, kde už má studium genderové otázky déle trvající tradici. Právě z toho důvodu leží těžiště této práce především ve studiu postavení ženy v reformaci české a jejího zasazení do evropského kontextu.

Komparace reformace české a německé se na první pohled může zdát jako srovnávání nesrovnatelného. Husitská revoluce přišla o století dříve, její ideologové byli středověcí klerici nedotčení humanismem, společnost nebyla ovlivněna převratnými změnami, které se udály do konce 15. století. Ačkoliv i v 16. století byla církev v krizi, tak ta krize, která v českých zemích pomohla spustit husitskou revoluce, měla zcela jiný ráz. Časový rozdíl činí tyto dva fenomény nesrovnatelnými. Přesto není možné, abychom zcela opominuli kořeny, z nichž vzešla kališnická a bratrská církev 16. století, kde je komparace zcela na místě.

⁵⁷⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědictví*, Praha 1942; Rudolf URBÁNEK, *České dějiny III. Věk poděbradský*, Praha 1962.

⁵⁸⁰ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I. a II.*, Praha 1928.

⁵⁸¹ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, Praha 1896.

⁵⁸² Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících a jiné listiny*

V mnohém ale i husitští kazatelé našli s německými reformátory, kteří přišli o bezmála sto let později, společnou řeč. Někdy docházejí až k překvapivě podobným závěrům a k myšlenkám téměř stejně pokrokovým v uvažování o ženské otázce. Tento fakt může být zcela náhodný, může být plodem svobodného uvažování mužů, kteří se osvobozují od církevní dogmatiky v mnoha jiných otázkách, tedy i v otázce ženské. Nemusí se ovšem nutně jednat o náhodu. Martin Luther se zcela otevřeně přiznával ke znalosti spisů českých reformátorů. Jindy doznával shodu, jaká mezi ním a jimi vládne. Pokud tedy jsou závěry Martina Luthera a českých myslitelů shodné, je možné, že wittenberský reformátor byl právě svými českými předchůdci ovlivněn. Záměrem práce tedy není pouze vyzkoumat, jak ovlivnil vnímání ženy a manželství v českých zemích Martin Luther, případně Martin Bucer, ale také, jak ovlivnili vnímání těchto konceptů zahraničními reformátory autoři čeští.

Jednota bratrská se držela svébytného teologického i mravoučného výkladu. Postavení ženy v bratrských sborech se v teorii i praxi lišilo od její pozice v církvi podobojí. Stejně tak měli bratrští bohoslovci jiný pohled na ženu a manželství než zahraniční reformátoři. Situace v církvi podobojí byla jiná. Církev podobojí sice také hájila svou unikátnost v kontaktu s jinými směry, ale mnohem vděčněji jiné vlivy přijímala, protože nestála na zdaleka tak pevném věroučném základu jako Jednota. Záměrem práce bude analyzovat vývoj a posun v ženské otázce, k jakému došlo v obou českých církvích v interakci s reformací zahraniční.

2.2 Žena v českém středověku, specifika její situace

Do českých zemí přišla náboženská reformace o bezmála století dříve než do zbytku Evropy. Právě díky této skutečnosti vyžaduje studium tohoto fenoménu poněkud odlišný přístup. Nesmíme ztratit ze zřetele, že čeští reformátoři byli muži středověku. Zatímco v době Martina Luthera už právo ženy na vzdělání hájil humanismus, včetně toho katolického, Jan Hus a jeho současníci se na ženu a její případnou učenost dívali stále středověkýma očima. Jaký měla středověká církev názor na ženu, to již bylo naznačeno výše. V českém prostředí ale panoval jistý odpor proti církevním institucím, jak naznačuje velký ohlas kázání Konráda Waldhausera nebo Milíče z Kroměříže, kteří ač upřednostňovali ženu – pannu před manželkou a matkou, na kláštery ve svém díle útočili. Někteří autoři, např. John M. Klassen vyslovili domněnku, že české prostředí bylo více nakloněno ženské aktivitě v duchovní oblasti, ve srovnání se západní Evropou, kde především v mystické literatuře našly ženy uplatnění, není činnost českých žen nijak výjimečná. Klassen odvozuje své poznatky jak z české mytologie, kde nachází podklad pro své teorie o vyspělém genderovém myšlení Čechů, tak ze slovanského práva, které skutečně je k ženě benevolentnější než právo římské, případně právo německé.

Česká reformace na rozdíl od té německé nepřinesla trvalou změnu základních společenských konceptů. Nezměnila tudíž ani postavení ženy ve společnosti. Útokem na kláštery osvobodili čeští reformátoři ženu ze sepětí s církevními institucemi. Komunity bekyní, které v českém prostředí existovaly už před vystoupením prvních církevních kritiků z husitského tábora, představovaly svým způsobem vrchol ženské samostatnosti. Ačkoliv bekyně z duchovní stránky zaštitoval vždy kněz nebo jiný klerik, ženy zde zůstávaly světskými osobami a nežily v klauzuře. Sdružení bekyní často zakládali zámožní patricijové nebo patricijky. Místo finanční podpory kláštera nebo kostela, založili dům, do kterého se stáhly zbožné ženy z okolí. Denní náplň v domě bekyní se lišila podle možností, jaké nabízela daná lokalita, a to od drobných řemeslných prací až po sociální práce a ošetřovatelství.⁵⁸³

⁵⁸³ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha

Na konci 14. století se na území Prahy nacházelo celkem dvacet dva domů bekyní a domky se většinou jmenovaly podle svých zakladatelů. Na rozdíl od klášterů šlo ale většinou o společenství šesti až osmi osob nanejvýš.⁵⁸⁴ Fenomén bekyní nepřežil středověk. Ačkoliv po husitských válkách došlo k obnovení některých komunit, celé hnutí s koncem 15. století pomalu doznívá. Bekyně se aktivně zapojily do husitské revoluce. Čeští reformátoři viděli v mravně a nábožensky uvědomělých členkách těchto shromáždění velkou inspiraci a hnací sílu pro své snahy. Dá se říci, že právě fenomén bekyní tolik rozvinutý v Praze napomohl příznivějšímu vnímání ženy českými reformátory, kteří byli v jádře stále středověkými kleriky a tudíž přesvědčenými misogyny.

V domech bekyní našla živnou půdu i mystika. Na konci 14. století kvetla v celé Evropě mystická literatura a jejími čtenářkami a často i pisatelkami byly ženy. Ženám byl velmi blízký hluboký náboženský prožitek, který se s mystikou pojil. Mystické texty pro svou dceru a zbožné ženy kolem ní přidružené překládal i Tomáš Štítný ze Štítného. Jeho překlady díla sv. Brigity byly u nás novinkou, mystická literatura se k nám dostává až mnohem později a to v době, kdy už je ve zbytku Evropy na ústupu a u nás se začíná náboženská reformace. Zbožné ženy tak věnují svou energii a snahy spíše do služeb reformace.⁵⁸⁵

Již ve středověku si byli duchovní vědomi faktu, že ženská a mužská zbožnost se od sebe liší. Ženský náboženský prožitek je založen spíše na citech a intuici. Ženy ve službách reformace, které jejich duchovní vůdci povzbuzovali ke studiu Písma, docházely k teologickým pravdám více skrze intuici. Ale i husitští teologové stejně jako jejich odpůrci si uvědomovali nebezpečí, jaké může z takového přístupu vyplynout. Jednak často ženy pletly do výkladu Písma pohanské praktiky a magii, jednak je jejich intuice mohla dovést k odlišnému výkladu evangelia, než jaký hlásala oficiální církev.⁵⁸⁶ Pro běžného venkovského faráře představovaly exaltovaně nábožné ženy komplikaci, protože musel neustále zkoumat, zda se neodchylují od církevních dogmat a zda mu v jeho farnosti nekvete kacířství. Právě ženská zbožnost v české reformaci figurovala mezi

2002, s. 156.

⁵⁸⁴ Jiří PEŠEK, Václav LEDVINKA (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996, s. 42.

⁵⁸⁵ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, s. 181.

faktory, které vnímání žen ovlivňovaly na prvním místě. Reformátoři nebyli z těch, kdo by ocenili klid a pohodu ve svém okrsku a aktivitu žen oceňovali. A byly to právě ženy, které snahy o mravní obnovu církve pochopily jako první, nikoliv na základě rozumu, ale na základě své intuice. Čeští reformátoři tuto skutečnost zpozorovali, respektovali a dokázali náležitě využít.

Tyto faktory nejsou vyhraněně české. Více či méně se objevovaly i v reformaci zahraniční. Specificky českým faktorem v prosazování reformace je prvek revoluční. Husitská revoluce se prohnala českými zeměmi a pobořila pilíře, na kterých stála pozdně středověká společnost. Otevřela tak dveře různým složkám společnosti, mezi nimi i ženám. Dostaly se ke slovu v projevech lidové zbožnosti, v projevech písemných i válečných. Během revoluce se dostaly do situací, do kterých podle měřítek středověké společnosti rozhodně nepatřily. Ale jejich aktivita sledovala revoluční křivku, do konce dvacátých let, kdy se ustálila věrouka všech husitských táborů, a vyjasnil se poměr k extrémům, excesům se už prostoru nedostávalo. Ženská aktivita ustala a činné zůstaly téměř výhradně pražské ženy. Z husitské revoluce se stala regulérní válka. Každá válka představuje posílení maskulinity na úkor žen, ty nemají ve válce místo, jsou zde hlavně v roli obětí. Ženská aktivita tedy ustává a posuny v ženské otázce, kterých docílily zbožné ženy okolo českých reformátorů, se po uzavření míru vytrácejí. Ačkoliv tak česká reformace představuje unikátní kapitolu evropských dějin žen, musíme uznat, že extrémní výstřelky ustaly už koncem dvacátých let a válka násilně utnula jakékoliv emancipační snahy, které ženám v začátcích revoluce její ideoví původci umožnili.

⁵⁸⁶ Jiří PEŠEK, Václav LEDVINKA (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996, s. 67.

2.3 Žena v husitství

Ženská otázka v husitství je jednou z nejlépe zmapovaných období v dějinách české ženy. Je to také období, kdy se rozšiřuje prostor pro aktivitu žen. Především v počátcích a v prvních letech husitské revoluce nám prameny odhalují aktivní činy žen jak na straně radikální, tak na straně umírněné. Nazývat proces, který se v českých zemích na konci 14. století odehrával, ženskou emancipací, by bylo ale hrubým anachronismem. O emancipaci v pravém slova smyslu můžeme mluvit až od 19. století. V předkládané analýze sice budou figurovat některé činy naznačující vysokou míru sebevědomí husitských žen, nicméně musíme si uvědomit, že šlo o izolované momenty, které když už byly muži podporovány, tak z důvodu akutní politické potřeby, nikoliv jako součást dalekosáhlejší koncepce. O emancipaci nemůžeme mluvit už z toho důvodu, že z hlediska právního se pro ženu ani během revoluce, ani po ní nezměnilo zhora nic. Dále musíme mít na paměti, že velkou roli hrála nestabilita společenské situace a že ačkoliv husitská revoluce měla pro ženy i jistý trvalý přínos (např. v narušení inkvizičních struktur v době husitských bojů vidí Bedřich Šindelář důvod, proč u nás v 16. století nedošlo k masové vlně procesů s čarodějnicemi, které probíhaly po celé Evropě),⁵⁸⁷ aktivita ženského pokolení v oblasti politické i náboženské se zastavila už v počátcích revoluce. Tehdy se z revoluce stala regulérní válka, ve které neměly ženy místo. A když se věrouka u všech husitských směrů, včetně radikální husitské levice, ustálila a neumožňovala prostor pro žádné výstřelky. Po skončení revoluce se žena ocitá v podstatě tam, kde byla před ní.

Přesto je právem ženám v husitském hnutí věnován historiky poměrně velký prostor. Čeští náboženští myslitelé konce 14. století, kteří započali českou reformaci o více než století dříve než Martin Luther v Německu, na rozdíl od něj neznali humanistické tendence působící v Evropě v 16. století, které přisuzovali velkou roli vzdělání mužů, i žen a které tak otevřeli ženě nové možnosti. Zatímco humanisté v Lutherově době přehodnotili zásadní církevní koncepty, mezi nimi přirozeně i roli ženy ve společnosti, čeští myslitelé stáli pevně ve středověku a byli

⁵⁸⁷ Božena KOPIČKOVÁ, *Žena a rodina v husitství, Současný stav bádání*, in: Husitský Tábor 12, Tábor 1999, s. 43.

tak daleko více než jejich kolegové z 16. století závislí na tradičním středověkém hodnocení ženy, rodiny a sexuality. Žena u nich stále byla nahlížena středověkým prizmatem, na sexualitě tito středověcí asketové neviděli pranic dobrého a panenský stav byl ve shodě s církevním učením stále oceňován daleko výše než stav manželský. Přesto dochází někteří z těchto myslitelů k závěrům překvapivě podobným těm, které o století později vyslovují reformátoři jako Martin Luther ve Wittenbergu nebo Martin Bucer ve Štrasburku. Zarytý asketa Jan Milič z Kroměříže, jehož strach z žen šel až tak daleko, že žádné ženě nikdy ani nepodal ruku, se nevyzpytatelným řízením osudu stal ochráncem kajících se prostitutek. Jan Hus pravděpodobně pod vlivem vnímavých žen ve svém okolí, jimž za mnohé osobně vděčil, obrátil ve svém mysogynním postoji. Ve spisu *Dcerka* mnohokrát ujišťuje svoje posluchačky, že i ony jsou stvořeny k obrazu Božímu. Tedy ujištění, jaké o sto let později neváhá se stejným důrazem opakovat Luther. Až jako radikální, a dovolíme-li si pro jednu použít anachronického výrazu, feministické se jeví postoje Miličova následovníka Matěje z Janova, který ženu považuje veskrze za dobrou a několikrát toto ve svém výkladu opakuje. Pozdější husitští vůdci už tak pozitivní názory neměli, naopak. Ale ani oni neváhali ženy využívat jako reálnou politickou sílu k podpoře svých názorů.

2.3.1 Žena u husitských kazatelů

2.3.1.1 Konrád Waldhauser

Konrád Waldhauser přišel do Prahy roku 1363 a začal kázat v kostele sv. Havla.⁵⁸⁸ Jeho cílové obecenstvo tvořil především bohatý německý patriciát. Waldhauser se řadí k prvním českým kazatelům, kteří upozorňovali na nešvary v zesvětštělé církvi. Hlásal návrat k hluboce prožívané zbožnosti, která se naplňuje i činy, tedy pokorným životem. Ve svém zápalu kritizoval především nešvary vlastní bohaté měšťanské společnosti. Waldhauser nemá žádnou jednotnou koncepci ženy nebo ženství, nijak hluboce se nezamýšlel ani nad tak stěžejními koncepty, jako bylo panenství nebo manželství.⁵⁸⁹ Snažil se ovšem pohnout své posluchače k obnovení upadajících mravů a zde měly ženy své zásadní místo. Byly to totiž především ženy, jejichž odívání a necudnost Waldhauser kritizoval. Vyčítal sice nákladnost v odívání jak žen, tak mužů,⁵⁹⁰ v jiných kázáních ale luxus v odívání mužům z nejrůznějších důvodů omlouval.⁵⁹¹ Ženy podle Waldhausera nechodí do kostela proto, aby vyslechly kázání, ale aby se ukázaly ve svých nákladných šatech s krásnými ozdobami.⁵⁹² Kazatele vedly k této kritice tři základní důvody. Zaprvé důvody asketické. Konrád Waldhauser byl stejně jako všichni jeho následovníci prostoupen asketickým ideálem, který odmítal všechny radosti tohoto světa. Ponoukal tedy své posluchače a posluchačky k tomu, aby i oni opovrhli pomíjivými marnostmi, jako je světská nádhera, líbivý oděv nebo nákladné šperky. Zadruhé šlo o důvody mravní. Touha po skvostném rouše nebývá příliš vzdálena hříchu.⁵⁹³ Touha zalíbit se opačnému pohlaví nebývá daleko od snahy svést druhého k hříchu smilstva. Tyto dva důvody nebyly ničím novým.

⁵⁸⁸ František LOSKOT, *Konrád Waldhauser*, Praha 1909.

⁵⁸⁹ Božena KOPIČKOVÁ, „*Stav panenské čistoty je ze všech stavů nejduostojnější*“. *K názorům na ženy v českém reformním prostředí 14. století do roku 1419 (Příspěvek ke středověkým mentalitám)*, in: Pavel KURKA (a kol.), *Angelus Pacis. Sborník k počtě Noemi Rejchrtové*, Praha 2008, s. 123.

⁵⁹⁰ František LOSKOT, *Konrád Waldhauser* s. 41.

⁵⁹¹ Božena KOPIČKOVÁ, „*quod mulieres, que sunt in Christo, in hoc tempore viros in virtutibus antecurrunt.*“ *Bohemian Reformers' Radical New View of Women and Marriage? From the Late Fourteenth Century to 1419*, In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 4. Praha 2002, s. 84.

⁵⁹² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, Praha 1915, s. 29.

⁵⁹³ František LOSKOT, *Konrád Waldhauser* s. 42.

Každý kazatel, který se snažil o očištění pokleslých mravů, vystupoval proti marnivosti z těchto dvou důvodů. Waldhauser je novátorský tím, že přidává i hledisko sociální. Na jedné straně připomíná ženám, kolik práce musí vynaložit jejich muž k tomu, aby se mohly takto skvostně oblékat, na druhé straně hřímá, že na drahém rouchu často „lpí pot chudých“. ⁵⁹⁴ Ve svých ohnivých kázáních vytýkal tedy nákladnost šatů stavěnou na odiv, přílišné zvýrazňování ženských předností a necudnost šatů, ale i živé barvy (obzvláště mu vadily zářivě červená a zelená). ⁵⁹⁵ Musíme si uvědomit, že touto dobou přichází do českých zemí burgundská móda a jistě si dovedeme představit, jak hluboké výstříhy, vysoké kuželovité čepce a zářivé barvy zkoušely trpělivost mravokárců. Waldhauserova kázání dosáhla kýženého efektu a mnoho německy mluvících měšťanek začalo od křiklavé módy upouštět. Oblékly prostší šaty a přestaly se výrazně líčit. ⁵⁹⁶

Dalším nešvarem, který ve svých kázáních Waldhauser kritizoval, byla prostituce. Ačkoliv na tento problém nebyl kladen zdaleka takový důraz jako u ostatních reformátorů. ⁵⁹⁷ Stejně tak se příliš hluboce nezamýšlel nad podstatou jednotlivých stavů, jako panenství nebo manželství. ⁵⁹⁸ V duchu čistě středověkém uznával stav panenský výše než stav manželský. Bral sice manželství jako stav nutný k zachování lidského rodu. Jediný ženský stav, nad kterým se zamýšlel, bylo mateřství. ⁵⁹⁹ Fyzická vášeň podle něj manželský stav znevažuje. ⁶⁰⁰ Pro Waldhausera mělo manželství smysl jen tehdy, pokud bylo uzavřeno za účelem zplození potomstva. „Neb mnozí pojmají ženy ne pro plod, ale pro žádost tělesnú.“ A pokračuje v hodnocení manželského stavu takto: „Ačkolivěk manželstvo jest potvrzeno, všakť estli velmi nebezpečno.“ Zde vychází i z negativního hodnocení ženy, které od středověkých myslitelů přejímá: „Skrze ženy znamená se radost a rozkoš těla“. ⁶⁰¹ Žena je tedy prostředkem k dosažení

⁵⁹⁴ Růžena BEDNAŘÍKOVÁ-TURNWALDOVÁ (ed.), *Česká žena v dějinách národa*, Praha 1940, s. 90.

⁵⁹⁵ František LOSKOT, *Konrád Waldhauser* s. 41.

⁵⁹⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 30.

⁵⁹⁷ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 84.

⁵⁹⁸ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 123.

⁵⁹⁹ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 88.

⁶⁰⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 89.

⁶⁰¹ Konrád WALDHAUSER, *Staročeské zpracování Postily studentů svaté univerzity pražské Konráda Waldhausera*, Praha 1947, s. 72.

tělesné radosti a jako taková si u středověkého askety vysluhuje pouhé pohrdání. Jediné, co ženu a její sexualitu v očích tohoto kazatele obhajuje, je mateřství.⁶⁰² Božena Kopiczková vidí důvod k soucitnému tónu k ženě-matce v mariánské úctě, kterou byl tento kazatel hluboce prostoupen.⁶⁰³ Důkazy můžeme nalézt ve Waldhauserově postile, kde vyzdvihuje jak Mariino panenství, tak její mateřství a především utrpení matky, jaké musela zakoušet, když její syn umíral na kříži.⁶⁰⁴

Přestože Konrád Waldhauser uznával důležitost panenského stavu, vystupoval proti klášterům. Ženy nemají podle něj hledat uplatnění jako jeptišky ani ve sdružení bekyní.⁶⁰⁵ Zvláště silný odpor cítil tento kazatel k řeholím. Upozorňoval na škodlivost klášterní výchovy pro mladé dívky, protože řehole je učí životu v rozkoši, bohatství a zahálce.⁶⁰⁶ Dále se podle něj kláštery dopouští svatokupectví, když přijímají chovanky za peníze.⁶⁰⁷

V rámci Waldhauserova vystoupení proti klášterům se objevují zmínky o prvním veřejném projevu pražských žen na straně české reformace. Když pražský kazatel vystoupil proti žebravým mnichům, musel se zodpovídat před generálem řádu. Vyzval dva konšely, aby mu šli na jednání za svědky, nicméně cestou se k nim připojil zástup jak mužů, tak žen, kteří se šli svého kazatele zastat.⁶⁰⁸ V tomto aktu můžeme spatřovat důkaz pro to, že české a především pražské prostředí bylo ženské aktivitě nakloněno ještě před vystoupením českých reformních kazatelů, ale i před vypuknutím revoluce a narušením sociálních struktur. Zcela na místě je zde zamyšlení, zda to byl skutečně především vliv pozitivního názoru českých kazatelů a revolučních změn narušujících společenskou strukturu, který otevřel české ženě nové možnosti nebo zda právě české prostředí tyto dveře ženám otevřelo.

⁶⁰² Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 84.

⁶⁰³ „It was probably due to the pervasiveness of the Marian cult that Waldhauser adopted a compassionate tone toward the woman giving birth“, Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 84.

⁶⁰⁴ Konrád WALDHAUSER, *Staročeské zpracování Postily studentů svaté univerzity pražské Konráda Waldhausera, Praha 1947*, s. 8 – 9.

⁶⁰⁵ Růžena BEDNAŘÍKOVÁ-TURNWALDOVÁ (ed.), *Česká žena*, s. 90.

⁶⁰⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 29.

⁶⁰⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 30.

⁶⁰⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 30.

2.3.1.2 Tomáš Štítný ze Štítného

Tomáš Štítný ze Štítného se ženám ve svém díle věnoval velice obšírně. Psal pro laiky z autority manžela, otce a vdovce. O to naléhavěji jeho dílo zní. O to víc se také od děl ostatních reformátorů liší. Oženil se pravděpodobně roku 1355 a jeho manželka zemřela již před rokem 1376 zanechávajíc po sobě 4 děti.⁶⁰⁹ Dospělosti se dožily pouze dvě, jeden syn a dcera Anežka.⁶¹⁰ Štítný se o zesnulé manželce ve svém díle zmiňuje několikrát a vzpomíná ji jako ženu laskavou a pokornou, ve všech směrech vzor dokonalé manželky. Byla mu příkladem především mateřských ctností ženy.⁶¹¹ Jeho pozitivní hodnocení manželského stavu je důsledkem jeho pozitivní zkušenosti v manželství.⁶¹² Přesto hodnotí stav panenský výše a přes všechny kladné hodnoty, jaké mu manželství přineslo. A otevřeně lituje, že panenský stav nezachoval.⁶¹³ Kromě manželky a dcery mluví s úctou i o jiných ženách, matce, babičce a dvou sestrách Petrátě a Anně. Je zjevné, že v době Tomášova dětství, ženský prvek v domácnosti jeho rodičů převažoval.⁶¹⁴

Vedle toho, že Štítný vychází z praktické zkušenosti, je druhým specifickým jeho spisů motivace pisatele. Nikdy neřešil teoretické otázky, ale svými spisy odpovídal na ty problémy, které na něj doléhaly při výchově dcery Anežky, když ovdověl.⁶¹⁵ Ve shodě se svým přesvědčením, které se od středověkého církevního pojetí neodchylovalo, hodnotil nejvýše stav panenský. Chtěl, aby v něm jeho dcera Anežka setrvala. Ale chtěl také, aby se pro něj sama rozhodla. Proto tolik o panenství napsal a tolik jej chválil.⁶¹⁶ Od začátku Anežku odrazoval od vstupu do kláštera. Podle Štítného není zapotřebí veřejného slibu, dívka se může sama rozhodnout ve svém nitru, že v panenství setrvá.⁶¹⁷ V jeho odporu ke klášterům se

⁶⁰⁹ Petr GEBAUER, *O životě a spisech Tomáše ze Štítného*, Praha 1923, s. 8.

⁶¹⁰ Petr GEBAUER, *O životě a spisech Tomáše ze Štítného*, s. 9.

⁶¹¹ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství a rodina v díle Tomáše ze Štítného*, *Medievalia Historica Bohemica* 6, Praha 1999, s. 103.

⁶¹² Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 108.

⁶¹³ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 107.

⁶¹⁴ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 103.

⁶¹⁵ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2002, s. 77.

⁶¹⁶ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného. Učitel života*, Praha 1940, s. 118.

⁶¹⁷ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 126.

částečně zračí odpor tehdejší společnosti proti církevním institucím.⁶¹⁸ Ačkoliv se Štítný na rozdíl od reformátorů, kteří přišli po něm, úzkostlivě snažil vyhnout přímé kritice církevních struktur, přece vidíme, že život uvnitř řeholní komunity neschvaloval.⁶¹⁹ Kláštery nepovažoval za vhodné útulky pro panny ani vdovy především proto, že žádná žena by neměla žít v nečinnosti, nýbrž pouze pro blaho ostatních lidí.⁶²⁰

Tomáš Štítný ze Štítného pro svou dceru Anežku přeložil do českého jazyka Zjevení sv. Brigity. Když uviděl, jaký zájem u dcery četba budí, zpracoval dílo znovu, tentokrát pro širší obecnost. V předmluvě otevřeně hájil právo ženy účastnit se církevního života.⁶²¹ Dílo nebylo přeloženo celé, šlo pouze o výtah z prvních dvou knih. Teologicko-spirituální rozměr spisu se navíc ve Štítného překladu téměř ztrácí.⁶²² Musíme vyzdvihnout také jazykovou stránku díla. Mystika byla v českém prostředí konce 14. století velmi málo známá, tudíž český jazyk s překladem mystických textů zápasil. I v tomto směru je tak Štítného dílo průkopnické.⁶²³ Nutno ovšem říci, že v době, kdy Anežka a její současnice mystické dílo sv. Brigity čtou, nemá už náboženská literatura tohoto typu vedoucí úlohu v teologickém diskurzu doby, protože jak Anežka, tak její kolegyně nadšeně naslouchají Janu Husovi a jiným kazatelům bojujícím za nápravu české církve.⁶²⁴ Pečlivý otec přeložil pro Anežku ještě další teologická díla, a když pak žila jako neprovdaná dívka v komunitě bekyní blízko Betlémské kaple, měly ženy tyto překlady k dispozici ke studiu. O tom, jak se Anežka a jiné bekyně zapojily do reformního dění v českých zemích, bude pojednávat další část této práce.

„I spořiedil jest milý Buoh a ustavil zde na světě trojí řád čistoty: jeden najduostojnější panenské, druhý méně duostojný čistoty vdovské, a třetí, ač nejmenšího duostojenství, a však proto jest duostojný, tj. pořad manželské čistoty.“⁶²⁵ Takové pořadí stavů Tomáš ze Štítného doporučuje. V této části se

⁶¹⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 47.

⁶¹⁹ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, Praha 2002, s. 236.

⁶²⁰ Růžena BEDNAŘÍKOVÁ-TURNWALDOVÁ (ed.), *Česká žena*, s. 93.

⁶²¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 49.

⁶²² František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 234.

⁶²³ Jan MENŠÍK (ed.), *Počátky staročeské mystiky*, Praha 2006, s. 15.

⁶²⁴ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 235.

⁶²⁵ Tomáš ze Štítného, *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*, (ed.) Karel Jaromír

shoduje s kleriky své doby. Rozdíl se projevuje ve chvíli, kdy dokáže přes vysoké hodnocení stavu panenského ocenit i stav manželský. Rozchází se s tradicí také v nedoporučování vstupu do kláštera. Při rozboru vlastností panen a panenského stavu nepokládá totiž Štítný, až na několik málo zmínek, za nutné se ženským řeholím vůbec věnovat.

Důvod, proč je tedy panenský stav hodnocen nejvýše, je to, že je v něm zachována naprostá pohlavní čistota. Bůh si podle něj váží vítězství, jakého člověk dosáhne nad žádostí těla.⁶²⁶ Ovšem i v panenském stavu jsou různé druhy panen. „I rozumněji a vizi v panenském stavu panny dvoje: jedny, ješto pro milost' boží věč chtie ostati pannami; druhé, ješto chtie muž.“⁶²⁷ První druh panen zasluhuje největší míru Boží milosti, ale na tomto místě Štítný uznává, že ne všechny ženy jsou pro panenský stav povolány. Život v panenství předpokládá jisté předurčení: milost, touhu po důstojnosti a službě Bohu.⁶²⁸

I mezi pannami, které „chtie za muž“ Štítný rozlišuje: „neb jedny z úmysla sprostého, jsúc v poslušenství svých starost, držie panenstvie, prosiec Boha, aby jim dal podle své vôle stav panenský držeti, čekajíc, když jim starosty dadie je k manželstvu, neumyslivše až do smrti pannami býti pro milost boží.“⁶²⁹ Takové panny Štítný sice hodnotí níže než ty, které chtějí celý život panenský stav zachovat, ale zároveň je neodsuzuje, stejně jako neodsuzuje stav manželský. Mají se ale ozdobit pokorou a studem a učit se práci hospodářské buď doma, nebo ve službě.⁶³⁰ Těm potom stejně jako jiným pannám dává ponaučení, jak mají panenský stav zachovat a uchránit.⁶³¹

Druhý typ panen ovšem zaslouží pouze opovržení. Jsou to panny „helmbrechtné“. Tohoto slova používá Štítný k odsouzení všech nehodných žen, nejen panen. „Jsú pak druhé helmbrechtné panny, ovšem světské, ješto dráže vážie veselé tohoto světa, a viece žádají zdejšíe chvály, než království nebeského.“⁶³²

ERBEN, Praha 1852, s. 60.

⁶²⁶ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného*, s. 119.

⁶²⁷ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 61.

⁶²⁸ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 126; „Ne všichni mohou panenství pochytili, ale jen ti, kterým jest dáno od Boha,“ *Knížky sestery* 61.

⁶²⁹ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 61.

⁶³⁰ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného*, s. 120.

⁶³¹ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 62 – 67; 76 – 81.

⁶³² K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 61.

Takové panny jsou Bohu odpornější než ty, které žijí s mužem, protože žena se chce zalíbit pouze svému muži, kdežto helmbrechtné panny chtějí se zalíbit všem. Další nectností, jakou se taková špatná panna vyznačuje, je hrdost. Bohu je milejší pokorná manželka, než pyšná panna.⁶³³ Takové panny svádějí muže k hříchu a jsou to také jediné ženy, které si ve Štítného díle vysloužily naprostého odsouzení.⁶³⁴ Největší ctností panenského stavu je pokora. Tu Štítný nechápe jako základní předpoklad šlechtnosti. Bez pokory ani žádné skutky nemohou být dobré.⁶³⁵

„Pak stav vdoví neb vdovcový, ač jest menšího duostojenství než panenský, a však jest většího než manželský.“ Vdovství je pro Štítného hodnotnějším stavem než manželství, protože k manželství neodmyslitelně patří tělesná radost.⁶³⁶ Důležitá je pro něj ale i výchovná funkce vdovství. Může být ponaučením pro panny a svými zkušenostmi je odradit od vstupování do stavu manželského.⁶³⁷ Ono „vdovcovství“ v úvodní větě tohoto odstavce naznačuje, že právě k tomuto stavu se Tomáš Štítný jako vdovec řadil a právě z této autority svá ponaučení psal. Ideální životní náplní vdovy je péče o děti a vnoučata, které se má plně oddat a netoužit po dalším sňatku.⁶³⁸ K vdovám poněkud překvapivě řadí Štítný i ty ženy, které o panenství přišly mimo svazek manželský, ale po vzoru Marie Magdaleny se kají a žijí nadále v čistotě.⁶³⁹

Od vstupu do manželství spisovatel mladé dívky odrazuje. Měly by se velmi důkladně rozmyslet, zda jsou povolány do manželského stavu vstoupit. V případě, že se rozhodnou tak učinit, musí vyloučit všechna rizika s manželským stavem spjatá především vhodným výběrem partnera. Mají si vybrat muže přiměřeného věku a stavu a ujistit se o jeho bohabojnosti.⁶⁴⁰ Avšak manželský stav Štítný neodsuzuje, naopak mu věnuje mnoho prostoru ve svém díle. Musíme mít na paměti, že kromě dcery Anežky, pro kterou zamýšlel právě setrvání v panenském stavu, vychovával ještě syna, který měl zdědit otcovo jmění a kterého od

⁶³³ Tamtéž.

⁶³⁴ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného*, s. 120.

⁶³⁵ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 127.

⁶³⁶ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 82.

⁶³⁷ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného*, s. 124; K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 82.

⁶³⁸ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 87.

⁶³⁹ Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného*, s. 124.

⁶⁴⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 124.

manželského stavu neodrazoval. I zde se tedy ozývá praktičnost Štítného učení, i spisy o manželství mají konkrétní účel, poučení konkrétní osoby v první řadě a jiných lidí až v řadě druhé. „Svátost' manželstva ustavil jest Buoh, když jest řekl „Rost'te a plod'te se;“ a když jest, byl na svatbě Kristus, tiem hoj potvrdil.“⁶⁴¹

Hierarchie manželů v řádném svazku, jakou Štítný uvádí, se od zavedeného řádu neliší. Hospodář je sluncem a hospodyně měsícem, společně dohlízejí na celou čeleď a na chod domácnosti.⁶⁴² Ve svém naučení hospodáři a hospodyně věnoval ženě, jejím vlastnostem a povinnostem několik stránek. Při výběru kladných vlastností drží se starozákonního ideálu manželky Tobiášovy, Sary, přičemž nejvyšší ženskou ctností zůstává pro něj pokora. Nikoliv ale ve smyslu slepé poslušnosti, ale ve smyslu schopnosti naslouchat a vážit si dobré rady. Pokora také pomáhá bránit se špatným zvykům, jako jsou pýcha a marnivost.⁶⁴³ Toto jsou hlavní ctnosti, jaké vypočítává: úcta k tchánovi a tchýni, láska k manželovi, péče o čeleď a chod hospodářství; péče o dům a hmotné statky a na závěr smířlivost a schopnost tolerance.⁶⁴⁴ Do výčtu ctností nezařadil všechny tradiční ctnosti, např. soucit s chudými nebo poslušnost a skromnost.⁶⁴⁵ Snad hrála roli osobní zkušenost, snad jinak nastavené priority, důvody k sepsání právě těchto kladných vlastností Štítný neuvádí. Vypočítává i vlastnosti špatné manželky a hospodyně, kterou opět označuje slovem „helmbrechtná“. Taková žena „musí lichviti, krásti, přijímati, chudinu dráti, lecjaks vylstit“.⁶⁴⁶ Hříchem hodným největší míry zavržení je marnivost a holdování tanci, jelikož kromě příležitosti k hříchu, tyto dvě nectnosti také ruiniují manželovo hospodářství.⁶⁴⁷ Mnoho nešvarů, jaké v této části svého díla Štítný popisuje, jako např. toulavost, zvědavost a trávení velkého množství času mezi příslušníky opačného pohlaví, ovšem jinde připisuje i mužům. Popisované nectnosti tedy nevnímá jako specificky ženské.⁶⁴⁸

Vysokou míru tolerance projevuje Štítný také vůči dalšímu aspektu

⁶⁴¹ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 226.

⁶⁴² K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 100.

⁶⁴³ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 105.

⁶⁴⁴ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 101 – 102.

⁶⁴⁵ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 105.

⁶⁴⁶ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 103.

⁶⁴⁷ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 106.

⁶⁴⁸ Tamtéž.

manželství. V oblasti pohlavního styku v rámci řádně uzavřeného manželství je tento spisovatel v rozporu s tradicí a zvyklostmi doby až překvapivě liberální. Pohlavní styk je pro něj ospravedlnitelný nejen snahou zplodit potomstvo, ale také jako obrana před cizoložstvím a přiznává právo obou manželů k uspokojení tělesné touhy.⁶⁴⁹ Tak jako ve všem i v tomto aspektu manželství si mají partneři prokazovat vysokou míru tolerance. Štítný přímo varuje ženy před odmítáním náruživého manžela, neboť by tak mohly zapříčinit jeho nevěru a tím hřích cizoložství. Jestliže jeden z manželů druhého požádá, musí mu ten druhý vyhovět.⁶⁵⁰

Tomáš Štítný ze Štítného byl v mnoha směrech průkopníkem. Svě dceři Anežce připravil cestu, na které se mohla vzdělávat a žít mimo manželství a zároveň mimo institucionalizované církevní struktury ženám k tomuto účelu určené. Anežka potom svým životem přání svého otce naplnila a se svými společníci se plně ponořila do podpory reformního hnutí v Praze. Štítný ve shodě s tradicí staví na piedestal panenství, ve kterém vidí ideální možnost ke vzdělání pro ženu.⁶⁵¹ Uznání panenství jako stavu pro obě pohlaví nejhodnotnějšího ovšem nevyvěrá pouze z tohoto praktického důvodu, ale i v myšlenkové shodě s tradicí západní církve, která ctí naprostou pohlavní čistotu. Štítný je ale i vlivem svých pozitivních zkušeností z manželství novátorský v tom, že stav manželský neodsuzuje, naopak mu věnuje velké množství prostoru a při zachování všech rizik s ním spojených uznává, že i manželský stav má jistou cenu a není vhodné ho jakkoliv tupit.

2.3.1.3 Jan Milíč z Kroměříže

Jan Milíč z Kroměříže byl po Konrádu Waldhauserovi dalším pražským kazatelem hlásajícím nutnost reformy českého kléru. Jeho vliv na pražské měšťany byl výraznější, protože kázal česky. Na rozdíl od Tomáše ze Štítného byl klerikem a odtud (především od sv. Jeronýma) pocházely jeho názory na ženu. Nejzajímavějším faktem na Milíčovi je to, jak byl vlivem vnějších okolností nucen

⁶⁴⁹ „Neb jakož sem řekl, stav manželský jest lékařství tělesné křehkosti, ktož se nechce sdržeti, aby ne, když zamysle, smilnil, ale aspoň aby v manželstě povole žádosti své, dále z cesty nevycházal,“ K. J. ERBEN, *Knížky sestery*, s. 227.

⁶⁵⁰ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství*, s. 107.

názory na ženu změnit. Blíží se tak částečně Janu Husovi, který podobnou názorovou obměnu také prodělal. U Milíče jde ovšem o obrat naprosto radikální. Prodělal obrovský obrat z přesvědčeného misogyny na ženy neustále ve svých kázáních útočícího, v muže, který zasvětil svůj život péči o padlé ženy a vytvoření útulku pro ně se stalo jednou z příčin (lépe řečeno záminkou) jeho pádu.

Někdy roku 1362 mizí stopy Jana Milíče v císařské kanceláři, kde do té doby pracoval. Poté zastával úřad zástupce arcijáhena a jako takový prováděl vizitace. Při vizitacích se pravděpodobně seznámil velmi důkladně s nemravným životem kléru a tady shledáváme příčinu jeho dalších akcí. Roku 1363 se zřekl všech svých církevních úřadů a rozhodl se zůstat prostým kazatelem. Nejprve kázal v kostele sv. Mikuláše na Menším Městě pražském, a když se dav jeho posluchačů rozrostl, přesunul se do kostela sv. Jiljí.⁶⁵²

Jako kazatel horlil Milíč proti neřádům v církvi i ve společnosti. Trnem v oku mu byly zejména dvě věci, obě související s ženami. Ženská parádivost a prostituce. Nezabýval se jako Štítný nebo Hus důstojenstvím jednotlivých ženských stavů. Ačkoliv jeho úcta patřila panně Marii i jiným sveticím, nezabýval se jimi nijak obšírně. V jeho mysogynním myšlení nebylo pro ženy mnoho místa.⁶⁵³ Velký vliv na něj měl sv. Jeroným. Ve shodě s tímto církevním otcem Milíč vidí ženu jako viníka příchodu hříchu do světa.⁶⁵⁴ Žena přinesla zlo do světa.⁶⁵⁵ Žena svádí k hříchu laiky i kněží, nejlepší je se jí vůbec nedotýkat, protože v její blízkosti neustále číhá d'ábel.⁶⁵⁶

Sám se této zásady velmi úzkostně držel. Nikdy žádné ženě ani ruku nepodal.⁶⁵⁷ Pokud za ním už žena přišla a prosila o radu, jak jeho posluchači často chodívali, neodbyl jí sice, ale nikdy ženu nepřijal o samotě. Vždy ji upozornil

⁶⁵¹ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 127.

⁶⁵² František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže. Otec české reformace*, Praha 1911, s. 23 – 30; dále jen: Loskot.

⁶⁵³ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 123.

⁶⁵⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 31.

⁶⁵⁵ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 85.

⁶⁵⁶ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 31; Jan Milíč z Kroměříže, *Tres sermones synodales*, Praha 1974, s. 125 – 126; „Et Crisostomus Super Matheum Morali 48 dicit loquens de Herodiade, quomodo idem demon adhuc saltat in corizantibus, sic inquit: „In talibus saltant demones, in talibus letantur demonum ministri. Multa modo talia convivia efficiuntur, etsi non Johannes interficitur, sed Cristi membra. Et multo difficilium est istud: non enim caput petunt in scutella, qui nuns saltant, sed animas recumbentium.“

předem, aby mluvila stručně; díval se do země, nikdy ženě do očí. Nikdy se jí nedotkl, a pokud se dle jeho názoru moc přiblížila, poodešel a ženu napomenul: „Nejmilejší, neumíš stát dále?“⁶⁵⁸ Pro Milíče byli žena a ďábel jedno a totéž.⁶⁵⁹ Až později vlivem okolností přijde na to, že i padlou ženu lze po vzoru Ježíše a Marie Magdaleny z tenat ďábla vysvobodit a takto s ďáblem v ženě bojovat, což má ostatně kněz na tomto světě činit neustále.

Nejen prostitutky si zasluhovaly opovržení. Stejně jako ostatní mravokárci konce 14. století horlil proti přepychu, marnivosti a zdobnosti v oblékání. Když došla na Milíče žaloba papeži, jedním z uváděných bodů bylo, že nechtěl žádného slušného šperku ženě dovolit. Při jednom kázání dokonce strhl dívce z hlavy ozdobu, roztrhal ji a zahodil.⁶⁶⁰ Ovšem když káže proti světské nádheře, postrádáme u něj Waldhauserův rozměr sociální. Nikdy nezmiňuje, že by se žena nebo muž neměli zdobit, protože to stojí peníze. Marnivost vytýká především ženám a jde mu o hledisko mravní, protože s pomocí ozdob, odvážných šatů a líčidel ženy lákají jako ďábel muže do tenat hříchu.

Taková byla tedy ideologie, jakou se Milíč hodlal řídit. Shodou okolností to byl ale nakonec on, který se zasloužil o vykořistění prostitute v Praze a právě prostitutkám poskytl pomocnou ruku. Podle některých pramenů obrátil na dvě stě podle jiných až tři sta prostitutek na pokání. Nejprve nastupovaly kajícnou cestu jednotlivě, od jara 1372 potom hromadně.⁶⁶¹ Obracení nevěstek nebylo zapříčiněno nějakým systematickým úsilím. Jak bylo svrchu naznačeno, Milíč nechtěl mít nic společného s žádnou ženou, natož s nevěstkami. Systematické byly ale jeho útoky na neřesti v Praze a padlých žen, přestože nemohly být jeho kázáním osobně přítomny, se jeho útoky velice hluboce dotýkaly. Když Milíč viděl jejich kajícnost a viděl účinek, jaký jeho kázání přivodila, zapůsobil zčásti jeho křesťanský soucit, zčásti přesvědčení o nutnosti boje s ďáblem. Podal kajícnicím pomocnou ruku. Nakonec se plně oddal péči o kající se nevěstky.⁶⁶²

Nejprve se Milíč postaral kajícnicím o přístřeší. Ubytoval je v domku

⁶⁵⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 32.

⁶⁵⁸ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 57 – 58.

⁶⁵⁹ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 85.

⁶⁶⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 31.

⁶⁶¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 32.

zvaném Pochov na Starém městě naproti kostelu sv. Jiljí. Zde bydlely pod dohledem jisté panny Kateřiny z Moravy. Ne všechny tady zůstaly. Některé se provdaly, jiné se vracely k rodinám, jiné si našly práci jako služebné. Po dobu jejich pobytu v Milíčově útulku se jim jejich dobrodinec postaral o stravu, oblečení a jiné potřeby, aby se ke svému řemeslu nemusely znovu vracet. Zaplatil za ně i dluhy, které je poutaly k majitelům nevěstinců. V létě roku 1372 na smrt onemocněla majitelka proslulého nevěstince v Benátské ulici Keruše Hofartová, která pocítila s dotykem smrti vliv Milíčových kázání a odkázala mu svůj nevěstinec. Tehdy pojal Milíč úmysl zřídit útulek pro kajícnice na místě, kde kdysi hřešivaly.⁶⁶³

Krátce na to dal císař Karel zbořit proslulý nevěstinec zvaný Benátky a pozemek svěřil Milíčovi, aby s ním udělal, co uzná za vhodné. František Loskot i Anna Císařová-Kolářová píší, že tak učinil na Milíčovo naléhání.⁶⁶⁴ John Klassen ovšem přichází s jiným vysvětlením. Uvádí historku, která se odehrála na přelomu května a června roku 1372, když byl císař Karel v Mohuči. Dvořané se opili a při hře v kostky se dostali do rozporu se staroměstskými hazardními hráči, kteří je se zbraní v ruce pronásledovali až na hrad. Jeden z dvořanů byl zabit. Co bylo ale nejhorší, bitka rozrušila císařovnu, která se zotavovala z těžkého porodu nezuživého syna Karla. Císař za to výtržníky potrestal a dal pobořit nevěstinec Benátky. Dále založil v blízkosti bývalého nevěstince novou kapli a tím dal Milíčovi impulz k jeho dalším aktivitám.⁶⁶⁵

Tak či onak 19. září roku 1372 se započala rozsáhlá stavba, která byla ukončena na Hromnice roku 1373.⁶⁶⁶ Pro nově vzniklý komplex staveb se vžil název „Jeruzalém“ podle veršů ze Zjevení sv. Jana.⁶⁶⁷ Milíčův Jeruzalém měl být vzornou náboženskou obcí. Kajícnice se zpovídaly tak často, že někdy ani tři kněží nestačili jejich zpovědi přijímat.⁶⁶⁸ Pokání žen dosahovalo až fanatických rozměrů.

⁶⁶² František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 82 – 83.

⁶⁶³ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 84 – 85.

⁶⁶⁴ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 85; Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 34.

⁶⁶⁵ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens. Captive wives and Hussite queens. Women and men in war and peace in medieval Bohemia*, Boulder 1999, s. 195.

⁶⁶⁶ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 85.

⁶⁶⁷ „Padl, padl veliký Babylon,“ Zj 18, 2; „Ve vytržení ducha mě vyvedl na velikou a vysokou horu a ukázal mi svaté město Jeruzalém, jak sestupuje z nebe od Boha,“ Zj 21, 10.

⁶⁶⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 34.

Nejvíce se kála jistá Anka, která se obrátila mezi prvními. Plakala tak, až úplně ztratila řeč; mrskala se až do úplného znecitlivění těla. Milíč se o této ženě vyjádřil velmi pochvalně. Řekl, že kdykoliv trpí pronásledováním, vzpomene si na ni a uvědomí si, že jeho utrpení neváží tolik jako její.⁶⁶⁹ Takový výraz úcty je důkazem změněného postoje Milíčova. Každý den se sloužily alespoň dvě mše, někdy ale šest, osm a jindy dokonce šestnáct mší. Při ranních a večerních bohoslužbách byl Milíč vždy osobně přítomen.⁶⁷⁰

Jeruzalém nebyl jen útlukem pro padlé ženy. Zároveň zde měli bydlet i Milíčovi žáci, tedy kněží, kteří se svěřili jeho vedení. Náklady na stavbu vyprosil u bohatších dobrodinců. Nejprve vznikl dům pro napravené ženy s kaplí, koho jiného než Marie Magdalény a dále sv. Afry a Marie Egyptské. Na druhé straně postavil dům pro sebe a spolupracující kněze. Všechny stavby dohromady byly obehnány zdí.⁶⁷¹

Stávalo se, že některé kajícnice se vrátily ke starému řemeslu. Milíč je ovšem neodsoudil, ale vyhledal a trpělivě a shovívavě, často i v slzách jim domlouval.⁶⁷² Jaký obrat od muže, který se ženám úzkostlivě vyhýbal, a ani ruku jim nechtěl podat.

Jeho příznivci, stejně jako Milíč sám viděli v jeho snažení a úspěchu cosi zázračného až nadlidského. Ale měl i odpůrce. A těm byl právě Jeruzalém trnem v oku. Vytkly mu, že zřizuje jakousi kongregaci kněží a řeholnic, kterým dává nový řád a řádový oděv. Lidé žijící v Jeruzalémě nebyli vázáni žádnou řeholí, ale jakýsi domácí řád se zde sám od sebe vytvořil. Nicméně v lednu roku 1373 se už započalo šetření ve věci podezření z kacířství. Nešlo pouze o Jeruzalém. Milíč kázal proti mnoha nešvarům v církvi a byl tak trnem v patě kléru v celé Praze. Jeruzalém se stal hlavní záminkou.⁶⁷³ V papežské žalobě se objevují tato nařčení: že na místě nevěstince zbudoval chrám, který pojmenoval Jeruzalém a tam zavedl kongregaci složenou z nevěstek. Že nevěstky upřednostňuje i před pannami při

⁶⁶⁹ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 85.

⁶⁷⁰ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 85.

⁶⁷¹ Tamtéž.

⁶⁷² František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 85.

⁶⁷³ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 86 – 90.

svatém přijímání, kdežto slušným ženám i počestný oděv zakazuje.⁶⁷⁴ Milíč se jel ospravedlnit před papeže do Avignonu, ale jeho žáci byli krátce po jeho odjezdu pronásledováni. Do Prahy už se nikdy nevrátil.⁶⁷⁵

Jeho dílo svého zakladatele nepřezilo. Před koncem roku 1374 byl Jeruzalém zrušen a císařem Karlem byl darován cisterciáckému řádu. V budovách bydleli řádoví studenti teologie. Komplex budov se přejmenoval na kolej sv. Bernarda.⁶⁷⁶

Jak si vysvětlit obrat o sto osmdesát stupňů v jednání se ženami, jaký Milíč podstoupil? Jistou roli hrál i jeho přirozený křesťanský soucit. Ale zároveň se zde projevuje jeho teologie. Prostitutka byla v Milíčově myšlení stvoření stejně zavrženíhodné jako sám ďábel. Jeho boj s prostitutí má potom až vykupitelskou funkci. Jde o boj proti ďáblu, kterému vytrhl padlé ženy ze spárů, jako Ježíš vyhnal demony z Marie z Magdaly. Aby Milíč podtrhl vztah k Ježíšovi a Marii Magdaleně, zasvětil jí kostel při domu v Jeruzalémě. Jen v tomto světle můžeme pochopit jeho obrovské úsilí pro kající se nevěstky a zároveň jeho strach z žen a mysogynní názory.⁶⁷⁷

2.3.1.4 Matěj z Janova

Matěj z Janova se sám prohlašoval za Milíčova žáka, ačkoliv v tomto případě musíme spoléhat čistě na jeho vlastní slova, protože jiné svědectví se nám nedochovalo.⁶⁷⁸ Na rozdíl od svého učitele byl Matěj z Janova mužem evropského rozhledu.⁶⁷⁹ A tato skutečnost Matějovo myšlení silně ovlivnila. Přibližně od roku 1381 byl kazatelem u sv. Víta. Zde se brzy dostal do sporu, který je pro toto období českého teologického diskurzu stěžejní, a to svaté přijímání laiků. Matěj z Janova zastával proti většině svých kolegů názor, že laikům se má podávat tělo Páně co nejčastěji.⁶⁸⁰ Co bylo na jeho názorech tolik radikální, byl fakt, že z řad laiků, kteří mají přijímat často, nevyklučoval ženy. Jakmile spor započal, chopil se Janov pera, aby své myšlenky obhájil. V tomto díle se nám pak dostává asi

⁶⁷⁴ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 95 – 96.

⁶⁷⁵ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 103 – 103.

⁶⁷⁶ František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 110.

⁶⁷⁷ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 86.

⁶⁷⁸ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 2000, s. 8.

⁶⁷⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 38.

nejradikálnější obhajoby ženského pokolení vzešlého z českého středověkého prostředí. Matěj z Janova totiž nepovažuje ženy vůbec za podřadné ani v případě svatého přijímání ani v jakékoliv jiné oblasti duchovního života.

Jistý vliv na Janovovo myšlení měla určitě i velmi podrobná znalost mystiky, která byla koncem 14. století převážně ženskou doménou.⁶⁸¹ Vždycky měl blízko k ženám mystického zaměření. Po léta byla jeho dobrou přítelkyní Marie z Oignies, nejznámější osobností hnutí obnovené zbožnosti ve Flandrech.⁶⁸² Jeho argument, že Bůh si vyvolil slabé, aby mluvili jeho hlasem, tedy ženy, aby tak zahanbil silné, tedy muže, kterým chybí pokora, nalezneme už u mystiček jako např. u Hildegardy z Bingenu. Svou autoritu mysticky zaměřené ženy často odvozují právě ze své negramotnosti a nevzdělanosti, čímž zdůrazňují zázračnost Božího vyvolení. Zároveň šlo také o osvědčený prostředek, jak se vyhnout nařčení z hereze.⁶⁸³ Kazatel od sv. Víta tedy znal mnohé význačné evropské ženy a přesto ho nejvíce inspirovalo hnutí zbožných českých žen.⁶⁸⁴ Několikrát vyslovil přesvědčení, že ve své náboženské horlivosti pražské ženy dalece vynikají nad všemi evropskými ženami.⁶⁸⁵ Tento fakt je nutno vyzdvihnout, protože i dílo Matěje z Janova tak svědčí o tom, že české prostředí skutečně na konci 14. století bylo ženské aktivitě v duchovní oblasti nakloněno; že nešlo pouze o pokrokové názory reformátorů nebo sociální změny, jaké přinesla revoluce.

Už za působení Milíče z Kroměříže bylo ženám podáváno tělo páně až třikrát týdně.⁶⁸⁶ To bylo proti přesvědčení většiny kleriků. Ti chtěli ženy z častého přijímání vyloučit. Hlavním argumentem byla přítom duševní nestálost a nečistota v době menstruace.⁶⁸⁷

Matěj z Janova jde až tak daleko, že označuje zbožnou ženu za znamení Božího záměru.⁶⁸⁸ Janov chtěl ale stanovit stejná pravidla pro všechny křesťany, odmítal vést dělicí čáru mezi ženami na jedné a muži na druhé straně. Pro nehodné

⁶⁸⁰ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova*, s. 19.

⁶⁸¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 39.

⁶⁸² František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 224.

⁶⁸³ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 221.

⁶⁸⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 29.

⁶⁸⁵ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 223.

⁶⁸⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 40.

⁶⁸⁷ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 29.

⁶⁸⁸ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 221.

křesťanky stanovil stejná pravidla jako pro nehodné křesťany.⁶⁸⁹ Nelíbilo se mu, že klerikové chtějí považovat všechny ženy za nehodné svatého přijímání. Matěj z Janova viděl stěžejní rozdíl mezi hříšníkem a dobrým křesťanem, nikoliv mezi mužem a ženou. Pro méněcennost žen nenacházel v Písmu žádný podklad a církevní tradici v tomto případě neuznával. Jedinou tradici, která pro něj měla váhu, byla tradice prvotní církve a tehdy se rozdíl mezi muži a ženami v otázce svatého přijímání nedělaly.⁶⁹⁰ Ježíš Kristus ani apoštolové také nedělali rozdíl mezi mužem a ženou. Kněží jako jejich následovníci a vyslanci na tomto světě, by měli tohoto příkladu následovat.⁶⁹¹ Pro Matěje z Janova je vůbec celé dělení na muže a ženy jako na hodné a nehodné křesťany v otázce přijímání proti zdravému rozumu. Protože to, co bylo od Boha dáno všem, nemají lidé někomu odpírat. A pokud některé ženy ctnostmi ducha muže převyšují, nebo se jim alespoň vyrovnají, mají alespoň tyto ženy právo přijímat stejně často jako muži.⁶⁹² Matěj z Janova byl ve svých názorech na ženu skutečně revoluční. Když se na jeho argumenty podíváme, na první pohled je jasné, že katolická církevní tradice a tradice církevních otců pro něj nejsou vůbec žádnou autoritou. Protože převažující „zdravý rozum“ duchovních v jeho době promlouval naprosto odlišným hlasem.

Námítka o duševní slabosti a nestálosti ženy, je pro Janova bezpředmětná, protože pokud je někdo, ať muž či žena, slabý na duchu, povinností duchovního je ho nebo ji povzbuzovat a posilovat, nikoliv ze společnosti vylučovat.⁶⁹³ Chybování a slabosti jsou podle Janova vlastní lidskému rodu, nikoliv jednomu nebo druhému pohlaví. Navíc ženy ve své době vidí jako duchovně silnější nad muže.⁶⁹⁴ Ženy

⁶⁸⁹ Tamtéž

⁶⁹⁰ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova*, s. 222.

⁶⁹¹ “Enimvero videntur isti contra decreta canonis disiungere id, quod deus coniunxit, quoniam dominus Jhesus Christus congregavit omnes pariter in suum corpus mysticum secundum veritatem et spiritum, nullam faciens inter mulieres vel masculos differentiam... Quo contra isti indulgent viri sepe tradi corpus et sanguinem, feminas autem inde censent excludendas, cum tamen manifeste dicit apostolus, quod in Christo Jhesu neque vir sine muliere neque mulier sine viro... Sanaque ratio istorum, de quibus sermo, expugnat opinionem, qui iudicant mulieres esse inferiores viris quoad crebram sacramenti altaris communionem. Et primo sic: Illud, quod est primo et principali domino omnibus eque datum et concessum, tam mulieribus,” Vlastimil KYBAL, Otakar ODLOŽILÍK, *Mathiae de Janov dicti magister Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti, sv. I*, Praha 1908, s. 153.

⁶⁹² Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova*, s. 222.

⁶⁹³ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova*, s. 223.

⁶⁹⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 181.

v českých zemích podle něj připravovaly cestu náboženské reformě a předčily muže v zásadních křesťanských kvalitách, jako jsou: víra, naděje, milosrdenství, modlitba, pokání, zdrženlivost, čistota, pokora a pěstování ctností.⁶⁹⁵ Ženy v jeho pohledu vynikají svými ctnostmi nad mocné tohoto světa.⁶⁹⁶ Muži sice dřív byli prvními a lepšími ve všech ctnostech, ale začali se obracet k marnostem a začali ochabovat ve víře. Proto se Bůh rozhodl povýšit nad muže ženy. Rozhodl se povýšit slabé, aby zahanbil silné.⁶⁹⁷ Ženy se v Janovově současnosti prokazují jako věrnější následovnice Krista než muži.⁶⁹⁸ Můžeme se jen dohadovat, který z faktorů při formování těchto názorů působil nejvýrazněji, zda Matějova přirozená náklonnost ženskému pokolení, zkušenosti ze setkání s evropskými mystičkami nebo opravdu horlivá zbožnost příznačná pro pražské ženy jeho doby. Pravděpodobně šlo o kombinaci všech faktorů. Jisté přirozené sklony pro pocit sounáležitosti se slabými a ponižovanými ovšem musíme Matějovi přiznat. Málokterý muž se dokázal přenést přes zavedené tradiční názory církevních autorit, velice pevně zakotvené v myšlení celé společnosti jeho doby.

Co se týče jednotlivých stavů jako manželství, vdovství nebo panenství, příliš se nad nimi nezamýšlel. Pokud o panenství hovoří, tak pouze jako o stavu, ve kterém je žena před sňatkem.⁶⁹⁹ O manželství hovoří, ale na tomto místě je třeba zdůraznit, že jeho koncepce manželství je až výsledkem jeho náhledu na ženu, nikoliv naopak, jak tomu bývalo u jiných myslitelů. Obhajuje manželství jako

⁶⁹⁵ "...ita dico dehinc semper usque modo ad ea, que dei sunt, ut est fidei, spei et caritatis, oracionis, penitencie, abstinencie, castitatis, humilitatis et operum misericordie atque singularum exercicia virtutum, mulieres, que in Christo Jhesu existunt, ut plurimum viros antecurrunt," V. KYBAL, O. ODLOŽILÍK, *Regulae I.*, s. 154.

⁶⁹⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 44.

⁶⁹⁷ "Conformiter hic sciendum est et de feminis, de quibus sermo, quia viri, existentes primi et maiores natu in virtute, in suis cogitationibus evanescent converteruntque se communiter ad vanitatem et pompam huius mundi ita, ut in eis Jhesus crucifixus querat virum et non inveniatur, sicut scriptum est... Vix habet, inquam, dominus Jhesus in viris, ubi caput suum reclinet, quoniam omnes declinaverunt in unum, simul inutiles facti sunt; non est in eis, qui faciat bonum, non est usque ad unum. Quapropter merito et oportune dominus virtutum et rex glorie convertit se ad infirma huius mundi et abiecta, puta ad sexum muliebrem..." ; dále např.: V. KYBAL, O. ODLOŽILÍK, *Regulae I.*, s. 157; "Femine quoque, in infimo gradu pro condicione sue nature fragilis locate, ecce, iam virum, id est Christum Jhesum, indute..." ; V. KYBAL, O. ODLOŽILÍK, *Regulae I.*, s. 158.; Tento argument ve svých Pravidlech opakuje Matěj z Janova ještě několikrát.

⁶⁹⁸ "Hinc quoque potest evidens ratio et causa illius elici, quod modico superius est assumptum, puta quod mulieres, que sunt in Christo, in hoc tempore viros in virtutibus antecurrunt," V. KYBAL, O. ODLOŽILÍK, *Regulae I.*, s. 155.

spojení muže a ženy a zdůrazňuje, že pro mužskou duši není spojení s ženou v řádném manželství nijak nebezpečné. Naopak chápe manželství jako jednotu těla i duše, a zdůrazňuje partnerství a vzájemnou pomoc manželů.⁷⁰⁰ V tomto pojetí se velice blíží pohledu Martina Bucera, tedy myslitele, který přichází o více než sto let později.

František Šmahel o Matěji z Janova píše: „Matěj z Janova byl patrně jediným z českých reformátorů, který v ženách spatřoval subjekt a nikoliv jen objekt náboženské nápravy.“⁷⁰¹ Tato věta jasně vystihuje, v čem se od ostatních reformátorů (nejen českých!) odlišoval. Zatímco Konrád Waldhauser, Jan Želivský a Jakoubek ze Stříbra se omezili na vyzdvihování světic a kritizování běžných ženských nectností (ačkoliv se neostýchali ženy v rámci politického boje využít); Jan Milíč z Kroměříže zasvětil velkou část svých životních sil pomoci kajícím se padlým ženám, ale nikdy je neviděl jako někoho, kdo by mohl nebo měl být aktivní v náboženských otázkách své doby. Jan Hus, jak ukáže pozdější výklad, sice ženu po zkušenosti se svými věrnými a ctnostnými posluchačkami dokázal ocenit a věnoval pannám a paním spisy a kázání, ale stále vidí hlavní hybnou sílu náboženské nápravy v mužích, nikoliv v ženách. Nemá žádnou jednotnou koncepci ženy nebo ženství, jeho názor na ženskou otázku musíme hledat ve spisech věnovaných jiným tématům. Navíc pouze připouští, že některé ženy se mohou mužům vyrovnat, nikdy neobhazuje ženské pokolení jako takové.

Matěj z Janova mluví o ženě obecně, svůj názor rozvíjí a podkládá argumenty. Jako jediný z českých i německých reformátorů se věnuje ženské otázce samotné. Jeho pohled na manželství vychází z jeho koncepce ženství, nikoliv naopak, jako u Bucera nebo Luthera. Mezi bojovníky za reformu církve se mu tak dostává naprosto výsadního postavení.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 89.

⁷⁰⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 89.

⁷⁰¹ František ŠMAHEL, *Husitská revoluce I*, Praha 1995, s. 39.

⁷⁰² Podrobnější rozbor celého díla Matěje z Janova pro získání přesnějšího obrazu jeho názoru na ženskou otázku dalece přesahuje rozsah této práce. Budoucí výzkum bude muset odpovědět především na následující otázky: 1. Poměrný vliv mystické literatury a ženské zbožnosti v českých zemích (mystickou literaturou téměř nedotčené), na Janovův názor na ženu; 2. Názor Matěje z Janova na další otázky s ženou související, jako např. mateřství. Ale ani manželství v jeho díle se dosud nedostalo podrobného zpracování; 3. Vliv myšlenek Matěje z Janova na další české, potažmo evropské myslitele; 4. Vliv, jaký měly jeho myšlenky na

2.3.1.5 Jan Hus

Čeští reformátoři byli muži středověku. S výjimkou Matěje z Janova stála i jejich antropologie ženy na pevných středověkých základech. Jenomže angažovanost a náboženská horlivost českých žen byla realitou, se kterou se dříve nebo později museli všichni vyrovnat. V rozběhnuvší se revoluci tvořily aktivní ženy velkou část síly, se kterou se muselo počítat.⁷⁰³ Vzniká tak mnoho zajímavých paradoxů. Již jsme viděli, jak Konrád Waldhauser horlil proti ženám a ženské parádě a přesto měl za sebou zástup příznivkyň. Dále bylo naznačeno, jak se Milíč z Kroměříže z přesvědčeného misogyna stal bojovníkem za blaho kajících se žen. Jan Hus má stejně jako Jan Milíč z Kroměříže značně ambivalentní postoj k ženskému pokolení. Na jedné straně své stoupenkyně uznává, ale před stykem s ženou varuje, jako před nástrojem ďáblovým.⁷⁰⁴ Proměna, kterou prodělal, se podobá té Milíčově. Svě názory na ženu jako takovou vlastně nikdy nezměnil, ale hluboce na něj zapůsobila žena kající se, setrvávající v panenské čistotě a daleko nábožensky horlivější než muž, kterou vídal mezi svými posluchačkami. Takovou ženu potom dokázal ocenit a pod jejím vlivem nachází pro ženské pokolení vlídnější slova a nakonec oceňuje i ženské pohlaví jako takové.

Přestože jako středověký asketický kněz Hus vidí ženu jako překážku pro morálně dokonalého člověka, tak mravně obrozené ženy naplňující jeho ideál světic přijal do své duchovní obce. V kontrastu s dřívější praxí, jim nabídl aktivní účastenství na náboženských záležitostech.⁷⁰⁵

Jan Hus ale především varoval před zlými dcerami Evinými. V návaznosti na církevní otce nedoporučuje kontakt s parádívou a marnivou ženou, protože brání muži v obcování s Bohem a v poznávání pravdy. Strhuje sebe a muže v hřích smilstva a posléze ho zničí tělesně i duševně.⁷⁰⁶ Parádívostí se ženy dopouštějí

samotné ženy a jejich další aktivitu v rámci českého opravného hnutí.

⁷⁰³ John M. Klassen nabízí myšlenku, která se ovšem v české historiografii nevyskytuje. Tvrdí, že myšlenka na rovnoprávnější postavení ženy byla v českém myšlení přítomna inherentně a dokládá to významnými mýtickými postavami jako Libuše nebo Vlasta z české historie, John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 160.

⁷⁰⁴ Milena LENDEROVÁ (ed.): *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Nakladatelství Karolinum, Praha 2002, s. 22.

⁷⁰⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 100.

⁷⁰⁶ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 31.

hříchu nemravnosti a pro Husa je to hřích smrtelný.⁷⁰⁷ Ovšem i tady jako v mnoha dalších oblastech zasahujících morálku je Hus spravedlivý. Ani muži nemají ženu svádět k hříchu.⁷⁰⁸ Žena a ďábel v Husových kázáních a myšlenkách nemají nikdy moc daleko od sebe.⁷⁰⁹ Největší zbraní takové cizoložné ženy, která je u Husa poselkyní d'áblovou, je tanec.⁷¹⁰ Přestože Jan Hus dokázal napsat celý spis o manželství a tím ukázat na jeho důležitost, tak pro něj nejhodnotnějším stavem zůstávalo panenství. Toto vysoké hodnocení panenského stavu vychází především z jeho vypjatě negativního hodnocení ženy a ženské sexuality; pouze ve stavu panickém může se muž styku se ženou zcela vyvarovat.⁷¹¹ Panenský stav doporučuje i ženám, i ženy mají dodržovat čistotu.⁷¹² Přestože manželství uznával, tak ani manželskou sexualitu nebral na milost.⁷¹³ Přesto Hus považuje manželství za svátost a Bohem ustanovený řád světa. Některým svým příznivcům dokonce blahopřeje ke správnému rozhodnutí, když se ožení.⁷¹⁴ Jeho názor na manželský a panenský stav je shodný s názorem Tomáše ze Štítného. Manželství je Bohem ustanovený řád, který fungoval už v ráji.⁷¹⁵

Panna, která svou čistotu zachová a oplývá křesťanskými ctnostmi, požívá u Husa úcty. Velká vážnost náleží i světicím. Nejvíce betlémský kazatel vyzdvihuje sv. Kateřinu, sv. Markétu, sv. Lucii, sv. Dorotu a sv. Barboru. Uvádí, že na Kateřinu právě spoléhal a k ní se obracel o radu, když se v Kostnici rozhodoval zda odvolat či nikoliv.⁷¹⁶ Takové svaté ženy si úctu a vážnost zaslouží a to nám ukazuje i evangelium. Vždyť to byly právě ženy, které našly Kristův prázdný hrob jako první.⁷¹⁷ Nejvýznamnější světicí je ale bezpochyby matka Spasitele, Marie.⁷¹⁸ Uznával Marii jako druhou Evu, jako tu, která Evin hřích vykoupila tím, že

⁷⁰⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 59.

⁷⁰⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 63.

⁷⁰⁹ „Neb žena ne tolik jest posel zvláštní řečnice, ale i mistryně d'áblova. Protože když d'áblu umění řemesla k svedení nedostane, móż poslati posly d'áblovy, jenž sú nešlechtné baby, d'áblový matky, jenž zvláště stojie k smilství; a jsú lžíce d'áblový, jimiž jiní jie,“ OOI, 320.

⁷¹⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 92.

⁷¹¹ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 93.

⁷¹² „Učtež se tehdy panny od panny; přijaly-li ste příkladem její čistotu, přijmětěž pokoru stydlivost a jiní ctnosti,“ OOIII, 139.

⁷¹³ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 93.

⁷¹⁴ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 64.

⁷¹⁵ OOII, 93.; celý spisek „O manželství“ OO4, 297 – 311.

⁷¹⁶ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 78.

⁷¹⁷ OOII, 186.

přivedla na svět Krista. Tím vykoupila vinu Evy, tedy vinu celého pohlaví ženského.⁷¹⁹ Mariino vítězství nad Eviným hříchem předpovědělo vítězství svatých žen a dobrých křesťanek nad hříchem, tedy to vítězství, které Hus viděl a chválil u svých posluchaček.⁷²⁰ Svěťice a mezi nimi především panna Marie, se těšily úctě mezi ostatními českými reformátory a ostatně i mezi katolíky. Lišila se pouze míra úcty, jaká jim muži byla prokazována. Jan Hus představoval přesně ten rozpolcený pohled středověkého muže s oběma extrémů. Na jedné straně výrazné odsouzení hříšné, zvědavé a marnivé ženy – Evy, a na druhé straně ocenění ctnostné, čisté ženy panny – Marie. Takový pohled Hus aplikoval i na ostatní ženy v tomto světě. Na jedné straně odsuzoval prostopášnice, poběhlice a marnivé ženy vážící si více pozemských statků než nebeského království. Na straně druhé vysoce oceňoval svoje příznavky, ženy, které se své ženskosti a všech pozemských radostí vzdaly pro lásku k Bohu.

Takovým pannám věnoval Jan Hus svůj spis *Dcerka, O poznání cesty pravé k spasení*.⁷²¹ V tomto drobném díle, vypisuje zásady, které má dodržovat správná křesťanská panna, ta která zasvětila svůj život Bohu. Ovšem rady zde sepsané lze doporučit všem křesťanům obecně.⁷²² Své následovnice totiž oslovuje jako osoby, které jsou stvořeny k obrazu Božímu a tento fakt často zdůrazňuje.⁷²³ Hus to často připomíná zčásti proto, aby si jeho duchovní dcery uvědomily, že musí být hodny obrazu Boha, který v sobě nosí. Apeluje tak na jejich svědomí, zvyšuje duchovní nároky na ně kladené, protože lidská bytost, která je stvořena k Božímu obrazu, musí žít podle Božího záměru.⁷²⁴ Nicméně najdeme jistou souvislost mezi dílem Jana Husa a Martina Luthera, který také velmi často zdůrazňoval, že nejen první

⁷¹⁸ OOIII, 113.

⁷¹⁹ „že skrze všetečnost svedení ženy, totiž Evy, smrt na svět byla přišla, hodně bylo, aby počátek navrácení života ženy nábožné, totiž panny Maria a svatá Alžběta, pokorně a milostivě pozdravující sebe, ukázaly,“ OOIII 139.

⁷²⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 91.

⁷²¹ OOIV, 164 – 187.

⁷²² John M. Klassen jde ještě dále, když udává, že zde se rozhodl Hus použít ženský rod, aby reprezentoval lidstvo obecně. „(...) in which he chose the woman to represent humanity in a generic sense,“ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 165.

⁷²³ „Slyš dcerko, a viz a přichyl ucho své, žet' sem řekl, najprvé, aby se poznala, vidúc, k komu jsi podobná stvořena,“ OOIV, 164; „Protože ty, poznají se, žes od boha svatého stvořena,“ OOIV, 166.

⁷²⁴ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 165.

muž, ale i první žena byli stvořeni podle obrazu Božího.⁷²⁵ A Luther tuto skutečnost zdůrazňoval tak často proto, že se v diskurzu jeho doby zdaleka tak frekventovaně neobjevovala. Poskytovala navíc základ k jeho revizi pohledu na ženu pozitivním směrem. Hus tuto revizi tak důkladně jako Luther neprovádí. Kazatel z Betlémské kaple bere ženu na milost, až když se vzdá své ženskosti a své biologické danosti, kdežto Luther jí naopak přisuzuje úkoly ryze ženské, jako mateřství a péči o rodinu, a pak teprve ji oceňuje. Nicméně nesmíme zapomenout na propast bezmála sta let, která oba muže dělila a potom si uvědomíme, že názory Jana Husa byly v lecčems pokrokové.⁷²⁶ Vysokou míru pozornosti si zasluhuje především tón, jakým Jan Hus v *Dcerce* ke svým posluchačkám mluví. Nebere je jako bytosti slabé, které potřebují kontrolu, nýbrž jako nábožensky vyspělé ženy, na které navíc klade vysoké duchovní nároky.⁷²⁷

Většinou jde o výklad na téma praktických morálních otázek, ale zcela se nevyhýbá ani dogmatickému obsahu.⁷²⁸ Srdečný tón na druhé straně svědčí o vřelém vztahu mezi Husem a jeho posluchačkami. Základní tezí je rada k zachování toho nejdůstojnějšího stavu, tedy panenství. Stav důstojný proto, že z panny se narodil Spasitel a sám spasitel panictví po celý život zachoval.⁷²⁹ Další důležitou tezí, která se jako červená nit táhne celým dílkem, je rada: „Znej sebe sama“. A tuto vřelým jazykem uloženou radu bude lepší cele ocitovat v hlavním textu: „Ty od sebe počni, aby snad, sebe neznajíc, jiné věci daremnie chtěla znáti. Ty poznej sě: neb čím více sě poznáš, tiem více boha poznáš, a čím více boha poznáš, tiem více k němu přistúpíš a více milovati budeš, a čím více milovati ho budeš, tiem více on tě zase bude milovati.“⁷³⁰ Každý křesťan musí začít sám u sebe a v sobě, ve své duši poznat Boha. Na této radě by samo o sobě nebylo mnoho zvláštního,

⁷²⁵ Víme, že Martin Luther dílo Jana Husa znal a hlásil se k závěrům, ve kterých se shodovali.

Další výzkum by mohl odhalit, zda i některé jeho závěry o ženě a ženské přirozenosti, které se shodují, nejsou českým kazatelem ovlivněny.

⁷²⁶ „In significant departure from tradition, Hus argued that God himself created woman in his image,“ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 165; Jako už několikrát musíme i zde brát Klassena s rezervou, ale přesto nesmíme jeho poměrně radikální názory pominout, protože posouvají diskuzi o genderové otázce v pozdně středověkých Čechách vždy o kousek dál.

⁷²⁷ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 182.

⁷²⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 65.

⁷²⁹ OOIV, 164.

⁷³⁰ OOIV, 165.

kdyby na konci 14. století nebyla uložena ženě. Žena, mravně obrozená žena – panna, dokáže Boha nalézt sama ve svém nitru. Toho Boha, kterého ve svém nitru pozná, toho má milovat a on bude milovat ji, ji ženu.⁷³¹ Další důležitou tezí je, že zdejší život prožívá muž i žena v neustálém pokušení a prožívá svá léta obranou proti nim.⁷³²

Jan Hus je vůbec poměrně tolerantní k první ženě, Evě. Na jedné straně ji klade na stejnou rovinu s Ježíšem Kristem, protože oba dva museli čelit sami ďáblu pokušení. Toto přirovnání používá, aby ukázal, že izolace není pro lidi vhodná a doporučil, aby ženy-panny nežily odděleně, ale v družném společenství.⁷³³

Hus tedy v *Dcerce* ocenil ženu, která žije mravně bezúhonným životem. Takové se dostává vysokého hodnocení. A to přestože je žena. V Husově teologii ovšem musíme říci, protože je žena. Žena má podle Husa od přírody zkaženou povahu a právě proto si zaslouží takového ocenění, pokud ji dokáže překonat.⁷³⁴ Proto jsou tedy ženy, které dokázaly potlačit svou hříšnou přirozenost, cennější než muži, kteří jako od přírody bytosti silné a rozumné, nemusí vynaložit takovou námahu. Vysoké ocenění ženy tedy i zde vychází z podceňování ženských intelektuálních schopností. Nicméně Husova antropologie je na tomto místě zcela komplexní. Žena stále je hříšné a slabé stvoření a muž silný a rozumný, ale některé ženy dokážou tuto hříšnou přirozenost překonat. Takové si právem vysluhují přídomek svatosti.

V teorii je tedy ženské pokolení méně hodnotnou částí lidstva. V praxi ovšem Jan Hus nerozlišuje lidi podle pohlaví, ale podle hříchu. Rozděluje lidi na pravé a nepravé křesťany, nikoliv na muže a ženy.⁷³⁵ Hus navíc nabízí svým posluchačkám intenzivnější účast na bohoslužbách, snaží se je kázáním i svými

⁷³¹ Hus se velmi spoléhal na výklad církevních otců, tudíž nemohl na rozdíl od Janova spoléhajícího hlavně na Písmo opustit tradiční náhled na ženu, John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 97.

⁷³² OOIV, 171.

⁷³³ OOIV, 172.

⁷³⁴ „Nýbrž v pravdě říká jest svatým ženám k veliké chvále, že ony, súce pokolenie, hříbech, tělo a ďábla přemohly jsú. A muži že sú v svém přirozenie lepšie, hříešníci mají veličejšie než zeny pohanenie. Neb čím jest stvozenie rozumnější a hřeší, tiem jest horší; jako anjel, že zhřešil jest, ďáblem jest horší než člověk,“ OOI, 320.

⁷³⁵ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 31; „Neb netupí se člověk žena neb

spisy povzbudit k větší aktivitě. Velkým pokrokem je při bohoslužbách v Kapli betlémské zpěv v národním jazyce.⁷³⁶ Dobré ženy mohou napomínat i kněží. Tento názor dokládá především připomínkou, že to byly právě ženy, kdo našel prázdný Kristův hrob a biblické ženy zvěstovaly šťastnou zprávu o jeho vzkříšení všem jako první.⁷³⁷

K otázce přijímání žen se vyjadřuje stručně. Je vidět, že byl svými posluchači přímo žádán o radu, protože se tímto tématem příliš široce nezaobírá. Nicméně uvádí, že nemůže dát ženám míry, protože rozhodující je vnitřní touha k přijímání a ta je božským darem.⁷³⁸

Kazatel z Kaple betlémské měl za sebou velký zástup žen naslouchajících toužebně každému jeho slovu. Dá se říci, že dříve než muži, více intuitivně, než rozumově pochopily Husovo poslání a dříve než muži jaly se ho následovat.⁷³⁹ V případě Husa nejde o takový paradox jako například u Jana Želivského, který svůj tón vůči ženám nikdy nezmiřnil. Jan Hus ženu dokázal ocenit a dokázal ocenit především své posluchačky. Ačkoliv nesmíme podceňovat ani charisma, kterým největší kazatelé oplývali, a které působilo především na opačné pohlaví.⁷⁴⁰ Faktem zůstává, že Jan Hus a ženy kolem něj se ovlivňovali navzájem. Ženy jako první následovaly jeho hnutí za nápravu církve a Jan Hus ovlivněn jejich procítěnou a pokornou zbožností značně změnil názor na hříšnou povahu ženského pokolení.

2.3.1.6 Jan Želivský

Zatímco o Janu Husovi a o jeho předchůdcích bylo možno popsat mnoho stran, o dvou duchovních strany podobojí z počátků husitské revoluce, tedy Janu Želivském a Jakoubkovi ze Stříbra se v souvislosti s ženskou otázkou mnoho vyjádřit nemůžeme. Oba muži mají jedno společné, naprosto negativní pohled na ženské pokolení.

O vůdci pražských radikálů, Janu Želivském, toho mnoho nevíme. Máme pouze

muž v svém přirození, než hříbech,“ OOI, 320.

⁷³⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 74.

⁷³⁷ OOI, 186; Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 77.

⁷³⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 69.

⁷³⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 237.

⁷⁴⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 237.

několik zpráv z kronik, které jsou většinou tendenčně laděny.⁷⁴¹ Ale obraz o jeho názoru na ženskou otázku si můžeme udělat i tak velice snadno na základě dochovaných textů kázání. Želivského teologie je laděna pragmaticky, vyhovuje aktuální potřebě a komplexní dogmatický výklad postrádá.⁷⁴² Přes jeho negativní vztah k ženám tohoto kazatele pražské chudiny mnoho žen následovalo. Když byl 9. března roku 1422 proveden převrat a Jan Želivský ho zaplatil životem, plakalo nad jeho uťatou hlavou mnoho žen.⁷⁴³ Tento jev si můžeme vysvětlovat určitě i charismatem, které kazatele obestíralo a které bylo především pro ženy přitažlivé.

První ženy, na které Želivský útočil, byly prostitutky.⁷⁴⁴ Až ke stavům na hranici přičetnosti ho přiváděla přítomnost prostitutek blízko jeho kazatelně v Krakovské ulici. Nevěstky podle něj představují obrovské nebezpečí hlavně, ačkoliv nikoliv výlučně, pro mladé muže.⁷⁴⁵ Ovšem nebezpečné nejsou jen prostitutky. Nebezpečí, obzvláště pro kněze, můžou představovat i krásné a vzdělané ženy z vyšších kruhů.⁷⁴⁶

Jan Želivský neopovrhoval pouze nevěstkami, ale všemi ženami. Jediné, co v jeho očích trochu zjemňovalo pohled na ženu, byla chudoba. Ovšem bohaté ženy se kritice nevyhnuly.⁷⁴⁷ Ženy, které si nevydělávaly práci svých rukou, odsuzoval bez ohledu na jejich případnou zbožnost.⁷⁴⁸ Zde jde jeho ideologie stále v jedné lince, odsuzuje bohaté, kteří si nevydělávají vlastní práci. K tomu odsuzuje ženy jako takové. Dívky, které se zdobí a žijí tak v hříchu marnivosti, a zároveň jsou natolik bohaté, že mají na tyto ozdoby finance, tyto dívky si žádnou zbožností v Želivského očích milost nevyslouží.

Jediná žena, která si zasloužila Želivského úctu, byla panna Marie. Nijak se nerozepisuje o jejím panenství, jako se nerozepisuje o žádném ženském stavu.⁷⁴⁹ Rozhodně neměl v úctě jeptišky. Řeholnice nejen že byly ženy a nepracovaly

⁷⁴¹ Božena KOPIČKOVÁ, *Jan Želivský*, Praha 1990, s. 7.

⁷⁴² Božena KOPIČKOVÁ, *Jan Želivský*, s. 40.

⁷⁴³ Božena KOPIČKOVÁ, *Jan Želivský*, s. 178.

⁷⁴⁴ Božena KOPIČKOVÁ, *Jan Želivský*, s. 102.

⁷⁴⁵ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 610.

⁷⁴⁶ *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 32.

⁷⁴⁷ Božena KOPIČKOVÁ, *quod mulieres*, s. 95.

⁷⁴⁸ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 32.

⁷⁴⁹ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 129.

rukama a žily v luxusu, ale ještě po vzoru mnichů, kanovníků, farářů a kostnického koncilu reptají proti evangeliu a spojují se proti Kristu.⁷⁵⁰

Jeho opovržení ženou jde tak daleko, že neváhá interpretovat Písmo v rozporu s tradicí. Želivský nejen že nijak nepřipomíná fakt, že ženy jako první viděly vzkříšeného Krista, ale celou scénu interpretuje úplně jinak. Zaprvé vysvětluje biblickou scénu tak, že ženy nedokázaly uvěřit Kristovu vzkříšení a potřebovaly důkaz.⁷⁵¹ A jinde, když interpretuje scénu, ve které Marie Magdalena viděla vzkříšeného Krista a nepoznala ho v domnění, že jde o zahradníka, nechává se Jan Želivský ještě více unést dál od tradičního pojetí. Podle něj se Kristus zjevil Marii Magdaleně v podobě zahradníka, protože pro takové, jako byla ona, je tato podoba jediná vhodná.⁷⁵² Želivský tedy odsuzoval ženy. Až brutálně působí jeho zařazení ženy do stupnice „d’ábel – červi – žena“. D’ábel užírá duši, červi tělesnou schránku a žena vyžaduje světské statky.⁷⁵³

Jak vysvětlit takový posun od Husova laskavého přístupu? Když odečteme případné osobnostní vlohy kazatele, o kterých mnoho nevíme, musíme vzít v potaz i vyostření situace v počátcích revoluce. Samostatné akce pražských žen, o kterých bude ještě řeč, byly v rozporu s tradicí. Kazatelé jako Želivský nebo Jakoubek ze Stříbra očividně nechtěli zvrátit společenský řád určující postavení ženy ve společnosti, ke kterému by možná dalekosáhlejší podpora ženských samostatných aktivit v sociálně i nábožensky nestabilním období počínající revoluce mohla vést.

2.3.1.7 Jakoubek ze Stříbra

Jakoubek ze Stříbra nastoupil na kazatelnu v Kapli betlémské po Husově odjezdu do Kostnice a setrval zde do své smrti roku 1429.⁷⁵⁴ Po svém předchůdci převzal velkou skupinu oddaných posluchaček, které mohl vést. Jakoubek byl mystik, nejvíce na něj z biblických textů působilo Zjevení sv. Jana. Jako hodně emocionálnímu člověku, mu byla mystická literatura blízká. Byl emocionálně dost

⁷⁵⁰ Amadeo MOLNÁR (ed.), Jan ŽELIVSKÝ, *Dochovaná kázání z roku 1419, díl. 1.*, Praha 1953, s. 226.

⁷⁵¹ A. MOLNÁR, *Dochovaná kázání*, s. 16.

⁷⁵² A. MOLNÁR, *Dochovaná kázání*, s. 27.

⁷⁵³ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 32.

⁷⁵⁴ František BORECKÝ, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, Praha 1945, s. 61..

nestabilní osobou a často se při kázáních nechal strhnout nadšením k dost silným výrokům na něčí adresu.⁷⁵⁵ Ženy v blízkosti Kaple betlémské jistě na nového kazatele čekaly, a přestože obliba mystiky během Husova působení poněkud poklesla, mohly mystické sklony více zapůsobit na nábožensky horlivé ženy než na muže. Leč Jakoubek ze Stříbra netoužil využít potenciál nadšených žen, který se mu nabízel. Ve svých misogynních názorech si totiž v ničem nezadal s Janem Želivským. Ženy používal s oblibou v metaforách a přirovnáních. Již roku 1412 přirovnal duchovenstvo v jeho soudobém stavu k nevěstce.⁷⁵⁶

Jakoubek ve svých proti-ženských výpadech nešetřil antipatiemi k žádné skupině žen ani k žádnému stavu, v jakém se žena může nacházet.⁷⁵⁷ Ani panenskému stavu nevěnuje příliš mnoho pozornosti.⁷⁵⁸ Vystupuje ovšem s kritikou zkažených panen žijících v Praze v jeho době. Mezi takovými je mnoho hříchu. Žijí sice nezkaženy tělem, ale zkažené v myslí, takže jsou pannami jen podle jména. Touží být milovány a líbit se světu, zdobí se, líčí se, tancují a žvaní. Takové panny jsou Bohu odpornější než děvky.⁷⁵⁹ Dále si stěžoval, že krásné a přitažlivé ženy ohrožují jednotu církve tím, že samy interpretují Písmo podle sebe, aniž by se spolehly na výklad univerzitních profesorů.⁷⁶⁰ Ženy jsou nebezpečím trvale ohrožujícím muže a především kněží. Zdánlivě neškodný úkon jako zповěď může mladému knězi přinést zkázu.⁷⁶¹ V jeho výkladu Zjevení sv. Jana nepředstavuje Jezabel pouze hříšnou ženu, ale rovnou hřích jako takový. Zobrazoval ho jako ženu, jako krásnou nevěstku se vším, co je podle středověkého názoru na takové ženě pro muže nebezpečné.⁷⁶² Dále se vyjadřuje proti tomu, aby ženy a děti bojovaly. Protože kněží, ženy a děti nebojují z lásky, což je jediný důvod, který válku ospravedlňuje.⁷⁶³ Tímto se vyjadřuje především proti přítomnosti žen ve vojácích radikálů, vůči kterým stál Jakoubek v opozici.

⁷⁵⁵ František BORECKÝ, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, s. 33.

⁷⁵⁶ kázání „Ecce mulier“; František BARTOŠ, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, s. 32.

⁷⁵⁷ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 78.

⁷⁵⁸ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 128.

⁷⁵⁹ Božena KOPIČKOVÁ, *Stav panenské čistoty*, s. 129.

⁷⁶⁰ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 196.

⁷⁶¹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 78.

⁷⁶² John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 196.

⁷⁶³ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 197.

Tábory kritizuje i z jiného důvodu. Napadá v počátcích revoluce občas udělovaná povolení k opuštění manžela a rodiny, pokud ten se odmítl připojit k radikálům. Jakoubek říká, že většina žen vzala toto povolení pouze jako záminku, aby kromě náboženských uskutečnily jiné, především sexuální nebo osobní motivy, např. opustit nemilovaného manžela a manželské povinnosti.⁷⁶⁴

Jak si vysvětlit ten radikální obrat u kazatelů husitské revoluce oproti Husovu vlídnému pohledu na ženu a mnohdy ještě vlídnějšímu pohledu jeho předchůdců?

U Jakoubka ze Stříbra je motivace jasná. Stál v opozici proti radikální husitské levici. Právě tito radikálové umožňovali ženám angažovanost v náboženských otázkách, ale i ve válečném dění. Na jejich straně došlo k mnoha výstřelkům. Tím, že brojil proti angažovanosti žen, bojoval tak Jakoubek slovem i proti radikálům. Jan Želivský ovšem stál na straně radikálů, tudíž jeho motivace musí být někde jinde.

U obou kazatelů musíme odečíst případné osobní motivy, o nichž se můžeme jen dohadovat. Druhým vysvětlením, které se okamžitě nabízí, je přílišná angažovanost žen v počátcích husitské revoluce. Viděli jsme, jak Jan Hus ocenil náboženskou angažovanost žen a ony toho ochotně využily. Společensky nestabilní situace, jaká nastala, když se po smrti Jana Husa rozpoutala revoluce, jim dala možnost využít této aktivity mnohem víc. Snaha kazatelů, jako byli, Želivský nebo Jakoubek je důsledkem nevole mužů vůči změně společenského postavení ženy. Protože to, jak uvidíme na následujících řádcích, se v počátcích revoluce v základech otřásl.

Všichni tito muži si byli zajisté vědomi specifika hluboké ženské zbožnosti. Většina náboženských vůdců nejen husitské doby se měla před intenzitou náboženského prožitku ženám vlastního na pozoru.⁷⁶⁵ Ženy měly totiž vždy blíž k pohanské magii, ale i k intuitivnímu náhledu na Písmo, který se mohl octnout na hranici hereze. I z toho důvodu se objevovala snaha udusit jiskry ženské iniciativy hned, jak hrozily zažehnout plamínek, který by se už v době, kdy se pilíře základních společenských institucí hroutily, velice obtížně hasil.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české sv. 5*, Praha 2000, s. 404.

⁷⁶⁵ Jiří PEŠEK, Václav LEDVINKA (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996, s. 67.

⁷⁶⁶ Tamtéž.

2.3.2 *Posluchačky a ochránitelky Husovy*

Ačkoliv fenomén bekyní není specificky českým, jeho rozmach právě na počátku 15. století k českým zvláštnostem patří.⁷⁶⁷ Nevíme, zda můžeme vznik sborů mezi lety 1400 a 1414 bezpečně spojit s reformním učením. Je ale jasné, že tyto nově vzniklé domy určitě nezůstaly nedotčeny novou zbožností.⁷⁶⁸ Husitské války se na fenoménu bekyní podepsaly beze vší pochybnosti. Jednotlivé sbory byly buď zrušeny, nebo válku přežily podle toho, k jaké se přidaly straně. Celou dobu husitských válek přežilo pět sborů, bekyně v Templu, bekyně Posenpachových a Geunheových u sv. Františka, bekyně pánů Rožmberských v Konviktské ulici a bekyně Štukovy za kostelem Týnským. Přežilo i sdružení panen kolem Kaple betlémské, kde byly Husovy posluchačky během válek vystřídány jinou generací.⁷⁶⁹ Po husitských válkách byla situace pro zbožné vdovy i panny obtížná, fenomén bekyní středověk dlouho nepřežil a jejich sláva byla na ústupu. Co se týká klášterního elementu, některé konventy zničili husité, některé potom Zikmundovy reformy.⁷⁷⁰

V souvislosti s nepokoji doutnajícími v českých zemích po upálení Jana Husa se v některých sdruženích bekyní dějí změny. Ortodoxně katolické domy na některých místech (Brno, Jihlava) zcela mizí, nové vznikají a některé se přiklání k reformní orientaci a dostávají se až k radikálnímu pikartství.⁷⁷¹ Reformní kazatelé se vedení těchto komunit ujali velmi ochotně.⁷⁷²

Husitství přineslo jednu důležitou změnu, která přiblížila bohoslužbu laikům a mezi nimi ženám, a to český liturgický zpěv. Čeština ovšem vnikla i do liturgického zpěvu jeptišek. Paradoxem je, že pražské jeptišky povětšinou přijaly husitskou víru a husité je nezrušili ani tyto kláštery nezničili, ale o jejich podporu stejně jako o podporu domů bekyní se opírali. Většina pražských jeptišek byla svedena do kláštera sv. Anny na Starém městě a zde zůstaly tyto řeholnice přijímající podobojí až do roku 1437.⁷⁷³ Bekyně se od počátku modlily a zpívaly v národním jazyce,

⁷⁶⁷ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 221.

⁷⁶⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 125.

⁷⁶⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 128.

⁷⁷⁰ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 137.

⁷⁷¹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 157.

⁷⁷² Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 158.

⁷⁷³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. – 137.

latinsky neuměly. Měly i přístup k teologickým spisům, protože si opatřily jejich překlad. Takové ženy potom stály na hranici hereze, u nás byla v tomto nejradikálnější skupina sester Magdalenek, jejichž sbor se neustále pohyboval na hranici církví povolených mezí.⁷⁷⁴

Zastavme se nyní u společenství bekyní, které přijaly husitskou víru. Jsou to ženy vzdělané, hloubající o teologických otázkách pouze zčásti pod vedením kněze. Ženě se tedy dostává nového přídomeku v očích jejích kritiků. Žena už není pouze svůdkyní a erotickou trapičkou, stává se pobloudilou bytostí, která svých vnadů využívá nejen k tomu, aby muže svedla do propasti tělesného hříchu. Kritici bekyní jim vytýkali, že svými vnady svádějí muže dokonce ke kacírství. Realita nemohla být od pravdy dále, protože bekyně styk s muži nevyhledávaly.⁷⁷⁵ Zajímavý doklad těchto nálad nám poskytuje anonymní básnička s příznačným názvem *Bekyně*. Tato báseň vytýká bekyním pro ně nepřislušnou aktivitu v duchovní sféře, a jak je pro literaturu kritizující aktivitu žen příznačné, bere na sebe formu satiry.⁷⁷⁶ Většinou se soustředí na poměrně povrchní výtky, z nichž tu nejzávažnější představuje obvinění, že nechodí na kázání, nenechávají se od kazatele tedy ve víře vzdělávat, protože si myslí, že samy vědí lépe.⁷⁷⁷ Druhou satirickou básní vytýkající ženám jejich aktivitu v rámci reformního hnutí, je báseň *Viklefice*.⁷⁷⁸ Tato báseň se od *Bekyně* liší svým básnickým provedením. Neříká nám vlastně nic konkrétního o reformovaných bekyních jako takových. Vypovídá spíše o náladě ve společnosti. Jde o čistě satirický útok, který vytýká bekyním jejich pohlavní nevázanost.⁷⁷⁹ Báseň paroduje zbožnost žen, zaměňuje erotické a náboženské symboly a tyto dvojsmysly jsou zdrojem komična.⁷⁸⁰

Jan Hus působil v Kapli betlémské v letech 1402 – 1413.⁷⁸¹ Během této doby si získal dav věrných posluchaček ze všech sociálních vrstev. Právě jejich

⁷⁷⁴ Zdeněk NEJEDLÝ, *Počátky husitského zpěvu*, Praha 1907, s. 40.

⁷⁷⁵ Jana NECHUTOVÁ, *Ženy v Husově okolí*, in: Jan Blahoslav LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995, s. 69.

⁷⁷⁶ Jan VILIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika*, Praha 1940, s- 118 – 119..

⁷⁷⁷ „Na kázanieť nechodí, nežť se některé svodie; řkúc: Však my lépe vieme, neb v zákoně často čteme,“ Jan VILIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika*, s. 119.

⁷⁷⁸ Jan VILIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika*, s. 120 – 121.

⁷⁷⁹ „Stala se jest příhoda, nonie tohoto hoda, že jedna Viklefice, pozvala k sobě panice, a chtivec ho vidče naučiti,“ Jan VILIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika*, s. 120.

⁷⁸⁰ Jana NECHUTOVÁ, *Ženy v Husově okolí* s. 70.

přichylnost k nové formě zbožnosti přiměla Husa zmírnit jeho veskrze negativní pohled na ženské pokolení.⁷⁸² Svým posluchačkám věnoval především kázání o biblických ženách a světicích, na kterých ukazoval ženské ctnosti.⁷⁸³ Po vzoru Tomáše ze Štítného, který přeložil Anežce a jejím kolegyním především mystické texty nebo život sv. Alžběty Durynské, i Hus vytvořil pro své posluchačky mnoho textů.⁷⁸⁴ Ačkoliv husitské ženy jsou většinou bezejmenné, některá jména posluchaček z Kaple betlémské známe. Jsou to Kunka z Vartenberka, Dora a Marta z Peruce a Petra z Říčán, která měla vedoucí úlohu v debatách o Písmu.⁷⁸⁵ Bez nadsázky můžeme říct, že české šlechtičny působící na straně reformace jsou duchovní elitou mezi českými ženami. Nacházíme zde i Elišku z Kravař, vdovu po Jindřichu z Rožmberka.⁷⁸⁶ O její přináležitosti k husitské straně víme především z listu Mařika Rvačky, který paní Elišku napomíná, aby odstoupila od přijímání podobojí.⁷⁸⁷ Dalšími významnými šlechtičkami na straně kalicha jsou Anna z Frymburka, manželka nejvyššího mincmistra Petra Zmrzlíka ze Svojšína. Dále manželky některých mužských ochránců kněze Jana, např. ženy Jindřicha Škopka z Dubé, Jana z Chlumu nebo Jindřicha Lefla z Ležan.⁷⁸⁸ Za diplomatku a mluvčí tohoto okruhu byla považována paní Anna, sestra arcibiskupa Zajíce z Háznburka a manželka spoluzakladatele Kaple betlémské Hanuše z Mühlheimu. Zajímavou osobností je i Kateřina z Kravař, kterou roku 1421 nabádal Stanislav ze Znojma, aby přestala číst Viklefovy spisy.⁷⁸⁹ Navíc lze ještě jmenovat Kateřinu a Ludmilu z Pasovař a v neposlední řadě královnu Žofii.⁷⁹⁰

Jednou z mála žen, jejíž individuální rysy staletí zcela nezahladila, je dcera Tomáše ze Štítného, Anežka. Narodila se nejspíše v šedesátých letech 14. století na Štítném, v neveliké tvrzi poblíž Žirovnice v jihovýchodních Čechách, kterou její otec zdědil po svém otci. Matka a tři sourozenci zemřeli celkem záhy a Anežka

⁷⁸¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, Praha 1947, s. 14.

⁷⁸² Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1941, s. 15; dále jen: *Královny a kněžky*.

⁷⁸³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, s. 18.

⁷⁸⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 181.

⁷⁸⁵ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 181.

⁷⁸⁶ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 71.

⁷⁸⁷ František DVORSKÝ, *Staré písemné památky žen a dcer českých*, Praha 1869, s. 14.

⁷⁸⁸ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s.

⁷⁸⁹ Tamtéž.

zůstala sama s otcem a bratrem Janem.⁷⁹¹ Ani Anežka ani Jan neznali latinu, tak pro ně překládal otec latinské spisy. Dcera velmi záhy projevila lásku k teologické literatuře a tak pro ni upravil a přeložil Zjevení sv. Brigity krátce poté, co se do Prahy dostala latinská verze. Sv. Brigita měla sloužit dceři za vzor. Množství knih, které Anežka vlastnila, ji od ostatních žen doby odlišovalo.⁷⁹² Otec jí často připomínal, že Jan bude dědit rodinné hospodářství, takový je daný řád světa, ale ona nepřijde zkrátka, protože jí odkáže knížky a vzdělání v nich obsažené.⁷⁹³ Anežka se podle přání otce neprovdala a někdy roku 1401 zakoupila dům na Starém městě poblíž Kaple betlémské. Anežka se jako majitelka domu připomíná 20. října 1401, ale většina historiků se shoduje na tom, že v domě bydlela už dříve téhož roku.⁷⁹⁴ Kolem vzdělané panny se ihned začaly seskupovat další ženy ze všech stavů, které toužily čerpat ze studnice vědomostí, jaké si v otcově knihovně Anežka do nového domu přinesla. Některé známe jménem, např. paní Ofka, Zdeňka a Kateřina, vdova po Ješkovi z Bohdalova. Většina z nich zůstávala jako ona svobodné. Nevíme, kdy Anežka zemřela, ale roku 1429 se v zápisech připomíná jiný majitel domu.⁷⁹⁵ Bekyně zde ovšem žily dál a to až do 16. století.⁷⁹⁶

Do okruhu Husových příznivkyň patřila i královna Žofie.⁷⁹⁷ Královna navštěvovala Husova kázání a pozvedla pero na mistrova obhajobu. Přestože ho v některých listech nazývá „svým drahým kaplanem“ nezakládá se tradice, která se snaží přiřknout mistru Janovi roli Žofiina zpovědníka, na žádném faktografickém základu.⁷⁹⁸ První list, který napsala na Husovu obhajobu, doprovázel list Václava IV. papeži Janu XXIII. z 1. října 1410. I v králově listu je patrný vliv jeho manželky.⁷⁹⁹ Všechny Žofiiny listy na Husovu obhajobu jsou velmi sebevědomé a nazývají učení Jana Husa „slovem Božím“. Královna svého oblíbeného kazatele

⁷⁹⁰ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 15.

⁷⁹¹ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 116.

⁷⁹² Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 117.

⁷⁹³ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 119.

⁷⁹⁴ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, s. 28.

⁷⁹⁵ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 120.

⁷⁹⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, s. 29.

⁷⁹⁷ Práce se soustředí pouze na ty aspekty královnina života, které přímo souvisí s tématem práce. Dále se nevěnuje rozličným politickým aspektům vývoje husitské revoluce v zemi. Část věnovaná královně Žofii je tak s ohledem na rozsah a téma diplomové práce podstatně zkrácena.

⁷⁹⁸ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 128.

ochraňovala až za hranice pověstné vrtkavosti svého manžela, jak naznačují stížnosti českých katolických pánů předložených králi.⁸⁰⁰ Roku 1418 dokonce přijel do Prahy její bratr Arnošt, aby sjednal nápravu a sestře podporu kacírských bludů vymluvil. Žofie ovšem zůstala věrná svému přesvědčení.⁸⁰¹ Myšlenku chudoby církve také podporovala na svých panstvích Žleby a Lichtenburk.⁸⁰² Roku 1419 dostala dokonce pokyn, aby se dostavila před papežského nuncia a heretických názorů se veřejně zřekla a zodpovídala se z podpory odsouzeného kacírství. To už se ale blížila doba, kdy Žofie úřad skládá.⁸⁰³ Když naplno propukla revoluce, Žofie se od podpory husitství odvrátila. Vypuknutí revoluce úplně zmařilo jakékoliv šance na její angažovanost v náboženských otázkách. Nemohla se shodnout s husity, kteří odmítali platný dědický řád, dle kterého po jejím manželovi měl nastoupit jeho bratr Zikmund.⁸⁰⁴

Další podporovatelkou kazatele z kaple Betlémské, jejíž osobnostní rysy nám zůstávají zachovány, je Anna z Mochova. Tato zemanka ochraňovala Jana Husa za jeho exilu v Sezimově ústí nad Lužnicí v jižních Čechách. Ze svých synů Prokopa a Jana navíc vychovala věrné přívržence kalicha.⁸⁰⁵ Jan Hus u ní pobýval roku 1414 celé léto. Anna Císařová-Kolářová se domnívá, že Hus využíval jejího pohostinství a přízně jejího manžela i při svém pobytu na Kozím Hrádku, kde se měl očividně dobře, soudě podle bohaté literární tvorby, kterou zde dokončil či vytvořil.⁸⁰⁶ Kvůli své příchyllosti ke kalichu musela Anna čelit mocné skupině inkvizitorů, kteří byli usazeni v dominikánském klášteře přímo v Ústí. Přesto mezi lety 1414 a 1417 poskytovala ochranu kněžím radikálního směru, kteří se sem z Prahy uchýlili.⁸⁰⁷ Anonymní autor, snad pocházející právě z dominikánského prostředí, sepsal na její hanobu pamflet, v němž ji přirovnává k biblické Jezabel za to, že vyhnala z Ústí katolické preláty a v kacírských bludech vychovává své vlastní

⁷⁹⁹ Tamtéž; celý list je otištěn v: Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 197.

⁸⁰⁰ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 129.

⁸⁰¹ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 130.

⁸⁰² John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 233.

⁸⁰³ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 130.

⁸⁰⁴ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 235.

⁸⁰⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Evangelické matky*, Praha 1941, s. 8.

⁸⁰⁶ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 135.

⁸⁰⁷ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 136.

děti a vede je tak do záhuby. Její synové pak kalich hájili i po matčině smrti.⁸⁰⁸

K Anně z Mochova, královně Žofii a Elišce z Kravař musíme mezi ochránitelky nového husitského směru zařadit i paní Perchtu ze Šternberka, která se roku 1421 přidala ke straně podobojí a zavázala se na svém území hájit zásady představované Pražskými artikuly.⁸⁰⁹

⁸⁰⁸ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 136 – 138.

⁸⁰⁹ František DVORSKÝ, *Staré písemné památky žen a dcer českých*, Praha 1869, s. 15 – 16.

2.3.3 Projevy husitských žen

Husitství umožnilo ženám řadu do té doby nemyslitelných projevů svobodné vůle nebo intelektuální převahy. Ať šlo o již zmíněné akty k ochraně a šíření nového učení nebo o konkrétní participaci při násilném prosazování husitských ideálů. Revoluce nabídla uplatnění ženám obou táborů, jak radikálního tak umírněného směru, ačkoliv mnohem většího prostoru se dostalo ženám na křídle husitské levice, protože právě radikálové bořili společenské pořádky svazující také ženu ve stávajících sociálních strukturách.⁸¹⁰ Až na výjimky ovšem v husitské revoluci nenacházíme intelektuální projevy žen typu Arguly von Grumbach nebo Kathariny Zell. Jedinou ženou svým projevem s nimi srovnatelnou je bezejmenná česká spisovatelka nebo kazatelka, jejíž existence není ani plně doložena, a to prostá služebná Kačka; dívka zřejmě z okruhu Milíče Kroměříže, která údajně složila svou vlastní modlitbu.

Případ služebné ze šternberského panství Kačky nám ukazuje, že nařčení žen z kazatelské činnosti je třeba brát s nadsázkou. Tato dívka cestou z bohoslužby diskutovala se svou paní, kterou napomínala k větší náboženské horlivosti, a sama složila krátkou dodnes nedochovanou modlitbu.⁸¹¹ Nicméně obviněna byla z toho, že jako žena káže. V dochovaném inkvizičním protokolu tato zřejmě prostá žena přiznává, že složila bližší neurčenou modlitbu. Církevní autorita, kterou představoval vikář Kuneš, nařizuje, aby Kačka odevzdala modlitbu a knihu (pravděpodobně náboženského obsahu), kterou vlastní, a v souladu s dřívější praxí jí bylo dovoleno účastnit se svatého přijímání pouze o hlavních svátcích.⁸¹²

Husitské ženy se účastnily alespoň v prvních letech revoluce poutí na hory, děkovných procesí za husitská vítězství, ale často odděleně od mužů a s vlastním kazatelem.⁸¹³ Ovšem opakovaně se vyskytující zmínky o ženách kazatelkách, musíme brát s rezervou. Zaprvé, jak už ukázal případ Kačky, autority si kázání a prostou debatu o náboženských otázkách často pletly. Zadruhé můžeme tyto

⁸¹⁰ Práce se nezaobírá projevy radikálních husitských žen příliš podrobně. Zaprvé přesahují rozsah práce, zadruhé jde o projevy podmíněné spíše změnou sociální nikoliv náboženskou, srovnatelné s projevy novokřtěnců v německy mluvících zemích, které tato práce také vynechává. Pro bližší zkoumání odkazuji na příslušnou literaturu k tomuto tématu.

⁸¹¹ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 134.

⁸¹² František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 233.

zmínky považovat za literární topoi, hyperboly, které měly dokázat zvrácenost husitského hnutí.⁸¹⁴ Žena, která na sebe strhuje funkci kazatele, to je znamení naprostého rozvratu jakéhokoliv řádu v očích protistrany a sráží to snahy radikálních husitů i v očích umírněných. Jisté ale je, že ženy v husitském hnutí žily živým náboženským životem, scházely se, rozebíraly vyslechnutá kázání a debatovaly o náboženských otázkách. Rozhodně byla jejich znalost Písma nesrovnatelná se znalostí katolických žen v daném období v českých zemích. Nicméně v kontextu 15. století neměla vzdělanost husitských žen zdaleka tak výraznou převahu nad prostředím evropském.⁸¹⁵ Jejich aktivita se projevuje i činy. Především v Praze se radikální husitky stávají výbušnou složkou hnutí, která má na svědomí mnoho excesů. Odpadlictví od husitství bylo u žen mnohem vzácnější než u mužů.⁸¹⁶ Pokud si odmyslíme hanlivé přídavky koření v autorově imaginaci, dostaneme obraz husitské ženy asi takovýto: žena v nenápadném, skromném oděvu, žijící v celibátu, která je schopna četby v národním jazyce a je velmi obratná v debatě, a to natolik, že se občas univerzitní učenci ocitají v defenzivě.⁸¹⁷ Oficiálních disputací se ženy jako aktérky neúčastní, ovšem jsou přítomny jako publikum. Jako hlasité publikum se debat mezi jednotlivými složkami náboženského hnutí účastní a na jedné disputaci, v domě u Zmrzlíků roku 1420 se husitské ženy projevovaly tak hlasitě, až byly z debaty vykázány.⁸¹⁸ Vzpomeneme-li si na Argulu von Grumbach, husitské ženy uskutečnily její přání s předstihem více než sta let. Nemohly sice diskutovat, ale jejich přítomnost na debatě vedené národním jazykem byla brána jako samozřejmost a vykázány z ní byly až po tom, co nedodržovaly pravidla na debatě daná. Tento fakt ovšem nedokládá pouze genderově vyspělejší vnímání české populace, jako spíše výbušnost revoluční situace v českých zemích ve dvacátých letech.

Další otázkou, která se ženy hluboce dotýká, je otázka prostituce. Dle běžného zvyku doprovázely prostitutky středověká vojska na jejich taženích. U husitských vojsk se však prodejné ženy neuchytily, Žižkův vojenský řád z roku

⁸¹³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 138.

⁸¹⁴ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 238.

⁸¹⁵ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 238.

⁸¹⁶ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 183.

⁸¹⁷ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 240.

1423 to přímo zakazoval.⁸¹⁹ Husité dodržovali vysoký morální standart a nebyli k prostituci tolerantní. Když jela delegace na jednání do Basileje, přinutila pořadatele koncilu, aby odklidili prostitutky mimo centrum města, aby nemuseli husité jednat o náboženských otázkách v morálně zkaženém prostředí. Prostituce byla u husitů pokládána za smrtelný hřích.⁸²⁰

Nejvýraznější vystoupení žen na straně umírněné se odehrálo roku 1421. Skupina žen si stěžovala na radnici na působení radikálních kazatelů v Praze. Sebevědomě konšely oslovily a předaly jim list, jehož autorství sice nemůžeme připisovat výlučně jim samým, ale žádný muž je na radnici nedoprovázel.⁸²¹ Můžeme zde vystopovat vliv díkce Jakoubka ze Stříbra, což by svědčilo o tom, že se navzdory svým velmi negativním názorům na ženu a její náboženskou aktivitu, neostýchal ženy využít v politickém boji.⁸²² Přestože akce očividně nevzešla od žen samých, svědčí o jejich vysokém sebevědomí na danou dobu nevídaném. Radní nejprve chtěli ženy rozdělit na vdané a neprovdané. Když neuspěli, protože ženy se nehodlaly nechat oslabit rozdělením svých sil, tak prchli a žadatelky na radnici zavřeli. Po dvou hodinách, ale museli jejich žádost přijmout k projednání a delegace svobodně opustila místnost.⁸²³

Projevy žen z radikálního křídla husitského hnutí se nebudeme nijak obšírně zabývat. Podstatné je si uvědomit, že emancipace husitské ženy sledovala křivku revoluční vlny. Jak rychle se ženy dostaly do popředí veřejného dění, tak rychle z něj ustoupily. Poslední zpráva o jejich aktivitě pochází z roku 1428.⁸²⁴ I to je jedním z důkazů, že aktivita husitské ženy nepramení pouze z příznivého postoje prvních českých reformátorů k ženskému pokolení nebo z příznivého vnímání žen v českém prostředí vůbec, ale především v nestabilitě společenské situace v prvních letech revoluce. Ženy se navíc z veřejného dění stahují tehdy, když se z revoluce stává regulérní válka, ve které nemají místo, protože každá regulérní válka se

⁸¹⁸ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 239 – 240.

⁸¹⁹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 610.

⁸²⁰ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 611.

⁸²¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 148 – 149.

⁸²² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 150; celý dopis je otištěn na s. 198 – 201.

⁸²³ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 40.

⁸²⁴ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 41.

vyznačuje převahou maskulinity a potlačením feminity.⁸²⁵ Reformace ženám sice pootevřela dveře k emancipaci, ale pozdější překotný vývoj ženám veškerou šanci k uplatnění zase vzal.

S ženami bojujícími se zbraní v ruce na straně husitských vojsk se musely vypořádat už celé generace historiků.⁸²⁶ V současnosti se jako nejvhodnější jeví teorie, že Vavřínek z Březové při svém líčení bitvy na Vítkově vytvořil literární topos, když dal ženám do ruky zbraň k obraně Zákona. Ale radikální ženy jsou aktivní i jindy. Např. 25. května 1420 samy o své iniciativě zničily klášter sv. Kláry na Novém Městě.⁸²⁷ Pod vedením táborského kněze Korandy se pak účastnily drancování ženských klášterů.⁸²⁸

Ženy bojovnice, stejně jako ženy kazatelky jsou také projevem představitosti odpůrců husitského směru. Jedním z největších literárních nepřátel husitů byl převor Štěpán z Dolan. U něj jsou aktivní ženy prostředkem ke kritice zvrácenosti husitů jako takových.⁸²⁹ Štěpán nám také zanechal zmínku o husitské kazatelce, která kázala v Praze někdy před rokem 1417. Nicméně další doklady o tomto incidentu chybí.⁸³⁰ Tato kazatelka navíc měla podle něj sepsat spis na Husovu obranu, který se nám bohužel nedochoval.⁸³¹ O převorově bujně představitosti máme i jiný doklad. Když popisuje incident z roku 1412, kdy byli popraveni tři tovaryšové za šíření husitských myšlenek a dav mužů a žen je odnesl a s úctou pohřbil, tvrdí Štěpán z Dolan, že zfanatizované ženy stíraly rouškami a šaty krev popravených ze země a v zápalu vytržení ji dokonce olizovaly.⁸³²

Co se týká husitského názoru na manželství, zastávali i radikálové až na několik excesů z prvních let revoluce poměrně tradiční a konzervativní pohled na manželství. Manželství je nerozlučitelné a je svátostné povahy. Nedošlo tedy ke změně ani právní povahy ani sociální funkce manželství nebo ke změně postavení

⁸²⁵ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 245.

⁸²⁶ Podrobnější rozbor především svědectví Vavřince z Březové, který uvádí ženy na straně husitů v bitvě na Vítkově viz: Petr ČORNEJ, *Tajemství českých kronik*, Praha 1987, s. 118 – 155.

⁸²⁷ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 186.

⁸²⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 175.

⁸²⁹ Jana NECHUTOVÁ, *Ženy v Husově okolí* s. 71.

⁸³⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 131.

⁸³¹ Podrobnější rozbor viz: František BARTOŠ, *První česká spisovatelka*, in: *Křesťanská revue* 24, Praha 1957, s. 119 – 122

⁸³² Jana NECHUTOVÁ, *Ženy v Husově okolí* s. 70.

osob v manželství a v křesťanské domácnosti.⁸³³ Při uzavírání sňatku zůstávaly v platnosti i běžné katolické zvyklosti a husitští kněží až na výjimky dodržovali celibát.⁸³⁴ Někteří táborští kněží se skutečně oženili a o této skutečnosti nás neváhají informovat především odpůrci z řad katolíků i umírněných husitů. Jde ovšem o excesy z prvotního období vývoje nejradikálnější husitské levice. Později se kněží už neženili.⁸³⁵ Jan z Příbrami táborům vytýká přímo, že nedodržují celibát kněží, ovšem s aplikací této výtky musíme postupovat velmi opatrně, protože ve skutečnosti patřila jen nejradikálnějšímu chilialistickému křídlu táborů. Kupříkladu sám Jan Žižka považoval celibát pro kněží za danou věc.⁸³⁶ Jiná byla ovšem situace okolo rozvodu manželství. Umírnění kališníci zastávali nadále názor, že manželství je nerozlučitelné. Ovšem v prvních letech revoluce se někteří radikálové shodli na tom, že žena může opustit muže, pokud nesdílí její víru. Tím se dostali do rozporu jak s katolíky, tak s umírněnými husity. Žena tak mohla opustit muže i s celou rodinou a přidat se k táborům.⁸³⁷ Nicméně máme záznamy o rozvodech i z pozdějších let revoluce. Roku 1434 rozvedli Prokop Chřenovský a Mikuláš z Pelhřimova manželský pár z Pelhřimova. Tato událost je ovšem významná především proto, že se dochoval záznam o procesu rozluky. Manželství bylo rozvedeno, protože přestalo plnit svůj účel a nebylo tudíž nerozlučitelné.⁸³⁸ Tato událost je ovšem ojedinělá a můžeme konstatovat, že manželské právo husitů a jejich pojetí manželského svazku se všemi jeho funkcemi se od pojetí tradičního příliš nelišilo.

⁸³³ Velice podrobný rozbor provedl Jiří Kejř. Viz: Jiří KEJŘ, *Husité*, Praha 1984; Jiří KEJŘ, *Právní život v husitské Kutné Hoře*, Praha 1952.

⁸³⁴ Jiří KEJŘ, *Husité*, Praha 1984, s. 117.

⁸³⁵ Jiří KEJŘ, *Husité*, s. 118.

⁸³⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, s. 184.

⁸³⁷ Josef MACEK, *Tábor v revolučním husitském hnutí, díl 2.*, Praha 1956, s. 84.

⁸³⁸ František ŠMAHEL, *Dějiny Tábora, díl. I., sv. 2*, Praha 1990, s. 602.

2.3.4 Shrnutí husitské části

S koncem husitské revoluce mizí emancipační možnosti ženy. Srovnání s vývojem v okolní Evropě není možné, protože analogická situace nikde jinde v pozdním středověku nenastala. Skutečností zůstává, že pozvolná emancipace, která touto dobou přichází do zbytku Evropy, byla u nás revolucí přetržena. Do českých zemí přijde opožděně.⁸³⁹ S koncem husitské revoluce se zavírají dveře, které se na jejím začátku české ženě pootevřely, ale ženy z veřejného dění povětšinou stejně do konce dvacátých let 15. století vymizely.

První čeští reformátoři nahlíželi na ženu veskrze příznivě. Ve srovnání s reformátory německými, kteří přijdou o sto let později, neupírali ženě možnost intelektuální svobody a vzdělávání v duchovní oblasti. Nikdy sice zcela nezměnili mysogynní a veskrze negativní pohled na ženské pokolení, ale v rámci panenského stavu dali ženě možnost překonat svou nedokonalost a realizovat se dokonce v oblasti duchovní, a to mimo dané církevní struktury. Tedy možnost, kterou německá reformace ženě odňala. Toto srovnání je ovšem mírně anachronické, protože spíš než svébytné husitské myšlení v tomto bodě působí odlišná doba, v níž tyto dva fenomény působí.

Husitská revoluce přinesla velmi sebevědomé veřejné projevy žen, ačkoliv nesmíme přehlížet fakt, že soudobé záznamy mají z různých důvodů sklon k přehánění. Přesto nemůžeme brát tyto projevy na lehkou váhu. Ženy se v prvních letech revoluce uplatnily téměř ve všech oblastech veřejného dění. Nicméně jejich aktivita mizí s uklidněním první revoluční vlny. Překotný vývoj a regulérní válka, ke které revoluce v českých zemích dospěla, násilně přetrhly možnost pozvolné emancipace, která se v českém prostředí nabízela. Přestože intelektuální vyspělost českých žen je přinejlepším srovnatelná s vyspělostí žen v okolních evropských zemích, české ženy se přeci jenom vyznačují vyšším sebevědomím, které se projevuje především v razanci, s jakou se chopily možností revolucí nabízených a dále ve vysoké míře angažovanosti v náboženském hnutí už v jeho počátcích. Není pravdou, že ženy z veřejného dění mizí úplně. Plody, husitskou revolucí zaseté, sklízí především ženy Jednoty bratrské a částečně i ženy v nově vzniklé církvi

⁸³⁹ František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, s. 245.

podobojí.

Dalším trvalým přínosem ženskému obyvatelstvu v českých zemích pak bylo narušení inkvizičních struktur, v jehož důsledku v 16. století na českém území téměř nedošlo k pronásledování čarodějnic.⁸⁴⁰

Při srovnávání myšlenek českých a německých reformátorů je na místě nejvyšší opatrnost. Je třeba mít stále na paměti časový rozdíl a vlivy, které jsou podmíněny specifiky doby. Nicméně víme, že Martin Luther znal spisy Jana Husa a Matěje z Janova. Je tedy možné, že jeho dílo a jeho hodnocení ženy a manželství čeští myslitelé ovlivnili. Pokusíme se tedy najít některé shodné body v názorech na tyto otázky. V první řadě musíme říci, v čem se naprosto rozcházel. Všichni čeští reformátoři zmírnili svůj negativní pohled na ženu ve chvíli, kdy se zřekla své ženskosti, svého biologického poslání a žila ctnostně v panenském stavu a ve stavu pohlavní čistoty. Luther na druhé straně odvozuje své kladné hodnocení ženy právě z role manželky a matky, což je v jeho očích jediná role, jakou může žena v tomto světě zastávat. I on uznává možnost setrvání v panenském stavu, ale pouze pro osoby, pro které z nějakého důvodu není manželství možné a vhodné. Panenský stav u Luthera neskýtá příslib žádné posmrtné odměny. V zásadě se shoduje s českými reformátory na tom, že pokud se žena rozhodne setrvat v panenství, nejsou třeba žádné rituály ani sliby celoživotní čistoty, zde jde ale o názorovou shodu pouze zdánlivou. U německého reformátora stejně jako u jeho českých předchůdců se zde odráží odpor k církevním institucím a rituálům jako takovým.

Zastavme se nejprve u Matěje z Janova. Jeho koncepce ženy je jedinečná tím, že ženu, její podstatu, a poslání bere jako výchozí bod pro hodnocení manželství. Nikdo jiný se tímto směrem nevydal. Ani Luther ani Bucer, kteří dokázali ženu ocenit, nezačali s jejím hodnocením. Nejprve se zabývali manželstvím a v rámci výkladu o jeho pozitivních hodnotách vyložili i klady, jaké má žena. V tom se odráží i fakt, že si nedokázali představit ženu mimo manželství. Matěj z Janova nebo Jan Hus sice sdíleli s německými reformátory odpor ke klášterům a jejich životu v přepychu a v zahálce, ale ženy ve sborových domech bekyní byly pro oba hodny nejvyšší úcty. Luther hodnotit ženu bez ohledu na

⁸⁴⁰ Božena KOPIČKOVÁ, *Žena a rodina v husitství. Současný stav bádání*, in: Husitský Tábor 12, Tábor 1999, s. 43.

manželství ani nemohl, protože ženin úděl byla role matky a manželky, žádný jiný. Matěj z Janova nebo Jan Hus si dokázali představit ženu mimo rodinu, u Jana Husa to navíc byla jediná žena, která si zaslouhovala jeho chválu a pozornost.

Martin Luther se shodl s Matějem z Janova na tom, že žena je ve své podstatě dobrá, ačkoliv Luther tuto myšlenku rozvedl mnohem podrobněji. Každý ale vycházel z jiného základu. Luther z obhajoby manželství a Matěj z Janova z obhajoby ženy a jejího práva na časté svaté přijímání. Mnohem důležitější je shoda Luthera a Jana Husa ve výkladu stvoření první ženy. Jan Hus ve spisu *Dcerka* mnohokrát zdůrazňoval, že žena je stvořena k obrazu Božímu. Pro Husa je tento fakt velmi důležitý, protože tím vykládá svým posluchačkám, že i ony mohou dosáhnout jednoty se Stvořitelem svou duchovní prací. Tím, že jsou i ženy obrazem živého Boha, odůvodňuje vysoké nároky, které klade na jejich mravní profil a duchovní život. Martin Luther také mnohokrát zdůraznil, že žena je stvořena k obrazu Božímu. Luther zde touto tezí odůvodňuje zcela jinou skutečnost a to pozitivní hodnocení ženy ve stavu manželském. Přes rozdíly ve využití tohoto konceptu musíme říct, že shoda je až nápadná. Vzhledem k tomu, že Luther se ke znalosti spisů betlémského kazatele veřejně hlásil a jeho pravdy často hájil, je zcela na místě předpoklad, že se mohl touto myšlenkou pražského reformátora nechat inspirovat.

2.4 Žena v Jednotě bratrské

Po skončení husitských válek se náboženská situace v českých zemích ustálila na základě Basilejským koncilem uznaných. Kompaktát a v jednom státě měla napříště koexistovat dvě náboženství. Dědičkou husitské revoluce se měla stát česká církev podobojí. V průběhu 15. století ovšem vznikl další náboženský směr založený na myšlenkách radikálního myslitele Petra Chelčického – Jednota Bratrská. V otázce postavení ženy mnoho autorů pokládá právě Jednotu bratrskou za pokračovatelku husitského hnutí především v otázce vzdělanosti a angažovanosti žen. Toto tvrzení se nesmí přehánět, protože ve svých zásadách byli bratrští myslitelé velmi daleko od schvalování ženské rovnoprávnosti. Jednota přitahovala zájem žen, které se jako podporovatelky a ochránkyně velmi zasloužily o její rozvoj. Organizovaný sborový život dával i ženě možnost k uplatnění. Požadavek na vzdělání každého věřícího ve věcech Písma, nastíněný už během husitské revoluce, dotáhli Bratří do konce a i ženy uvnitř sboru nabyly tak teologických vědomostí více než ženy utrakvistické nebo ženy katolické. Časté pronásledování Jednoty prohloubilo soudržnost všech členů a členek sboru, která byla ve zlých časech k přežití nutná. A ačkoliv bratrští mravokárci ani na moment nezapochybovali o tradičním patriarchálním modelu rodiny a o konceptu ženského mlčení v církvi, tak na druhé straně své vysoké morální nároky uplatňovali spravedlivě na obě pohlaví. Přestože vlivem svých asketických kořenů stále více oceňovali panenství, tak uznávali důležitost manželství jako Bohem ustanoveného řádu a dokázali ocenit ženu – matku, na kterou také kladli vysoké nároky při náboženské a mravní výchově dětí.

Byly to tyto aspekty, které přitahovaly k Jednotě ženy, ale nejvýrazněji zapůsobil hluboký náboženský prožitek, který Bratří svým členům zprostředkovávali. Intenzivně prožívaná zbožnost ještě na konci 15. století přitahovala v západní společnosti mnohé. Česká společnost sice prodělala náboženskou reformaci o století dříve, než společnost v jiných částech Říše, ale po skončení husitských bouří se situace ustálila. Církev podobojí už nedokázala tyto touhy naplnit. Jednota bratrská přinesla do českého prostředí novou vlnu silného náboženského prožitku přitažlivého zejména pro ženy. I tímto lze vysvětlit vysokou

míru angažovanosti bratrských žen a zejména přízeň českých šlechtičen Bratřím, které si všímali už jejich současníci.

2.4.1 Osobnosti

Bylo by nemožné v rámci této práce vyjmenovat všechny ženy, které se tak či onak zasloužily o rozvoj Jednoty bratrské nebo si svými slovy, písmem a činy zasloužily pozornost historiků. Ženy byly také mezi prvními mučednicemi za bratrskou víru. Malá stránka, tedy ta část Jednoty, která toužila zachovat učení Chelčického v jeho úplnosti, dodržovat všechny mravní zásady a zůstat v odloučení od vnějšího světa, přitahovala zejména ženy. Možnost náboženského prožitku zde byla větší, než ve vítězné Velké stránce. Zde měly být emoce částečně tlumeny.⁸⁴¹ Nejvýrazněji se ovšem rýsují české šlechtičny v roli ochránkyň a patronek.

2.4.1.1 Johanka Krajířka z Krajku

O rozvoj Jednoty bratrské především v jejím pozdějším centru v Mladé Boleslavi se velmi zasloužil rod Krajířů z Krajku. Na prvním místě musíme jmenovat paní Johanku. Jejím prvním manželem byl Jan nebo Jaroš Tovačovský z Cinburka. Ten pocházel z husitského rodu a byl znám ochranou, jakou Bratřím poskytoval. Druhým manžele Johanky byl Jan ze Šelemberka, který ač katolík, přece hájil zájmy Jednoty bratrské na svém trutnovském panství. Johancin syn byl stejné víry jako jeho matka a spolu s ní založil bratrský karnel v Mladé Boleslavi.⁸⁴²

O životě paní Johanky před tím, než vstoupila do Jednoty, mnoho nevíme. Za sestru byla přijata buď roku 1490, 1494 nebo až 1496.⁸⁴³ Ihned se začala o Bratry na svém území starat. Vydávala jim nová privilegia a potvrzovala stará. Z posměšného pamfletu, který jí věnoval kališnický kněz Václav Rosa, víme, že vykupovala peněžitými dary životy Bratří, kteří měli být jako kacíři upáleni.⁸⁴⁴ Když začalo pronásledování bratrských věřících na Moravě, vzkázala jim, aby se usazovali na jejím panství, že tam se budou mít lépe.⁸⁴⁵ Do dějin Jednoty se zapsala nejen v Mladé Boleslavi, kde pod její patronací vyrostlo budoucí, vedle Litomyšle nejvýznamnější, centrum bratrské víry. Zakládala sbory i v Čelákovících, Brandýse,

⁸⁴¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské, Zásady, postavy a dědictví*, Praha 1942, s. 243.

⁸⁴² Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1941, s. 161.

⁸⁴³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 274.

⁸⁴⁴ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 162.

Turnově, na Troskách a na Hrubé Skále. V Turnově dokonce založila vůbec první bratrský sbor.⁸⁴⁶ Přízeň učení označovaného za kacírské nesla i své hořké plody a nactiutrhačný pamflet Václava Rosy byl tím nejmenším. Roku 1513 vznesl kancléř Kolovrat a jeho manželka Kateřina neoprávněný nárok na brandýské panství, protože doufali, že jako kacírce se Johance zastání nedostane. Spor se táhl několik let, až nakonec král Vladislav Jagellonský 8. prosince 1515 obžalobu z kacírství zrušil.⁸⁴⁷ Asi znechucena tímto sporem zeptala se už v jeho průběhu Johanka Bratří, zda se má zřeknout svých panství a vstoupit do Jednoty jako její řádná členka. Bratří, zřejmě z praktických důvodů, paní Johaně poradili, aby se panství nevzdávala, ale svěřila ho ke správě bratru Kunrátovi (známý podporovatel Jednoty, později financoval cesty bratří do Wittenbergu) a v běžném životě ať se řídí předpisy Jednoty v jejich plném znění.⁸⁴⁸

Asi z této doby se zachovalo vyznání víry Johanky Krajířky, jedna z ojedinělých písemných památek českých žen 16. století.⁸⁴⁹

Vyznání paní Johanky Krajířky není žádnou teologicky propracovanou obhajobou jejího přesvědčení. Na našem území chybí šlechtičny typu Arguly von Grumbach nebo teologicky vzdělaných měšťanek, jakou byla Katharina Zell. Písemné památky našich žen jsou většinou prostými ze srdce vyvěrajícími texty. Takové je i psaní paní Johanky z Krajku. Jde o prostou obhajobu jejího přesvědčení, ospravedlnění bratrské víry a sebe samé před obviněním z kacírství. Z textu zaznívá láska k Bohu a k učení Jednoty.⁸⁵⁰ Hned v úvodu vyznává pravou apoštolskou víru a tím se hned od začátku brání nařčení z kacírství.⁸⁵¹ Dále vypisuje, že věří v Otce, Syna i Ducha svatého. Vypočítává, v čem se s katolickým a kališnickým učením shoduje. Tím dokazuje, že je pravá křesťanka. V tomto článku je možno vykázat jistou míru tolerance, kterou dokázali Bratří projevit. Netvrdili,

⁸⁴⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 276.

⁸⁴⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 277 – 278.

⁸⁴⁷ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 162.

⁸⁴⁸ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, Praha 1865, s. 88.

⁸⁴⁹ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 162.

⁸⁵⁰ Celý text viz: Antonín FRINTA, *Vyznání víry paní Johanky Krajířky z Krajku léta 1513*, in: *Reformační sborník II.*, Praha 1928, s. 90-93.

⁸⁵¹ „Protož i já Johanka z Krajku tak, jakž srdcem věřím, (...) že nejsem víry jiné než té, kdež jsem z mladosti od svých starších vyučena vedle dvanácti článků apoštolských víry pravé křesťanské, církve sv. obecné, v kteréžto stojím a státi budu bohdá do své smrti,“ Antonín

že jejich víra je jediná pravá, uznávali, že jsou i jiné cesty ke spasení. Na druhou stranu je tento fakt dán i obranným charakterem spisů sester z této doby.

Když paní Johana výše řečené vypsal, uzavírá první část svého *Vyznání* tím, že se neodchyluje od učení křesťanské církve.⁸⁵² Dále udává důvody, proč si zvolila právě víru bratrskou. Bratří totiž opustili věci světské, jsou chudí a pokorní jako praví křesťané, nepanují, ale pouze slouží.⁸⁵³ S jejich vírou je si jistější svým spasením než s jakoukoliv jinou vírou a s jejich učením vše souhlasí.⁸⁵⁴ Svě vyznání zakončila pokorně. „Toto mé prosté a krátké při víře vyznání,“ píše.⁸⁵⁵ Na úplný závěr dodává, že pokud ji někdo přesvědčí o tom, že existuje jiná, lepší cesta pro pravého křesťana, tak neváhá toto odvolat a dát se tou správnější cestou. Zatím se ale nikdo takový nenašel.⁸⁵⁶

Vyznání paní Johanky není teologickým traktátem, pokorně zde vyznává své přesvědčení o správnosti bratrské víry a obhájuje nikoli přímo bratrské pravdy, ale svou víru v jejich pravost. Přesto je tento text unikátním příkladem náboženské uvědomělosti české šlechtičny.

2.4.1.2 Krescencie Zmrzliková ze Svojšína a na Orlíce

Další ženou, která neváhala obhajovat své bratrské přesvědčení, je paní Krescencie Zmrzliková ze Svojšína a na Orlíce. Krescencie roku 1504 vydala obranu Bratří, která byla reakcí na list kališnického kněze Jana Bechyňky. Ten se jí snažil přimět, aby se zřekla Jednoty.⁸⁵⁷ Jeho list je plný podobenství a symbolických přirovnání, jejichž význam není vždy zcela jasný. Paní Krescencie odpověděla Bechyňkovi mírně, s pokorou typickou pro ženské pisatelky dopisů, avšak nekompromisně. Vyvrací jeho obvinění členů Jednoty jako pyšných a nehodných

FRINTA, *Vyznání*, s. 90.

⁸⁵² „A z toho známo muž každému býti, že žádného umenšení při víře pravé křesťanské, ve dvanácti apoštolských zavřené, není...“ Antonín FRINTA, *Vyznání*, s. 91.

⁸⁵³ Tamtéž.

⁸⁵⁴ Antonín FRINTA, *Vyznání*, s. 92.

⁸⁵⁵ Antonín FRINTA, *Vyznání*, s. 92.

⁸⁵⁶ „Za to však žádajice také, dokudž by i pravější ukázání při též víře křesťanské nebylo, pravou povolnost k přijetí lepšího hotovost, abych v tom, což za dobré držím, i také za pravdu a vůli Boží, soužená jsouc, potupena nebyla,“ Antonín FRINTA, *Vyznání*, s. 92.

⁸⁵⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 259; Zvláštní vztah, který měl kališnický mystik Jan Bechyňka k ženám, bude rozebrán níže.

křesťanů. Píše, že Bratry poznala jako ctnostné a šlechetné lidi. Nevíme, zda spis psala sama nebo zda jí s ním někdo z jejích bratrských duchovních rádců pomáhal. Ale pro její autorství mluví osobní zabarvení dopisu. Bratří obhajuje i tehdy, když kritizuje přílišný důraz na obřady v kališnické církvi, protože Bratří zůstávají pouze při obyčejích první apoštolské církve a řídí se jedině Písmem svatým. Pro možnost autorství nebo spoluautorství některým z bratrských bohoslovců svědčí i část věnovaná transsubstanciaci. Paní Krescencie vyznává, že v reálnou transsubstanciaci podle učení kališnické církve nevěří. Její apologie vlastně obhajuje základy, na kterých Jednota bratrská stála.⁸⁵⁸ Bratří zde možná využili možnosti vyložit Janu Bechyňkovi základy svého učení. Že se kněz Jan obrátil na paní Krescencii, nebylo ničím zvláštní. Tento kněz a literát se často svými kázáními a spisy obracel právě na ženy.

2.4.1.3 Marta z Boskovic

Z žen zmíněných v této části práce si nejvíce pozornosti mezi historiky zasloužila paní Marta z Boskovic. Nejenže podporovala Jednotu na svých panstvích materiálně, ale pozvedla pero na její obhajobu v psaní samotnému králi. Vysloužila si za to jako žena kritiku mužských učenců ve svém okolí.

Marta se narodila asi roku 1466 Václavu z Boskovic a Kuňce z Kravař, nejspíš na hradě Račice. O jejím životě mnoho zpráv nemáme. Pravděpodobně bydlela u rodičů, kde se jí dostalo základního vzdělání, snad i v latinském jazyce.⁸⁵⁹ Pocházela z husitského rodu. Otec Václav se sice formálně zřekl kališnictví, ale nevíme, jak byla tato veskrze politicky motivovaná proměna hluboce prožívaná.⁸⁶⁰ Nevíme, kdy přesně se Marta seznámila s učením Jednoty bratrské, ale již roku 1503 bydlela v Litomyšli, kde měla mnoho příbuzných.⁸⁶¹ Sice nám není známo, kdy se do města přistěhovala, ani kdy přistoupila k bratrské víře, ale z roku 1503 máme zaznamenanou následující událost. Mikuláš Trčka z Lípy a Lichtenburka, přívrženec učení utrakvistického vyzval k disputaci o transsubstanciaci bratrského

⁸⁵⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 260 – 263.

⁸⁵⁹ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, Boskovice 2004, s. 26; dále jen.

⁸⁶⁰ Tamtéž.

⁸⁶¹ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 27.

učence Vavřince Krasonického. K diskuzi ne zvolili bratrský sbor, ale neutrální půdu, a to dům Marty z Boskovic v Litomyšli.⁸⁶² Diskuze neprobíhala hladce. Vzájemné shody pánové nedosáhli a Trčka obvinil Krasonického, že se rouhá proti Duchu svatému. Krasonický pak zaslal paní Martě list, v němž se z tohoto nařčení očišťuje.⁸⁶³ Marta tedy už tou dobou musela mít v Jednotě určitý vliv a postavení, protože stála autorovi dopisu za to, aby se před ní, před ženou, ospravedlňoval z kacířského nařčení. Ovšem rod Boskoviců požíval velkého bohatství a vlivu a jeho přízeň otevírala Jednotě v daném regionu nové možnosti, takže tato skutečnost není tak podivuhodná.

Dále o životě paní Marty mnoho nevíme, žila v Litomyšli do roku 1514, nikdy se neprovdala a svůj dům darovala Jednotě k užívání.⁸⁶⁴

Nejvíc ji ovšem proslavila reakce na mandát proti Jednotě vydaný králem Vladislavem Jagellonským roku 1503 a především dalšími nařízeními vydávanými postupně během roku 1507. Už na mandát z roku 1507 Bratří reagovali sepsáním tří obran. Má se za to, že autorem třetí z nich byl bratr Lukáš.⁸⁶⁵ Ve své apologii vyložili králi své názory a svěřili obranu právě Martě z Boskovic, aby ji králi předala. Důvodů, proč si vybrali právě Martu, mohlo být několik. Zaprvé, rod Boskoviců byl rodem velmi váženým, bratr i otec Marty měli ke králi blízko. Dalším motivem mohla být osobní známost Marty s králem. Té nasvědčuje osobní tón průvodního dopisu.⁸⁶⁶ Jaroslav Bránský naznačuje, že se Marta mohla s Vladislavem seznámit při jeho návštěvě Litomyšli.⁸⁶⁷ Martin dopis je významným dokladem jak o sebevědomí bratrské ženy, která píše králi sice pokorně, ale přesvědčivě, a také o hodnocení ženy v rámci Jednoty, kdy tak důležitý úkol svěřili litomyšlští Bratří právě ženě a ne některému z mužských zastánců své víry. Jediný šlechtic, který se odvážil královy kroky proti Jednotě kritizovat, byl Vilém z Pernštejna, jeden z nejmocnějších pánů v zemi, který králi také napsal list.⁸⁶⁸ I tato skutečnost svědčí o významu Martina kroku. Obsah jejího dopisu je stylově

⁸⁶² Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 28 – 29.

⁸⁶³ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 30.

⁸⁶⁴ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 31.

⁸⁶⁵ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 36.

⁸⁶⁶ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 180.

⁸⁶⁷ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 40.

⁸⁶⁸ Čeněk Váša, *Stručné vypravování z dějin Jednoty Bratrské*, Krábčice 1894, s. 69.

vyvážený a dobře uspořádaný, takže je zřejmé, že jí s jeho formulací někdo pomáhal. Mohl to být například Vavřinec Krasonický, který plnil úlohu Martina duchovního rádce.⁸⁶⁹ Hned z první věty po oslovení, která objasňuje autorčinu motivaci, zaznívá značné sebevědomí. Marta píše, že se obává o duši krále Vladislava. Bojí se, aby jej nestihl Boží trest za přísné mandáty, které vydal proti pravým křesťanům.⁸⁷⁰ Ospravedlňuje dále sebe a bratrské učení a doznává, že dokud by jí nebyla dokázána lživost bratrského učení, své víry se nevzdá.⁸⁷¹ Stejně jako paní Johanka pokorně píše, že pokud by jí někdo ukázal lepší křesťanské učení, je rozhodnuta k němu přestoupit, ale stejně jako prvně zmíněná pisatelka udává, že doposavad se tomu nestalo. Dále se ohrazuje proti příliš přísným trestům pro členy Jednoty a přikládá k listu dvě obrany psané bratrskými staršími, jednu českou a druhou latinskou.

Král odpověděl stroze a zamítavě, ale bez hněvu a k Martině osobě vlídně.⁸⁷² Už oslovení „Urozená nám milá!“ naznačuje dvě věci. Zaprvé, král si je vědom urozeného Martina původu, zadruhé ukazuje na osobní tón dopisu.⁸⁷³ Ale hned zezáčátku odmítá její výtku, že by snad činil něco, co by mu z jeho práva panovníka nepříslušelo. Sám sebe obhajuje, trest mu nepřijde přísný, dává jim přece volbu, mohou přistoupit do církve podobojí či pod jednou, a když se svých bludů zřeknou, vyhnou se pro kacíře zaslouženému trestu upálení.⁸⁷⁴ Upozorňuje však, že pokud se tak nestane, nemají se Bratří na jeho toleranci spoléhat, protože je míní ze země vymýtit.⁸⁷⁵ Král se s Martou nepouští do teologické polemiky, prostě a jednoduše prohlašuje, že Jednota je kacířské hnutí a jako panovník ji na svém území nehodlá trpět. Na druhou stranu král neodkazuje Martu jako ženu do

⁸⁶⁹ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 41; celý list je ocitován v Bránského publikaci na stranách: 38 – 39.

⁸⁷⁰ „Neráda sem jeho slyšela, a to mnoho pro WMt, bojeci se hněvu božího, aby WMt na se newzbudil,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 38.

⁸⁷¹ „Než což za dobré mám, že bych nesměla se toho pustiti žádnému k šupli, lečby mi co lepšího řádně ukázáno a oznámeno bylo,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 38.

⁸⁷² Celý list otištěn v: Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 41 – 42.

⁸⁷³ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 42.

⁸⁷⁴ „Neb majíce takové zlé a bludné kacíře tak jako na ně sluší a jako všecka duchownie i světská práva ukazují, dáti upáliti a zatratiti, ještě vždy lítost nad nimi majíce, jim tuto cestu dali sme a dáwáme, aby neb k té straně která pod jednu spuůsobú, neb k té která podobojí tělo a krew pána Krista přijímají, přistoupili,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 41.

⁸⁷⁵ „Neb nestaneli se to, věz jistotně, že jich déle w zemi trpěti nemíníme, než beze wší milosti, jako lotry kacířské, z země vyplníme,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 41.

patřičných mezí. Nezpochybňuje její právo zastávat se svého náboženství nebo psát králi v teologických či politických otázkách. To ovšem učinili jiní, mezi nimi Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic, který na Martin dopis reaguje ostrou kritikou. V dopise staví na odív humanistickou vybroušenou latinu a zcela záměrně dopis vytváří jako literární dílo.⁸⁷⁶ Jeho kritika tak stojí v ostrém kontrastu s Martiným psaním, které je prosté a sleduje jeden jediný účel. Hasištejnský odkazuje Martu k přeslici a péči o domácnost, aby se nemíchala do záležitostí, které ženě nepřísluší.⁸⁷⁷ Ve svém přirovnání doporučuje Hasištejnský Martě, aby následovala příkladu své biblické jmenovkyně, která obsluhovala Krista a jeho učedníky ve svém domě. Typické pro vytrhávání citátů z kontextu, kterými často mužští učenci na ženy útočili, je fakt, že v daném evangelickém textu sice Marta Krista obsluhovala, ale ten nepochválil ji, ale mladší Marii, která se nestarala o domácnost, ale naslouchala jeho slovům.⁸⁷⁸ Také Bohuslav připomíná Pavlův citát o mlčení žen v církvi a stěžuje si, že je to přeci pro sekty a kacířská hnutí typické, že zde ďábel mluví hlasem ženy.⁸⁷⁹ Marta z Boskovic sklídila i chválu. Nejvyšší sudí a biskup Jednoty Tůma Přeloučský ji velmi pochválil a v dějinách Bratří psaných Janem Blahoslavem si vysloužila poznámku, že byla „pannou velmi pobožnou a v milování pobožnosti horlivou“.⁸⁸⁰

2.4.1.4 Anna Marie Treitlarová z Krokvic

Další ženou, která nám po sobě zanechala písemnou památku, je Anna Marie Treitlarová z Krokvic, pražská měšťanka, která sepsala bratrská kázání a připojila k nim svou vlastní modlitbu. Byla to žena velmi bohatá, která ovšem po bělohorské porážce zvolila život v exilu namísto konverze a odešla do Drážďan, kde žila ještě roku 1640. V pobělohorských konfiskacích o svůj majetek přišla.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 44; celý dopis: Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 41 – 43.

⁸⁷⁷ „(...) quam tamen melius erat exemplum veteris Marthae circa frequens ministerium satagere et colum lanamque curare, quam virili quondam impudentia adversus catholicam fidem debecchari,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 42.

⁸⁷⁸ Lk 10, 38 – 42.

⁸⁷⁹ „sed forsitan ita legibus satanae cavetur, ut nulla paene haeresis sine hoc sexu coalescere in ecclesia Dei possit,“ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 42.

⁸⁸⁰ Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, s. 45.

⁸⁸¹ Bedřich PROFELD, *Modlitba Anny Marie Treitlarové z Krokvic*, in: *Reformační sborník II.*,

Anna Marie sepsala kázání z let 1611 a 1612 od bratrských kněží Matěje Cyra, Jana Cyrilla a Matouše v Boleslavi.⁸⁸² Její modlitba je krátkým vyjádřením díky Spasiteli za to, že ji přivedl ke správné víře. Vyjadřuje zde své přesvědčení, že Jednota bratrská je tou pravou křesťanskou církví, cítí vděčnost Bohu za to, že církvi nechal vzniknout a že Anně dovolil Bratry poznat. Zajímavá je zde věta, kdy vyjadřuje díky Stvořiteli za to, že ji stvořil k obrazu svému.⁸⁸³ Takové věty příliš často od žen neslycháme. Již svrchu bylo naznačeno, že jak čeští tak zahraniční teologové ženám příznivěji nakloněni tuto skutečnost museli často vyzdvihovat, protože v diskursu doby na ní důraz kladen nebyl. Modlitba nepostrádá ani jistou teologickou hloubku, protože Anna zde mluví o predestinaci a o vyvolení těch, kteří budou spaseni už, jaké proběhlo už před počátkem světa. Děkuje Bohu, že je mezi vyvolenými.⁸⁸⁴ Dále pokračuje chválou Božího milosrdenství, s nímž si váží svých věrných nikoliv podle hodnosti, ale především podle víry. Vlastně tak rozebírá základní reformační koncept spasení na základě víry. V kontextu působení Jednoty, která se právě v první polovině 16. století přela s Martinem Lutherem o jeho přílišném zdůrazňování víry a opomíjení skutků, je tato úvaha od ženy výjimečná, protože nasvědčuje tomu, že Anna Marie kázání svých kněží nejenže poslouchala, ale i chápala a dále o nich přemýšlela. Ve srovnání s prostým vyznáním víry Johanky Krajířky z Krajku, je Annina modlitba propracovanější a z tohoto pohledu stojí na vrcholu náboženských psaní příslušnic Jednoty v 16. století.

2.4.1.5 Anna ze Šternberka

Anna ze Šternberka sice nezanechala žádnou písemnou památku, ale zato se zachoval doklad toho, jak hájila bratrské učení. Roku 1576 se dostala do sporu s olomouckým biskupem Janem Mezounem z Telče, když byli oba pozváni na křtiny syna hejtmana Haugvice Alexandra Jošta na Chropyni. Biskup nařkl Bratry

Praha 1928, s. 100; celá modlitba je otištěna na stranách: 101 – 103.

⁸⁸² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s..

⁸⁸³ „Za tím děkuji ti také, můj nejmilejší Pane Bože, z celého srdce svého, že jsi mě ráčil stvořiti, spravedlností svého i svému obrazu a ku podobenství ráčil stvořiti,“ Bedřich PROFELD, *Modlitba*, s. 102.

⁸⁸⁴ „Děkuji tobě (...), že jsi mě (jak tomu silně věřím) hned tam před ustanovení světa ne podle nějaké hodnosti neb víry a skutkův dobrých (...) z té převeliký lásky a milosti své k věčným a blahoslaveným životu obrátiti a vyvoliti...“ Bedřich PROFELD, *Modlitba*, s. 101.

z kacířství.⁸⁸⁵ Odpovídala mu s takovou výmluvností a znalostí věci, že to vzbudilo podiv a její protivník byl zahanben a nakonec v diskuzi poražen.⁸⁸⁶ Biskup haněl Bratří a paní Anna mu všechny argumenty vyvrátila. Snažil se ji přesvědčit, že mimo svatou církev římskou není spasení, protože papež je tak dobrý jako Kristus a liší se od něj jen svým lidstvím. Anna ho za to nařkla z rouhání.⁸⁸⁷ Biskup se rozčiloval, že bratrští rodiče nedobře činí, když nechávají děvčata číst v Zákoně, protože ženskému pokolení po tom nic není. Čímž prakticky diskuzi zakončil.⁸⁸⁸ Mnoho jiných zpráv o Anně ze Šternberka nemáme, ale pro účel práce postačí tato zpráva jako další ilustrace vzdělanosti bratrských žen, na kterou si právě olomoucký biskup stěžoval.

⁸⁸⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 327.

⁸⁸⁶ Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny*, s. 182.

⁸⁸⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 328.

⁸⁸⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 329.

2.4.2 Žena a manželství v myšlení Petra Chelčického

Originální český myslitel Petr Chelčický našel ve své propracované teologii místo i pro ženskou otázku. Hned na úvod musíme poznamenat, že se jako laik dokázal vyprostit z tradičního církví určovaného rámce, ve kterém je žena nahlížena čistě negativně.⁸⁸⁹ Zde se přímo nabízí srovnání s Tomášem ze Štítného, který sice působil v diametrálně odlišné době, ale také dokázal velmi vysoce ocenit ženu, výše než většina kleriků (s výjimkou Matěje z Janova). Chelčického hlavním konceptem byla společnost věřících žijících v dokonalé kázni, ve které jsou si všichni rovni. Do této společnosti zahrnoval i ženy.⁸⁹⁰ Už tento fakt stavěl ženu do příznivějšího světla a otevíral jí nové možnosti. V otázkách hříchu, pokání, kázně a Boží milosti, jsou si žena a muž rovni.⁸⁹¹

V hierarchii stavů stálo manželství z Chelčického asketického pohledu níže než panenství. Chelčický neuznával manželství jako svátost, ale považoval ho za řád zřízený Bohem.⁸⁹² Manželství je potřebné jako mnoho dalších řádů ve společnosti a je ustanovené Stvořitelem po dobu trvání světa. Podle Chelčického ale Bůh nadevše miluje naprostou pohlavní čistotu, tedy stav panenský.⁸⁹³ Manželství totiž vlivem starostí o věci pozemské, které k němu nevyhnutelně patří, odvádí člověka od Boha. Zde je ovšem tento myslitel spravedlivý v otázce pohlaví. Omezení duchovního života v manželství hrozí stejně tak muži jako ženě.⁸⁹⁴ I stav panenský má své nástrahy, tu hlavní vidí Chelčický v domýšlivosti. Panny a panicové, kteří postrádají tolik potřebnou pokoru, snadno propadnou hříchu pýchy.⁸⁹⁵

Zde nalézáme podstatné rozdíly oproti myslitelům doby předhusitské, kteří shodně s Chelčickým hodnotí panenský stav vysoko nad manželství. Asketové 14.

⁸⁸⁹ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 167.

⁸⁹⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. s. 23.

⁸⁹¹ Petr CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, Praha 1966, s. 64.

⁸⁹² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. s. 18.; Petr CHELČICKÝ, *Sít' víry*, Praha 1950, s. 129.

⁸⁹³ Petr CHELČICKÝ, *Postilla II*, Praha 1903, s. 145.

⁸⁹⁴ „Těž muožem rozuměti o některých stavích i úřadech, v nichž srdce těžce zajde samo od sebe, že žena k muži těžce přilne milostí a muž k ženě a potom oba k dětem a potom oba k hospodářství, takže nesnadno srdce doma jest, když vždy pečuje a vylévá se, chtě, aby vše řádně bylo zjednáno (...) A skrze ty věci snadně d'ábel přistúpí k tomu srdci i dobude jeho,“ Petr CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, s. 70.

století viděli manželství jako poskvrněné pohlavním spojením. Jihočeský reformátor myslí především na duchovní stav, na přílišnou vazbu na věci vezdejší, která k manželství neodmyslitelně patří. Sexualitu nenahlíží beze zbytku negativně. Držel se panenského ideálu, ale (v nápadné shodě s Martinem Lutherem) bral manželskou sexualitu zušlechtěnou vírou manželů na milost.⁸⁹⁶ V řádně uzavřeném manželství dále usiluje o zduchovnění rodinných vztahů, o odklon od materiální stránky.⁸⁹⁷ V rodině patří jak muži, tak ženě určité úkoly, kterých se mají ujmout.⁸⁹⁸ Přestože převahu muže nad ženou a tradiční patriarchální model rodiny nijak nezpochybňoval, uznával, že někdy může být žena moudřejší hospodyní než muž. Ten se proto nemá cítit zahanben, nýbrž na radu své manželky dát.⁸⁹⁹ Hlavním účelem manželství je potom rozmnožení poctivých lidí. Dále dává sňatek řád věcem tělesným a v neposlední řadě tvoří rodina základní hospodářskou jednotku.⁹⁰⁰

Již jsme uvedli, že obě pohlaví jsou si před Stvořitelem rovna. Obě pohlaví mají také stejnou mravní odpovědnost za své činy.⁹⁰¹ Tím, že Chelčický uplatňoval na muže a ženu stejný metr v otázce morálky a kladl na ně stejně vysoké nároky, podkopával základní schéma označující ženu za slabé a hříšné stvoření.⁹⁰² Navíc tím, že nepovažoval manželstvím a vírou zušlechtěnou sexualitu za vyloženě hříšnou, zbořil zároveň i představu ženy jako smyslného stvoření lákajícího ke smilstvu.⁹⁰³ Za nejrevolučnější považujeme myšlenku, že stejně jako žena je zdrojem hříchu a pokušení pro muže, tak muž je zdrojem pokušení pro ženu.⁹⁰⁴ Obě pohlaví mohou podlehnout sexuálnímu pokušení způsobenému vědomě nebo nevědomě pohlavím druhým. Na několika místech sice jihočeský myslitel popisuje, jak žena muže svým krásným tělem svádí k hříchu, nicméně dodává, že ne vždy je

⁸⁹⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 24.

⁸⁹⁶ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 168.

⁸⁹⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 24.

⁸⁹⁸ Petr CHELČICKÝ, *Postilla I.*, Praha 1900, s. 105..

⁸⁹⁹ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 170.

⁹⁰⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 19.

⁹⁰¹ Petr CHELČICKÝ, *Postilla I.*, s. 66.

⁹⁰² John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 169.

⁹⁰³ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 168.

⁹⁰⁴ „Ženy mužom a mužie ženám jsú vzdělánie toho hriechu,“ Petr CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, s. 64.

mužova reakce, ženina chyba.⁹⁰⁵ Touto myšlenou Chelčický boří mýtus o ženě jako svůdnici nevinného muže. Obě pohlaví jsou zodpovědná za svoje chování. Pokud žena svádí muže, je toto chování nutno odsoudit. Stejně tak ani muž nesmí beztrestně svádět ženu. Nutno říci, že toto bylo naznačeno už u Jana Husa, ačkoliv ne v tak výrazných obrysech.

Chelčický oceňuje některé ženské vlastnosti a jmenuje mezi jinými: milosrdenství, lítost nad ztrátou a snahu o napravení škod, pilnost a vytrvalost.⁹⁰⁶ Některé nectnosti dříve uváděné jako typicky ženské, jako např. parádivost, marnivost a zvědavost, vidí genderově neutrálně a vyčítá je oběma pohlavím.⁹⁰⁷ Ve svých kázáních často používal ženské postavy, když mluvil o chudých a ubohých.⁹⁰⁸ Stejně tak využíval biblické ženy, aby reprezentovaly křesťanské ctnosti.⁹⁰⁹ Tak popsal ve své *Postile* tři Marie, které šly navštívit Kristův hrob. Každá ztělesňovala jednu z hodnot: Marie Magdalena – pokání; Marie matka Jakubova – odvahu a sílu; Marie Salomena – mír a pokoj.⁹¹⁰ Petr Chelčický stejně jako Jan Hus nechtěl, aby žena kázala. V *Postile* zdůrazňuje, že ženám, které našly prázdný Kristův hrob, řekl anděl, aby zvěstovaly tu šťastnou zprávu o tom, že jejich učitel vstal z mrtvých.⁹¹¹ Tento moment ale musíme vidět v celkovém kontextu kritiky výhradního práva kleriků kázat evangelium, které se jihočeskému mysliteli od začátku přičilo.⁹¹² Z výše popsaného se zdá být Petr Chelčický jako k ženskému pokolení velmi spravedlivým kazatelem. Přesto se nesmíme nechat unést a vzít v potaz jeho komplexní tvorbu. Ve většině kázání byly ženy spíše cílem kritiky než chvály, ať už šlo o jejich parádivost nebo nebezpečí, jaké jejich krása skýtala pro mladé muže toužící zachovat bohulibý panický stav.⁹¹³ Přes originalitu svých myšlenek se nedokázal tento reformátor zcela vymanit z kulturního ovzduší, které ho formovalo. I tak ale některé jeho koncepty otevírají ženě zcela nové možnosti především proto, že na jeho myšlenkách bylo postaveno nově vzniklé

⁹⁰⁵ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 171.

⁹⁰⁶ Petr CHELČICKÝ, *Postilla II*, s. 120.

⁹⁰⁷ Petr CHELČICKÝ, *Postilla I*, s. 335.

⁹⁰⁸ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 168.

⁹⁰⁹ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 169.

⁹¹⁰ Petr CHELČICKÝ, *Postilla I*, s. 333.

⁹¹¹ Petr CHELČICKÝ, *Postilla I*, s. 338.

⁹¹² John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 169.

⁹¹³ John Martin KLASSEN, *Warring Maidens*, s. 168.

společenství Bratří a Sester, Jednota bratrská.

2.4.3 Žena v Jednotě bratrské, praxe a teorie v bratrských sborech

Ačkoliv se v širokém povědomí vžil název Jednota bratrská, nazývala se Jednota společenstvím bratří a sester. Sborovost a svornost v rámci společenství byla jejím charakteristickým znakem.⁹¹⁴ Tento fakt nebyl způsoben pouze Chelčického představou společnosti sobě navzájem rovných věřících, ale i praktickou nutností. Bratrský sbor musel držet pohromadě, protože dějiny Jednoty jsou s výjimkou několika světlých let dějinami pronásledování a skrývání. Společenství muselo držet pohromadě. Ve vzájemné svornosti se museli podírat mezi sebou jak muži, tak ženy. Ze sborového života navíc ženy tak zcela vyloučit nelze. Jestliže Jednota kladla důraz na společný život a společný náboženský prožitek, musela ženy ze svého kruhu buď zcela vyloučit, nebo je se vším všudy přijmou. Petr Chelčický ženy do svého společenství přijal, tak učinila i Jednota a ženy tvořily důležitý prvek, měly své vlastní úkoly ve sboru a bratrská zbožnost měla i pro významné šlechtičny prokazatelné kouzlo.

2.4.3.1 Manželství

Otázka ženy a manželství byla pro bratrské teology oříškem. Na jedné straně vycházeli teologicky ze středověkého dualismu panenství a manželství, kdy panenství a pohlavní čistota stály vysoko nad stavem manželským. Na druhé straně v průběhu vývoje tohoto myšlenkového směru do bratrského prostředí pronikaly vlivy humanistického myšlení a v prvních desetiletích 16. století se bratřští bohoslovci střetli s duchem reformace evropské, jejímuž vlivu se v některých otázkách přizpůsobili.⁹¹⁵ Po celou dobu ale dávala Jednota přednost stavu panického a panenskému, ale už od počátku uznávala, že kdo cítí, že není schopen pohlavní čistotu dodržet, měl by uzavřít řádné manželství.⁹¹⁶ Ve vyznání víry zaslaném roku 1503 králi Vladislavu Jagellonskému je manželství vymezeno takto: „O manželství svědčíme, že manželství je zákonité, počestné a slušné spojení v Kristu dvou osob obojího pohlaví, muže a ženy, zachovávajících čisté lože

⁹¹⁴ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 42.

⁹¹⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 45.

⁹¹⁶ Jiří KLABOUC, *Manželství a rodina v minulosti*, Praha 1962, s. 77.

s nerozlučitelností, zároveň je znamením veliké pravdy, totiž pouta Kristova s církví a věrnou duší.⁹¹⁷ Zde se tedy Bratří podrželi pojetí manželství v duchu katolickém, kdy svátost manželská je svátostí, protože dosvědčuje spojení Krista s církví svatou. Bratrská konfese z roku 1607 už definici manželství propracovává detailněji. Důrazně ho vykládá jako instituci Boží, původně určenou k výchování potomstva a po pádu prvních rodičů jako ochranu před smilstvím.⁹¹⁸ Zde se dostává místo potomstvu a manželské sexualitě. Nutno říci, že tato myšlenka se dostala do bratrského vyznání až po skončení éry bratra Lukáše, protože ten přikládal plození potomstva až nejposlednější význam ve výčtu důvodů k uzavření manželského svazku.

Lukáš se držel doposavad převládajícího názoru o nadřazenosti panenství. Manželství je podle něj překážkou ve spasení.⁹¹⁹ Ve shodě se starým učením bratrské církve ještě na počátku 16. století vidí manželství pouze jako obranu proti smilství pro ty, kteří jsou příliš slabí na to, aby vydrželi ve stavu zdrženlivost. K dodržení panenského stavu ovšem nedoporučuje skládat žádné sliby, natož sliby doživotní. Proti Lutherovi ale zdůrazňuje (jako vždy ve své antropologii) svobodu vůle.⁹²⁰ Člověk, který se rozhodne v panenském stavu setrvat, musí na sobě pracovat a neustále se mravně zdokonalovat.⁹²¹ Cíl manželství pak je pro Lukáše ta zmíněná ochrana před hříchem, ale až v druhé řadě plození potomstva. Pro účel prokreace není třeba panenství rušit, většina rodičů totiž zklame a dítě se málokdy vydaří.⁹²² Dále je manželství svátostným znamením spojení Krista a církve. Názorně vyjadřuje podstatnou pravdu vzájemného vztahu Krista a církve a tento význam manželství je pro Lukáše tím nejdůležitějším.⁹²³ Manželství představuje pro Lukáše navíc překážku a ohrožení spasení duše a to z několika důvodů. Zaprvé málokdo dokáže vstupovat do manželství s čistým úmyslem, bez myšlenek na

⁹¹⁷ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 71.

⁹¹⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 89.

⁹¹⁹ Michaela HRUBÁ, *Čest a nevinna pohlaví ženského aneb dobré důvody k uzavření sňatku v Čechách 16. století*, in: *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 462.

⁹²⁰ Více na téma člověka a jeho svobodné vůle viz.: Amadeo MOLNÁR, *Bratr Lukáš. Bohoslovec Jednoty*, Praha 1948, s. 40 – 41.

⁹²¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 57.

⁹²² Tamtéž.

⁹²³ Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželstwie...*, Mladá Boleslav 1523, Praha NK, č. knihopisu:

smilstvo a tělesnou žádost. Zadruhé, je sňatek zatížen pohlavním spojením a radostí, která ho nutně provází. A v neposlední řadě jmenují bratrští teologové pozemské starosti a lásku k pozemským bytostem, které věrnou duši nutně odvádějí od Boha.⁹²⁴ V manželství by navíc měli vstupovat jen ti, kteří mají nejen čisté úmysly, ale žijí i vzorným křesťanským životem. Jiným už Lukáš manželství vyloženě nedoporučuje.⁹²⁵

V díle Jana Augusty dochází ve vnímání manželství k posunu. Panenství stále hodnotí výše, ale zdůrazňuje, že manželství je svazek ustanovený Bohem pro výchování dětí.⁹²⁶ Uvnitř manželství číhá nástraha v podobě hříchu. Tělesná žádostivost by měla být směřována pouze k početí dětí.⁹²⁷ Samo o sobě manželství ale nikoho hříšným nečiní. Manželé se mají navzájem považovat za dar, který jim dal Bůh, a jeden druhého v pokoře snášet. Poddanost ženy je pro něj samozřejmostí. Pokud ovšem dal Bůh ženě více rozumu, nemá toto nést muž s hanbou, ale ve vedení rodinného hospodářství toho využít.⁹²⁸

Manželství bylo v zásadě trvale platné, přestože Bratří uznávali rozluku pro rozdílnou víru manželů, z bázně před zlostí a surovostí muže a pro nepolepšitelné cizoložství. Po uskutečnění takové rozluky se ale ani jeden z manželů nesměl za života svého druhu vdát nebo oženit.⁹²⁹ I bratrské předpisy znaly překážky k uzavření manželství, které se mohly stát příčinou úplného zrušení svazku. Sem patřilo ve shodě s katolickou církví i zapovězené příbuzenství. Na rozdíl od katolické církve ovšem neuznávali jako překážku k uzavření sňatku žádnou formu nepokrevního příbuzenství, včetně kmotrovství.⁹³⁰ V již zmíněném listu předloženém králi Vladislavu Jagellonskému roku 1503 také vyjmenovávají překážky pro uzavření manželství, které mohou manželství učinit neplatným. Jsou

K05055, s. 14.

⁹²⁴ Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželstwie*, s. 15 – 16.

⁹²⁵ Tamtéž 18.

⁹²⁶ Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (ed.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 25.

⁹²⁷ Michaela HRUBÁ, *Čest a nevinna pohlaví ženského aneb dobré důvody k uzavření sňatku v Čechách 16. století*, in: *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 463.

⁹²⁸ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 84 – 85.

⁹²⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 71.

⁹³⁰ Martin NODL, *Manželství v rané Jednotě bratrské*, in: Vladimír URBÁNEK, Lenka ŘEZNÍKOVÁ (ed.), *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2006, s. 137 – 138..

to: zamordování ženy první, únos nevěsty, cizoložství nebo situace, kdy jeden z manželů tomu druhému ukládá o život.⁹³¹ Rozvod platného manželství, kdy by jednomu nebo oběma z manželů byl povolen sňatek nový, ale Jednota nezná. Dále se list zabývá tím, co je potřebné k uzavření platného a správného křesťanského manželství. Bratrští teologové vyjmenovávají mezi jinými upřímný úmysl, dále svobodnou vůli a v neposlední řadě rovnost (myšleno stavová a věková) obou novomanželů.⁹³² Dekrety Jednoty bratrské se vůbec velmi často zabývaly nerovnými manželstvími. Mimo jiné byli Bratři silně proti manželstvím věkově nerovným, protože mládí ze své přirozenosti touží po mládí, zatímco stáří se k mladému nehodí.⁹³³

2.4.3.2 Celibát kněží

Otázkou, ve které se Bratři od ostatních reformačních směrů odlišovali, bylo lpění na kněžském celibátu. V rané Jednotě šlo především o důvody asketické. Dokonalý věřící měl zachovávat čistotu a kněží byli vybíráni jen z dokonalých. Bratr Lukáš krásně vystihuje postoj k sexualitě Jednotě vlastní, když říká, že Bůh pohlavní spojení po Pádu „dopustil, ale neodpustil,“ a pro tyto účely ustanovil manželství.⁹³⁴ Kněz nemůže být volen z těch, kteří činí něco, co bylo Hospodinem dopuštěno, nikoliv však odpuštěno. Když se ovšem Bratři střetli s reformací evropskou a otevřeli se jejímu vlivu, stejně jako vlivům nastupujícího humanismu, tento asketický ideál jako odůvodnění nestačil. V Jednotě měl kněžský celibát ještě jeden závažnější důvod. Šlo o praktickou stránku kazatelova života. Jako církev někdy trpěná jindy otevřeně pronásledovaná si dlouho uchovávala misijní charakter. Bratrští kněží museli cestovat od sboru ke sboru, skrývat se a prchat před perzekucí. V takové situaci nebylo pro ženatého kněze správné plnění jeho poslání fakticky možné.⁹³⁵ Po dlouhou dobu byli kněží vybíráni pouze ze svobodných mužů. Roku 1498 bylo ustanoveno, aby se volili i z ženatých, ovšem

⁹³¹ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 75.

⁹³² Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 72.

⁹³³ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. s. 155 a 241.

⁹³⁴ Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželství...*, Mladá Boleslav 1523, s. 78.

⁹³⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 91.

v praxi se tato zásada prosazovala velmi těžko.⁹³⁶ Tuto situaci můžeme vysvětlit jak velmi silným lpěním bratrských teologů na uchování jedinečnosti svého náboženství, tak i přetrvávající situací, kdy si až do poslední čtvrtiny 16. století nebyli členové Jednoty nikdy jisti, kdy přijde další mandát a s ním spojená perzekuce. Jak se ale situace Jednoty bratrské koncem 16. století stabilizovala, tak se měnil i důraz na kněžský celibát, protože jeho praktické odůvodnění postupně ztrácelo smysl. Bratrští bohoslovci navíc museli čelit tlaku, jaký na ně vyvíjely jiné protestantské církve, s nimiž spolupracovali na tvorbě textu České konfese. Ještě roku 1570 bylo Bratřím lpění na kněžském bezženství vytýkáno.⁹³⁷ Ve vydání latinského překladu bratrské konfese roku 1573 už se uvádí, že kněží mají být vybírání i z ženatých mužů a že kněží se smějí oženit, pokud jim bude uděleno svolení od starších.⁹³⁸ Že ještě v osmdesátých letech 17. století přetrvávala uvnitř Jednoty vůle tento specifický prvek si ponechat, je zaznamenáno ve sborníku písní a traktátů sepsaných mezi lety 1580 – 1612.⁹³⁹ Na listech č. 13 a č. 17 se nachází krátký spisek, který se nazývá „Rozdíl mezi kněžími podobojí způsobou... a mezi Bratřimi.“ Jako jeden z rozdílů autoři uvádějí, že kněží podobojí nechtějí být svobodní a bez manželek, kdežto Bratři chtějí zůstat svobodní, aby mohli svobodněji sloužit Pánu Kristu.⁹⁴⁰

Také Jan Blahoslav se zabýval kněžským celibátem. Ve svém spise *Naučení mládencům* radí aspirantům na kněžství, aby zůstali svobodní, aby mohli své dílo konat celým srdcem.⁹⁴¹ K tomuto je třeba zvláštního vyvolení, ale pokud se mladý muž takto vyvolen cítí, měl by své srdce následovat, protože Bůh ho bude

⁹³⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 93.

⁹³⁷ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 231.

⁹³⁸ Jaroslav BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství, 1572 – 1586*, Praha 1909, s. 110.

⁹³⁹ Jindřich SKOPEC (ed.), *Sborník skladeb Hlavně českobratrských prosou i veršem v kapitulní knihovně svatovítské z let 1580 – 1612*.

⁹⁴⁰ „Čtrnáctý rozdíl: Že kněží svobodní býti a bez manželek býti nechtí, aby sami se zdržovali mocí neb darem Božím od manželství, jakož Pán dí: Pro království Boží a pro zvolnější službu Pánu Ježíši Kristu, - než každý ženám běží, aby se ženili a daru Božimu odpírali, ani oň pracovali podle přikázání první Církve. Ale mezi Bratřimi mnozí vzavše dar od Boha k zdrženlivost svatě, v něm pracují a se zdržují od manželství i sodomských nečistot pro království Boží i pro službu jeho, aby v tom následovali prvních svatých.. A kdož by pak nemohl se zdržovati a svatě živ býti, takovým k ženitbě řádného manželství radí pro zachování duše na spasení,“ Jindřich SKOPEC (ed.), *Sborník skladeb Hlavně českobratrských prosou i veršem v kapitulní knihovně svatovítské z let 1580 – 1612*, s. 45.

⁹⁴¹ Jan BLAHOSLAV, *Naučení mládencům*, Praha 1947, s. 122..

v odříkání posilňovat. Ale čest panického stavu není v něm samotným a číhá v něm velká nástraha pýchy a domýšlivosti. Bohu se líbí tento stav jen, pokud se daná osoba stále zdokonaluje a mravně na sobě pracuje.⁹⁴² Na dalších několika stranách pak dává Blahoslav mládencům praktické rady, jak vydržet a setrvat ve stavu pohlavní čistoty. Zajímavé je, že oddíl o pohlavní zdrženlivosti byl z druhého vydání Blahoslavova díla vyloučen. Když se po vydání České konfese roku 1575 Jednota bratrská sblížila s ostatními českými protestanty, z misijní církve se stala církev usedlá a kněžská manželství byla stále častější, až se rodinný život kněží stal pravidlem.⁹⁴³

2.4.3.3 Bratrská žena a její role v manželství i ve sboru

Bratrská žena je ženou biblickou, zdobí ji biblické ctnosti a její krása je popisována v biblických přirovnáních. Stejně jako žena husitská zná dokonale Písmo.⁹⁴⁴ Protože ani žena, ani muž nemohli být počati jinak než spojením obou pohlaví, tak se ani jedno pohlaví nesmí tupit nebo zlehčovat.⁹⁴⁵ Ale základem manželství i církve je jasně patriarchální schéma. Žena je za všech okolností v podřízeném postavení.⁹⁴⁶ Světlou stránkou ženské podřízenosti je závaznost mužovy lásky. Manžel je povinen milovat svou ženu.⁹⁴⁷ Má o ni dbát, nijak ji netupit, zajistit její životní potřeby, má si jí vážit jako vlastního těla.⁹⁴⁸ Muž má milovat ženu tak, jako Kristus miluje svou církev, protože manželství právě o spojení Krista a církve vydává svědectví. Bratr Lukáš jde až tak daleko, že nazývá zvráceností představu muže, který se žení proto, aby se o něj žena starala. Kristus se stará o svou církev, která mu slouží, a vším potřebným ji zaopatřuje. Tak tedy i muž se má starat o svou manželku.⁹⁴⁹ Bratr Lukáš kladl veliký důraz na povinnost muže pečovat s láskou o svou manželku. Zatímco úlohy ženy jen stručně vypisuje, na muže, aby ctili a milovali své ženy, apeluje na více než dvacet listech.

⁹⁴² Jan BLAHOSLAV, *Naučení mládencům*, s. 50.

⁹⁴³ Jan BLAHOSLAV, *Naučení mládencům*, s. 123.

⁹⁴⁴ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 115.

⁹⁴⁵ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 124.

⁹⁴⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 87.

⁹⁴⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 124.

⁹⁴⁸ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 114.

⁹⁴⁹ Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželství...*, Mladá Boleslav 1523, 113 – 115.

Matky a mateřství si v biblickém duchu Bratří váží. Mateřstvím si žena vykupuje spásu, v rození dětí je povznesena k posvátnému úkolu.⁹⁵⁰ Jako první také bratrští myslitelé ocenili rodičku přímo v úkolu rození. Bratrský lékař, Mikuláš Belha-Klaudián, napsal a vytisknul roku 1519 první odbornou publikaci pro těhotné ženy i s obrazovou přílohou.⁹⁵¹

Ženská role v rodině se ovšem neomezovala pouze na rození dětí, žena je společnicí a pomocnicí muže v jeho veškerém díle.⁹⁵² Mateřskou lásku Bratří posuzovali spíše ve smyslu faktické péče o děti než ve smyslu laskavé náklonnosti. Veškeré emoce měly být tlumeny i v případě lásky k potomkům.⁹⁵³ Vášeň nebo smyslnost se zakazovala i v rámci manželství a existovaly přísné předpisy regulující manželské chování. Manželé měli mít oddělené ložnice a pohlavní styk pěstovat pouze za účelem plození dítek.⁹⁵⁴ Jinak si ale Bratrští bohoslovci nepotrpěli na přílišné rituálnosti. Ať už šlo o regulování pohlavního styku v určitých dnech nebo o svatební obřad jako takový.⁹⁵⁵

Manželka má být dobrou hospodyní. Má pamatovat na poslušnost, poddanost a shodu v názorech. Pokud má žena pocit, že jí manžel ukřivdil, má se obrátit na duchovního ve sboru.⁹⁵⁶

Sestry ve sboru neměly přímou účast na bohoslužbě, ale mohly se účastnit její podstatné části, která přetrvala už z husitské doby, a to zpěvu v národním jazyce.⁹⁵⁷

Na kázání se ženy neměly nijak zdobit, aby nerozptylovaly muže v rozjímání. Typickou barvou oděvu pak byla šedá, výrazný oděv se zakazoval.⁹⁵⁸ Když začaly do Jednoty přistupovat i prominentní šlechtičny, museli se mravokárci ve svých předpisech uskromnit. Přesto, jak dokládají dobová vyobrazení, byl oděv členek Jednoty bratrské ve srovnání se šlechtičnami katolickými výrazně skromnější, nenápadnější a usedlejší.

⁹⁵⁰ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 129.

⁹⁵¹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Evangelické matky*, Praha 1941, s. 9.

⁹⁵² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. .

⁹⁵³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 201.

⁹⁵⁴ Jaroslav BIDLO, *Akta Jednoty bratrské I.*, Praha 1923, s. 300.

⁹⁵⁵ Martin NODL, *Manželství v rané Jednotě*, s133.

⁹⁵⁶ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 116.

⁹⁵⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 202.

⁹⁵⁸ Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské*, s. 156.

Zajímavým dokladem o příznivějším pohledu na ženu je Blahoslavův spis *O zraku, Jak člověk zrakem to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*. Bratrský teolog zde sice uvádí, jak může ženská krása muže svést, ale nesoudí pro to ženu, ale lidský zrak, který člověka svádí k hříchu. Uvádí biblický příběh o Batšebě a Davidovi. Když David upřel zrak na Batšebu, byl ztracen. Blahoslav ale nikde nekritizuje Batšebu, ale Davidův zrak, který ho připravil o jeho velikost.⁹⁵⁹ V dalších příkladech už se nesoustředí na ženskou krásu, ale na škodlivost zraku pro obě pohlaví.⁹⁶⁰ V tom samém spisu nalezneme písničku, která varuje před podlehnutím pokušení a bere si za motiv biblický příběh prvních rodičů v ráji. Evu zde sice uvádí jako tu mdlejší, skrze kterou tak mohl had svést silnějšího.⁹⁶¹ Ovšem hned úvodní verš už je ženě příznivěji nakloněn. Píše zde, že „Eva jeho chytrostí, matka naše v ráji, čehož míti v paměti, synové nedbají, Úlisně jsou podvedena, a v hřích uvedena, byť Bohu rovná byla, jablka zakusila“, podstatné je, že Eva je tedy v jeho verši také stvořena k obrazu Božímu, jako Adam.⁹⁶² Blahoslav uvádí, že Eva byla slabší než Adam, ale v jiné části výkladu vyvrací možnost, že nutně ďábel svádí silnějšího muže skrze slabší ženu. Uvádí příklady jiných známých příběhů a mezi nimi Médeu, která byla svedena ke zlu skrze Jásona.⁹⁶³ Tedy i muž se může stát ďáblovým prostředkem ženiny zkázy. Nemusí to být nutně žena, kdo je ďáblovým nástrojem ke zkáze člověka.

V rámci sborového života mají ale všichni teologové Jednoty jasno. Ve shromáždění má žena mlčet. Chtějí-li se ženy o něčem poučit, mají se zeptat svých mužů. Žena nemá kázat, protože by tak činila něco, co jí Bůh ústy apoštola Pavla výslovně nedoporučil. Zadruhé by provozovala činnost, které nemůže rozumět. Žena tedy nesmí ve shromáždění ani učit ani kázat.⁹⁶⁴ Přesto se sestry sborového života aktivně účastnily. Vykonávaly sociální práce a vedle mužských soudců byly

⁹⁵⁹ Jan BLAHOSLAV, *Spis o zraku, Jak člověk zrakem to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*, Praha 1928, s. 25.

⁹⁶⁰ „Ale co pak když krásnou osobu druhého uziříš pohlaví druhého, mládenec pannu, a panna aneb žena mládence, sud', prosím, jestli jaká tvá mysl k tomu rozdílněji nakloněná nežli k pěknému koni, domu, šatu,“ Jan BLAHOSLAV, *Spis o zraku*, s. 32.

⁹⁶¹ Jan BLAHOSLAV, *Spis o zraku*, s. 100.

⁹⁶² Jan BLAHOSLAV, *Spis o zraku*, s. 84 – 85.

⁹⁶³ Jan BLAHOSLAV, *Spis o zraku*, s. 104.

⁹⁶⁴ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 125.

ustanoveny starší sestry neboli matrony.⁹⁶⁵ Vybírány byly většinou ze stavu neprovdaných nebo vdov a jejich úkolem bylo bdít nad mravopočestností ostatních členek sboru. Provdané hlídaly, zda plní své manželské povinnosti, a vdovy a panny, zda zachovávají pohlavní zdrženlivost a nepropadají domýšlivosti. Smiřovaly sváry mezi ženami, navštěvovaly nemocné sestry a pomáhaly při organizaci společenských událostí ve sboru. Říkalo se jim *presbiterae* nebo také soudčí sestry, protože jejich činnost byla podobná činnosti Bratří soudců.⁹⁶⁶ Tato ženská samospráva byla typickým znakem Jednoty a dala tak ženě možnost živě se účastnit běhu shromáždění. Zároveň tak bratrští teologové uznávají odlišné potřeby, zájmy a vnímání druhého pohlaví. Péči o něj svěřují povolanějším. Tyto ženy musely mít i jisté teologické vzdělání, protože jednou z jejich funkcí bylo vyslyšet mladé dívky, zda slyšely nedělní kázání a zda mu rozuměly.⁹⁶⁷ Tento ženský výbor také v případě vizitací podával seniorovi zprávu o stavu ženské části sboru.⁹⁶⁸

Ačkoliv názor na manželství, celibát a ženskou otázku se během existence Jednoty vyvíjel především vlivem interakce s jinými náboženskými směry domácími i zahraničními, ženská samospráva zůstala v řádu této církve vždy pevně zakotvena. Dovedla tak k dokonalosti principy uplatňované během husitské revoluce. Při ustanovování Jednoty tak bratrští bohoslovci plně využívají potenciálu ženské zbožnosti a touhy se angažovat, ale na rozdíl od husitských vůdců ji dokážou usměrňovat správným směrem. I to je jistě jeden z důvodů, proč měla právě tato církev tak velké kouzlo právě pro ženy ze všech sociálních vrstev.

⁹⁶⁵ Amadeo MOLNÁR, *Českobratrská výchova před Komenským*, Praha 1956, s. 19.

⁹⁶⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 190 – 191.

⁹⁶⁷ Rudolf ŘÍČAN, *Církevní řád jednoty bratrské českých*, Praha 1945, s. 54.

⁹⁶⁸ Čeněk VÁŠA, *Stručné vypravování z dějin Jednoty Bratské*, Krabčice 1894, s. 93.

2.4.4 Učení Jednoty bratrské v kontextu evropské reformace

Když se Jednota bratrská začala stýkat s reformací zahraniční, vyplula na povrch její specifika. Byl to především odlišný ráz církve a tím pádem i naprosto odlišný vztah ke světské moci. Jednota byla církev někdy trpěná, jindy otevřeně pronásledovaná. Každopádně byla na světské moci nezávislá a tuto nezávislost si chtěla uchovat. Z tohoto specifika se odvíjí nejen názor odlišný od názoru zahraničních reformátorů, ale také charakter kněžské služby v Jednotě. Kněží se často museli stěhovat a skrývat, měli na starost více sborů a tak žili na cestách. Až do uznání České konfese roku 1575, kdy se tento model podstatně změnil, nebylo možné, aby kněz měl manželku a domácnost, s kterou by šel příkladem náboženské obci, jako se to dělo v například v církvi luterské už krátce po jejím založení. Typickou byla pro Jednotu i soudržnost v rámci jednotlivých sborů pronásledováním ještě umocněná. V rámci menších společenství tak musel každý člen a každá členka uplatnit své talenty, aby společenství mohlo přežít těžké časy, které přicházely. Zde se dostával prostor i pro ženy a mohla se vytvořit výše popsaná samospráva. Po vítězství Větší stránky se Jednota plně otevřela vzdělání, ale nikdy nezapomněla na své kořeny. Stále kladla důraz na četbu Písma a žena bratrská, jak jsme výše ukázali, byla v Písmu stejně sečtělá jako žena husitská. Zde nacházejí Bratři se zahraniční reformací styčný bod, protože i protestantka v Říši znala Písmo často lépe než její katolická kolegyně. Zahraniční reformace kladla také důraz na to, aby laici dokázali číst v Písmu. Přesto se v malém církevním společenství ženy uplatňují více, především proto že mají v rámci Jednoty své vlastní úkoly, které dobrou znalost biblických textů vyžadují.

Na rozdíl od utrakvistických církví, které se postupem času zcela otevřely luterskému, příp. kalvinistickému vlivu, Jednota bratrská se až do konce snažila uchovat si svou svébytnou věrouku. Sem patřilo i učení o manželství a ženě. Ženská otázka nakonec nebyla tak důležitá, při debatě o sjednocení církví se jednalo o mnohem zásadnějších problémech, především o večeři Páně nebo nutnosti skutků pro spasení křesťana. Ženská otázka se na pořad diskuze nedostávala. Částečně se diskutovalo o manželství a jeho přednosti, případně rovnosti se stavem manželským a o kněžském celibátu. V druhém případě Bratři

nakonec částečně (ale nikdy plně) ustoupili. Otázku panenského stavu jako nadřazeného stavu manželskému nikdy zcela neopustili. Tento koncept ovšem nebyl zdaleka tak důležitý jako jiné. Ne natolik důležitý, aby bránil dohodě s jinými církvemi a Bratří si ho proto mohli uchovat po celou dobu existence Jednoty.

Další zvláštností, kterou Bratří toužili za každou cenu uchovat, byl vysoký mravní standard, který uplatňovali na všechny své členy. Zde se ovšem s luterskou církví shodnout nemohli. Ne snad, že by zahraniční reformace nekladla vysoké nároky na chování svých členů, ale členové Jednoty byli v rámci svých malých sborů podrobeni mnohem větší míře kontroly než členové masové luterské církve.

Bratří sice trvali na zachování svých specifik, ale jejich situace v českých zemích nebyla vždy nejlepší, proto se vděčně obraceli do zahraničí, kde hledali posilu. Už roku 1519 vstoupili v kontakt s Erasmem Rotterdamským. Doslechli se, že se v odpovědi na list humanisty Jana Šlechty ze Všehrd vyslovil o jejich učení shovívavě. Vypravili se za ním do Antverp, aby mu předali latinskou Apologii. Erasmus se jí ale odmítl zabývat.⁹⁶⁹ Ani kontakty s Martinem Lutherem neprobíhaly původně podle jejich představ. Luther pravděpodobně už před rokem 1517 četl bratrskou Apologii z roku 1511.⁹⁷⁰ Hned od začátku svého veřejného působení se vůči Bratrům vymezoval tím víc, kolik shody nacházel v učení svém s učením usvědčených kacířů. Hlavním argumentem, který tehdy proti Bratrům používal, bylo, že jejich myšlenky jsou sice správné, ale kdyby nebyli kacířskou sektou, snažili by se působit na církve opravným způsobem, místo aby se odtrhli a před většinou církví se uzavřeli. Později už tento argument nepoužíval.⁹⁷¹ Dokud se jimi nezačal zabývat hlouběji, zamítal wittenberský reformátor jejich názory argumenty podobnými katolickým. Lutherovo uznání si Bratří vysloužili, když se dozvěděl o úctě, jaké se mezi bratrskými teology těší jeho oblíbený sv. Augustin.⁹⁷² Roku 1520 nebo 1521 na sebe obrátil pozornost wittenberského reformátora humanista bratr Oldřich Velenský, když uveřejnil latinský spis, ve kterém zavrhoval papežský primát založený na přítomnosti sv. Petra v Římě. Dílo vyšlo tiskem

⁹⁶⁹ Timoteus ZELINKA, *Cesty Českých bratří Matěje Červenky a Jana Blahoslava*, Praha 1942, s. 9.

⁹⁷⁰ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 10.

⁹⁷¹ František BARTOŠ, *Lutherovo vystoupení a Jednota bratrská*, Praha 1929, s. 4..

⁹⁷² František BARTOŠ, *Lutherovo vystoupení*, s. 5.

v Augsburku v listopadu 1520.⁹⁷³ Luther spis roku 1521 přečetl a Velenský zase přeložil do češtiny Lutherův protipapežský spis. Prostředníkem mezi Wittenbergem a Jednotou byl luterán Pavel Speratus, který pobýval v Jihlavě. Poslal Lutherovi několik článků popisujících bratrské učení a žádal jeho posouzení.⁹⁷⁴ Shodou okolností zrovna tou dobou pobýval ve Wittenbergu bratr Jan Roh Domažlický. Když viděl články zaslané Speratem, prohlásil, že bratrské učení je luterským misionářem zkomolené a když se vrátil do Čech, prosadil vypravení poselstva k Lutherovi. Spolu se slezským Němcem Michalem Weissem se v první polovině roku 1522 k Lutherovi do Wittenbergu osobně vydal.⁹⁷⁵ Společně přesvědčili Luthera o čistotě bratrského učení a on si od nich vyžádal písemné znění bratrské nauky. Bratr Lukáš pro něj napsal zvláštní list a apologii a vypravil stejné poselstvo do Wittenbergu znovu. Hned zpočátku se Luther s Bratry neshodl v učení o večeri Páně. Zvláštní je ale mírnost, s jakou Luther jindy tak příkrý k těm, s nimiž se neshodl, s Bratry jedná. Jednota mu naopak vyčítala přeceňování svátosti oltární a přílišný důraz na víru, který zastírá důležitost skutků.⁹⁷⁶ Nerozešli se ve zlém, ani se nesmířili. Roku 1524 bylo poselstvo vysláno do Wittenbergu znova. Tentokrát ale za jiným účelem. Bratří měli studovat tamní mravní poměry, aby případně mohli mladí muži jít do centra německé reformace studovat. Morálka wittenberských studentů se ale Bratřím nezdála a tak z plánu prozatím sešlo.

Bratru Lukášovi kromě nízké mravní úrovně wittenberských studentů vadilo Lutherovo učení o moci světské. Usoudil, že pokračování styků s Lutherem není již nadále pro Jednotu přínosem, a do jeho smrti tak k obnovení kontaktů s Wittenbergem nedošlo.⁹⁷⁷ U Bratří nedošlo vlivem Luthera k žádné změně v pojetí manželství nebo celibátu kněží. I nadále se kněží vybírali z ženatých mužů jen tehdy, když nebylo svobodných. Luther své názory na tuto otázku vyložil spolu s dalšími v dopise, který vyšel roku 1523 v Litomyšli pod názvem *Spis Martina Luthera, v němž ukazuje, co se mu na Bratřích nezdá*.⁹⁷⁸ Luther má dojem, že

⁹⁷³ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 10.

⁹⁷⁴ Michael ROHDE, *Luther und die Böhmische Brüder nach den Quellen*, Brno 2006, s. 56 – 57; WA Br 2, s. 530 – 531.

⁹⁷⁵ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 12.

⁹⁷⁶ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 12.

⁹⁷⁷ Josef SMOLÍK, *Bratr Jan Augusta*, Praha 1984, s. 53.

⁹⁷⁸ WA Br 3, 26; Roku 1546 shořela v Litomyšli při požáru pečlivě uspořádaná korespondence

manželský stav je u Bratří v pohrdání, protože své služebníky nutí k životu mimo manželství. Podle něj není čistota dar všem obecný, proto by měli Bratří vybírat kněží i ze stavu ženatých. Bratr Lukáš Lutherovi odpověděl, že nejde ani tak o opovržení manželstvím, jako o praktickou stránku věci. Častá pronásledování nutí kněze bratrské k bezženství, aby mohli lépe sloužit.⁹⁷⁹

Roku 1528 umírá bratr Lukáš a do čela Jednoty se staví Martin Škoda, jemuž pomáhá Jan Roh. Už roku 1531 se projevuje změna vedení a do Wittenbergu se vydávají tři mládenci na studia.⁹⁸⁰ Další osobností, které se dostává velkého vlivu, je bratr Jan Augusta. Tomu je Luther osobně velmi blízký. Za jeho působení v letech 1537 – 1542 mají Bratří nejčilejší styky s německou reformací vůbec.⁹⁸¹ Jan Blahoslav vzpomíná, že Augusta a Luther si byli velmi blízcí a podobní i osobně. Dokonce jejich kázání zněla téměř stejně.⁹⁸² Pod Augustovým vedením Bratří také upustili od původního záměru spojit síly s reformací švýcarskou.⁹⁸³ Ačkoliv později po smrti wittenberského reformátora se Jednota do Švýcarska obrátila znovu. Byl jim velmi blízký především Kalvínův důraz na mravnost a nechtěli se zaplétat do teologických sporů, ve kterých se po smrti velkého reformátora jeho nástupci potáceli.⁹⁸⁴

Další dopis, který putoval do Litomyšle s vysvětlením, co se Martinu Lutherovi na bratrském učení nezdá, mimo jiné i celibát, putoval roku 1538.⁹⁸⁵ Ani tentokrát Bratří svůj názor na kněžské manželství nezměnili. Roku 1540 je ohledně přeceňování celibátu varoval v dopise i Jan Kalvín. Jan Augusta mu vyložil stanovisko Jednoty, které zůstávalo stále stejné. Neopovrhují manželstvím, ale bratrský kněz neustále cestuje a nemá stálé zaopatření. Nemůže proto žít rodinným

litomyšlských Bratří s Lutherem, takže máme dnes uchované většinou pouze ty dopisy, které se uchovaly v rámci Lutherovy korespondence.

⁹⁷⁹ Michael ROHDE, *Luther und die Böhmische Brüder nach den Quellen*, Brno 2006, s. 223 – 226.

⁹⁸⁰ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 14.

⁹⁸¹ František BEDNÁŘ, Jaroslav BÍLEK, *Jan Augusta v letech samoty, 1548 – 1564*, Praha 1942, s. 11.

⁹⁸² F. BEDNÁŘ, *Jan Augusta*, s. 21.

⁹⁸³ Josef SMOLÍK, *Bratr Jan Augusta*, s. 54.

⁹⁸⁴ Ferdinand HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstat a dějiny*, Praha 1912; Kontakty s francouzsky mluvícími reformátory už nejsou součástí této práce. Pro toto téma odkazují na např.: Otakar ODLOŽILÍK, *Jednota bratrská a reformování francouzského jazyka*, Philadelphia 1964.

⁹⁸⁵ WA Br. 8, 160.

životem. Augusta vyjádřil touhu, aby tomu jednoho dne snad bylo jinak, ale v současném stavu věci je pro kněží Jednoty vhodnější preferovat celibát.⁹⁸⁶ Nicméně působením bratra Jana Augusty a Jana Roha se Jednota stále více otvírala luterskému vlivu i v otázce manželství. V konfesi z roku 1535 už uvádějí, že k celibátu nelze nikoho nutit a pokud by se kněz ocitl v riziku mravního poklesku, měl by se raději oženit. V praxi se ale stále kněží nesměli ženit bez svolení starších bratrské církve a svolení jim bývalo uděleno. Zároveň bývali zproštěni kněžských povinností.⁹⁸⁷

Roku 1542 se vydali Bratří Jan Augusta a Jiří Izrael znovu do Wittenbergu. S politováním zjistili, že mravy bratrských mladíků tam studujících se pozvolna rozvolňují. Tehdy kontakty Bratří s Lutherem oslabují. Po selské válce se navíc vyostřil problém vztahu ke světské moci. Problém znovu otevřel Lutherův spis doporučující německé šlechtě, aby nemilosrdně zahubila rebelující sedláky.⁹⁸⁸ V důsledku tohoto spisu se bratrští teologové od luterské reformace odklonili. Bratr Jan Roh roku 1544 přehodnotil odkaz na luterství, v slzách se přiznal, jak se nechal německými knížkami zmýlit, Jednota se začala navracet k Lukášově odkazu a před vlivem luterské reformace se uzavírat.⁹⁸⁹ Kladných prvků, které z luterského učení převzali, se ale už nikdy nevzdali. Mezi nimi i zmírnění výkladu o nadřazenosti manželství a o nutnosti kněžského celibátu. Mnohem revolučněji ovšem v tomto ohledu působily kontakty s jinými nekatolíky v českých zemích a následná spolupráce při boji za Českou konfesi roku 1575, která všechny nekatolíky v českých zemích sblížila.

Když si Bratří začali uvědomovat slabiny luterského učení, začali hledat posílení v jiné větvi německé reformace. Roku 1540 odjel bratr Matěj Červenka s Petrem Barvířem do Štrasburku za Martinem Bucerem s doporučujícím dopisem od Jana Augusty. Litomyšlský přednosta Jednoty štrasburskému reformátorovi píše, že Bratří četli některé z jeho spisů, jako například *O pravé péči pastýřské*, který by chtěli přeložit do češtiny. Zároveň vezlo poselstvo s sebou i konfesi a

⁹⁸⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 101.

⁹⁸⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 107 – 109.

⁹⁸⁸ *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten die Bauer*, WA 18, 357 – 361.

⁹⁸⁹ Josef SMOLÍK, *Bratr Jan Augusta*, s. 58; Zprávu o pokání bratra Roha před synodem bratrským podává neznámý pisatel a otiskuje ji: Antonín GINDELY, *Dekrety Jednoty*

Apologii. Martin Bucer se o jejich učení vyjádřil velmi pochvalně a nabídl, že bude na sněmu v Hagenau, kam musel neodkladně odcestovat, hájit jejich věc. Dále zde Bratří diskutovali i s Bucеровým spolupracovníkem Capitonem a poznali se osobně i s Janem Kalvínem, který zde právě pobýval.⁹⁹⁰ S Kalvínem diskutovali mimo jiné i o bratrském učení o kněžském celibátu. Ke shodě mezi nimi nedošlo.⁹⁹¹ Tato výprava umožnila Jednotě rozšíření obzorů, ale nepřinesla žádnou změnu v nahlížení na manželství. Tu přineslo až sblížení s jinými nekatolickými církvemi při zápasu za společnou Českou konfesi.⁹⁹²

bratrské, s. 164.

⁹⁹⁰ Josef SMOLÍK, *Bratr Jan Augusta*, s. 60.

⁹⁹¹ Timoteus ZELINKA, *Cesty*, s. 29.

⁹⁹² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 112.

2.4.5 Závěr

Jednota bratrská vycházela z jiného ideového základu než reformace německá. Udržovala kontinuitu s českou reformací a právě zde hledala své kořeny. V jejím pojetí zůstávalo manželství a sexualita od začátku do konce méněcenné vedle stavu pohlavní zdrženlivosti. Ačkoliv nakonec Bratří podlehli vlivu jiných konfesí a zavrhlí kněžský celibát, drželi se tohoto konceptu velmi dlouho. Pohlavní zdrženlivost pro ně byla předpokladem ctnostného života v manželství i nadále. Zde se projevuje vliv středověkého asketismu, kterým byl ovlivněn Petr Chelčický. Zahraniční reformace přijala manželství jako Bohem ustanovený řád se vším, co k němu patří. V tom se s Jednotou nikdy neshodla. Bratří vždy propagovali pohlavní čistotu a tlumení emocí i v projevech mateřské lásky jako předpoklad pro dobrý křesťanský život.

Na druhé straně ale bratrští teologové nikdy neplnili knihovny spisy o méněcennosti nebo naopak vysokých kvalitách ženy. Brali jako daný řád světa, že žena je v manželství podřízena svému muži a nemá v církvi vyučovat ani kázat. Ale ženám určili úkoly jiné, v rámci společenství neméně ctihodné. Ženy měly vlastní samosprávu, pomáhaly mužům s různými úkony a vykonávaly užitečné práce. Jejich vzdělání bylo samozřejmé. Bratří nejen že neodrazovali ženy od čtení Písma nebo diskuze nad kázáním, ale přímo je podporovali. Taková byla i jedna z úloh matron, vyslechnout, zda si ostatní ženy pamatují kázání a zda mu rozumí. Vysoký vzdělanostní standard prokázaly písemné památky zanechané bratrskými ženami.

Bratří navázali na linii husitskou, která umožnila ženám účast na bohoslužbě v podobě zpěvu, takže ačkoliv žena nesměla kázat, mohla se účastnit dění ve shromáždění. Jak dokazují mnohé dochované památky vytvořené ženami, s jejichž tvorbou často muži pomáhali, ženy byly i podporovány, nikoliv odrazovány, ve vlastních projevech. Bratří působili jako duchovní rádci členkám svých sborů. Neváhali využít ženu, aby předložila králi jejich apologii, a nijak se netrápili možnou kritikou, kterou za to sklídí. Nemáme doklady o tom, že by se aktivity Anny Marie Treitlarové, která zaznamenala kázání, dostalo kritiky ze strany jiných Bratří. Johanka Krajířka z Krajku zanechala svoje vyznání a přesto sklídila od Bratří chválu. Byla v Jednotě velmi oblíbená. Dokonce se po ní

pojmenovala jedna větev členů Jednoty, „Johanniani“.⁹⁹³

Husitská reformace ještě nemohla ocenit ženské kvality, husitští reformátoři (s výjimkou Matěje z Janova) byli stále ještě příliš prostoupeni předsudky o ženě a o jejím negativním vlivu na muže, o její slabosti a nedokonalosti. A tak, i když oceňovali ženu a její aktivitu, vždy se tak dělo prizmatem její nedokonalosti. Slabá bytost v jejich očích překonala sama sebe, když se dokázala vymanit z vlivu své vlastní podstaty. Reformace německá ocenila ženu a její kvality, ocenila manželství a mateřství. Ale nedala ženě takové možnosti, jaké měly členky Jednoty. Ženy mohly v bratrské církvi žít v dobrovolné čistotě mimo klášterní společenství a přitom zastávat důležité funkce v rámci církve. Nebo se mohly vdát, být matkami a stejně se jim dostalo vzdělání v Písmu. Stejně byly podporovány ve službě Bohu. S trochou nadsázky můžeme říct, že Jednota bratrská naplnila ideál, ke kterému ve stejné době německá reformace nedošla. Na této skutečnosti se jistě podílel i vliv působení ženy v husitské revoluci a v letech husitským bojům předcházející. Těžko můžeme tedy srovnávat. Česká žena prošla náboženským vývojem o bezmála sto let delším než žena německá. České prostředí mělo o sto let delší dobu na to, aby se sžilo s představou vzdělané ženy, která umí číst Písmo a dobře mu rozumí.

Zbývá objasnit, jak dalece zde zapůsobilo české prostředí a v něm proběhnuvší politický, náboženský a sociální vývoj a nakolik zde hrálo roli unikátní bratrské myšlení. Tomuto závěru napomůže analýza situace, v jaké se nacházely ženy, které náležely k druhému nekatolickému vyznání v českých zemích, k církvi podobojí.

⁹⁹³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 281.

2.5 Žena v církvi utrakvistické

Česká církev podobojí se považovala za dědičku církve husitské. V otázce postavení ženy a její duchovní aktivity ovšem na husitské teology a jejich názory utrakvističtí kněží nenavázali. Během české náboženské reformace v první polovině 15. století kazatelé podporovali duchovní aktivitu žen a nárok na projevy zbožnosti ženám přiznávali, alespoň zpočátku v prvních letech revoluce. Nicméně všechny tyto tendence postupně upadaly a v porevolučním období vrátili mravokárci a bohoslovci církve podobojí ženu na její původní místo.⁹⁹⁴ Teologové po skončení husitské revoluce už na rozdíl od svých předchůdců samostatnou aktivitu žen v náboženské oblasti nepodporovali.⁹⁹⁵ Možnosti žen zmařila jak revoluce jako taková, která přerostla v otevřenou válku a tím ženě další aktivity znemožnila, tak pravděpodobně obavy z ženské zbožnosti, které byly patrné už v díle husitských kazatelů pozdějších, mezi které počítáme Jana Želivského a Jakoubka ze Stříbra. I husitští kazatelé se měli na pozoru před specifickým náboženským prožitkem žen; byli si vědomi rozdílu mezi ženskou a mužskou zbožností, a rizik, jaké mohou z ženské religiozity pramenit. Nejnebezpečnějším z těchto rizik byl fakt, že hluboký ženský náboženský prožitek, specifický např. pro sbory bekyní, balancoval na hranici hereze.⁹⁹⁶ Přílišná ženská aktivita v náboženské oblasti mohla teologům revoluce tak říkajíc přerůst přes hlavu a bylo třeba udělat jí přítrž. Zbytek dokonala válka, ve které ženy místo nemají. Proces pozvolné emancipace probíhající ve zbytku Evropy se tak u nás násilně zastavil.⁹⁹⁷ Přesto se během 16. století postavení ženy v české společnosti mění jednak vlivem pronikání renesančního ducha do českých domácností a také vlivem střetu různých kultur především sňatků osob z odlišného prostředí.⁹⁹⁸ V náboženské oblasti se ovšem tato emancipace projevuje pouze v ovzduší katolickém, příp. v Jednotě bratrské, kde ale stojí aktivita žen na zcela jiném základu. V utrakvistické církvi se ženě prostoru nedostává ani na konci 16. století, duchovní prostředí církve podobojí zůstává

⁹⁹⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 184.

⁹⁹⁵ Tamtéž s. 32.

⁹⁹⁶ Noemi REJCHRTOVÁ, *Ženy na utrakvistických farách doby předbřlohorské*, in: *Husitství - reformace - renesance 2*, s. 748.

⁹⁹⁷ Noemi REJCHRTOVÁ, *Ženy na utrakvistických farách doby předbřlohorské*, s. 748.

⁹⁹⁸ Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500 – 1700)*, Praha 2004, s. 555.

ženskou emancipací nezasazeno.

Na rozdíl od členek Jednoty bratrské toho o ženách v utrakvistické církvi mnoho nevíme. Známe šlechtičny, které patřily k církvi podobojí, ale ve srovnání s podporovatelkami Jednoty vydávají prameny mnohem méně svědectví. Totéž platí i o bohoslovcích církve podobojí. Zatímco Bratři se ženě a manželství věnovali systematicky, mezi utrakvistickými kazateli musíme hledat mnohem pečlivěji. Našly se ovšem výjimky, muži, kteří se ženám a manželství věnovali více než jiní. Pravdou ale zůstává, že ani jeden z níže představovaných kněží nebyl typickým představitelem církve podobojí a jejího učení.

Od konce dvacátých let do českých zemí proniká luterské učení a silně ovlivňuje teologii církve podobojí. Luterství přináší změnu ve vnímání manželství a ženy. S přijetím nových konceptů vyvstala nutnost tyto myšlenky zpopularizovat. Do tohoto úsilí se vložili nejen někteří kazatelé, ale také vydavatel Daniel Adam z Veleslavína, který publikoval v českém překladu několik zahraničních spisů věnujících se ženské otázce.

Dalším faktorem, který přispěl ke změně ve vnímání ženy, bylo postupné pronikání humanismu do českého intelektuálního prostředí. Tento myšlenkový směr přinesl i do katolických domácností požadavek vzdělávání žen, které ve svých dílech propagovali humanisté jako Erasmus Rotterdamský nebo Thomas More. Později jmenovaný se touto zásadou řídil i při výchově svých dcer. Na Pyrenejském poloostrově už na začátku 16. století prosazoval vyšší vzdělání dívek humanista Juan Luis Vives.⁹⁹⁹ Nicméně čeští humanističtí vzdělanci se těmito myšlenkami příliš ovlivnit nenechali a dále upírali ženám právo na vyšší vzdělání a hlas v náboženských otázkách. Kupříkladu Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a Augustina Olomouckého velmi popudily aktivity bratrských žen, paní Marty z Boskovic nebo Johanky Krajířky z Krajku.¹⁰⁰⁰

V době legální koexistence dvou náboženství dostaly ženy obou vyznání možnost angažovat se v konfesijním boji. Důležitým faktorem pak byla nábožensky smíšená manželství. Teologové a mravokárci se shodli na tom, že žena a muž mají vyznávat stejnou víru. Ale v případě, že už ke sňatku dvou lidí s rozdílným

⁹⁹⁹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 137.

¹⁰⁰⁰ Milena LENDEROVÁ (ed.), *Eva nejen v Ráji*, s. 23.

vyznáním došlo, měla žena stejnou odpovědnost jako muž za obrácení partnera na svou víru. Tam, kde se mužova víra nejevila jako dostatečně pevná, mohla žena svého muže duchovně posilňovat.¹⁰⁰¹ Zbožnost se tak stávala jednou z mála cest, jakou mohly ženy dosáhnout jistého uznání.¹⁰⁰² Nutno říci, že mnohem aktivněji se v této oblasti projevovaly ženy z katolického prostředí.

Zastavme se nyní u právních poměrů, v nichž raně novověká žena v českých zemích žila. Postavení ženy bylo už od středověku ve slovanském právu příznivější než jinde v Evropě.¹⁰⁰³ Podle středověkého úzu mohly ženy dokonce rozhodovat o svém majetku, ovšem pouze v Čechách. V jiných regionech, včetně Moravy, nebylo právo vůči ženám zdaleka tak benevolentní.¹⁰⁰⁴ V českém právu navíc nebyl rozdílný metr na obě pohlaví založen na představě o nekompetentnosti ženy, jako v právu římském nebo německém, ale z uplatnění práv otce či manžela. Postavení nedospělého chlapce bylo stejné jako postavení dívky a když žena ovdověla, mohla nadále o sobě rozhodovat sama.¹⁰⁰⁵ Už od přelomu 15. a 16. století se navíc hojně vyskytovaly případy, kdy žena plnila roli poručnice za nesvéprávnou osobu, tedy funkci, jakou ženám rakouský občanský zákoník zakazoval ještě roku 1811. Ale i zde se muselo pamatovat na práva manžela. Poručnicí mohla být pouze neprovdaná žena, jakmile se vdala, veškerého práva nad ní nabyt manžel, a musel být jmenován poručník nový.¹⁰⁰⁶ V českém království byly ženy v některých situacích dokonce zvýhodněny oproti mužům, ale to platilo většinou pouze v teorii. V praxi totiž ženy o svých právech často ani nevěděly.¹⁰⁰⁷

V reformaci německé se dostalo velkého prostoru klášterům, a to i ženským, především mezi protivníky reformace. V českém prostředí měly ale zbožné ženy, které toužily na konci 15. století vstoupit do řeholního společenství velice složitou situaci. Některé konventy zničili husité, o zánik jiných se postaraly

¹⁰⁰¹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 185.

¹⁰⁰² Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1996, s. 19.

¹⁰⁰³ Marie RYANTOVÁ, *Život raně novověké šlechtičny v Českém království (právní limity a skutečné možnosti)*, in: Tünde LENGYELOVÁ (ed.), *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*, Bratislava 2004, s. 106.

¹⁰⁰⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 44.

¹⁰⁰⁵ Marie RYANTOVÁ, *Život raně novověké šlechtičny v Českém království*, s. 106.

¹⁰⁰⁶ Marie RYANTOVÁ, *Život raně novověké šlechtičny v Českém království*, s. 107.

¹⁰⁰⁷ Marie RYANTOVÁ, *Život raně novověké šlechtičny v Českém království*, s. 114.

reformy krále Zikmunda.¹⁰⁰⁸ Klášterní život sice během 15. století za podpory katolické šlechty ožíval a došlo k obnovení některých domů bekyní, ale obnova především ženských řeholí probíhala velmi pozvolně.¹⁰⁰⁹ Proces se urychlil v druhé polovině 16. století, kam zasazujeme nástup katolické ofenzivy, ale ženské řády nebyly považovány v rámci rekatolizace protestantských území nikdy za tak důležité jako řeholo mužské, a proto dostávaly mužské konventy přednost.¹⁰¹⁰

Všechny tyto faktory hrály roli při změně pohledu na ženu a koncepty s ní spojené. Tím nejdůležitějším prvkem ale zůstává působení zahraniční reformace na kališníky v českých zemích.

¹⁰⁰⁸ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 137.

¹⁰⁰⁹ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 184.

¹⁰¹⁰ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 124.

2.5.1 Pronikání evropské reformace na české území

Účelem této práce není dopodrobna rozebrat postup pronikání luterské reformace na české území, přesto je třeba zmínit základní fakta. Tato část studie se bude zaměřovat na to, jak německá reformace ovlivnila vnímání ženy, manželství a kněžského celibátu v českých zemích. Jde o koncepty, jejichž pojetí se v luterském myšlení od toho katolického podstatně lišilo. V souvislosti s kněžskými manželstvími je třeba zmínit situaci žen žijících v blízkosti farářů v raném novověku. Vedení farářovi domácnosti, včetně hospodaření, obstarávaly farní hospodyně, které měly být podle církevního práva starší padesát let. Tato pozice měla své kouzlo i pro mladší ženy, tudíž se nařízení běžně obcházelo. Jejich situace přitom nebyla jednoduchá. Farní hospodyně vždy, právem i neprávem, zadávaly podnět k pomluvám.¹⁰¹¹ Důležité je, že na takové ženě byl daný farář závislý v případě nemoci a stáří. Ani bez jejího úsilí při vykonávání běžných domácích prací se neobešel.¹⁰¹² Byl tak fakticky v její moci. Společnost ale takové ženy neuznávala. Stále byly v podezření, že vykonávají pro faráře i jiné než běžné domácí práce. Postupný přechod k manželstvím na faře situaci ulehčil pro obě strany, ale ani potom nebyla situace farářovy manželky v českých zemích jednoduchá.

Diskuze o konceptech klíčových pro postavení ženy probíhala podobně jako v případě Jednoty bratrské. Ani církev kališnická si nechtěla nechat vnutit zásady luterské reformace a lpěla na kněžském bezženství velmi dlouho. Nakonec luterskému vlivu podlehla a od trvání na těchto myšlenkách upustila, ale stejně jako Jednota až v sedmdesátých letech a to při dialogu jednotlivých vyznání nad textem České konfese. Stejně jako Jednota to učinila velmi neochotně a prosazení nových konceptů trvalo dlouho. Objevilo se ale více literátů, kteří byli nové koncepty svolní propagovat.

Kališnická církev byla po skončení husitských válek velmi výrazně zatížena nedokonalostí reformy, která husitský program podstatně zredukovala. Dále trpěla neujasněností v principech. V jádře zůstával utrakvismus vlastně katolickým. Ani se

¹⁰¹¹ Václav BŮŽEK, *Člověk českého raného novověku*, s. 122.

¹⁰¹² Noemi REJCHRTOVÁ, *Ženy na utrakvistických farářích doby předbělohorské*, s. 747.

plně nerozešel s papežstvím, přestože mnoho kněží podobojí papežství kritizovalo. Utrakvisté stále trvali na svěcení svých kněží katolickými biskupy. V důsledku měli stále málo kněží. Ani o vzdělání kališnického kléru nebylo dostatečně postaráno.¹⁰¹³ Reformace německá, přesněji řečeno její wittenberská větev, proniká do Čech ze Saska kolem roku 1520.¹⁰¹⁴ Martin Luther upoutal pozornost utrakvistů už při lipské disputaci roku 1519, když se veřejně přihlásil k myšlenkám Jana Husa.¹⁰¹⁵ V řadách českých kněží se ozývalo nadšení. Jako první se potěšeně na toto téma vyjádřil Jan Poduška, kazatel v týnském chrámu.¹⁰¹⁶ Nadšení vyvolal především fakt, že česká zreformovaná církev se dostala z izolace. To ale neznamenalo, že by beze všeho objali německou reformační myšlenku. Češi nikdy neztratili ze zřetele, že oni byli tím vyvoleným národem, který jako první přišel s myšlenkou církevní reformy. Během následujícího dialogu se zahraniční reformací na své prvenství nikdy nezapomněli.¹⁰¹⁷ Martin Luther si byl tohoto faktu také vědom. Naznačuje tak svým dopisem Spalatinovi, kde otevřeně přiznává, že myšlenky, ke kterým došel, byly v husitské církvi přítomny od samého začátku.¹⁰¹⁸ Nicméně v prvních letech styků se zahraniční reformací to vypadalo, že se Češi nechají německým vlivem pohltit. Tak lze vyčíst z článků ze sjezdu kněží podobojí z Čech a Moravy z roku 1524.¹⁰¹⁹ Problémy s přijetím luterského učení jako takového ale neměli němečtí obyvatelé Čech. Ti přijímali většinou luteránství bez větších výhrad.¹⁰²⁰ Krátce po započetí dialogu s luterstvím se ozvali umírnění kališníci, kteří se nechtěli s Římem zcela rozejít. Spojení s Lutherem by jistý rozchod s papežstvím znamenalo. Umírnění ovládli konzistoř a na několik dalších let bránili nejvyššímu kališnickému orgánu, aby se nechával luterskou reformací ovlivňovat. Z této doby

¹⁰¹³ Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, Praha 1943, s. 3.

¹⁰¹⁴ Lubomír KOCOUREK, *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách*, in: Václav LEDVINKA, *Poddanská města v systému patrimoniální správy*, s. 63.

¹⁰¹⁵ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*, Washington 2003, s. 46.

¹⁰¹⁶ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 47.

¹⁰¹⁷ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 52.

¹⁰¹⁸ WA Br, 2, 52.

¹⁰¹⁹ Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, s. 6; Zdeněk V. David s tímto tvrzením ovšem nesouhlasí. Uvádí, že závěry tohoto sněmu sice byly nápadně podobné německému reformačnímu učení, ale to lze vysvětlit snahou o návrat ke konceptům prvotní církve spíše než snahou splynout s reformací luterskou (Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 68).

¹⁰²⁰ Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, s. 6.

také pochází dělení kališníků na staroutrakvisty, kteří ovládali konzistoř podobojí a stále více se sblížovali s katolicismem, a novoutrakvisty, kteří nadšeně pokračovali v dialogu s reformací německou.¹⁰²¹ Novoutrakvisté, někdy také nazýváni husité evangeličtí, sice sílili početně, ale nebyli vůbec jednotní ve svých principech. Stoupenci Luthera kázali víceméně jeho zásady, ale občas se přidrželi starého výkladu.¹⁰²² Přesto v dalších generacích novoutrakvistů získávalo luterství na síle a luterské vyznání – Augustana – bylo pro mnoho Čechů a Moravanů formálním vyznáním víry. Roku 1575 se pomýšlelo dokonce na přijetí Augustany jako vyznání pro všechny nekatolíky v českých zemích. Tomu ale bránily ohledy na Jednotu bratrskou, a tak vznikl unikátní a svébytný text České konfese.¹⁰²³

Otázka kněžského celibátu se řešila už na sněmu roku 1524, kdy kališníci ve shodě s praxí prvotní církve kněžská manželství povolili.¹⁰²⁴ Toto nařízení ale zůstalo pouze v teorii. Hlasy proti kněžskému celibátu se množily od konce 15. století a hned, jakmile započal dialog s německou reformací, tak se mnozí kněží oženili. Sněm kněží podobojí konaný roku 1526 uznal za vhodné oficiálně kněžská manželství zakázat. Artikul byl znovu opakován na sjezdu roku 1548.¹⁰²⁵ Konzistoř podobojí odmítala kněžská manželství ještě roku 1577.¹⁰²⁶ A to přesto, že Česká konfese celibát výslovně odmítla. Nevyslovila se pro sňatky kněží tak razantně jako Augustana, jak vyplývá ze srovnání obou textů. Luterská Augustana vypočítává na několika stranách kladné vlastnosti manželského svazku a zakončuje pasáž takto: „Ale jako žádným lidským zákonem, tak ani kněžským slibem nemůže býti zrušen příkaz Boží.“¹⁰²⁷ Uznává manželství kněží bez výhrad. Česká konfese je mnohem opatrnější. Zde bude na místě uvést celou citaci celé části věnované kněžským manželstvím:

„A ačkoli tomu bychom rádi byli, aby kněží bez manželek zdrženliví býti a svou služebnou povinnost snažněji vykonávati mohli, však šetříce při tom rady a nařízení

¹⁰²¹ Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, s. 10.

¹⁰²² Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, s. 11.

¹⁰²³ Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, s. 12.

¹⁰²⁴ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 68.

¹⁰²⁵ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, Praha 1896, s. 631.

¹⁰²⁶ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 224.

¹⁰²⁷ Rudolf ŘÍČAN (ed.), Ján BEBLAVÝ, *Čtyři vyznání: vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České*, Praha 1951, s. 83 – 85.

Ducha svatého a apoštola Pavla, a zvláště znajíce, že i oni lidé, a též hříchu a křehkosti, podle obecného přirození lidského, na větším díle poddáni jsou, protož to podle vyměření Písem svatých zůstati má, aby kdož nemá daru zdrženlivosti, pobožné se lépe jest oženiti, nežli se páliť a to proto, že poněvadž manželství jest dobré, čisté a svaté a Bohem i v stavu nevinnosti nařízené, lépe jest povězenému nepořádku státi a zvláště pak těm, kteříž slovem Božím a svátostmi přísluhují a jiným ku příkladu dobrému býti mají vedle napomenutí Božího: Svatí bud'te, jako i já svatý jsem Pán Bůh váš.¹⁰²⁸ Čeští nekatolíci, jak kališníci, tak Jednota bratrská, tedy kněžská manželství připouštějí, ale nedá se říci, že by je vysloveně doporučovali. Úvodní věta této části vyznání říká naprosto jasně, jaký stav by si v ideálním případě čeští teologové pro své kněží přáli. Tento text navíc dovoľoval polemiku k tématu, která se vedla ještě v devadesátých letech 16. století o tom, zda je pro kněží lepší oženit se nebo ne.¹⁰²⁹

Neujasněnost v teorii, která kněžská manželství povolovala, a praxi konzistoře, která lpěla na dodržování celibátu pro kněží v rámci své jurisdikce, působila ale nemalé nesnáze právě kněžím, kteří se většinou toužili oženit. Nejednen kněz kvůli možnosti manželství přestoupil otevřeně k luteránství, jiní se ženili potají, své manželky vydávali za kuchařky či hospodyně a hlásili se k nim pouze v plně luteránských oblastech.¹⁰³⁰ Vydaná korespondence konzistoře podobojí ve zkoumaném období navíc naznačuje, že porušování celibátu se stávalo stále častějším. Kupříkladu roku 1564 se jistý kněz Václav konzistoři otevřeně přiznal, že má manželku a s ní dvě děti.¹⁰³¹ Ke konci šedesátých let 16. století se tato přiznání množila a i formulace byly odvážnější. Dotčení faráři často žádali, aby je konzistoř nechala žít v řádném manželství a nečinila proti nim žádné kroky. Vedení kališnické církve ale stále trvalo na tom, že manželství kněží není přípustné. Žena faráře v jejich očích nebyla řádnou manželkou, a proto ji měl dotčený kněz jako konkubínu odehnat.¹⁰³² Žádostí kněží ovšem přibývalo a při studiu korespondence

¹⁰²⁸ Rudolf ŘÍČAN (ed.), Ján BEBLAVÝ, *Čtyři vyznání: vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České*, Praha 1951, s. 303.

¹⁰²⁹ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 224.

¹⁰³⁰ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, s. 632.

¹⁰³¹ Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562 – 1570*, Praha 1906, s. 65.

¹⁰³² např. Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících...*, s.

konzistoře to chvílemi vypadá, že ani nic jiného než udání a přiznání k porušení celibátu administrátoři neřešili. Za faráře často chodila prosit i vrchnost v daném regionu.¹⁰³³ Jak například dokazuje dopis z roku 1565, v němž se kolátor Vilím Malovec-Kosohorský na Maršovcích přimlouvá za ženatého faráře Petra v Maršovcích, aby si směl podržet manželku. Konzistoř žádost smetla ze stolu a kněze Petra poslala do žaláře.¹⁰³⁴ Velice zajímavý je dopis z ledna roku 1566, v němž konzistoř kárá kněze Mikuláše, faráře v Strašecím, že se oženil. Ten se nejenže přiznává, ale ohrazuje se příkladem jiných ženatých kněží podobojí, jejichž jména neváhá uvést.¹⁰³⁵ Tento dopis svědčí nejen o narůstající odvaze daných kněží, ale především o tom, že v kněžstvu podobojí byla proti celibátu veliká nevole, která se projevovala především v činech. Konzistoř ale nadále vydává nařízení, aby ženatí kněží od sebe manželky odehnali.¹⁰³⁶

Zdeněk V. David považuje za přelomový rok 1594, kdy se stal administrátorem Václav Dačický, ženatý kněz se dvěma dětmi, který dále kněžská manželství propagoval.¹⁰³⁷ Důležité je, že v druhé polovině devadesátých let už neměla konzistoř podobojí sílu, aby proud kněžských sňatků zastavila. Zatímco katolickým kněžím, kteří se také v prvních letech postupující reformace cítili svobodní ke sňatku, zarazil tyto pokusy nekompromisně tridentský koncil, nekatolíci v Čechách neměli zbraň v podobě jednotné ideologie, pokud by chtěli na dodržování celibátu trvat.¹⁰³⁸ Úplná náboženská svoboda uzákoněná roku 1609 pak ukončila tyto diskuze a kněžská manželství byla definitivně všude povolena.¹⁰³⁹

Daný výklad se soustředil jen na pojetí kněžského celibátu centrální mocí. V některých oblastech s delší protestantskou tradicí bylo obyvatelstvo na kněžská manželství tak zvyklé, že jim už od osmdesátých let 16. století přišel podezřelý právě neženatý kněz.¹⁰⁴⁰ Jinde byla ale situace naprosto odlišná. Především

144.

¹⁰³³ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, s. 633.

¹⁰³⁴ Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících...*, s. 209.

¹⁰³⁵ Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících...*, s. 319 – 320.

¹⁰³⁶ Julius PAŽOUT, *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících...*, s. 326.

¹⁰³⁷ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 225.

¹⁰³⁸ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, s. 635.

¹⁰³⁹ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, s. 635.

¹⁰⁴⁰ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, s. 636.

vesnickému obyvatelstvu byla představa ženatého kněze často cizí. Když se kněz rozhodl oženit, měl problém najít ženu, jejíž rodina by ji byla ochotna na faru provdat. Málokdy dostal povolení vzít si za ženu dívku ze spořádané a vážené rodiny. Často si tak faráři brali za manželky své kuchařky nebo služebné, které už stejně před daným sňatkem veřejnost podezřívala, že mají s farářem poměr, a proto měly problém dobře vdát se mimo faru. Případně nacházel kněz nevěstu v kněžských rodinách, pro které bylo obecně obtížné dceru dobře provdat.¹⁰⁴¹ Situace manželských párů na faře tak v českých zemích nebyla vždy tak ideální, jak jsme ostatně vykreslili možnost realizace ženy jako manželky faráře či kazatele v rámci německé reformace. V českých zemích nemuselo vždy jít nutně o funkci na veřejnosti uznávanou. Naopak především konzervativní obyvatelstvo mělo problém s tím, vidět manželku kněze jako řádnou ženu a děti vzešlé z daného manželství jako legitimní.

¹⁰⁴¹ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách*, sv. 1., s. 639 – 640.

2.5.2 Ženy aktivní

O ženách v kališnické církvi víc než kde jinde platí citát Václava Bůžka o tom, že známe mužské vnímání ženského světa, ale ženské vnímání světa, je kvůli menší písemné produkci zastřeno tajemstvím.¹⁰⁴² Postavení žen v kališnické církvi totiž můžeme analyzovat spíše na základě pramenů, jejichž původci jsou kněží, než ze samostatné písemné produkce žen. Navíc se zde nabízí i srovnání s působením žen v zahraniční reformaci nebo s ženami v Jednotě bratrské, kde máme pramenů náboženské povahy od žen, pisatelek, patrně více. V prosazování svého náboženství na svěřeném území se zase v 16. století jeví jako mnohem aktivnější katoličky.

Více než mandáty šlechtičen reformaci na svém území prosazujících dochovaly se nám stížnosti jiných pánů a paní na jejich počínání. Již jsme viděli, jak doplácela Johanka Krajířka z Krajku na přízeň projevovanou Bratřím. Jinou šlechtičnou, na jejíž hlavu padlo obvinění z kacířství za podporu kališnické víry, byla Marie ze Šternberka. Dne 2. června roku 1603 si na její počínání stěžovala Bohunka ze Šternberka, rozená z Lobkovic, nejvyššímu kancléři českého království Zdenku z Lobkovic že do kostela v obci Nepomuku uvedla kněze podobojí. Bohunka dále prosí, aby byla zjednána náprava, aby Marie vyhnala kališnického kněze a dosadila do funkce kněze katolického.¹⁰⁴³ Bohunčinu přání bylo vyhověno, Marie byla královským nařízením donucena vyhnat kališnického faráře a uvést do úřadu katolického. O tom svědčí dopis od císaře Rudolfa II. nejvyššímu sudímu, aby dohlédl na Marii ze Šternberka, zda se bude královským nařízením řídit.¹⁰⁴⁴

Jedna věc je ochrana státem tolerovaného náboženství a věcí druhou je šíření víry nové. V severních Čechách se velmi aktivně na šíření luteránství na českém území v 16. století podílel rod Redernů, ze kterého vzešla jedna silná ženská osobnost.

¹⁰⁴² Václav BŮŽEK, *Člověk českého raného novověku*, s. 15.

¹⁰⁴³ František DVORSKÝ, *Staré písemné památky žen a dcer českých*, s. 171 – 173.

¹⁰⁴⁴ František DVORSKÝ, *Staré písemné památky žen a dcer českých*, s. 174.

2.5.2.1 Kateřina z Redernu

Redernové přišli na své severočeské panství za vlády Ferdinanda I., který jim zde svěřil správu financí.¹⁰⁴⁵ Po prvním hraběti Bedřichovi vládli od roku 1586 na Frýdlantsku a Liberecku jeho synové Kryštof a Melchior. Svěřená území spravovali společně, ale nevíme, jak přesně měli rozděleny kompetence. Některé listiny podepisovali oba, jiné jenom jeden. Melchior se ovšem více angažoval v církevních záležitostech.¹⁰⁴⁶ Melchior z Redernu se narodil roku 1555. Během své vlády trávil hodně času mimo zemi. Roku 1582 bojoval proti Turkům.¹⁰⁴⁷ Až do své smrti roku 1591 spravoval území během bratrovy nepřítomnosti Kryštof, po jeho smrti měla správu na starost Melchiorova manželka Kateřina.¹⁰⁴⁸ S Kateřinou, rozenou Šlikovou, narozenou roku 1565, se Melchior oženil 25. listopadu roku 1582. Nebyl to první manželský svazek, který byl uzavřen mezi Šliky a Rederny. Oba rody k sobě měly blízko v otázkách politických i náboženských.¹⁰⁴⁹ Manželství bylo dlouho bezdětné, vytoužený dědic se narodil až roku 1591. Melchior zemřel už roku 1599 během potlačování vzbouřených císařských vojsk v Uhrách. Kateřina pak vládla svěřeným územím jako regentka za nezletilého syna.¹⁰⁵⁰ Dochované správy o Kateřině a její samostatné vládě nejsou pozitivní. Jejich původci totiž byli většinou měšťané a ti nebyli hraběnce nakloněni od právozárečnického sporu, do kterého se s ní roku 1600 dostali.¹⁰⁵¹ Pramenná základna k životu hraběnky z Redernu je poměrně chudá. Chybí nám korespondence, která by svědčila o jejich úmyslech a pocitech. Navíc Redernové neměli svého oficiálního kronikáře, jako třeba Rožmberkové, který by nás o jejich činech zpravoval a který by zachovával události tak, aby se rod jevil v příznivějším světle. Většinou se nám dochovala spíše dokumentace svědčící o soudních sporech a konfliktech.¹⁰⁵² Navíc, dokud se Kateřina nedostala do role regentky, tak o ní nemáme téměř žádné zprávy a to

¹⁰⁴⁵ Milan SVOBODA, *Redernové a jejich domovy*, in: *Osobnosti v dějinách regionu. Přednáškový cyklus 1*, Liberec 2004, s. 49.

¹⁰⁴⁶ Roman KARPAŠ (a kol.), *Kniha o Liberci*, Liberec 2004, s. 45.

¹⁰⁴⁷ Roman KARPAŠ (a kol.), *Kniha o Liberci*, s. 45.

¹⁰⁴⁸ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách. Nalézání zapomenutých příběhů 16. a 17. věku*, Praha 2011, s. 201.

¹⁰⁴⁹ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 200.

¹⁰⁵⁰ Roman KARPAŠ (a kol.), *Kniha o Liberci*, s. 46.

¹⁰⁵¹ Milan SVOBODA, *Redernové a jejich domovy*, s. 51.

¹⁰⁵² Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 197.

přesto, že manželka zastupovala v době jeho nepřítomnosti.¹⁰⁵³

Redernové jako luteráni od samého počátku svou víru podporovali, a to například dosazováním kněží této konfese.¹⁰⁵⁴ Redernské panství krásně ilustruje snahu o přímou vrchnostenskou regulaci církevních potřeb. Hlavním počinem v tomto ohledu byl církevní řád z roku 1583, jehož autorem byl Melchior. Dává církvi na svém panství zásady, které jsou pevnými zásadními kameny reformační stavby: pevné věroučné zakotvení, jasný liturgický řád, dostatečné personální obsazení far a úřadů, péče o školu a chudé.¹⁰⁵⁵ Církevní řád byl schválen na sněmu ve Frýdlantu, na který se na Melchiorovo pozvání sjeli duchovní z panství Frýdlant, Liberec a Zavidov. Na sněmu kněží vycházeli z Augustany a od tohoto roku se přímo z Melchiorova nařízení konaly synody každé dva roky.¹⁰⁵⁶ Redernové se také snažili o regulaci chování svých poddaných.¹⁰⁵⁷ Kupříkladu roku 1597 vydal Melchior pro své poddané artikule, které mimo jiné nařizovaly pracovní klid o církevních svátcích a sankce za pozdní placení církevních dávek.¹⁰⁵⁸ U Redernů nalezneme pravděpodobně také jediný příklad utlačování katolíků protestanty v českých zemích. V druhé polovině 16. století uzavřel hrabě mariánské poutní místo v Hejnicích. Mezi lety 1579 a 1589 probíhala výměna dopisů mezi Melchiorem z Redernu a arcibiskupem Antonínem Brusem z Mohelnice, který se ho spolu s vysoko postavenými královskými úředníky, Jiřím z Lobkovic a Jiřím z Martinic, snažili přimět, aby poutě opět povolil.¹⁰⁵⁹ Melchior neargumentuje náboženskou netolerancí. Tvrdí, že proti katolické zbožnosti nic nemá, ale davy poutníků zvyšují na jeho panství kriminalitu a to nemůže dopustit.¹⁰⁶⁰

Nevíme nic o tom, zda i Kateřina „utlačovala“ katolíky na svěřených územích. Přesněji řečeno nevíme o tom nic na základě dochovaných pramenů. Zachovaly se ale legendy. Legendisté tvrdí, že z hejnického chrámu nechala odvézt chrámový poklad, dva zvony a sošku Mater Formosy, kterou postavila na oltář

¹⁰⁵³ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 198.

¹⁰⁵⁴ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 131.

¹⁰⁵⁵ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 135.

¹⁰⁵⁶ Roman KARPAŠ (a kol.), *Kniha o Liberci*, s. 51.

¹⁰⁵⁷ Milan SVOBODA, *Redernové a jejich domovy*, s. 52.

¹⁰⁵⁸ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 135.

¹⁰⁵⁹ Milan SVOBODA, *Redernové a jejich domovy*, s. 53.

¹⁰⁶⁰ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 123.

v kapli libereckého zámku. Sošku po požáru zámku vrátila do hejnického kostela. Těžko lze ale uvěřit tvrzení, že by si luteránská šlechtična postavila mariánskou sošku na oltář v evangelické kapli.¹⁰⁶¹ Víme ale o tom, že Kateřina byla horlivou luteránkou a jako hraběnka podporovala luteránství na svém území, především pak výstavbu kostelů. Roku 1599 začala stavba kostela ve Stráži nad Nisou. Roku 1602 se začalo se stavbou zámecké kaple ve Frýdlantu; roku 1607 nechala vystavět evangelické kostely v Novém městě pod Smrkem a v Nové Vsi a v letech 1604 – 1605 probíhala stavba renesanční kaple při libereckém zámku.¹⁰⁶²

V listopadu roku 1611 se ujal správy panství její syn Kryštof a zprostil matku poručnictví. Kateřině zůstal poměrně rozsáhlý vlastní majetek. Zemřela 19. července roku 1617 na libereckém zámku a je pochována v rodinné hrobce ve Frýdlantu. Kostely, které nechala během své správy vystavět, jsou trvalým dokladem její náboženské horlivosti a jsou krásným příkladem, jak mohla šlechtična svou víru na svěřeném území podporovat.

¹⁰⁶¹ Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách*, s. 130.

¹⁰⁶² Roman KARPAŠ (a kol.), *Knihy o Liberci*, s. 47.

2.5.3 Kališnická církev a žena

Kališnické ženy nám nezanechaly po sobě mnoho dokladů o své vzdělanosti v Písmu nebo o svých aktivitách. Pokud chceme poznat postavení ženy v církvi podobojí, musíme se soustředit na texty, jejichž původci jsou kněží, tedy muži.

2.5.3.1 Jan Rokycana

Jan Rokycana byl ztělesněním poměru pozdějšího utrakvismu k ženě, proto je jeho názor velmi důležitý.¹⁰⁶³ Ideově svým pojetím manželství, panenství a ženy vycházel z husitství. I jeho zájem o ženu a témata s ní spojená, který se později v kališnické církvi pomalu vytrácel, je plodem husitství. Hned zpočátku musíme poznamenat, že ačkoliv Rokycana časově navazuje na pražské kazatele husitské revoluce, nesdílí s nimi britký odsudek ženy jako takové. Rokycana rozlišuje ženy parádivé a smyslné, a tudíž hříšné, od těch, které žijí ve spořádaném manželství. Druhé jmenované si jeho kritiku nezasluhují. Dědictvím husitské revoluce je potom požadavek, aby žena uměla číst a vykládat Písmo.

Manželství je pro Rokycanu svátost od Boha ustanovená.¹⁰⁶⁴ Potud se od svých předchůdců ani následovníků neliší. Liší se pouze důrazem, jaký klade na svatost snoubenců. Podle něj by do manželství měli vstupovat jen lidé čistí, žijící řádným křesťanským životem. Pokud se vdá nebo ožení osoba žijící ve smrtelném hříchu, potom manželství není svátostí.¹⁰⁶⁵ Manželství nikdo nesmí tupit, protože jej Ježíš Kristus návštěvou svatby v Káni Galilejské posvětil. Když se osoba rozhodne oženit nebo vdát, má si uvědomit, že vstupuje do takto posvátného svazku. A má toho dbát i tehdy, kdy sňatek uzavírá. Hýření a opilství se na svatbu nehodí.¹⁰⁶⁶

Manželství je především dobrovolné a nikdo nesmí nikoho ke sňatku nutit.¹⁰⁶⁷ Zde apeluje pražský kazatel především na matky, aby své dcery nevdávaly bez rozmyslu a aby je o jejich manželských povinnostech řádně poučily.¹⁰⁶⁸ Účelem

¹⁰⁶³ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 25.

¹⁰⁶⁴ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, Praha 1928, s. 204.

¹⁰⁶⁵ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 204.

¹⁰⁶⁶ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 206.

¹⁰⁶⁷ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 27.

¹⁰⁶⁸ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 202.

manželství a v něm provozované sexuality je především plození dětí.¹⁰⁶⁹ Rokycana se velmi obšírně zabýval pravidly, kdy manželé smí a kdy nesmí provozovat pohlavní styk. Zákazy platí především z důvodů hygienických nebo lékařských. Zde uvádí například dobu těhotenství, kdy hrozí narození poškozeného dítěte, nebo šestinedělí, kdy by mohl pohlavní styk v manželce udusit plodivou moc. Z důvodů rituálních zapovídá Rokycana pátek, kdy byl ukřižován Ježíš Kristus, a neděli, kdy vstal z mrtvých. Dále všechny církevní svátky.¹⁰⁷⁰

Postavení manželů je i u Rokycany beze zbytku patriarchální. Manželky mají ve všem a vždy dávat přednost svým mužům.¹⁰⁷¹ Nicméně oba manželé se mají navzájem ctít a muž se má ke své ženě chovat vlídně.¹⁰⁷² Podle Rokycany je rodina základem společnosti, proto usiluje ve svém díle o to, aby rodiny žily zbožným životem. Rodiče mají žít ve vzájemné svornosti, cizoložství je jedním z nejtěžších hříchů. V otázce výchovy dětí a čeládky klade stejnou míru odpovědnosti na oba rodiče. Tak jako páni budou pykat za hříchy svých poddaných, tak rodiče budou pykat za hříchy svých dětí.¹⁰⁷³

Podle Rokycany byla největším problémem měšťanek v Praze parádivost. Bojoval proti přemrštěnostem tehdejší módy, proti vysokým účesům, vlečkám, hlubokým výstřihům a šperkům.¹⁰⁷⁴ Největší parádnice jmenovitě vyvolával z kazatelny. Jeho snažení se také neobešlo bez odporu.¹⁰⁷⁵ V ženské parádivosti vidí jasné nebezpečí. Zdobení se je vypočteno na svádění a lákání mužů.¹⁰⁷⁶ Svůdné ženy jsou, ať už úmyslně nebo neúmyslně, vražedkyněmi bližních, protože lákají jejich duše do záhuby.¹⁰⁷⁷ Kromě mužů může být móda příčinou záhuby také ženských duší, protože budí pýchu a závist, tedy další smrtelné hříchy.¹⁰⁷⁸ Dědictvím husitské revoluce je Rokycanův požadavek, aby ženy dokázaly číst Písmo, zaobírat se jím a bránit pravdy v něm obsažené. Mají dokonce právo o

¹⁰⁶⁹ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 27.

¹⁰⁷⁰ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 209 – 210.

¹⁰⁷¹ J. B. ČAPEK, *M. Jan Rokycana. Obránce pravdy a zákona Božího*, Praha 1949, s. 14.

¹⁰⁷² Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 27.

¹⁰⁷³ J. B. ČAPEK, *M. Jan Rokycana*, s. 13.

¹⁰⁷⁴ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 22.

¹⁰⁷⁵ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl II.*, s. 478.

¹⁰⁷⁶ Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské*, s. 26.

¹⁰⁷⁷ J. B. ČAPEK, *M. Jan Rokycana*, s. 15.

¹⁰⁷⁸ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I.*, s. 414.

Písmu diskutovat a k němu se vyjadřovat nahlas i v přítomnosti mužů. Nesmí ovšem kázat.¹⁰⁷⁹

Myšlenky Jana Rokycany se nápadně shodují s již představeným pojetím ženy v Jednotě bratrské. Stejně jako Bratří přiznává ženě právo na náboženské vzdělání. Také kritizuje parádivost a smyslnost. V čem se ovšem s Bratřími neshoduje, je jeho pojetí ženské smyslnosti jako pasti na muže. Když Rokycana říká, že parádivá žena může i nevědomky způsobit záhubu mužské duše a že za toto nese přímou odpovědnost, velmi se tak od pojetí Chelčického odlišuje. Petr Chelčický totiž přiznával, že reakce muže na ženskou krásu nemusí být nutně ženina chyba. V otázce svádění uváděl i zhoubu, jakou může přivodit muž ženě.

¹⁰⁷⁹ František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl II.*, s. 664.

2.5.3.2 Jan Bechyňka

Jedním z kališnických kněží, kteří se ženě a manželství ve svém díle věnovali, byl Jan Bechyňka. Působil jako farář v kostele sv. Apolináře od listopadu roku 1507.¹⁰⁸⁰ Traktáty, kterými se budeme zabývat, pocházejí z prvního desetiletí 16. století.¹⁰⁸¹ Bechyňkovo dílo je plné podobenství a alegorií, jeho jazyk je na četbu velmi obtížný a těžko srozumitelný. Každým jeho textem se táhne jedno podobenství jako červená nit od začátku do konce, ale někde je podobenství dotazeno až do extrému a původní význam čtenáři uniká. Jan Bechyňka totiž často svou zálibu v alegoriích přehání a vyžívá se v metaforách, kterým někdy čtenář porozumí, jindy je chápe pouze autor sám. Tvorba kazatele od sv. Apolináře je i proto v české literatuře raného novověku výjimečná. Byl jediným skutečným mystikem své doby u nás, záliba v mystice ho sblížovala s katolíky, ale jako kazatel se nevyhýbal životní realitě.¹⁰⁸² V jeho tvorbě se tak jedinečným způsobem snoubí hluboký mystický náboženský zápal se smyslem pro realitu, jakou kolem sebe vidí. Také po jazykové stránce je Bechyňkova tvorba unikátní. Užívá svérázné, barvitě výrazivo, které svědčí o bohaté fantazii. Po teologické stránce byl Bechyňka utrakvistou Rokycanova typu.¹⁰⁸³ Není ale typickým představitelem kališnické církve. Od zbytku poměrně uniformního kléru církve podobojí, regulované Dolní konzistoří, ho odlišovala jak mystika, tak i kritika, jakou sklízely doslova všechny církve včetně jeho vlastní. Navazuje na husovskou a předhusitskou praxi, když kritizuje katolické kněžstvo. Dále ovšem napadá i kněží své vlastní církve, když nazývá kališnickou reformu nedokonalou. Podle něj nepřinesla pravou reformaci ani Jednota bratrská. Bechyňka ukazuje věřícím svou cestu k pravé reformě. Podle něj není třeba ani tak církevní nebo společenské změny, ale proměny myšlení lidí, návratu k dětskosti.¹⁰⁸⁴ Možná i proto se jako kazatel často obracel na ženy, které postrádaly akademické vzdělání. Uměly číst v Písmu a Bechyňka rozhodně

¹⁰⁸⁰ Noemi REJCHRTOVÁ, *Zkušební práce utrakvistického kněze*, in: *Do posledních končin*, Praha 1982, s. 47.

¹⁰⁸¹ Noemi REJCHRTOVÁ, *Jan Bechyňka. Kněz a literát*, in: *Praga mystica. Z dějin české reformace*, Praha 1984, s. 45.

¹⁰⁸² Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, in: Zdeněk BENEŠ (ed.), *Pocta Josefu Petráňovi*, Praha 1991, s. 191.

¹⁰⁸³ Noemi REJCHRTOVÁ, *Zkušební práce utrakvistického kněze*, s. 49.

¹⁰⁸⁴ Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, s. 198.

nepodceňuje jejich intelektuální schopnosti. Nicméně ženy nejsou učenými kněžími a více než mocní mužové se ženy přibližují pochopené dětské duši. Jako matky dětské duši nejlépe rozumí. Jan Bechyňka se vůbec ve své tvorbě velice často věnoval dětem, dětství a rodině. Podle něj království Boží patří pouze dětem a pokorným dospělým. Těm kteří v sobě dokážou svou dětskost opět nalézt.¹⁰⁸⁵

Ovšem Bechyňkova tvorba je plná kontrastů. V otázce dětství a rodiny se pohybuje od důrazu na středověký asketický ideál, který ctí panenství a bezdětnost; k úctě k rodině, ve které se citlivá láska pojí s pochopením pro dítě. Jako člověku kontemplativního založení, jako mystikovi, mu je samozřejmě bližší svoboda a bezdětnost. Velmi vážně ale bere své pastýřské poslání, při kterém se musí přiblížit hlavně rodičům vychovávajícím budoucnost světa.¹⁰⁸⁶ Při vši lásce k dětem ale prohlašuje, že děti nemají být smyslem života, protože jsou marností přivedenou do pomíjivého světa. Druhým dechem ale prohlašuje, že jsou klenotem, za který mají rodiče Bohu vzdávat díky.¹⁰⁸⁷ Jeho pedagogické snahy v opozici proti asketismu nejsou jediným kontrastem, který můžeme v Bechyňkově díle najít. Přestože brojí na prvním místě proti římské církvi, jeho ideálem je náboženská snášenlivost. A ačkoliv je jedním z hlavních odpůrců Jednoty bratrské, jeho dílo je silně ovlivněno jejím ideovým původcem Petrem Chelčickým.¹⁰⁸⁸

Zastavme se nejprve u Bechyňkova pojetí manželství. To nám mohou přiblížit především dvě díla: *Benešovi, bratru vilémovskému, výklad na stav tkadlcovský*¹⁰⁸⁹ a dopis jisté paní Rybové, v němž ji odrazuje od dalšího sňatku.¹⁰⁹⁰ Oba dva texty mluví ke konkrétní situaci a není možné je z kontextu vytrhnout. Danou situaci ovšem neznáme. Nevíme, co vedlo pražského kazatele k tomu, aby se jal odrazovat paní Rybovou od dalšího sňatku, ani jaký byl jejich vzájemný vztah. Stejně tak nám není známo, jaké pohnutky kněze vedli k tomu, aby vyložil bratru Benešovi své přirovnání manželství ke tkalcovskému stavu. Ale můžeme předpokládat, že v obou případech adresáti listů projevíli vůli do manželského stavu vstoupit.

¹⁰⁸⁵ Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, s. 196 – 197.

¹⁰⁸⁶ Noemi REJCHRTOVÁ, *Jan Bechyňka. Kněz a literát*, s. 9.

¹⁰⁸⁷ Noemi REJCHRTOVÁ, *Jan Bechyňka. Kněz a literát*, s. 10.

¹⁰⁸⁸ Noemi REJCHRTOVÁ, *Zkušební práce utrakvistického kněze*, s. 47.

¹⁰⁸⁹ rkp. KNM IV H 45, f. 70a – 89b

Některé prvky je možné vysledovat v traktátech i bez znalosti kontextu. Manželství je pro Bechyňku stav Bohem ustanovený a posvěcený, aby trval až do skonání světa. Zatímco kázání bratrských teologů nebo níže rozebírané texty Havla Žalanského a Matouše Pačudy dávají konkrétní rady a ponaučení manželům, Bechyňkovo dílo je jiné. Konkrétních ponaučení mnoho nedává, spíše mluví o podstatě manželství a to, jak jinak, než alegoricky.

Jan Bechyňka přirovnává stav manželský k řemeslu tkalcovskému.¹⁰⁹¹ Jako se látka skládá z klubka vláken, která se lidskými prsty navíjejí na vřeteno, tak i manželství musí mít jisté vlastnosti, základní vlákna, ze kterých se skládá, především pokoru a poslušnost. Pokud nejsou přítomny výhrůžky a strach, tak jsou tato vlákna splétaná v klubko dobrovolné krotkosti a svornosti.¹⁰⁹² Kněz, který manželé oddává, je potom tkalcem, ale nespojuje manželé zcela bez obav. Vždy ho tíží pochybnosti o jejich úmyslech.¹⁰⁹³ Manželské úmysly musí být čisté a musí být vedeny Duchem svatým. Kdo se při tkaní vláken, nenechá vést Duchem svatým, ten je podoben ošklivému pavouku. Ten si plete svou řídkou pavučinu, která neodolá ani závanu větru, a žije si zde svůj ošklivý a krátký život.¹⁰⁹⁴ Stejně tak příze, která je řídká a nedokonalá, se může protrhnout. Podle Bechyňky je nejničivější trhlinou v plátnu manželství cizoložství.¹⁰⁹⁵

Ačkoliv mnoho konkrétních rad kněz Jan nedává, přikládá ale velmi konkrétní varování. Zde se shoduje s bratrskými teology. Manželství podle něj přináší nástrahu přílišné péče o věci vezdejší.¹⁰⁹⁶ Asi jedinou konkrétní radu bratru Benešovi přináší, když mu říká, aby si vybral manželku sobě rovnou. Jelikož bratr je muž urozený a duchem ušlechtilý (přirovnává ho k ušlechtilé bavlně), musí si k sobě vybrat ženu, která bude také stejně urozená rodem i duchem.¹⁰⁹⁷

Pohnutky, jaké vedly kněze Jana k sepsání dopisu paní Rybové, neznáme. Mohla sem patřit vysoká hodnota věrného vdovství, které se i v raném novověku

¹⁰⁹⁰ rkp. KNM IV H 45, f. 214b – 225b

¹⁰⁹¹ KNM IV H 45, f. 72a.

¹⁰⁹² KNM IV H 45, f. 73a.

¹⁰⁹³ KNM IV H 45, f. 74a.

¹⁰⁹⁴ KNM IV H 45, f. 77b.

¹⁰⁹⁵ KNM IV H 45, f. 77b.

¹⁰⁹⁶ KNM IV H 45, f. 81b.

¹⁰⁹⁷ KNM IV H 45, f. 82a.

nadále cenilo. Nebo také mohl nesouhlasit s její motivací k dalšímu sňatku. Bechyňka ji přímo obviňuje, že jejím stimulem je touha po finanční jistotě.¹⁰⁹⁸ Také nesouhlasil s jejím výběrem partnera; kritizuje nerovnost sňatku. Pravděpodobně si vybrala mladšího muže.¹⁰⁹⁹ At' byly Bechyňkovy pohnutky jakékoliv, rozhodně doporučoval paní Rybové, aby vytrvala ve věrném vdovství a znovu se nevdávala přes všechny nesnáze, jaké z takové situace vyplývají. Můžeme tedy usuzovat, že kněz Jan si cenil stavu vdovského, pokud vdova nadále žije v dobrovolné čistotě.

Jan Bechyňka často věnoval spisy ženám. Z toho jasně vyplývá, že rozhodně nepodceňoval jejich intelektuální schopnosti. Naopak předpokládal u svých čtenářek znalost Písma a především jistou znalost teologické literatury, protože bez ní by nemohly pochopit jeho složité alegorické texty. Jedním takovým příkladem je věnování jednoho z nejsložitějších traktátů, jaký napsal, *Traktátu o viděních a pokušeních zbožného mládence*.¹¹⁰⁰ Spisek věnoval jistě paní N. Pojednání jí zasílá a připisuje. Z kontextu usuzujeme, že šlo o bohatou patricijku.¹¹⁰¹ Paní N. vlastnila a Bechyňkovi zapůjčila jisté knihy zřejmě mystické povahy. Pravděpodobně se prvně setkala s mystickou literaturou, a tak je Bechyňkovi předala k přečtení a posouzení.¹¹⁰² Kněz Jan se v předmluvě vyjadřuje obavy, že mystické knihy by ji mohli zmást, ale přesto jí spis předkládá.¹¹⁰³ Tento fakt svědčí o velké víře v intelektuální schopnosti paní N., sice předjímá její pochybnosti, jako duchovní pastýř varuje, že ji mystika může zmást, ale přesto paní N., traktát věnuje k přečtení.

Jedním ze spisů, které nám poodhalují názor pražského mystika na ženskou otázku je *Děkování Dorotě Říhové*.¹¹⁰⁴ Prosté poděkování za večeři, na kterou ho paní Dorota pozvala, se už po několika úvodních větách mění v alegorii. Psaní je plné biblické symboliky a opět předpokládá hlubokou znalost Písma na straně adresátky. Až po přečtení několika stran se odhalí pravý účel celého psaní. Tak jako paní Dorota kněze Jana a jeho otce nakrmila a nasýtila, on se rozhodl ji nasýtit

¹⁰⁹⁸ KNM IV H 45, f. 222a – b.

¹⁰⁹⁹ KNM IV H 45, f. 224 a – b.

¹¹⁰⁰ KNM III H 8.

¹¹⁰¹ Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, s. 194.

¹¹⁰² Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, s. 194.

¹¹⁰³ KNM III 8, f. 1a – 2a.

¹¹⁰⁴ KNM IV H 45, f. 48a – 65a.

duchovně. Přemlouvá ji, aby přestoupila ke straně podobojí.¹¹⁰⁵ Vysvětluje, že duchovní strava, jakou poskytuje kališnická církev je ta jediná správná strava, která způsobí, že člověk už nebude nikdy hladovět. Přidává také apel na matku, která vychovává mimo církev podobojí duchovně podvyživené dítě.¹¹⁰⁶ Bechyňka se zde nepouští do teologického výkladu, který by objasnil, proč je kalich tou správnou cestou. Tento fakt pouze konstatuje. Buď předpokládá u čtenářky znalost tématu, nebo očekává, že si další informace sama vyžádá. Možná už diskuze na toto téma proběhla, možná u právě zmíněné večeře. Psaní Dorotě Říhové tedy nedokazuje pouze víru Bechyňky ve schopnost žen chápat biblická přirovnání a hlubokou symboliku. Také ukazuje, že i žena stála kazateli za to, aby vynaložil veškerý svůj literární um k tomu, aby ji přivedl ke správné cestě, do své církve.

Již zmíněné psaní paní Rybové nese svědčí pouze o Bechyňkovu poměru k manželství, ale také o jeho poměru k ženám. Paní Rybovou velmi intenzivně před dalším sňatkem varuje. Opět zde vidíme, jak důležitý byl pro kněze Jana duchovní život žen. Rybové totiž nevěnoval jen tento text, kde ji symbolikou zahrnující ryby říční a mořské chytající se na ďáblovu udici odrazuje od dalšího sňatku. Dopisu předcházela ještě traktát, v němž vytváří dialog chudoby a bohatství o tom, kdo z nich je hodnotnější.¹¹⁰⁷ Tento traktát jasně předchází dopisu, v němž obviňuje paní Rybovou, že k dalšímu sňatku ji vede touha po finanční jistotě. Složitý traktát o chudobě a bohatství má podpořit jeho argument, že finanční jistota na tomto světě není nic proti odměně, jaké by se dočkala po smrti, kdyby ve věrném vdovství setrvala se všemi jeho nástrahami a s finanční nouzí, jakou s sebou nese.

Jan Bechyňka rozhodně není typickým představitelem utrakvistické církve. Jeho tvorba byla pro svůj mystický nádech unikátní. Unikátní byla také pozornost, jakou věnoval ženám. Málokterý kněz kdy věnoval tak složitá alegorická kázání ženám. Nicméně musíme znovu zdůraznit, že věnování ženám svědčí u Jana Bechyňky o dvou faktech.

1. Nepodceňoval ženy, jejich znalost Písma, ani jejich intelektuální schopnosti, které jim umožní pochopit jeho složité texty.

¹¹⁰⁵ KNM IV H 45, f. 56a.

¹¹⁰⁶ KNM IV H 45, f. 56b.

¹¹⁰⁷ KNM IV H 45, f. 150a – 214a.

2. Ženy byly pro něj jako pro duchovního rádce velmi častými adresátkami dopisů a spisů. Na rozdíl od jiných kněží, kteří svůj apel většinou směřují především na muže, jako na intelektuálně vyspělejší bytosti, které mají odpovědnost za duševní blaho svých žen, jsou Bechyňkovou první volbou často ženy. Uznává tudíž jejich intelektuální samostatnost a schopnost dojít spásy vlastní cestou bez ohledu na muže.

Oba dva uvedené body dělají z Jana Bechyňky jednoho z nejdůležitějších kazatelů české církve utrakvistické, pokud chceme zkoumat ženskou otázku.

2.5.3.3 Popularizace Lutherovy koncepce manželství v českých zemích

Žena se u nás v aristokratickém prostředí raného novověku nacházela v se zahraničím nesrovnatelné situaci. Na rozdíl od západních zemí, např. Francie, nebyla u nás učenost žen vítána. Vládla u nás navíc nekompromisní zaujatost proti krásným ženám. Česká aristokracie nikdy nepřijala francouzské pojetí ženy, kde byly uznávány jak pro svou krásu, tak pro svou inteligenci.¹¹⁰⁸ Změnu do předbělohorského prostředí přinášela luterská reformace, která sice uzavírala ženu do rodinného kruhu, ale nebránila jí v rámci rodiny v jistých intelektuálních ambicích a nehodnotila negativně ženu jako takovou.¹¹⁰⁹ Zásadní koncept, který museli mravokárci po přijetí luterské reformy respektovat, byl změněný pohled na manželství. Na prvním místě bylo především třeba tuto myšlenku zpopularizovat.¹¹¹⁰ Jedním z těchto popularizátorů byl například Havel Žalanský zvaný Phäeton. Snahy dostat nové myšlenky do všeobecného povědomí se ujal i vydavatel Daniel Adam z Veleslavína, který vydal roku 1585 svazek obsahující dva spisky: Jana Kocína *Abecedu pobožné manželky a rozšafné hospodyně* a spis *Čest a nevina pohlaví ženského* od luteránského autora Ireneua.¹¹¹¹ Ani jeden ze spisů nepodtrývá patriarchální schéma společnosti, které sám Veleslavín podporoval.¹¹¹²

Jan Kocín nevěnoval vzdělání ženy vůbec žádnou pozornost. Ve svém spise jí přiděluje především tkaní látek a jiné práce v domácnosti. Je to ale text, který vyznívá pro ženu pozitivně, protože hájí představu vhodnosti manželství pro obě pohlaví. Na rozdíl od následujícího Ireneova spisu je zaměřen na praktickou stránku manželství a rezignuje na hlubší teologické úvahy.¹¹¹³

Ireneus, vlastním jménem Johannes Freder, vydal spis v latinském originále

¹¹⁰⁸ Marie RYANTOVÁ, *K otázce bádání o ženách raného novověku*, in: *Studia Rudolphina* sv. 2, Praha 2002, s. 34.

¹¹⁰⁹ Michaela HRUBÁ, *Čest a nevinná pohlaví ženského aneb dobré důvody k uzavření sňatku v Čechách 16. století*, in: *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 464.

¹¹¹⁰ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*, Praha 2009, s. 737.

¹¹¹¹ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 755.

¹¹¹² Marie RYANTOVÁ, *K otázce bádání o ženách raného novověku*, s. 34.

¹¹¹³ celý spis otištěn v: Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 265 – 313.

prvně roku 1544 ve Frankfurtu a vzápětí bylo dílo přeloženo do němčiny.¹¹¹⁴ Ireneus žil v letech 1510 – 1652 a vzdělával se ve Wittenbergu u Luthera.¹¹¹⁵ Do němčiny jeho práci převedl luteránský kněz a absolvent wittenberské univerzity Andreas Hondorff a teprve potom se spis rozšířil. Česká verze vychází právě z tohoto Hondorffova překladu. Veleslavín jej uvedl pod Ireneovým jménem.¹¹¹⁶ Německý název se od toho českého podstatně liší: *Lob und Unschuld der Ehefrauen*. Zatímco první dvě slova jsou z českého překladu: *Čest a nevina pohlaví ženského* převedena shodně, problém nastává s posledním slovem. V české verzi se vůbec nezaznívá fakt, že se jedná o manželky, nikoliv o ženy obecně. Manželství je v textu chápáno jako soužití se ženami, takže nakonec dojde na obhajobu ženského pokolení jako takového.¹¹¹⁷ Nicméně v první řadě jde o obhajobu svazku se ženou, o ženě jako takové se tu mluví jen ve vztahu k manželovi. Žena je v textu „tím druhým pohlavím.“ Spis se snaží dokázat, že „člověku“ není na škodu soužití se „ženou“.¹¹¹⁸ Můžeme se jen dohadovat, proč český překladatel zvolil obecně obhajobu „pohlaví ženského“ místo „manželek“. Možná bylo pro české prostředí představa ženy bez manžela nepředstavitelná, proto nebylo třeba zdůrazňovat, že se jednalo o manželky. Možný je i přesný opak. Nebo šlo o pouhou básnickou licenci, protože výsledný převod textu prostě překladateli lépe zněl.

Čest a nevina pohlaví ženského je spis sepsaný ve formě dialogu mezi Kazimírem, který se odmítá ženit, protože nenávidí prohnané ženské pokolení, a Dobromírem, který po celou dobu konání dialogu manželství a ženy hájí. Dobromír má převahu už od počátku, což je patrné také z délky jeho pasáží.¹¹¹⁹ Dále poznáváme převahu obháje žen nad jejich hanitelem i z povahy argumentů. Zatímco Kazimír často používá příklady z antických dějin nebo mytologie, Dobromír bere své argumenty z Bible.¹¹²⁰ Další strategií obhajoby žen byla výtka

¹¹¹⁴ Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích*, s. 85.

¹¹¹⁵ Michaela HRUBÁ, *Čest a nevinná pohlaví ženského...*, s. 457.

¹¹¹⁶ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 740.

¹¹¹⁷ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 741 – 743.

¹¹¹⁸ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 743.

¹¹¹⁹ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 741.

¹¹²⁰ Např. když Kazimír uvádí, že filozof Diogenes ženy hanil, Dobromír udává, že Duch svatý stojí na straně dobrých žen, Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 126.

proti paušalizaci. Když Kazimír uvádí příklady špatných žen, Dobromír na druhou stranu udává příklady dobrých žen a dále příklady špatných mužů, aby dokázal že není možné za hříchy jednotlivců trestat celý rod. Jiným velmi zajímavým Dobromírovým argumentem je jeho reakce na Kazimírovo tvrzení, že o ženách bylo napsáno mnoho zlého. To Dobromír nevyvrací, ale dodává, že to je především proto, že ženy nepišou a psát nemají, tudíž se nemohou pohaně bránit.¹¹²¹ Dobromírovy, potažmo Ireneovy argumenty, jsou povětšinou argumenty Lutherovými a jsou tak krásným příkladem popularizace luterského pohledu na ženu a manželství v očích české veřejnosti. Proto se pravděpodobně Veleslavín také rozhodl pro vydání díla, protože právě zobecnění luteránské koncepce manželství byla s postupným pronikáním německé reformace na české území nutná. Nepříliš překvapivě ke konci textu začíná Kazimír převahu svého protivníka pomalu uznávat, ze svého stanoviska ustupuje a nakonec usoudí, že se raději ožení a zeptá se svého oponenta na radu při výběru manželky.¹¹²²

Jeden ze zásadních sporů mezi Kazimírem a Dobromírem se vede o Evin podíl na prvním hříchu. Zde se Dobromír shoduje s Lutherem. Když Kazimír řekl, že skrze ženu přišel na svět hřích, uvádí jeho oponent, že vina leží na obou prvních lidech stejně. Navíc přikládá Adamovi větší díl viny, protože on jako moudřejší měl ženu zarazit a nikoliv následovat jejího příkladu.¹¹²³ Další biblickou ženou, kterou Kazimír kritizuje, je Batšeba, manželka krále Davida. Ta židovského krále podle něj svedla k hříšným činům. Dobromír na druhou stranu uvádí, že ona sama za králem přeci nepřišla, to on pro ni poslal.¹¹²⁴ Na jiném místě textu uvádí krásný argument, když říká, že „zlato není vino tím, že je zloděj krade“, aby dokázal nevinu této biblické ženy. Vinu za vše, co následovalo jasně klade na Davida.¹¹²⁵ Podobné přirovnání uvádí jinde. Ano, je pravdou, že ženy muže pobláznují, ale to nemusí být přeci nutně jejich vina. Stejně jako víno není vinno tím, že se s ním někdo opije a v opilosti vyvádí nepřístojnosti.¹¹²⁶

¹¹²¹ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 223.

¹¹²² Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 261.

¹¹²³ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 136 – 137.

¹¹²⁴ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 140.

¹¹²⁵ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 54,

¹¹²⁶ „Rovně při užralství ne vino jest tím vinno, když se jím někdo obtíží a nětco bláznivého svede, ale člověk sá, neodpíraje mrzutí a svinské žádosti, ale ožíraje se, tak také i při ženách,

Žena je ve všech případech Dobromírem chápána jako ten slabší aktér, jehož chování mohlo a mělo být regulováno mužem, ale nebylo. Za to padá vina na muže, který opomenul svou povinnost vést a ochraňovat manželku, jak křesťanskému manželu náleží. Nakonec uznává, že ne všechny ženy a jejich činy lze omluvit, ale že není možné za hříchy jednotlivců trestat celou skupinu.¹¹²⁷

Důležité je, že nikde v textu se nepojednává o ženě jako takové. Žena ať dobrá nebo špatná je vždy definována ve vztahu k manželovi. Dobrá žena je manželovi věrná až za hrob, je mu oddaná a všude ho následuje. Neposlušné manželky pak i Dobromír nazývá bezbožnými, protože se protíví Bohem ustanovenému řádu.¹¹²⁸ Pravdou je, že Ireneus se nezabýval důvody podřízeného postavení ženy v manželství. Zatímco Luther vysvětloval tuto situaci jako následek vyhnání z ráje, Ireneus na bližší objasnění rezignuje. Jeho práce není prací teologickou, pouze představuje širší veřejnosti koncepty, které Martin Luther už jednou vysvětlil.

Manžel se má k ženě chovat slušně. Nemá s ní zacházet jako s otrokyní a brát ji nikoliv jako břemeno, ale jako pomocnici ve veškerém svém životním údělu. Dobrá manželka je především dobrá hospodyně, která pro svého muže vede domácnost a tak mu pomáhá v jeho každodenním úsilí.¹¹²⁹

Bůh povolal ke spasení jak muže, tak ženy a Písmo svaté to dokazuje.¹¹³⁰ Před Bohem jsou ženy a muži stejně dobří a Bible o ženách v tomto smyslu promlouvá velmi často.¹¹³¹ Jediná intelektuální kvalita, kterou Kazimír ženám přiznává, je jejich lstivost. Podle něj nejsou ženy chytré, nýbrž vychytralé. Nejsou inteligentní, ale vždy dokážou vymyslet něco, co muži uškodí.¹¹³² Dobromír se svým oponentem nesouhlasí. Podle něj ani Eva nebyla lstivá. Svedla sice Adama k hříchu, ale podle Dobromíra s dobrým úmyslem, z lásky. A ačkoliv Eva zhřešila proti Bohu, stejně jako Adam zhřešil, nesmíme zapomenout, že i všechny ctnostné

by pak všechny zlé byly, ne onyť by tím hned samy vinny byly, že by snad jejich příčinou mnozí blížnili, ale muži sami, že mohše se takového nebezpečství uvarovati, však toho zanedbali,“
Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 197.

¹¹²⁷ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 148.

¹¹²⁸ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 186 – 190.

¹¹²⁹ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 174 a 187.

¹¹³⁰ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 204.

¹¹³¹ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 172.

¹¹³² Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 202.

ženy, včetně bohorodičky, vzešly právě z Evy, tudíž nemohla být pouze lstivá a hříšná.¹¹³³ Dobromír neupírá ženě intelektuální vyspělost, ale striktně její působení uzavírá do rodinného kruhu. V jeho očích to nezmenšuje ženské kvality, jen to dokazuje, že jsou ženy povolány Bohem k jinému úkolu než muži. V prostoru rodiny, v jakési soukromé duchovní radě, mohou i ženy dojít uplatnění a vyslovovat se k věcem víry.¹¹³⁴

V zahraničí Ireneův spis nemusel působit až tak revolučně. Již v předchozí části práce jsme doložili mnoho příkladů žen vzdělaných jak v rámci německé reformace nebo proti ní, které občas způsobovaly pozdvižení. U nás ale zapříčinily kritiku i mnohem méně významné aktivity žen. V českých zemích tedy obhajoba intelektuálních ambicí žen, i když uzavřených hranicemi domácnosti, byla obrovským krokem vpřed. Od utichnutí první vlny husitské revoluce se v kališnickém prostředí prvně ozývá pro ženu svobodnější duch, který jí dovoluje zúčastňovat se intelektuálních aktivit. Pro ovzduší české humanistické společnosti, mimo Jednotu bratrskou se svým opravdu samostatným myšlením, je ale typické, že se také ozývá hlasem autora zahraničního do českého jazyka pouze přeloženého. Nicméně i Veleslavínova volba vydat právě toto dílo dokazuje společenskou poptávku po diskuzi na téma ženy a její role v rodině a společnosti, nikoliv ovšem její role v církvi. Ta v textu diskutována nebyla.

¹¹³³ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 203.

¹¹³⁴ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 465.

2.5.3.4 Matouš Pačuda

Kališnický kněz Matouš Pačuda se narodil patrně v Dobromilicích v okrese Přerov. Roku 1616 se stal farářem u sv. Havla v Praze.¹¹³⁵ Ani tento představitel církve podobojí nepatří k typickým kněžím. Jeho názory nebyly zcela ve shodě s tím, co obsahovala Česká konfese, ale nebyl mezi českými kněžími podobojí jediný, kdo se od textu vyznání odchyloval.¹¹³⁶ Roku 1617 se stal administrátorem v kališnické konzistoři a snažil se o oddělení Dolní konzistoře od Horní.

Celá jeho tvorba je neobvyklá především tím, že nejvíce chválí pokorné a ubohé. Mezi nimi i ženy. Největším hříchem byla podle Pačudy pýcha. Proto budou nejnáze spaseni lidé prostí. Především mocní tohoto světa by měli být pokorní. Chudí by měli těžkou fyzickou práci, která na ně byla naložena, nést statečně a uvědomovat si, že tento stav není to, co Bůh pro lidi chtěl. Jde o negativní následek Adamova hříchu.¹¹³⁷

Také ženy našly u tohoto kališnického kněze zastání. Stejně jako tvrdá fyzická práce i podřízené postavení ženy odporovalo původnímu záměru Stvořitele. Je následkem prvního hříchu, který původní dokonalý stav světa převrátil. V ideálním světě, v ráji, by se muž měl ve všem se ženou poradit a byli by si rovni.¹¹³⁸ Zde se naprosto jasně shoduje s Martinem Lutherem, který také uváděl, že před příchodem hříchu do světa byla Eva Adamovou naprosto rovnocennou partnerkou.

Jedním z příkladů Pačudova pohledu na manželství je jeho kázání o stavu manželském přednesené v kostele sv. Havla.¹¹³⁹ Podle něj je nenávisť a špatné smýšlení mužů o ženách dílem ďábla, který takto muže navádí nejen mezi křesťany,

¹¹³⁵ Václav PUMPRLA, *Knihopisní autoři podle působnosti v teritoriu současného Olomouckého kraje*,

in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska. Sborník z odb. konference 22. -23. 11. 2006*, Brno 2007, s. 234.

¹¹³⁶ Zdeněk V. DAVID, *A Cohabitation of Convenience. The Utraquists and the Lutherans under the Letter of Majesty*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 3*, Bratislava 1998, s. 788.

¹¹³⁷ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*, Washington 2003, s. 330.

¹¹³⁸ Tamtéž 331.

¹¹³⁹ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij ku Poctivosti a na památku poctivého Manželského Sňátku, Počestných a Bohabogých nových Manželů...*, Praha 1616, Praha NK, č. knihopisu: K06690.

ale také mezi pohany. Přitom v Bibli se toho píše mnoho ke chvále dobré ženy.¹¹⁴⁰ Základním podobenstvím tohoto spisu je přirovnání ženy ke slunci. Při spatření slunce se ujišťujeme o velikosti Stvořitele stejně, jako když hledíme na krásu ženy.¹¹⁴¹ Zajímavé je, že Pačuda vůbec neztracuje krásu ženy jako většina mravokárců. I krása ženy je podle něj dílem Božím. Manželku ale připodobňuje ke Slunci nejen pro její krásu, ale především pro užitek v domácnosti a pro její nepostradatelnost.¹¹⁴² Následuje několik stran, kde Pačuda vyjmenovává kladné vlastnosti ženy a vyzývá muže k tomu, aby si svých dobrých manželek vážili. Dál následuje varování před cizoložstvím. Stejně jako slunce je čisté, tak i manželství musí být zachováno ve své čistotě. Zde se Pačuda vyjadřuje také ke stavu panenskému. Vyloženě ho nezavrhuje, stále trvá na tom, že ideálním stavem je panenství. Ale také ho vyloženě nedoporučuje. Přirovnává celibát k hoře, která je velice vysoká. Možná je moudřejší vůbec se o výstup nepokoušet a raději zůstat pod vrcholem. Z panenství totiž vede mnohem jednodušší cesta k hříchu cizoložství než z manželství. Málokdo dokáže panenství po celý život zachovat.¹¹⁴³

Stejně jako slunce občas skryjí mraky, tak ne každý den v manželství se vydaří. Stejně jako ale neztracujeme slunce pro jeho občasné zatmění, tak pro několik nesnází nemáme ztracovat celý manželský stav.¹¹⁴⁴ Pačuda se neobává jako mravokárci Jednoty bratrské, že by manželství mohlo odvádět lidi od Boha. Tak udává v jedné z posledních vět svého kázání: „Jakož slunce, ač zemi paprsky svými zahřívá, však od nebe nikdy neodchází, ale tam má běh svůj ustavičný, tak i manželství nemá manžele od věcí nebeských odváděti.“¹¹⁴⁵

Pačuda ve svém spisu vůbec nemluví o mužských kvalitách nebo o úloze muže. Stejně jako ostatní, jejichž díla jsou analyzována v této části práce, nemluví o muži, o jeho poslání nebo úloze v manželství. A když už, tak pouze o tom, jaký vztah má mít ke své ženě. Role muže byla raně novověkému člověku. Byla to role a hodnota ženy, kterou museli kazatelé připomínat a nově vysvětlovat. Jediné, co se s příchodem reformace pro muže změnilo, byl nově položený důraz na

¹¹⁴⁰ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 1.

¹¹⁴¹ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 2.

¹¹⁴² Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 4.

¹¹⁴³ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 7 – 8.

¹¹⁴⁴ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 8.

manželství místo požadavku dobrovolného celibátu. K tomu ovšem bylo nutno ospravedlnit manželství a z ženy smést nános předsudků o nedokonalosti a hříšnosti. Tak to udělal Luther i Bucer v Říši, tak se snažili učinit i kališníci kněží na konci 16. století.

Matouš Pačuda tedy chválí ženu a její kvality. Velmi zajímavá je metafora slunce, kterou už jednou použil Tomáš ze Štítného a je docela dobře možné, že jeho spisy Matouš Pačuda četl. Ovšem Štítný použil metaforu slunce pro hospodáře, kdežto manželka byla měsícem. Matoušovo podobenství je méně komplexní. Nemá totiž ilustrovat postavení jednotlivých osob v rodině, nýbrž pouhou důležitost ženy pro správný chod manželství a domácnosti. Muž se v podobenství nevyskytuje, a když už, tak v roli křesťana, kterému je vysvětlováno, co má ve sluneční metafoře spatřovat. Pačuda také nedává žádné konkrétní rady do manželství, jak je pro jiná kázání vedená při svatbě typické. Omezuje se na poměrně vágní varování před cizoložstvím a na radu, jak mají muži mít v úctě své manželky. Žena a manželství nebyly hlavními tématy Pačudova spisování. Mnohem více se věnoval úloze kališnické církve ve společnosti a také činnosti politické. Nicméně jeho kázání a názory přispívají k ilustraci prolínání české reformace s reformací světovou.

¹¹⁴⁵ Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnij...*, s. 9.

2.5.3.5 Havel Žalanský – Phäeton

Ani další z mužů, kteří se v rámci církve podobojí vyjadřovali k otázkám souvisejícím se ženou, nepatří mezi typické představitele utrakvismu. Havel Žalanský označující se humanistickým přívískem Phäeton byl nejvíce ze všeho ovlivněn kalvinismem, nicméně řadí se mezi nejaktivnější propagátory pojetí ženy a manželství ve smyslu zahraniční reformace. V mnoha konceptech se shoduje s výše rozebíranými názory Lutherovými. Narodil se roku 1567 v Žalanech na Litoměřicku. Roku 1591 dokončil bakalářská studia a roku 1600 se stal kališnickým knězem. Dlouho působil v Kutné Hoře jako kazatel v chrámu sv. Barbory a to až do roku 1610, kdy se přemístil do Prahy. Zde působil v kostele sv. Jiljí na Starém Městě.¹¹⁴⁶ Phäeton vynikal protirímskou horlivostí, během povstání českých stavů vystoupil mezi nejostřejšími agitátory. Zemřel krátce po roce 1620 a neslavného konce povstání, tedy popravy českých pánů, se už nedožil.¹¹⁴⁷

Spisy především mravokárného charakteru vydával od roku 1606, celkem jich napsal asi padesát. Nejvíce jej proslavil spis o „mučednicích českých“, kde oslavuje mučednickou smrt Jana Husa a Jeronýma Pražského.¹¹⁴⁸

Hlavní tezí Žalanského díla je myšlenka, že manželství je stav Bohem ustanovený a žádaný. Ačkoliv v první větě druhé části svého díla *Knížka o ctnosti anjelské*¹¹⁴⁹ ještě píše, že stav svobodný je věc „znamení a výborná“, kterážto „nejblíže k anjelské čistotě přistupuje“, avšak manželství je neméně „svaté a čisté“, v dalších částech spisu už panictví nechválí, ale naopak udává argumenty, proč je stav manželský Bohu milejší.¹¹⁵⁰ Ne všechny jeho argumenty jsou nové. Udává, že Ježíš svou účastí na svatbě v Káni galilejské manželství posvětil, a proto by se nikdo neměl opovážovat tento stav tupit.¹¹⁵¹ V dalším výkladu objasňuje, že manželství je posvěceno celou svatou Trojicí. Bůh jej osobně ustanovil, Syn se svatby účastnil a Duch svatý jej v Písmu chválí.¹¹⁵² V Bibli se podle Žalanského

¹¹⁴⁶ Jaroslav VLČEK, *Dějiny literatury*, sv. 1, Praha 1960, s. 427.

¹¹⁴⁷ Tamtéž.

¹¹⁴⁸ Jaroslav VLČEK, *Dějiny literatury*, sv. 1, s. 427.

¹¹⁴⁹ celé dílo otištěno v: Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 491 – 560.

¹¹⁵⁰ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 536.

¹¹⁵¹ Tamtéž.

¹¹⁵² Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 537.

dočítáme o více ctnostných osobách žijících v manželství než v panictví a panenství. Dále chválí kněžské manželství, ale pouze v době, kdy není církev sužována žádnou perzekucí, potom je pro kněží svobodný stav vhodnější.¹¹⁵³ Podle kněze Havla je snadnější přiblížit se čistotě v manželství, protože Bohu se více líbí čistota duše než čistota těla. Zdrženlivého člověka trápí smilné myšlenky a ty jsou pro duši škodlivější než touha uspokojená v řádném křesťanském manželství.¹¹⁵⁴

Nejdůležitější vlastností manželství je svornost a vzájemná láska.¹¹⁵⁵ Na rozdíl od Jana Bechyňky nebo bratrských teologů u něj kupodivu nezaznívá varování před přílišnou láskou, před přílišnou vazbou na členy rodiny, která člověka odvádí od spirituálna. Pro Phäetona je totiž láska manželů k sobě navzájem a k dětem, ve shodě s Lutherem i Bucerem, také Božím dílem.

Co se týká postavení manželů ve svazku, zastává nekompromisně patriarchální schéma. Ale zmírňuje jej důrazem na společnou práci pro blaho rodiny. Manžel jmění vydělává, manželka jej schraňuje a pečuje o něj. Manžel je v domě jako hejtman a manželka jeho rádkyně a přisedící. Na správě hospodářství mají ve vzájemné svornosti pracovat oba.¹¹⁵⁶ Velmi negativně se staví ke snahám o zvrácení tohoto řádu ze strany žen, ale také ke snaze mužů příliš ženy omezovat.¹¹⁵⁷ Muž je tedy hlavou rodiny, ale stejně jako v těle hlava, která nad ostatními orgány vládne, ale nevyvyšuje se nad ně, tak i muž zbytek domácnosti vede a řídí se vši moudrostí. Muž je povinen svou ženu chránit, vždy se jí zastávat, živit a šatit. Pokud ze svého vladařství nad ženou dělá tyranství, také převrací Boží řád. Na svou ženu si pak nemá stěžovat, pokud mu ve všem nevyhovuje, ale má se řídit příkladem Ježíše Krista, který se také stal hlavou církve a uzavřel s ní

¹¹⁵³ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 539.

¹¹⁵⁴ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 539 – 541.

¹¹⁵⁵ „Milování pak pravé, věrné, stálé, upřímné, z srdce neošemetného pocházející a všecko milování světa převyšující, nebo kteří manželé nemilují, tit se k sobě nevolně a neochotně mají, a kteří k sobě sou neochotní, tit se sobě ostudí, a kteří se ostudí, tyť satan snadno k cizoložstvu dohání,“ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 552.

¹¹⁵⁶ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 543.

¹¹⁵⁷ „Bláznivé matky napomínají dcery, aby se přílišně mužům nekořily, že by sobě tak oni větší, než sluší, nad ženami panství osobovati chtěli, a tak je zarputilé činí, že ani pěknými slovy, ani bitím napravit se nedají. Blázniví také otcové syny napomínají, aby muži byli, ženám folku nepouštěli a tak dále,“ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není přišera...*, s. 549.

posvátnou smlouvu přes všechnu nedokonalost a všechny hříchy lidí v církvi.¹¹⁵⁸

Žena je tedy muži podřízena. Ale není vyloučeno, že i ona by mohla mít na manžela určitý vliv. Její vliv může mít blahodárné následky na chování jejího chotě.¹¹⁵⁹ Ač největší ctností ženy je její mlčenlivost, tak také musí vědět, kdy se sluší promluvit. Není dobrá taková žena, která vidí muže páchat nepravosti a mlčí, všechno strpí.¹¹⁶⁰ Příkladem jí má být biblická Abigail, která opilého muže nekárala, když přišel domů, protože jako moudrá žena dobře věděla, že v tu chvíli by se její slova minula účinkem. Počkala do rána, když muž vystřízlivěl a pak teprve mu patřičně vyčinila.¹¹⁶¹

Největší ctností ženy ale zůstává pro Žalanského její mateřská role. Rození dítěte je velký div, o kterém Písmo mluví krásnými slovy.¹¹⁶² Jak moc je rození dětí činnost záslužná, dokazuje na příkladech mnoha biblických žen, které se z narození dítěte radovaly. Jak svou, neplodnost také oplakávaly ty, které děti mít nemohly.¹¹⁶³ Ale kněz Havel uznává, že při vši radosti nad narozením dítěte není úloha ženy jednoduchá ani bezbolestná. Naopak, bolest a nebezpečí smrti provází ženu v jejím úkolu. Písmo toto dokazuje tím, že když mluví o utrpení, často ho přirovnává k bolesti rodičky. Podle Žalanského chtěl Bůh tímto lidem neustále připomínat těžký úkol ženy.¹¹⁶⁴

Děti, i synové, na to mají myslet, když myslí na svou matku. Jakými bolestmi musela projít, aby je přivedla na svět. Žalanský jde až tak daleko, že říká, že není muže, který by dokázal pochopit bolesti rodící ženy.¹¹⁶⁵ Celý tento list věnoval mužům, aby „s uctivostí o ženském pohlaví smyslili.“¹¹⁶⁶

¹¹⁵⁸ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 553 – 554.

¹¹⁵⁹ „Žena opatrná manžela dosti přísného a nevhodného muže svou tichostí a mírností skloniti a obměkčiti,“ Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ, *Žena není příšera...*, s. 555.

¹¹⁶⁰ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. IX.

¹¹⁶¹ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. X.

¹¹⁶² Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 1 – 2.

¹¹⁶³ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 6.

¹¹⁶⁴ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 9.

¹¹⁶⁵ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 12.

¹¹⁶⁶ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*,

Dále dává Phäeton praktická ponaučení těhotným manželkám. Apeluje na jejich manžely, aby je dobře chránili. Velmi důrazně varuje před všemi ceremoniemi, které se zdají být křesťanské, ale buď rodiče ubližují, nebo ji od Krista přímo odvádějí. Brojí proti pústu v době těhotenství a proti všem polopohanským nebo i křesťanským praktikám, které se používají, aby ochránily ženu v šestinedělí před ďáblem. Rodička by měla především myslet na Krista a pilně se modlit.¹¹⁶⁷ Žalanský se dokonce dotýká tématu jinde opomíjenému a to tématu porodních asistentek. Apeluje na vrchnost, aby měla porodní báby pod dozorem a aby zajistila přístup k porodní péči i nejchudším poddaným.¹¹⁶⁸

Rození dětí je u Havla Žalanského vrcholným posláním ženy. Vyvyšuje mateřství nad všechny ostatní činnosti, jakými by se žena mohla zabývat, včetně účasti na mších. Jasně to říká, když doporučuje těhotným ženám, aby se vyvarovaly všech rizik včetně účasti na církevních ceremoniích a pústech, ale aby se modlily doma v klidu bezpečí.

Bůh nařídil lidem, aby žili v plodném manželství. Nařídil ženám, aby rodily děti. V tomto stavu má větší zalíbení než ve stavu panenském.¹¹⁶⁹ Plodné matky budou mít podle Žalanského odměnu v nebi, nikoliv zahálčivé jeptišky „řádu a ustanovení Božímu odporné, Boha ustanovením lidským ctíci chtějící.“¹¹⁷⁰ Jestliže žena zemře při porodu, umírá při výkonu božího díla jako mučednice.¹¹⁷¹

Havel Žalanský byl velmi ovlivněn helvetskou větví reformace, ale koncepty, které v českých zemích svým dílem popularizoval, byly právě ty myšlenky, které pronikaly se zahraniční reformací. Nejdůležitější myšlenkou, kterou německá reformace ženám přinesla, bylo vyšší hodnocení manželství oproti

Strahov BT VIII 6, f. 13.

¹¹⁶⁷ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 31 – 41.

¹¹⁶⁸ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 43.

¹¹⁶⁹ „Veliké a vzácné potěšení ženy v svém kříži mají, že lidské pokolení rozmnožují, že sou matky života, že sou všech stavů (hospodářského, politického i církevního) původ a příčina, že od nich králové a knížata, dobří správcové obce, dobří správcové církve pocházejí, že zemi základy staví i zemi i nebesa štípí a měšťany naplňují a kůry nebeské doplňují, slouží lidem a světu, slouží i samému Bohu,“ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 44

¹¹⁷⁰ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*, Strahov BT VIII 6, f. 45.

¹¹⁷¹ Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*,

celibátu. V celém Žalanského díle můžeme chválu manželství požehnaného dětmi vysledovat. Chvála panictví se omezuje na několik poznámek v *Knížce o ctnosti anjelské*, ale v ostatních částech díla i tyto poznámky autor vyvrací. Můžeme se jen dohadovat proč ještě na konci 16. století Havel Žalanský vůbec pozitivní hodnocení panenství uvádí, když ani Luther ani Kalvín už tou dobou pro celibát moc kladných slov neměli. Pravděpodobně zde působila úcta k panenskému stavu, která v kališnické církvi vlivem husitství přetrvávala. Zcela vyloučit nemůžeme ani vliv mravokárců z Jednoty bratrské, kde se panenství také těšilo velké úctě. Ačkoliv Žalanský, jak je z celé jeho tvorby zřejmé, nesdílel názor o přednosti celibátu před manželstvím, musel alespoň v úvodu svého díla zohlednit převládající náladu ve společnosti.

Martin Luther vyslovil myšlenku, že žena umírající při porodu zmírá smrtí mučednice. Havel Žalanský se této myšlenky drží a ta tak zapadá do kontextu chvály mateřství jako Božího díla vhodného pro každou ženu a ustanoveného přímo Stvořitelem.

Žalanský se nepouští do rozboru podstaty manželství jako Jan Bechyňka a nepředkládá složité zdůvodnění postavení ženy ve společnosti. České společnosti nebylo třeba toto postavení vysvětlovat, ženy v českých zemích se se svým postavením plně ztotožňovaly. Nejdůležitějším přínosem k genderové otázce tak zůstává jeho hodnocení manželství jako stavu váženého a veskrze pozitivního; dále chvála rození dětí a tím popularizace českému prostředí prozatím cizích myšlenek zahraniční reformace o ženě a manželství.

2.5.4 Shrnutí

Předložený vzorek zkoumaných autorů zdaleka není kompletní. Svým způsobem také nejde o vzorek dokonale vypovídající, protože se jedná vesměs o autory netypické. Jan Bechyňka se vymykal svým sklonem k mystice a kontrasty, které ve svém díle stavěl proti sobě. Matouš Pačuda byl z výše zmíněných teologů nejtypičtějším představitelem kališníků, ale ani jeho nauka nezůstávala vždy v hranicích vymezených textem České konfese. Havel Žalanský sice přispíval nejvíce k popularizaci luterského pojetí manželství, ale mnohem více ho ovlivnil kalvinismus (který ovšem tezi o nadřazenosti manželství stavu panenskému obsahoval také) a navíc se Žalanský vymykal už svými radikálními protiřímskými postoji a agitací. Pro situaci žen v utrakvistické církvi je poměrně typické, že se jím zabývali právě oni netypičtí autoři.

Zatímco Jednota bratrská si udržovala po celou dobu své existence svéráznou ideologii, jejíž součástí byly i praktické pokyny pro život všech jejích členů, česká církev podobojí se postupem času sblížila s názory luteránů za hranicemi. Dědicům husitské revoluce kontakt se zahraniční reformací pomohl překonat mezinárodní izolaci, ve které se octli. Bratří sami sebe považovali za výjimečné a s postavením církve většinou pouze trpěné se ztotožňovali. Kališníci se na druhé straně považovali sebe za církev státní a snažili se udržet si mocenské pozice, na které Bratří neaspirovali. Proto pro ně byla podpora ze zahraničí mnohem důležitější. I tímto lze zdůvodnit, do jaké míry se ujalo luterské pojetí manželství a role ženy v církvi podobojí, zatímco Jednota tyto modely nikdy tak úplně nepřijala. Otázku přijetí kněžského manželství nemůžeme vysvětlit pouze snahou o sblížení se s reformací zahraniční. Zde totiž působila i nevole vůči instituci kněžského celibátu ve společnosti raného novověku. Jakmile se našla skulinka, jakmile církevní ideologie ke změně alespoň částečně povolila, kněží se začali ženit a i přes počáteční neochotu nakonec kališnická konzistoř ustoupila.

Přijetí, jakého se dostalo kněžským manželstvím, se lišilo oblast od oblasti. Někde kněžská manželství přijali rychle, jinde byla stále farářova žena v očích společnosti něco jako konkubína. Že přijetí Lutherova pojetí manželství stále nebylo pro českou kališnickou církev beze zbytku možné, dosvědčuje jak úvodní

věta ve spise Havla Žalanského, tak i text České konfese. Tento text je ovšem velmi ovlivněn ohledy na Jednotu bratrskou, kde kněžské manželství zcela nezdůvodnilo nikdy.

K akceptování uvedených konceptů mezi řadovým obyvatelstvem nemohlo postačit několik propagačních spisů a kázání. K tomu byl zapotřebí především čas a ten nebyl českým zemím dopřán. Jestliže se kněžská manželství a přednost řádného sňatku před celibátem začínají v Čechách zabydlovat v poslední čtvrtině 16. století, na některých územích ještě později, po porážce českých stavů a následných represáliích nekatolíků na našem území veškeré snahy o uchycení těchto myšlenek utichají, respektive jsou násilně přerušeny. Napříště má být v českých zemích žena nahlížena prizmatem katolické církve. Zbývá podotknout, že katolická církev protireformní, stojící na pevných ideologických základech a na druhé straně změkčená stykem s humanismem, je jiná církev, než ta, kterou chtěl reformovat Jan Hus. Místo zde nemá ani čistě středověký asketismus a ženě, jak o tom svědčí aktivity českých katolických šlechticů v druhé polovině 16. století, se i zde dostává jistého významného místa.

2.6 Závěr oddílu o české reformaci

Srovnání české a německé reformace komplikuje rozdílné datování obou událostí. I v případě, že se omezíme na srovnání pouze stavu české církve v 16. století, nelze zde prostou komparaci provést. Obě církve, jak kališnická tak bratrská, navazovaly na své kořeny ležící ve středověku. Jednota bratrská tak činila značně nepřímo a její věrouka, ač se v průběhu 15. století vyvíjela, vycházela z víceméně stabilní základny. Kališnická církev zato vědomě odkazovala ke Kompaktátům, k dědictví husitské revoluce. I v období 15. a 16. století, kdy Evropa podléhá vlivu humanismu a renesance, tkvěla na svých veskrze středověkých základech. Do chvíle, kdy přišla do kontaktu s reformací německou, svou věrouku podstatně nezměnila. Toto musíme mít na paměti, pokoušíme-li se o srovnání těchto kulturně-náboženských fenoménů. Chceme-li pochopit koncepty fungující v církvi podobojí, musíme pochopit, jak tyto koncepty vnímalo husitství. Přestože husitství bylo fenoménem středověkým, církev podobojí právě na těchto středověkých základech stála a až kontakt s reformací německou, začala se přizpůsobovat době a jejím požadavkům. Oficiálně dál i v 16. století kališnická konzistoř lpěla na Kompaktátech, která mladším humanismem ovlivněným generacím nedostačovala. V době svého prvního kontaktu s luterstvím tak byla tato církev vnitřně nejednotná a i tím můžeme vysvětlit, jak silně se nechala německým učením ovlivnit.

České království navíc bylo v 16. století unikátem. Legálně zde koexistovala dvě náboženství. Jednota bratrská sice legální nebyla, ale přesto prospívala. Ačkoliv těžko můžeme hovořit o náboženské toleranci v dnešním slova smyslu, protože se jednalo spíše o jistou koexistenci z nutnosti. Našli se i osvícení jedinci jako Vilém z Pernštejna, kteří dokázali tolerovat obě náboženství. Vilém na svém panství toleroval kališníky i Bratry, ač sám byl věrný katolík. Ale i vnějškový dojem náboženské tolerance se rozplynul s postupující konfesionalizací. Tehdy pocítili svou slabost jak příslušníci Jednoty, kteří nebyli státem ani tolerováni, tak kališníci, kteří nebyli jednotní a jejichž věrouka už potřebám mladší generace nedostačovala. Proto se také s nadšením obrátili do zahraničí pro podporu.

Češi a Moravané si byli vědomi své výjimečnosti. Ani při jednání se

zahraničními náboženskými vůdci a mysliteli neztratili ze zřetele, že právě oni přišli s reformou jako první. Nechtěli pouze přejímat názory zvenčí a podle nich upravovat svou věrouku, ale uvědomovali si palčivý fakta, a to jak je mezinárodní izolace oslabuje. Také proto nad zahraniční reformací zajásali.

Ani jedno české nekatolické vyznání nemělo jasnou koncepci ženy. Jejich povědomí o ženské roli se od toho katolického nijak výrazně nelišilo. Mnohem důležitější byl pohled obou těchto vyznání na manželství. Jejich pohled na manželství vycházel z asketického myšlení. Kališníci zůstali v této oblasti hluboko ve středověkém asketismu vlivem svých husitských kořenů. Jednota bratrská stála na myšlenkách Petra Chelčického, kterého také nemůžeme označit za muže novověku. Chelčický ačkoliv se v mnoha názorech jako laik dokázal oprostít od církevního výkladu, byl stále přesvědčeným asketou a jeho pohled přejala Jednota bratrská. Před počátkem dialogu se zahraniční reformací tak obě dvě nekatolická vyznání v českých zemích upřednostňovala celibát před manželstvím. V tomto pohledu se s Lutherem rozhodně neshodla. Nemůžeme ale říct, že by jim tento rozdílný názor bránil v dohodě. Ačkoliv čeští teologové nikdy plně wittenberské názory nepřijali, tak tato neshoda další diskuzi neznemožnila. Otázka poměru církve k manželství nebyla tak důležitá jako jiné problémy, jako byly eucharistie nebo podmínky spasení křesťana.

Z českých náboženských směrů můžeme mluvit o přímém vlivu na myšlení německé reformace jenom v případě husitství. Víme, že Martin Luther četl a znal spisy mistra Jana Husa, že se k nim veřejně přiznal. Doznal, ve kterých bodech se shodují. Je tedy docela možné, že jej betlémský kazatel ovlivnil.

Jednota bratrská diskutovala s Lutherem i s Martinem Bucerem o mnoha otázkách, přiliš se ale nenechala německou reformací ovlivnit. Jednota od začátku do konce pečlivě střežila svou svébytnost, a ačkoliv ji částečně, především za předsednictví Jana Augusty, německá reformace ovlivnila, její vliv zde zdaleka nebyl takový jako u církve podobojí.

Jasnou shodu mezi Martinem Lutherem a Janem Husem nalezneme, spočteme-li si, kolik času věnovali ženám a to především ženám v příběhu o stvoření světa a vyhnání z ráje. Stranou musí být pro začátek naprosto odlišný kontext. Zatímco Martin Luther oceňoval ženu se vším všudy, Jan Hus

svou obhajobou žen mířil pouze na ty, které se své ženskosti a biologického poslání zcela vzdaly. Oba ale vykládali podobně příběh o stvoření ženy. Oba často zdůrazňovali, že žena byla stvořena Bohem, a je tedy kompletní lidskou bytostí, nikoliv nějakým nedokonalým tvorem. Ne že by středověcí učenci snad četli jinou Bibli než Luther a Hus, i oni si byli vědomi toho, že nejen první muž, ale i první žena jsou Božími stvořeními. Pro ně to ale nebylo důkazem, že žena je stejně dobrá lidská bytost jako muž. Jan Hus tuto skutečnost tak často zdůrazňoval proto, aby si jeho posluchačky uvědomily, že stejně jako muži, i ony jsou stvořeny k obrazu Božímu a podle toho by se měly zachovat a v duchu toho žít. Je zde ale jeden zásadní rozdíl mezi díly obou těchto teologů. Zatímco Martin Luther tuto skutečnost uváděl v textech psaných především mužům, především na obranu manželství před celibátem, Jan Hus psal spis *Dcerka ženám*, aby mohly žít vzorný křesťanský život. Martin Luther oceňoval ženu takovou, jaká je, nechtěl po ženách, aby se vzdávaly své podstaty. Zdůrazňoval, že jako matky a manželky jsou stejně dobré jako světice, ne-li lepší, protože dodržují Boží řád. Tento rozdíl je oproti české reformaci velice patrný. Přesto je ale dílo mistra Jana Husa pro ženy svým způsobem podnětnější. Jan Hus totiž nebere ženu jako objekt, nýbrž jako subjekt reformy. Mravně obrozené ženy si vysluhují nejen jeho chválu, ale především věnování teologických spisů. Svatě žijící ženy, jeho posluchačky, ačkoliv žijí svobodně mimo klášterní zdi, stojí nejen na rovní mužů, ale v Husových očích je i překonávají, protože přemohly svou vlastní inherentně hříšnou podstatu. Luther nic o prapůvodní hříšné podstatě ženy neříká, vyčítá její nešvary, ale neodsuzuje ženu jako takovou. Vymezuje jí ale hranice. Nikdy pro něj není víc než objektem reformy, objektem v jeho díle. Neobhazuje tolik ženu jako takovou jako spíš spojení muže se ženou. Jan Hus mluví k ženám přímo, bez prostředníka, a mluví k ženám žijícím bez vazby na muže. Tento rozdíl je naprosto zásadní. Ačkoliv oba reformátoři obhajovali stvoření první ženy jako zázrak a stavěli tento Boží zázrak na roveň stvoření muže, každý z nich tento výklad zasadil do jiného kontextu. Hus jej vykládal ženám, aby je přesvědčil o jejich dokonalosti a ospravedlnil tak vysoké mravní nároky, jaké na ně kladl. Luther vykládal příběh o stvoření mužům, aby je přesvědčil o ženské dokonalosti a ospravedlnil tak čistotu manželského spojení. Jestliže se tak nechal Martin Luther inspirovat Husovým výkladem příběhu o

stvoření, který je obsažen především ve spisu *Dcerka* věnovaném ženám, musel vědomě pominout kontext, ve kterém byl spis psán. Sdružení dobrovolných panen se Lutherovi do jeho výkladu nehodilo. Víme, že s panenstvím nesouhlasil a že jej odsuzoval jako přístup k životu, kterým si lidé zjednodušují svou životní cestu. Je jen pochopitelné, že tuto složku Husova díla záměrně opomenul. Pokud se tedy Luther ve svém výkladu stvoření Evy nechal inspirovat výkladem Jana Husa, byl to pouze okrajový nápad, který mu český kazatel vnukl. Luther jej pak rozvedl do vlastní svérázné idey, která už s původním Husovým záměrem měla pramálo společného.

Také Martin Bucer se shodl s Janem Husem ve zdůrazňování jednoho pro spásu křesťanské duše podstatného prvku. V tomto případě je ovšem jeho využití natolik odlišné, že nemůžeme mluvit ani o možné inspiraci. Oba reformátoři velmi často zdůrazňovali, že není dobře, aby byl člověk sám. Jan Hus tak činil především při výkladu o pokušení Evy a Ježíše Krista, ve kterém Eva podlehla, a jejímuž podlehnutí mohlo být zabráněno, kdyby nemusela této výzvě čelit sama. Martin Bucer udává, že již Bůh řekl, že není dobře, aby byl člověk sám. Ale on tento Hospodinův pokyn bere jako důkaz potřeby manželství a vzájemné pospolitosti manželů a důkaz toho, že celibát se protíví Božím záměrům. Jan Hus si nemyslí, že by Boží věta, že člověk nemá být sám, odporovala životu v celibátu. On svým posluchačkám celibát jasně doporučuje, ale nemají být na pokušení tohoto světa samy. Mají žít v pospolitosti stejně mravně uvědomělých sester, mají se podporovat a navzájem podpírat. Nemají žít odloučeně od světa v nějaké poustevně, ale společně v jednom domě, v jednom společenství.

Všichni čeští mravokárci husitští i bratrští a většina mravokárců církve podobojí shodně zatracovali tělesnou lásku. Luther ani Bucer s nimi nesouhlasili. Přes všechny jiné důvody, které později hlavně Bratří ale i kališníci v debatě se zahraniční reformací uváděli, hlavní příčinou jejich nechuti vůči manželství byla právě lidská sexualita. Ideálem pro ně zůstávala naprostá pohlavní zdrženlivost. Husité vůbec v duchu středověkého asketismu vyzdvihovali celibát a pohlavní čistotu. Jednota bratrská, přestože vzniká a působí v době naprosto odlišné, bere stále sexualitu jako něco nečistého, čeho by se měl mravně dokonalý člověk vyvarovat. Kališnická církev sice vlivem zahraniční reformace postupně povoluje a

přijímá tezi o manželství jako Božím řádu, stále ještě jaksí inherentně nadřazuje celibát manželství. Vidíme to v textech Jana Bechyňky, který odrazoval vdovu od druhého sňatku. Nebo v textu Matouše Pačudy, který stále přirovnává panenství k ideálu pro běžného člověka nedostižnému. Havel Žalanský už chválí manželství na úkor panenství, ale stále uznává, že čistota je věc „výborná a znamenitá“, tedy výrok, jaký by u Luthera těžko zazněl. České prostředí se bránilo přijetí premisy o nadřazenosti manželského stavu. Snad vlivem jisté konzervativnosti až pruderie české společnosti nebo vlivem středověkých kořenů české reformace.

Stejně to bylo i s celibátem kněží. Češi hodně dlouho bojovali za jeho zachování. Především Bratří, ale i kališníci. Luther uznával, že v těžkých časech nebo při misijní činnosti je celibát pro kněze vhodnější. Jednota bratrská tak byla po většinu času omluvena ve svém trvání na celibátu kněží, protože právě to byl jeden jejich z hlavních argumentů. Bratrský kněz nemá nikdy jistotu, že nebude při plnění svého poslání pronásledován. Církev podobojí se držela dlouho svého požadavku na kněze, aby žili v pohlavní zdrženlivosti, mimo jiné kvůli ohledům vůči Římu, od něhož se konzistoř podobojí dlouho odmítala odtrhnout. Ale že nešlo pouze o ohledy politické, ale také a především o důvody ideové, které vedly české kališníky, aby se celibátu drželi, o tom svědčí text České konfese, který začíná již citovanou větou: „A ačkoliv tomu bychom rádi byli, aby kněží bez manželek zdrženliví ...“ Tento text vnikl ve spolupráci církve podobojí s Jednotou bratrskou, můžeme zde tedy vystopovat i vliv Bratří, kteří na kněžském celibátu lpěli ještě vytrvaleji. Stejně ale dosvědčuje jak text České konfese, tak praxe v kališnické konzistoři a texty o manželství kališnických intelektuálů, že i zde se dlouho držela vůle kněžský celibát zachovat a dlouho zde přetrvávalo vědomí, že panenský stav je stavu manželskému alespoň v teorii nadřazen. Tento prvek můžeme nazvat v kontextu evropské reformace, která ochotně objala Lutherův výklad manželství, specificky českým.

Jaký je ale účel manželství? Můžeme říci, že v tomto bodě se shodli čeští Bratři s Bucerem pouze v tom, že děti nejsou hlavním účelem manželství, jak svědčí výklad pojetí svazku u bratra Lukáše. V čem se ale nekompromisně rozcházel, byla manželská láska a náklonnost. Pro Bucera je vzájemná láska manželů stěžejním bodem a hlavním smyslem manželství. V kontextu jeho

eschatologie má láska vykupitelskou funkci. Člověk tu není pro sebe, člověk je tu pro jiné a milování bližních je základním smyslem lidské existence. Je to přikázání, které obsahuje všechna ostatní přikázání. Upřímná a vroucí láska manželů tak napomáhá v Bucerově myšlení spasení. Pro Jednotu bratrskou je to přesně naopak. Uznává, že manželství je Bohem ustanoveným řádem, ale v panenství lze snáze dojít spasení právě proto, že člověka láska k lidským bytostem a starost o ně odvádí od Boha. Pro Bratry je právě vzájemná láska manželů a rodičů k dětem překážkou ve spasení. Ve vlastním pojetí manželství se tyto dva myšlenkové proudy tak výrazně liší, že není divu, že nedošly vzájemné shody. Pokud totiž pochopíme Bucerovu hlavní myšlenku, musíme přijmout, že pro něj život v manželství byl tou nejsprávnější cestou. A když hlouběji poznáme myšlenku bratrskou, nezbude nám než uznat, že pro ně nikdy nemohlo být manželství panenskému stavu nadřazeno a stále zůstávalo nutným zlem pro ty, kteří ideálu nedokázali dosáhnout.

Luterská reformace kladla velký důraz na vzdělání všech laiků, tedy i žen. Husitství, ač přišlo dříve, tento prvek také zdůrazňovalo. Stejně tak Jednota bratrská, která kladla veliký důraz na vzdělání žen. Matrony zde kontrolovaly mladší ženy, zda rozumí kázání, a o Písmu s nimi diskutovaly. Církev podobojí vzdělání žen zcela nezavrhovala, ale nemůžeme říct, že by zde byl na něj položen takový důraz. Největším dokladem tohoto faktu je to, že ve srovnání s dobou husitskou, s ženami bratrskými nebo s ženami působícími v reformaci německé, se v církvi kališnické nesetkáme se samostatnými projevy intelektuálně založených žen. Dalším prvkem, který měla jak česká tak německá reformace společný, byla reforma mravů. Tato opatření jednoznačně pomohla ženě a jejímu postavení, protože mravokárci nedělali rozdíly mezi mužem a ženou ve středověké společnosti běžné. Přestupky jako cizoložství nebo smilstvo se trestaly stejně, ať šlo o muže nebo ženu.

Kněžská manželství se i přes jisté výhrady v České konfesi nakonec prosadila i v českých zemích, alespoň v teorii. Výše naznačený popis běžné praxe ale ukázal, že někde se velmi lišila vážnost, jaká manželkám farářů v teorii náležela, od postoje, jaký k nim zaujímal zbytek obce. Uvedli jsme, že reformace přinesla ženě novou roli, pozici manželky faráře, která jí dovolila být první ženou

náboženské obce a vzorem pro všechny ostatní ženy. Ale především na českých vesnicích se tato teorie prosazovala obtížně a děti narozené z kněžského manželství těžko hledaly partnery v dobrých rodinách. I pro samotného faráře, ač on sám byl osobou váženou, nebylo snadné najít ženu z lepší rodiny. Je zcela na místě otázka, zda i v oblastech zasažených německou reformací nebyla zpočátku situace podobná. Do této práce byly vybrány příklady manželek prominentních reformátorů, které dodnes známe jménem a které se těšily úctě ve výsluní svého muže. V počátcích reformace ale manželky kněží, obzvláště na menších městech nebo na vesnicích, neměly zdaleka tak dobré postavení. V německé reformaci ale měla instituce kněžského manželství dost času k tomu, aby zdomácněla a aby lidé v protestantském prostředí přijali za svou představu fary s legitimní manželkou a legitimními dětmi. U nás se tento model převážně prosazuje až v poslední čtvrtině 16. století, tedy krátce předtím, než budou všechny procesy související s reformací násilně zastaveny.

Zajímavé srovnání nabízí přístup obou reformačních směrů ke klášterům. Ideový útok na kláštery v německé reformaci vycházel nejen z odporu vůči řeholnímu elementu jako takovému, ale z negativního hodnocení života v celibátu a odloučení od světa. Luterská církev neměla pro kláštery ve svém učení místo, ačkoliv někdy v rámci zachování stávající společenské situace dovolila konventům na svém území existovat. Jednalo se ale o relikty z doby předchozí, který byl v novém náboženském prostředí oficiálními institucemi z různých důvodů tolerován. Husitská reformace zaútočila na kláštery vlivem odporu vůči církevním institucím znásobeného životem v zahálce a luxusu, jak svědčí kázání husitských vůdců. Po upálení mistra Jana Husa a vypuknutí husitských bouří se tento odpor vůči církevním institucím jenom znásobil. Nešlo ale o ideový problém. Život v celibátu svým příznivkyním doporučoval už mistr Jan Hus a domy bekyní se způsobem života svých členek od řeholních komunit moc nelišily. Rozdílný byl počet členů a vázanost slibů, stejně jako působení žen, protože neexistence klauzury jim umožňovala věnovat se i sociální činnosti v rámci daného města. Jednota bratrská také umožňovala svým členkám život v jakési „řeholní“ společnosti. Matrony a jiné neprovdané panny, které se chtěly věnovat např. sociální činnosti uvnitř sboru, neskládaly žádné sliby a měly volnost kdykoliv toto

společenství opustit a vdát se. Tím sice přišly o své výsadní postavení, které vážené panny ve sboru měly, ale jako provdané ženy dál zůstávaly součástí sboru. Faktem, který musíme zdůraznit je tedy rozdílný důvod, který česká a německá reformace měly pro útok na kláštery. Německá reformace odmítala řehole z důvodů ideologických. Pro řeholní sliby a život v celibátu nebylo v luterské nauce místo, a pokud někde německá církev povolila existenci konventu, měla k tomu většinou důvody praktické nebo politické. V českém prostředí to byly právě příčiny politické, případně sociální, které ovlivňovaly nechuť vůči klášterům. Řehole jakožto spojenci římské církve byly politickými protivníky a jejich finanční zajištění spojenkyňě s nedostatečnou užitečností bylo z morálního hlediska pro českou reformaci nepřipustné.

Všechny ideologické prvky dohromady by nestačily k odůvodnění vysokého počtu projevů žen, které se v reformaci objevily. Vždy musíme vnímat jako jeden z dalších, možná nejdůležitějších, prvků společenskou nestabilitu v době, kdy se bořily základní hodnoty a pilíře, na nichž stála společnost po staletí. V německé reformaci jde o dobu prvních desítek let, o dobu působení Martina Luthera a několik let následujících. Jakmile se situace ustálila, projevy žen nebyly zdaleka tak časté. Žena je uzavřena do rodinného kruhu, debata o jejím postavení v rodině a v církvi je s konečnou platností uzavřena a podněty k samostatným projevům pro ženy nevznikají. V českém prostředí je ale situace v 16. století poněkud odlišná. Nestabilitu a boření zásadních společenských norem si česká společnost zažila o století dříve, za husitských bouří. V prvních letech husitské revoluce také sledujeme otevřené projevy žen. Ty utichají s ustálením věrouky všech táborů a také s přeměnou revoluce ve válku, která veškeré emancipační snahy násilně utíná. Na konci 15. a na počátku 16. století se ženy projevují v rámci Jednoty bratrské, protože pro tuto církev se situace prakticky nikdy neustálila. Ačkoliv zde nesmíme podcenit potenciál, jaký bratrské učení a praxe v bratrských sborech pro ženu měla. Kališnická církev se v 16. století, ač je vnitřně nejednotná, nachází ve společensky stabilní situaci a prostor pro ženy se neotevírá. Stav se mění s postupem konfesionalizačního procesu, kdy se ženám dostává jistého prostoru, ale katolické a bratrské ženy zde v boji mezi vyznáními zdaleka ženy hlásící se k církvi podobojí zastihují.

Zbývá rozhodnout, který z reformačních směrů nabízel ženě nejvíce možností k uplatnění v duchovní sféře. Zahraniční historiografie v posledních letech postupně upouští od názoru, že by luterská reformace znamenala pokrok v ženské otázce. Starší autoři vycházeli z Lutherových myšlenek, které vysoce ocenily ženu a její podstatu. Luther nebere ženu už jako hříšnou a nedokonalou bytost, naopak oceňuje její kvality. Netvrdí, že by žena byla méně schopná než muž, ve výjimečných případech i obhajuje její schopnost kázat a vykládat Písmo, ačkoliv jí to stejným dechem zakazuje. Luther ocenil ženskou práci, přirovnal ženu naplňující své přirozené mateřské poslání ke světici, její práci cení tak vysoko jako práci kněze. Dále vycházeli starší historikové z faktu, že v prvních letech reformace se objevilo mnoho výrazných ženských osobností, které samy publikovaly nebo samy hlásaly své osobité názory. Novější historikové už se ale na tyto skutečnosti dívají skeptičtěji. Zaprvé veřejné projevy s ustálením situace utichají, zadruhé je třeba brát v potaz i ohlasy, jaké takové ženy vyvolaly. Žádný z reformátorů se nepustil s Argulou von Grumbach do teologické disputace a Matyáše Zella Bucer přes všechny své ženě nakloněné závěry kritizoval, že se nechává příliš ovlivňovat svou panovačnou manželkou. A nemůžeme brát v potaz pouze teorii, ale také praxi. Názory Martina Luthera sice byly ženě příznivé, ale ve svém důsledku jí odebraly možnost volby, zda se bude uvnitř kláštera věnovat vzdělání a duchovní činnosti nebo zda se stane manželkou a matkou. V německé reformaci už měla být vždy žena uzavřena v rodinném kruhu bez možnosti intelektuálního uplatnění vně domova.

Česká reformace husitská byla ženě příznivěji nakloněna, jak ukázal rozbor díla Jana Husa. Žena sice musela odložit svou ženskost, aby se stala hodna pozornosti českých reformátorů, ale pokud tak učinila a nemusela proto skládat celoživotní řeholní sliby, otevřely se jí nové možnosti. Jan Hus, Milíč z Kroměříže nebo Matěj z Janova totiž nevělebili pouze světice, ale řadové ženy žijící ve zbožných komunitách a v mravní čistotě, a co je nejdůležitější, z vlastní volby. Ženy se u českých reformátorů mohly samy rozhodnout, zda se chtějí věnovat duchovní činnosti. V tomto ohledu je česká reformace hnutím naprosto výjimečným.

Jenomže fenomén bekyní nepřežil středověk. Kališníci intelektuální aktivitě žen už naklonění nebyli. Později převzali luterský model postavení ženy, který opět odkazoval ženskou intelektuální aktivitu do přesně vymezených hranic domácnosti. Jediný směr české reformace, který udržel ženě příznivé myšlení, byla Jednota bratrská.

V Jednotě není ani v teorii žena jako taková hříšnou a nedokonalou bytostí, ačkoliv bratrští učenci nezpochybňují tradiční patriarchální model v manželství a ve sboru. Přestože celibát stále stojí výš než řádně uzavřené manželství v jejich hodnocení, dokážou ocenit ženu jako matku. V praxi Bratří kladli velký důraz na vzdělání žen, ať provdaných nebo svobodných. Umožnili jim v rámci sboru z vlastní volby žít svobodně v dobrovolné čistotě a zastávat důležité funkce, jako dohlížení nad jinými ženami ve sboru a jejich výuku, ženy také podávaly zprávu biskupovi při vizitacích, smiřovaly manželské spory nebo vykonávaly sociální práce. K tomu, aby tyto úkoly mohly zastávat, musely dosáhnout jisté intelektuální úrovně, jejich vzdělání muselo dalece převyšovat ostatní ženy ve sboru. Dále víme, že Jednota podporovala samostatné projevy žen, jako byla Marta z Boskovic nebo Johanka Krajířka z Krajku. Jednota bratrská je tak směrem, který umožnil ženám to, co jim neumožnila ve své době ani německá reformace ani jiné směry reformace české, ani katolická církev. V zasazení do evropského kontextu je postavení ženy v rámci bratrského sboru v teorii a především v praxi naprosto výjimečné.

3 Závěr

Hlavním cílem předkládané práce bylo charakterizovat postavení ženy v české reformaci a zasazení těchto poznatků do kontextu reformace evropské. V první části tak bylo po stručném úvodním popisu situace žen v období raného novověku představeno pojetí otázek se ženou souvisejících u dvou výrazných postav německé reformace – Martina Luthera a Martina Bucera. Především Lutherovo novátorské myšlení týkající se manželství a ženy ovlivnilo v reformovaných oblastech už navždy společenskou situaci. Dále byla nastíněna praktická stránka života žen, jak jej reformace proměnila a nakonec byly představeny ženy, které aktivně přispěly ke zdaru prosazování nového náboženského myšlení. Autorka v této části práce vycházela především z dostupné sekundární literatury a vydaných pramenů. Exkurz věnovaný postoji jednotlivých reformátorů považujeme za velmi přínosný. Přestože pojetí ženy u Martina Luthera už popisoval nespočet autorů, nikdo z nich nezohlednil kompletní škálu vydaných Lutherových spisů. Většina autorů, kteří se ženskou otázkou v tomto dějinném období zabývali, usoudila, že reformace přinesla pro ženu veskrze pozitivní změny. Přinesla nový, lepší pohled na ženské pokolení, na manželství, a ocenila přirozenou ženskou životní úlohu – mateřství. Ve shodě s některými novějšími autory se ale domníváme, že nešlo pouze o změny pozitivní. Je sice pravda, že ženě se dostalo ocenění do té doby nebývalého, ale tolik k teorii. V praxi ani jeden z reformátorů, kteří ženu tak vysoce oceňovali, nevnímal projevy žen, jako byly Argula von Grumbach nebo Katharina Zell, pozitivně. Navíc odstranění řeholního elementu odňalo ženě možnost zvolit si intelektuální a relativně svobodnou formu života. Na příště už byla uzavřena do rodinného kruhu tvořeného jasně patriarchálním schématem.

Další část byla věnována české reformaci. Otázka ženy v husitství už byla několikrát zpracována, Anna Císařová – Kolářová i Božena Kopiczková pečlivě analyzovaly texty českých náboženských vůdců s ohledem na ženskou otázku. Postavení ženy v husitské revoluci bylo v této práci pouze nastíněno, především proto, že ani ženy v jiných evropských radikálních směrech nebyly do práce zahrnuty. Je ale možno říct, že postavení ženy v rámci husitského myšlenkového

směru bylo v evropské reformaci výjimečné. Ženy kolem českých reformátorů totiž často našly u těchto mužů zastání a ocenění jinde nemyslitelné a to především za svou duchovní a mravní vyspělost. Kališnická církev na tuto husitskou tradici nenavázala. V části věnované Jednotě bratrské vycházíme jednak z dekretů vydávaných českými bratry, které napovídaly o běžné praxi ve sborech, jednak ze spisů bratrských myslitelů zabývajících se ženskou otázkou. Především jsme zkoumali, k jakým změnám došlo v souvislosti s diskuzí se zahraniční reformací. Ačkoliv kontakty českých bratří s Lutherem a Bucerem byly poměrně četné, v otázce kněžského celibátu a nadřazenosti manželství stavu panenskému se Bratří nedali svými zahraničními kolegy příliš ovlivnit a o problémech sice diskutovali, ale zachovali si své svérázné pojetí. Praktická stránka života žen je ovšem v bratrských sborech výjimečná. Pozice, které se zde intelektuálně vyspělým a mravně počestným ženám dostalo, jinde nenajdeme. Role matron, které dohlížely nad jinými ženami ve sboru, diskutovaly s nimi o Písmu a smiřovaly manželské spory, požívala v bratrských sborech velké vážnosti.

V části věnované ženě v rámci kališnické církve v raném novověku vycházela autorka především z původních pramenů, tedy ze spisů jednotlivých výrazných osobností dané doby. Ženskou otázkou se intenzivně zabýval mystik Jan Bechyňka nebo Matouš Pačuda a Havel Žalanský – Phäeton. Dva posledně zmínění svým osobitým pojetím skloubili pohled německé, potažmo kalvinistické reformace, s vlastním pohledem, českému prostředí bližším. Ačkoliv ani jeden z těchto autorů nemůže být nazýván typický knězem podobojí, protože každý z nich se od kališnickou konzistoří hlásaného učení svým způsobem odchyloval, poskytuje analýza jejich díla jistou představu o pojetí ženy v kališnické církvi raného novověku. Pačuda i Žalanský popularizují Lutherův pohled na manželství a ženu, ale podávají ho vlastním, českému prostředí bližším způsobem. Jejich pohled na manželství totiž zůstává v intencích České konfese, která vymezovala české náboženské myšlení poslední čtvrtiny 16. století a v mnohém se od luterského vyznání víry, tzv. Augustany odlišovala. Především pojetím manželství, protože text České konfese stále naznačuje, že kněží by měli zůstat svobodní, ačkoliv tento závazek nemůže platit pro všechny. Proto kněžská manželství nakonec povolují. Tento názor nalezneme i u Matouše Pačudy, který panenství stále klade jako

nedostižný ideál do analogie s horou, která je pro mnohé příliš vysoká. Proto se domníváme, že právě Matouš Pačuda a Havel Žalanský, ač sami osobnosti výjimečné, dobře charakterizují názor církve podobojí na zkoumané otázky v raném novověku.

Zatímco spisy Jana Bechyňky už velmi podrobně zkoumala Noemi Rejchrtová, další spisy Havla Žalanského, příp. Matouše Pačudy budou muset být podrobeny bližšímu zkoumání v budoucnu, aby historická věda plně pochopila originální myšlenky těchto mužů. Vzhledem k doporučenému rozsahu diplomové práce nebylo možné zkoumat názory na ženskou otázku v dílech jiných utrakvistických kazatelů, např. u Jana Philadelia Zámrského, Bohuslava Bílejovského a dalších. Následný výzkum by měl zanalyzovat také názory na ženu jiných intelektuálů kališnické církve raného novověku a podat tak komplexnější obraz postavení ženy ve zkoumané oblasti. Nutno říci, že na rozdíl od husitské revoluce, kde je role žen zkoumána ze všech stránek, a Jednoty bratrské, kde existuje minimálně jedna naprosto vyčerpávající publikace, jedině Janu Rokycanovi a jeho názoru na ženu se dostalo podrobnějšího zhodnocení mezi kněžími církve podobojí. Věříme, že historiografie následujících let vzhledem k velkému zájmu o ženskou dějiny, který v současnosti v historické vědě panuje, na nastolené otázky poskytne odpověď.

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY

VŠEOBECNÉ PUBLIKACE

David d'AVRAY, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford 2005.

George DENZLER, *Dějiny celibátu* Praha 2000.

Charles DONAHUE, *Law, Marriage, and Society in the Late Middle Ages*, Cambridge 2007.

Georges DUBY, Michelle PERROT (ed.), *A History of Women in the West II. Silences of the Middle Ages*, Cambridge 1996.

Georges DUBY, Michelle PERROT (ed.), *A History of Women in the West III. Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge 1994.

Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní živote v raném novověku (16. - 18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*, Praha 1999, s. 41-58.

Edith ENNENOVÁ, *Ženy ve středověku*, Praha 2001.

Eugenio GARIN, *Renesanční člověk a jeho svět*, Praha 2003.

Jacques LE GOFF (ed), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha 1999.

Anselm GRÜN, *Svatý Benedikt z Nursie. Učitel duchovního života*, Praha 2004.

Olwen HUFTON, *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe*, vol. 1. 1500-1800, New York 1996.

Jiří KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici. Soubor kanonických studií*, České Budějovice 2006.

Henry Charles LEA, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, New York 1966.

Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996.

Jan ROYT, *Slovník biblické ikonografie*, Praha 2007.

ZAHRANIČNÍ REFORMACE

POUŽITÉ ZKRATKY

BDS = Martin BUCERs, *Deutsche Schriften*, bearbeitet bei Stephen E. Buckwalter, Gütersloh 2001 – 2011.

BOL= Martin BUCER, *Opera Latina*, ed. Francois Wendel, Gütersloh 1954.

WA = Martin LUTHERs, *Weimarer Ausgabe, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884.

PRAMENY

Martin BUCERs, *Deutsche Schriften, Band 10. Schriften zu Ehe und Eherecht*, hrsg. Stephan Buckwalter und Hans Schulz, Gütersloh 2001.

Martin BUCER, *Opera Latina, Volume XV bis Du Royaume de Jesus – Christ*, ed. Par Francois Wendel, Gütersloh 1954.

Luthers Briefe an seine Käthe, erläutert von O. Clemen, Berlin 1958.

Quellen zur Reformation 1517-1555, hrsg. von Ruth Kastner, Darmstadt 1994.

Stephen E. BUCKWALTER, Hans SCHULZ (Hrsg.), *Schriften zu Ehe und Eherecht*, Gütersloh 2001.

Martin BUCER, *Briefwechsel = Correspondance, Martin Bucer*, hrsg. und bearbeitet von Reinhold Friedrich, Leiden 2008

MARTIN LUTHER – SPISY K TÉMATU:

WA 2, 162 – 171; „Ein Sermon von dem ehelichen Stand“ 1520.

WA 6, 196 – 276; „Von den guten Werken“ 1520.

WA 6, 484 - 573; „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ 1520.

WA 8, 573 - 669; „De Votis monasticis Martini Lutheri iudicium“ 1521.

WA 10 – II; 263 – 266; „Welche Personen verboten sind zu ehelichen“ 1522.

WA 10- II, 267 – 304 „Vom ehelichen Leben“ 1522.

WA 10- III; „Predigten des Jahres“ 1522.

WA 11, 229 - 281, „Von weltlicher Oberkeit“ 1523.

WA 12, 88 – 142; „Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Corinthern“ 1523.

WA 15, 153 – 169; „Dass Eltern die Kinder zur Ehe nicht zwingen noch hindern,

und die Kinder ohne der Eltern Willen sich nicht verloben sollen" 1524.

WA 26, 528 – 533; „Vorrede zu „Von Priesterehe des würdigen Herrn Licentiaten Stephan Klingebel“ 1528.

WA 30 – I; „Deusch Catechismus“ 1529.

WA 30 - III; 198 – 248, „Von Ehesachen“ 1530.

WA 32; „Predigten des Jahres 1530“.

WA 34 - I; „Predigten des Jahres 1531“.

WA 42, „Vorlesungen über 1. Mose“ 1535 – 45.

WA 43, „Vorlesungen über 1. Mose“ 1535 – 45.

WA 49, 107 – 196, „Predigten des Jahres 1546“.

WA 50, 488 – 653; „Von den Konziliis und Kirchen“ 1539.

WA 54, 168 – 175; „Freder, Dialogus dem Ehestand zu Ehren“ 1545.

WA Br 2

WA Br 3

WA Br 4

WA Br 6

WA Br 7

LITERATURA

Roland H. BAITON, *Learned Women in the Europe of the Sixteenth Century*, in: *Beyond Their Sex*, Patricia H. Labalme (ed.), New York 1980.

Paula S. Datsko BARKER, *Caritas Pirckheimer: A Female Humanist Confronts the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 2 (Summer, 1995), s. 259-272.

Barbara BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*, München 1989.

Barbara BECKER-CANTARINO, *Frauen in den Glaubenskämpfen. Öffentliche Briefe, Lieder und Gelegenheitsschriften*, in: Gisela Brinker-Gabler (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, sv. 2, München 1988, s. 149 – 172.

Albrecht CLASSEN, *Frauen in der deutschen Reformation. Neufunde von Texten und Autorinnen sowie deren Neubewertung*, in: *Die Frau in der Renaissance*, hrsg. von Paul Gerhard Schmidt, Wiesbaden 1994, s. 179 – 204.

Jane Dempsey DOUGLASS, *Women and the Continental Reformation*, in: Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, West Broadway 1998, s. 292 - 318.

Richard FRIEDENTHAL, *Luther. Sein Leben und Seine Zeit*, München 1970.

Myrtle Mann GILLER, *Women in German Literature before and after the Reformation*, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 17, Illinois 1918, s. 346 - 375.

Martin GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, 1491 – 1551*, München 1990.

Barbara J. HARRIS, *A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540*, *Journal of British Studies*, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1993), s. 89-113.

Ursula HESS, *Oratrix Humilis. Die Frau als Briefpartnerin von Humanisten, am Beispiel der Caritas Pirckheimer*, in: Franz Joseph Worstbrock (hrsg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, Weinheim 1983.

Karl HESSELBACHER, *Luthers Käthe. Das Leben der Katharina von Bora*, Stuttgart 1934.

Susan C. KARANT-NUNN, *Continuity and Change. Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 13, No. 2 (1982), s. 17- 42.

Waldemar KAWERAU, *Die Reformation und die Ehe*, Halle 1892.

Bernhard KIRCHMEIER, *Argula von Grumbach. Eine bemerkenswerte Frau in der Reformationszeit*, Norderstedt 2008.

Susanne Beate KNASKMUSS, *Die Äbtissin und das schwarze Schaf, oder; Zur Vox ipsissima einer inutilis abatissa : [500 Jahre Äbtissinnenjubiläum der Nürnberger Klarisse Caritas Pirckheimer]*, Roma 2003.

Ernst KROKER, *Katharina von Bora. Martin Luthers Frau*, Zwickau 1939.

Friedhelm KRÜGER, *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (Bis zum Evangelien-Kommentar von 1530)*, Wiesbaden 1970.

Olavi LÄTJEENMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955.

Bernhard LOHSE, *Martin Luther. An Introduction to His Life and Work*, Edinburgh 1986.

Ingetraut LUDOLPHY, *Die Frau in der Sicht Martin Luthers*, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1617-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, s. 204 – 220.

Paul A. MACKENZIE, *Caritas Pirckheimer. A Journal of the Reformation Years, 1524 – 1528*, Cambridge 2006.

Richard MARIUS, *Martin Luther. The Christian between God and Death*, London 1999.

Peter MATHESON, *Argula von Grumbach. A Women's Voice in the Reformation*, New York 1995.

Peter MATHESON, *Breaking the Silence. Women, Censorship and the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 27, 1996, s. 97 – 119.

Elsie Anne MCKEE (ed.), *Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in 16th Century*, Chicago 2006.

Moriz MEURER, *Katharina Luther geb. Von Bora*, Leipzig 1873.

Angelika NOWICKI-PASTUSCHKA, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990.

Silvia PAVLICOVÁ, *Dějiny žen v německé literatuře posledních let*, in: Václav Ledvinka, Jiří Pešek (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996.

E. G. SCHWIEBERT, *Luther and his Times. The Reformation from a new Perspective*, Saint Louis 1950.

J. V. SILDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Missouri 1999.

Leo STERN, *Philipp Melanchton. Humanist, Reformer, Praeceptor Germaniae*, Halle 1960.

Kirsi Irmeli STJERNA, *Women in the Reformation*, Malden 2007.

Robert STUPPERICH, *Reformatorenlexikon*, Gütersloh 1984.

Max Josef SUDA, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006.

Lyndal ROPER, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 2001.

Daniel VESELÝ, Andrej HAJDUK, *Filip Melancton. Jeho život, doba a dielo*, Banská Bystrica 1997.

Gert WENDELBORN, *Martin Luther. Leben und Reformatorisches Werk*, Berlin 1981.

Merry E. WIESNER, *Beyond Women and the Family. Towards a Gender Analysis of the Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 18, No. 3 (Autumn, 1987), s. 311-321.

Merry WIESNER-HANKS (ed.), *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee 1996.

Ingelore WINTER, *Katharina von Bora. Ein Leben mit Martin Luther. Mit Briefen an die „Liebe Herrin“*, Düsseldorf 1996.

Sherrill Marshall WINTJES, *Women in the Reformation Era*, in: *Becoming Visible, Women in European History*, Boston 1977, s. 165 - 191.

ČESKÁ REFORMACE

PRAMENY NEVYDANÉ

Jan BECHYŇKA *Traktát o viděních a pokušeních zbožného mládence*, rkp. KNM III H 8.

Jan BECHYŇKA, *Sborník traktátů Jana Bechyňky (neuberský)*, rkp. KNM IV. H 45.

Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželstwie vči něn gest wegmeno páně Wněmžto postaweno gest...*, Mladá Boleslav 1523, Praha NK, č. knihopisu: K05055.

Matouš PAČUDA, *Kázání Svadebnj ku Poctiwosti a na památku poctiwého Manželského Sňátku, Počestných a Bohabogných nowých Manželů...*, Praha 1616, Praha NK, č. knihopisu: K06690.

Jan Havel ŽALANSKÝ, *O ctných manželkách těhotných a rodičkách křesťanských...*,

Strahov, sign. BT VIII 6, I–XVI, 1–85, I–IV.

Staročeská textová banka [on-line]. Verze 0.8.0. [citováno ze dne 20. 5. 2013].

Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupná na:
< <http://vokabular.ujc.cas.cz/module/edicni/edice/9fdd34d4-4c14-44b6-839a-efec5633a0b0/plny-text/s-apatem/folio/I> >

PRAMENY VYDANÉ

Jaroslav BIDLO (ed.), *Akty Jednoty bratrské I.*, Praha 1923.

Jaroslav BIDLO (ed.), *Akty Jednoty bratrské II.*, Praha 1923.

František BEDNÁŘ (ed.), Jan Blahoslav, *Naučení mládencům*, Praha 1947.

J. B. ČAPEK (ed.), *M. Jan Rokycana. Obránce pravdy a zákona Božího*, Praha 1949.

František DVORSKÝ (ed.), *Staré písemné památky žen a dcer českých*, Praha 1869.

Karel Jaromír ERBEN (ed.), Tomáš ze Štítného, *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*, Praha 1852.

Antonín FRINTA (ed.), *Vyznání víry paní Johanky Krajířky z Krajku léta 1513*, in: *Reformační sborník II.*, Praha 1928, s. 90-93.

Antonín GINDELY (ed.), *Dekrety Jednoty bratrské*, Praha 1865.

- Vilém HEROLD (ed.), Jan Milič z Kroměříže, *Tres sermones synodales*, Praha 1974.
- František HEŘMANSKÝ (ed.), Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*, Praha 1954.
- František CHUDOBA (ed.), Jan Blahoslav, *Spis o zraku. Jak člověk zrakem to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*, Praha 1928.
- Vlastimil KYBAL, Otakar ODLOŽILÍK (ed.), *Mathiae de Janov dicti magister Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti*, Praha 1908.
- Dana MARTÍNKOVÁ, Alena HADRAVOVÁ, Jiří MATL (ed.), *Enea Silvio Historia Bohemica*, Praha 1998.
- Amadeo MOLNÁR (ed.), Jan Želivský, *Dochovaná kázání z roku 1419, díl. 1.*, Praha 1953.
- Otakar ODLOŽILÍK (ed.), Jan Blahoslav, *O původu Jednoty bratrské a řádu v ní*, Praha 1928.
- Julius PAŽOUT (ed.), *Jednání a dopisy konsistoře podobojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562 – 1570*, Praha 1906.
- Eduard PETRŮ (ed.), Petr Chelčický, *Drobné spisy*, Praha 1966.
- Bedřich PROFELD (ed.), *Modlitba Anny Marie Treitlarové z Krokvic*, in: *Reformační sborník II.*, Praha 1928, s. 100-103.
- Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*, Praha 2009.
- Noemi REJCHRTOVÁ (ed.), Jan Bechyňka, *Traktát o viděních a pokušeních zbožného mládence*, in: *Praga Mystica. Z dějin české reformace*, Praha 1984, s. 7-10.
- Michael ROHDE (ed.), *Luther und Böhmisches Brüder nach den Quellen*, Brno 2006.
- Rudolf ŘÍČAN, Ján BEBLAVÝ (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České*, Praha 1951.
- Jindřich SKOPEC (ed.), *Sborník skladeb Hlavně českobratrských prosou i veršem v kapitulní knihovně svatovítské z let 1580 – 1612*, Praha 1904.
- Emil SMETÁNKA (ed.), Petr Chelčický, *Postilla I.*, Praha 1900.

Emil SMETÁNKA (ed.), Petr Chelčický, *Postilla II.*, Praha 1903.

František ŠIMEK (ed.), Petr Chelčický, *Sít' víry*, Praha 1950.

František ŠIMEK (ed.), Jan Amos Komenský, *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, Praha 1952.

František ŠIMEK (ed.), *Postila Jana Rokycany díl I. a II.*, Praha 1928.

Konrád WALDHAUSER, *Staročeské zpracování Postily studentů svaté univerzity pražské Konráda Waldhausera*, Praha 1947.

Souhrnné vydání díla Jana Husa a jeho zkratky

Opera Omnia I., *Výklady*, Praha 1975; zk. OOI.

Opera Omnia II., *Česká nedělní postila*, Praha 1992; zk. OOII.

Opera Omnia III., *Česká sváteční kázání*, Praha 1995; zk. OOIII.

Opera Omnia IV., *Drobné spisy české*, Praha 1985; zk. OOIV.

LITERATURA

František BARTOŠ, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925.

František BARTOŠ, *Lutherovo vystoupení a Jednota bratrská*, Praha 1929.

František BEDNÁŘ, Jaroslav BÍLEK, *Jan Augusta v letech samoty, 1548 – 1564*, Praha 1942.

Růžena BEDNAŘÍKOVÁ-TURNWALDOVÁ (ed.), *Česká žena v dějinách národa*, Praha 1940.

Friedrich von BEZOLD, *K dějinám husitství. Kulturně-historická studie*, Praha 1914.

Jaroslav BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství (1572 – 1586)*, Praha 1909.

František BORECKÝ, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, Praha 1945.

Jaroslav BRÁNSKÝ, *Čtyři z Boskovic*, Boskovice 2004.

Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (ed.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007.

Václav BŮŽEK (a kol.), *Věk urozených*, Praha 2002.

Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Evangelické matky*, Praha 1941.

- Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Posluchačky v Kapli Betlémské*, Praha 1947.
- Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v hnutí husitském*, Praha 1915.
- Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědictví*, Praha 1942.
- Jaroslav ČECHURA, *České země v letech 1471 – 1526. Doba Jagellonská*, Praha 2012.
- Petr ČORNEJ, *Tajemství českých kronik*, Praha 1987.
- Petr ČORNEJ, *Velké dějiny zemí koruny české sv. 5*, Praha 2000.
- Petr ČORNEJ, Milena BÁRTLOVÁ, *Velké dějiny zemí koruny české sv. 6*, Praha 2007.
- Zdeněk V. DAVID, *A Cohabitation of Convenience. The Utraquists and the Lutherans under the Letter of Majesty*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 3*, Bratislava 1998, s. 728 -799.
- Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*, Washington 2003.
- Petr GEBAUER, *O životě a spisech Tomáše ze Štítného*, Praha 1923.
- Ferdinand HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912.
- J. L. HROMÁDKA, *Smysl bratrské reformace*, Praha 1954.
- Michaela HRUBÁ, *Čest a nevinna pohlaví ženského aneb dobré důvody k uzavření sňatku v Čechách 16. století*, in: *Dějiny žen, aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 457 – 468.
- Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1996.
- Josef JANČÍK, *Tomáš Štítný ze Štítného. Učitel života*, Praha 1940.
- Roman KARPAS (a kol.), *Knihy o Liberci*, Liberec 2004.
- Jiří KEJŘ, *Husité*, Praha 1984.
- Jiří KEJŘ, *Právní život v husitské Kutné Hoře*, Praha 1952.
- Jiří KEJŘ, *Z počátků české reformace*, Praha 2006.
- Jiří KLABOUC, *Manželství a rodina v minulosti*, Praha 1962.

John Martin KLASSEN, *Warring Maidens. Captive wives and Hussite queens. Women and men in war and peace in medieval Bohemia*, Boulder 1999.

Lubomír KOCOUREK, *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách*, in: Václav LEDVINKA, *Poddanská města v systému patrimoniální správy*, s. 63 – 69.

Božena KOPIČKOVÁ, *Jan Želivský*, Praha 1990.

Božena KOPIČKOVÁ, “*Stav panenské čistoty je ze všech stavův nejuostojnější*”. *K názorům na ženy v českém reformním prostředí 14. století do roku 1419 (Příspěvek ke středověkým mentalitám)*, in: Pavel KŮRKA (a kol.), *Angelus Pacis. Sborník k počtě Noemi Rejchrtové*, Praha 2008, s. 121 – 131.

Božena KOPIČKOVÁ, “*quod mulieres, que sunt in Christo, in hoc tempore viros in virtutibus antecurrunt*,” *Bohemian Reformers’ Radical New View of Women and Marriage? From the Late Fourteenth Century to 1419*, In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 4, Praha 2002, s. 81-97.

Božena KOPIČKOVÁ, *Žena a rodina v husitství. Současný stav bádání*, in: *Husitský Tábor 12*, Tábor 1999.

Božena KOPIČKOVÁ, *Ženská otázka v českém středověku*, in: *Československý časopis historický 37*, Praha 1989.

Anděla KOZÁKOVÁ, *Právní postavení ženy v českém právu zemském*, Praha 1926.

Vlastimil KYBAL, *Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 2000.

Jan LEHÁR, *Česká literatura od počátků k dnešku*, Praha 2008.

Milena LENDEROVÁ (a kol.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2002.

Milena LENDEROVÁ (ed.): *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha 2002.

Antonín LENZ, *Petra Chelčického učení o sedmeře svátosti a poměr učení tohoto k Janu Viklifovi*, Praha 1889.

František LOSKOT, *Konrád Waldhauser*, Praha 1909.

František LOSKOT, *Milič z Kroměříže. Otec české reformace*, Praha 1911.

Josef MACEK, *Jan Hus*, Praha 1963.

Josef MACEK, *Tábor v revolučním husitském hnutí, díl 2.*, Praha 1956.

Michaela MALANÍKOVÁ, *Ženy, muži a středověká úvaha nad možnostmi a limity využití kategorie genderu v medievistice*, in: Hana Ambrožová (ed.), *Historik na Moravě*, Brno 2009, s. 603 – 610.

Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500 – 1700)*, Praha 2004.

Jan MENŠÍK (ed.), *Počátky staročeské mystiky*, Praha 2006.

Amedeo MOLNÁR, *Bratr Lukáš. Bohoslovec Jednoty*, Praha 1948.

Amadeo MOLNÁR, *Čeští bratři a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*, Praha 1972.

Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 2007.

Amadeo MOLNÁR, *Českobratrská výchova před Komenským*, Praha 1956.

Jana NECHUTOVÁ, *Ženy v Husově okolí*, in: Jan Blahoslav Lášek (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995.

Zdeněk NEJEDLÝ, *Počátky husitského zpěvu*, Praha 1907.

Damián NĚMEC, *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha 2006.

Martin NODL, *Manželství v rané Jednotě bratrské*, in: Vladimír Urbánek, Lenka Řezníková (ed.), *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2006, s. 131 – 147.

Martin NODL, *Středověké dilema ženské svatosti*, in: *Dějiny žen aneb evropská žena v zasetí historiografie od středověku do současnosti*, Pardubice 2006, s. 105 – 114.

Jiří PEŠEK, Václav LEDVINKA (ed.), *Žena v dějinách Prahy*, Praha 1996.

Václav PUMPRLA, *Knihopisní autoři podle působnosti v teritoriu současného Olomouckého kraje*, in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska. Sborník z odb. konference 22. - 23. 11. 2006*, Brno 2007, s. 231-243.

Jana RATAJOVÁ, *Dějiny žen a koncept genderu v české historiografii*, in: *Kuděj* 2005, 1-2, s. 162 – 165.

Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008.

Noemi REJCHRTOVÁ, *Jan Bechyňka. Kněz a literát*, in: *Praga mystica. Z dějin české reformace*, Praha 1984, s. 7-10.

Noemi REJCHRTOVÁ, *Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým*, in: Zdeněk BENEŠ (ed.), *Pocta Josefu Petráňovi*, Praha 1991, s. 191 – 205.

Noemi REJCHRTOVÁ, *Zkušební práce utrakvistického kněze*, in: *Do posledních končin*, Praha 1982, s. 45 – 63.

Noemi REJCHRTOVÁ, *Ženy na utrakvistických farách doby předbělohorské*, in: *Husitství - reformace - renesance 2*, s. 747-753.

Marie RYANTOVÁ, *K otázce bádání o ženách raného novověku*, in: *Studia Rudolphina sv. 2*, Praha 2002.

Marie RYANTOVÁ, *Život raně novověké šlechtičny v Českém království (právní limity a skutečné možnosti)*, in: Tünde Lengyelová (ed.), *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*, Bratislava 2004, s. 106 – 117.

Marie RYANTOVÁ, *Takzvané ženské dějiny v českých zemích*, in: *Muzejní a vlastivědná práce 4/2002*, Praha 2002.

Pavlna RYCHTEROVÁ, *Žena, manželství a rodina v díle Tomáše ze Štítného*, *Mediavalia Historica Bohemica 6*, Praha 1999.

Rudolf ŘÍČAN, *Církevní řád jednoty bratří českých*, Praha 1945.

Rudolf ŘÍČAN, *Setkání české reformace s reformací světovou*, Praha 1943.

Josef SMOLÍK, *Bratr Jan Augusta*, Praha 1984.

Karel STLOUKAL (ed.), *Královny, kněžny a velké ženy české*, Praha 1996.

Milan SVOBODA, *Redernové a jejich domovy*, in: *Osobnosti v dějinách regionu. Přednáškový cyklus 1*, Liberec 2004.

Milan SVOBODA, *Redernové v Čechách. Nalézání zapomenutých příběhů 16. a 17. věku*, Praha 2011.

František ŠMAHEL, Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*, Praha 2002.

František ŠMAHEL, *Husitské revoluce, díl 1.*, Praha 1995.

František ŠMAHEL, *Dějiny Tábora, díl. I., sv. 2*, Praha 1990.

František ŠMAHEL, *Ženy na okraji předhusitské společnosti*, in: *Historické listy* 2, Praha 1992, s. 17 – 19.

Edita ŠTEŘÍKOVÁ, *O manželkách kněží, farářů a kazatelů*, in: Ivan Hlaváček (ed.), *Facta probant homines. Sborník příspěvku k životnímu jubileu prof. Dr. Zdenky Hledíkové*, Praha 1998, s. 479 - 491.

Carl Anton TOBIAS, *Beiträge zur ältesten Geschichte der evangel.-lutherischen Kirche und deren Diener in der Herrschaften Reichenberg, Friedland, Grafenstein und Gabel*, Reichenberg 1868.

Václav Vladivoj TOMEK, *Zpráva o Anežce, dceři Tomáše ze Štítného*, ČCM 1854.

Václav Vladivoj TOMEK, *Dějepis města Prahy*, Praha 1892 – 1906.

Rudolf URBÁNEK, *České dějiny III. Věk poděbradský*, Praha 1962.

Čeněk VÁŠA, *Stručné vypravování z dějin Jednoty Bratrské*, Krábčice 1894.

Jan VILIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika*, Praha 1940.

Jaroslav VLČEK, *Dějiny literatury, sv. 1*, Praha 1960.

Petr VOREL, *Velké dějiny země koruny české sv. 7 (1526 – 1618)*, Praha 2005.

Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách, sv. 1.*, Praha 1896.

Rudolf WOLKAN, *Nordböhmen und die Reformation*, Barmen 1880 – 1885.

Timoteus ZELINKA, *Cesty Českých bratří Matěje Červenky a Jana Blahoslava*, Praha 1942.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

<http://www.uni-halle.de/>; 31. 6. 2012

Resumé

The position of women developed throughout history. Religious reformation, which took place in the early 16th century in the German speaking countries and hundred years earlier in the Czech Kingdom, was one of the movements which changed radically the position of women in the society. First, the religious leaders beginning with Martin Luther changed the clerical view which saw women as incompetent, incomplete and sinful beings into one of respect to the gender and its specifics and to the biological role played by women – motherhood. As a result, women were respected in the society as wives and mothers; nobody wrote preaching about them being danger to men anymore. But with the attack on the monasteries women were deprived of the only way for higher education and independence offered to them in these institutions.

The Czech reformation never fully changed its view on marriage. Celibacy and virginity were still considered better ways to salvation than marriage and especially its consummation. In the end both Utraquists and the Unity of Brethren accepted Luther's view on marriage, especially the marriage of priests, but never fully. They tended to see celibacy as the better although for most people impossible way. But the position of women in these branches of Czech reformation was slightly better than in German reformation. The Hussites let women be educated and live in their communities on their own. While the Utraquists did not continue in this custom, the Brethren respected educated women and gave them opportunity to show their faith and religious enthusiasm. Moreover women had special roles in the congregation which were held in awe and respect by all its members. The Unity of Brethren can be taken as the most becoming branch of reformation for educated women who wanted to use their education in the service of their faith.