



Jordan Aumann

KŘEŠŤANSKÁ SPIRITUALITA V KATOLICKÉ TRADICI

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2000

Recenzenti: Prof. ThDr. Jaroslav V. Polc
P. ThLic. Jiří Sýkora, SJ



KNIHOVNA JANA PALACHA
FILOZOFICKÁ FAKULTA UK V PRAZE
Inv. č.: 03 0231/2009

Univerzita Karlova v Praze
Knihovna filozofie FF

179-Aum-1



2851051999*
Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

F-344/2000

© Jordan Aumann, OP, 2000
Translanton © Mlada Mikulicová, 2000
ISBN 80-7184-928-6

OBSAH

Předmluva	9
<i>Kapitola 1</i>	
PÍSMO SVATÉ A DUCHOVNÍ ŽIVOT	11
Starý zákon	13
Nový zákon	18
<i>Kapitola 2</i>	
SPIRITUALITA PRVOTNÍ CÍRKVE	27
Apoštolští otcové	28
Křesťanský život	30
Křesťanský gnosticismus	36
<i>Kapitola 3</i>	
MONASTICISMUS NA VÝCHODE	41
Křesťanské panny a asketové	41
Život poustevnický a komunitní	43
Kappadočtí Otcové	49
Evagrius, Pseudodionýsios a Maximos	54
<i>Kapitola 4</i>	
MONASTICISMUS NA ZÁPADE	60
Počátky západního mnišství	61
Jan Kassian (Cassianus)	62
Svatý Augustin	64
Svatý Benedikt	70
Irský monasticismus	74
Svatý Řehoř Veliký	75
<i>Kapitola 5</i>	
BENEDIKTINSKÁ SPIRITUALITA	81
Benedikt z Aniane	82

Hildemar	84
Clunyjská reforma	85
Jan z Fécamp	88
Svatý Petr Damian	89
Kamaldulští poustevníci	90
Kartuziáni	91
Cisterciácká spiritualita	93
Svatý Bernard	95
Vilém ze St. Thierry	99
Svatý Aelred z Rievaulx	102
Mnišky a laičtí bratři	103
<i>Kapitola 6</i>	
SPIRITUALITA STŘEDOVĚKU	107
Středověká zbožnost	107
Vojenské řády	111
Svatý Norbert a Prémontré	112
Svatoviktorští kanovníci	115
Scholastika	119
Svatý Dominik a bratři kazatelé	122
Svatý Tomáš Akvinský	125
Svatý František a Menší bratři	130
Svatý Bonaventura	133
Rozvoj řeholí	135
<i>Kapitola 7</i>	
DIONÝSKÁ SPIRITUALITA A DEVOTIO MODERNA	138
Mystičky z Helfty	139
Eckhart, Tauler, Suso	141
Ruysbroeck	147
Angličtí mystikové	149
Devotio moderna	154
Johannes Gerson	159
Svatá Kateřina Sienská	163
Denis Kartuzián	165
<i>Kapitola 8</i>	
POTRIDENTSKÁ SPIRITUALITA	168
Duchovní cvičení	169
Křesťanský humanismus	172
Svatý Ignác z Loyoly	174
Svatá Terezie z Avily	178
Svatý Jan od Kříže	182
Španělský zlatý věk	185
Italská spiritualita	193
Svatý František Saleský (François de Sales)	196

<i>Kapitola 9</i>	202
MODERNÍ SPIRITUALITA	202
Prameny francouzské spirituality	211
Jansenismus	215
Kvietismus	222
Návrat k ortodoxii	227
Svatý Alfonso Liguori	232
Německý racionalismus a mystika	235
Oživení v Anglii	
<i>Kapitola 10</i>	
DVACÁTÉ STOLETÍ	241
Svatá Terezie z Lisieux	241
Alžběta od Nejsvětější Trojice	243
Charles de Foucauld	245
Liturgická obnova	247
Misijní rozvoj a Katolická akce	248
Svatost u laiků	249
Systematická spirituální teologie	251
Jmenný rejstřík	257

PŘEDMLUVA

Toto dílo bylo napsáno jako doplňující svazek k předchozí knize *Spirituální teologie* a je souběžně publikováno v londýnském nakladatelství Sheed & Ward. V první knize jsme předložili soubornou a systematickou studii teologie křesťanské dokonalosti. V ní jsme předvedli teologické zásady, které utvářejí doktrinní základnu asketického a mystického života, a následně jsme přikročili k aplikaci těchto zásad na křesťanskou životní praxi.

V tomto svazku přejdeme od teorie a zásad k životu a svědectví. Dějiny spirituality neslouží jen k obeznámení s počátky a vývojem křesťanské spirituality, ale neméně významně promítají na naši současnou scénu život a učení těch mužů a žen, kteří v průběhu věků dosáhli vysokého stupně svatosti. Tyto dějiny také demonstrují úžasnou rozmanitost mezi světci, i skutečnost, že dokonalé lásky může dosáhnout každý křesťan v jakémkoli životním stavu.

V době, která nemiluje systematickou teologii, ale oblíbila si zkušenostní přístup, může historický přehled pomoci rozpoznat, co v křesťanské spiritualitě má trvalou hodnotu. A jelikož heterodoxní tendence a hnutí existovaly téměř od počátku, můžeme si z dějin také vzít poučení o chybách a omylech minulosti, a tím se snad vyhnout jejich opakování v přítomnosti.

V jednosvazkových dějinách spirituality bude náš cíl nutně skromný, totiž poskytnout přehled vývoje a adaptace křesťanské spirituality v průběhu staletí, se zvláštním důrazem na duchovní nauku význačných osobností. Navíc, jak naznačuje titul této knihy, se budeme zabývat výlučně dějinami katolické spirituality. Kdo by měl zájem o podrobnější a akademičtější pojetí tohoto tématu, na-

jde je v klasickém díle *Křesťanská spiritualita* od P. Pourrata ve čtyřech svazcích), či v novějších *Dějínách křesťanské spirituality* od L. Bouyera, J. Leclercqa, F. Vandembroucka a L. Cogneta (ve třech svazcích), anebo v dosud neukončeném *Slovníku spirituality*, který vydává pařížský Beauchesne. A konečně pro ty, kdo by si chtěli prostudovat některého autora, nějaké hnutí či historické období do větší hloubky, jsme zpracovali podrobné bibliografické odkazy v poznámkovém aparátě.

Jordan Aumann, OP

Kapitola 1

PÍSMO SVATÉ A DUCHOVNÍ ŽIVOT

„Posvátná teologie se opírá o psané Boží slovo a zároveň o posvátnou tradici jako o trvalý základ... Proto má být studium Písma svatého duší posvátné teologie... V posvátných knihách totiž Otec, který je na nebesích, s láskou vychází vstříc svým dětem a rozmlouvá s nimi. Slovo Boží má takovou sílu a moc, že je pro církev oporou a životem a pro její děti posilou víry, pokrmem duše, čistým a trvalým pramenem duchovního života.“¹

Otcové Druhého vatikánského koncilu oficiálně doporučili návrat k Písmu svatému a k tradici. To s sebou jistě nese obtíže jak pro biblisty, tak pro teology, jak ukazuje Yves Congar, uznávaný vůdce hnutí návratu k biblickým pramenům.

„Občas mezi teology zabývajícími se dědictvím staletí nutně nastane alarmující zmatek. Nešťastným důsledkem není jejich zneklidnění, ale ono následné rozdělení, které nejspíš vznikne mezi badáním biblistů a závěry teologů. Z toho pak může vyplynout nezdravý stav „dvoji pravdy“, čemuž je třeba se za každou cenu vyhnout. Jedna skupina musí věnovat pečlivou pozornost práci skupiny druhé, a to ve společné věrnosti církevní tradici...“

Avšak problémy, jež vznikají vůči klasické teologii u exegetů vracejících se k biblickým pramenům, je třeba uznat a postavit se jim tváří v tvář. V minulých staletích byla teologie uspokojivě formulována z ontologických pozic, zvláště u scholastiků, kteří předložili zdánlivě zcela definitivní a dokonalé rozpracování posvátné nauky. Jejím úkolem bylo nahlížet a skrze zjevení definovat Boha a Krista *en-soi*, totiž čím jsou sami v sobě. Nyní se biblisté stále více shodují v tom, že zjevení se k nám v zásadě dostává uprostřed dějinného rámce a že je v zásadě

¹ Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum* z čl. 21–24. (Pozn. překl.: Všechny citáty z dokumentů II. vatikánského koncilu jsou podle českého překladu, který vydal Zvon, Praha 1995.)

„ekonomické“ či „funkční“: *neexistuje žádné zjevení tajemství Boha a Krista mimo předané svědectví o tom, co vykonali a konají pro nás, tedy mimo vztah k naší spáse.*²

Primárním svědectvím Písma je tedy to, že Bůh jednal v lidském životě, takže Bible není ani tolik právním kodexem či knihou otázek a odpovědí, jako spíše „dějinami toho, co Bůh udělal v životě lidí, pro lidstvo jako celek, aby v nich dokonal plán milosti.“³ Neobracíme se k Bibli proto, abychom si ujasnili názory o Bohu a mluvili o Bohu (ačkoli Bible nám Boha zjevuje, jaký je sám v sobě, např. *Ex 3,14*), ale abychom pochopili, čím nám Bůh je, a reagovali na jeho přítomnost. „Člověk chce nějakým způsobem zakusit Boží přítomnost skrze znamení, která ji zjevují nedvojznačně, a chce žít ve společenství s Bohem na jakési kvaziexperienciální rovině.“⁴ Otcové Druhého vatikánského koncilu vyjádřili stejné náhledy:

„*Bůh ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srov. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srov. Ef 2,18; 2 Petr 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srov. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14–15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství.*“⁵

Protože se nám Bůh dává poznat tím, co pro nás dělá, do té míry, jak zasahuje do našich lidských dějin, o Božích tajemstvích, říká Congar, musíme vždycky mluvit „tak, abychom spojovali hluboké vnímání toho, čím jsou sama v sobě, s živým výrazem toho, čím jsou pro nás.“⁶ Nový vztah, který je důsledkem osobní Boží intervence v lidských dějinách, vnáší do škály náboženství lidstva něco nového: je to vztah, v němž Bůh přistupuje k člověku, a člověk svým svobodným volným aktem odevzdává sám sebe tomu, co v něm a skrze něj Bůh chce vykonat, ať už je to cokoli. Jak to vyjadřuje Hans Urs von Balthasar:

„*Otázka vztahu mezi Bohem a člověkem... je v Bibli postavena z Božího zorného pole... Bůh si vybírá, přislibuje, požaduje, odmítá a naplňuje... Člověk už nemusí poslouchat své stesky po božství v sobě jinak než v Božím slově. Dění probíhá v pozadí všeho čistě lidského sebeuvědomění a stává se poslušností Bohu, který požaduje naplnění ve společenství, mezi lidmi, ve světě. A konečně rezigna-*

² Y. Congar, „Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts.“ In: E. Schillebeeckx a B. Willems, *Who is Jesus of Nazareth?*, Paulist Press, Glen Rock, NJ 1965, str. 5–6. Výrazem „ekonomické“ Congar míní uskutečnění Božího plánu v lidských dějinách, výrazem „funkční“ míní podmíněnost zjevení ve vztahu ke spáse.

³ Srov. Y. Congar, cit. čl. str. 6.

⁴ P. Grelot: „God's Presence and Man's Communion with Him in the Old Testament.“ In: P. Benoit a R. F. Murphy, *The Breaking of Bread*, Paulist Press, Glen Rock, NJ 1969, str. 7.

⁵ Dogmatická konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum* čl. 2.

⁶ Y. Congar, cit. čl. str. 23.

ce, vedená Božím slovem, se stává vírou připravenou přijmout všechno a trpělivost připravenou snést všechno, i temné muky Izraele jako Božího služebníka.“⁷

Bible je tedy Boží slovo, které člověku zjevuje jeho velký úděl a které také odpovídá na touhu, člověku vrozenou, povstat ze stavu pádu a zakusit božství. Je pravidlem a standardem celého autentického nadpřirozeného života a požaduje všechno. Nechce být redukováno na naše měřítka, protože jeho cílem je uzpůsobit nás podle Božího obrazu. Nelze je zastoupit žádnou náhražkovou spiritualitou (*Ersatzspiritualität*), ani náboženskou zkušeností, již mnozí hledají ve spiritismu, narkotikách, skupinové terapii, psychedelických zážitcích či pentekostalismu. I charizmata, jež vypočítává Pavel (srov. Řím 12,6–8, 1 Kor 12,8–10), lze převést na původní apoštolskou misii, jak o ní hovoří Nový zákon. Všechno je třeba chápat a hodnotit ve světle Písma, a čím je spiritualita Bibli bližší, tím je autentičtější. To neznamená, že aplikace biblického učení na duchovní život nepřipouští žádnou rozmanitost, ale znamená to, že Písmo svaté vždycky zůstává sjednocujícím faktorem a nejvyšším standardem. Překračuje veškerou různorodost.

Naším úkolem tedy je stanovit základní principy křesťanského života, jak jej zjevuje Bible, tedy pravdy, které platí pro každého křesťana každého věku a životního stavu. A protože se zabýváme základním rámcem křesťanské spirituality, bude v popředí Nový zákon, ačkoli, jak pravil Grelot, nepochopíme-li Starý zákon, nemůžeme pochopit Zákon nový.⁸ Dále pak, abychom se vyhnuli riziku dosazování Bible do předem koncipovaných pojmů, či jejímu používání jako nástroje soukromých interpretací, přijmeme křesťanskou zásadu, že Bible je „slovem života, protože je slovem pravdy, jen proto, a pro nic jiného.“⁹ Tak můžeme přijmout nauku Písma podle Božích podmínek a nemusíme se snažit ji násilím vpravit do našeho intelektuálního kontextu.

STARÝ ZÁKON

„První kapitola Genesis je první kapitolou víry,¹⁰ v protikladu k pohanským náboženstvím, která se zrodila ze strachu z neznámého božstva. První zákon Dekalogu je formulován takto: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh. Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ Tím je definováno, že Bůh Bible je naprosto odlišný a odděle-

⁷ H. Urs von Balthasar, „The Gospel as Norm and Test of all Spirituality in the Church.“ In: C. Duquoc, *Spirituality in Church and World*, Paulist Press, Glen Rock, NJ 1965, str. 14.

⁸ Srov. P. Grelot, „Exégese, théologie et pastorale.“ In: *Nouvelle revue théologique*, sv. 88, 1966, str. 3–13, 132–148.

⁹ Srov. C. Charlier, *The Christian Approach to the Bible*, Newman, Westminster, Md 1963, str. 244.

¹⁰ J. P. Jossua, *Yves Congar: Theology in the Service of God's People*, Priory Press, Chicago 1968, str. 145.

ný od božstev pohanství. Starověký člověk měl vědomí posvátna, které vyjadřoval kultickým náboženstvím, zahaleným do pláště rozličných mytologií. Jeho náboženství bylo projekcí jeho instinktivních potřeb, jako zdraví, život, plodnost, ochrana proti neznámému. Později pohanství rozvinulo určitý kontemplativní typ náboženství jako odpověď na vyšší potřeby člověka, ale zpočátku byly zřejmě nejprimitivnější formou náboženské úcty kultury plodnosti.

„Základním pojmem skrytým v každém kultu plodnosti je toto: uznávali, že existuje bůh či bohové... Dále věděli, že člověk je nějakým způsobem zcela závislý na bozích. Jejich otázka zněla jak... Chápali, že člověk má účast na tvořivých silách... těchto bohů a že proto musí dělat, co umí, aby vyjádřil intenzitu této své touhy participovat. Takže kultury plodnosti, vlastně sexuální kultury, byly v zásadě formou bohoslužby a měly vyjádřit intenzitu lidské touhy po účasti na moci bohů.“¹¹

Genesis zaznamenává, že prvním krokem v lidském vztahu k Bohu bylo jeho stvoření podle obrazu Boha a jeho situace ve stavu nevinnosti, který pak ztratil kvůli svému hříchu. Co to bylo za hřích, zůstává tajemstvím. Nevíme, zda to byl nějaký jednotlivý čin, nebo prostě konečný výsledek nahromadění zla. Víme však, že si člověk hřích pronikavě uvědomil a že tím zjistil, jak se pro něj přístup k jedinému, pravému Bohu stává obtížnějším. „Pro člověka je Bůh zároveň přítomen i nepřítomen, blízko i daleko. Je přítomen a blízký jako Stvořitel, protože člověk je na Bohu závislý samou svou existencí. Je nepřítomen a vzdálený, když ho člověk hledá uvnitř rámce své vlastní hříšné situace.“¹² Nakonec však, a téměř nečekaně, Bůh ještě jednou v lidských dějinách zasáhl, aby obnovil svůj dialog s člověkem.

„I řekl Hospodin Abramovi: Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velkým národem, požehnám tě a proslavím tvé jméno, takže se stane požehnáním!... A toto je má smlouva s tebou: staneš se praotcem mnoha národů... Ustavím smlouvu mezi mnou a tebou, mezi tvým potomstvem ve všech pokoleních, smlouvu navěky, že budu tvým Bohem a Bohem tvého potomstva.“ (Gen 12,1–2; 17,4–8.)

Kniha Genesis 4–11 píše, že někteří muži, jako Ábel a Noe, byli sice v Božích očích dobří, ale k přátelskému spojení si Bůh zvolil Abraháma a skrze Abraháma dal vzejít lidu, který se měl stát jeho lidem a on se měl stát jejich Bohem. Ustavil svou přítomnost uprostřed nich, nejen v Chrámě, ale nakonec v jejich srdci (Jer 31,31–34). V souladu se svým zaslíbením Bůh projevil stejnou dobrotu Abrahámovým potomkům a dal jí vyvrcholit ve zlatém věku za Davida a Šalomouna.

¹¹ P. Roets, „Scriptural Teaching on Sexuality.“ In: A. Rock, *Sex, Love and the Life of the Spirit*, Priory Press, Chicago 1966, str. 87.

¹² P. Grelot, cit. čl. str. 7.

Stále znovu se Bůh zjevoval ve svých činech, které často doprovázela znamení. Znamením *par excellence* nepochybně bylo vyjítí z Egypta, doprovázené tolika podivuhodnými událostmi, že lid nemohl pochybovat o zvláštní péči a ochraně svého Boha. Proto „se lid bál Hospodina a uvěřili Hospodinu i jeho služebníku Mojžíšovi“ (Ex 14,31). Mimoto fakt, že Izraeli se na poušti dostalo vody a pokrmu, lze přijmout jako důkaz, že Bůh sám se vnitřně zapojil do pozemské existence člověka. Také ukazuje, že Bůh je současně transcendentní i imanentní. Congar o tom říká:

„Živý Bůh nosného biblického monoteismu je v pozici zdroje a míry všeho dobra, vší pravdy, vší autentické existence. Bůh biblického monoteismu je něco jiného a něco víc než velký hodinář či velký architekt teistů, kteří ho předkládají pouze jako Stvořitele světa: po tomto počátečním aktu už svět a člověk nemají nic do činění s ničím jiným než sebou a svou přirozeností. Živý Bůh je v Bibli potvrzen jako nejvyšší zdroj a míra; ten, ke kterému se člověk a vesmír musí ustavičně vztahovat a jemu se přizpůsobovat, aby nejenže existoval, ale aby existoval pravdivě, aby uskutečňoval smysl, plnost své existence.“¹³

Boží iniciativa však vyžaduje od Izraele odpověď: jednak odpověď poslušnosti zákonu daném na Sinaji, a jednak bohoslužbu víry. Tak je „závazek lidu, že budou zachovávat podmínky smlouvy, slavně potvrzen celopalem, obětmi a pokropením krví (Ex 24,3–8). Na druhé straně jsou do Hospodinovy přítomnosti přivedeni vůdcové společenství a sdílejí s ním posvátný pokrm (Ex 24,1–2; 9–11).“¹⁴ Nemají-li kultovní děje být pouze prázdnými gesty, bylo nutno, aby vzešly z živé víry a svědčily o živé víře a o poslušnosti Božímu slovu. Na tomto postoji trvali s velkým zápalem četní proroci (Am 5,21–27, Iz 1,10–16, Jer 6,20) a naznačovali, že ačkoli Izrael má Archu a Chrám, nejpravdivější Boží přítomnost není na žádném hmotném místě, ale v lidském srdci. Pokušení podlehnout prázdnému ritualismu existovalo vždycky.

Tak prorok Izajáš (765–740 před Kristem), jehož posláním bylo vyhlásit pád Izraele a trest za nevěrnost lidu, popisuje Izrael jako „hříšný národ, lid obtížený vinou, potomstvo zlovolníků, syny šířící zkázu.“ Opustili Hospodina, znevázili Svatého Izraele, odcizili se mu“ (Iz 1,4). O století později Jeremiáš (nar. 646 před Kristem), který byl svědkem pádu království a exilu mnoha Izraelitů, obvinil Izrael z nevěrnosti a předpověděl ve jménu Jahveho hrozný trest (Jer 1–25). Nejenže se odchýlili od Boží přítomnosti, ale zdá se, že Bůh sám je zavrhl: „I kdyby se přede mne postavili Mojžíš a Samuel, nepřiklonil bych se k tomuto lidu. Pošli jej ode mne pryč, ať odejde!“ (Jer 15,1).

¹³ Srov. J. P. Jossua, op. cit. str. 128.

¹⁴ P. Grelot, cit. čl. str. 13.

Zdá se, jakoby se Boží plán dostal do slepé uličky, ale nebylo tomu tak. Bůh byl hotov přijmout Izrael zpět do své přítomnosti, pokud lid bude litovat a projeví dokonalou poslušnost:

„Neskoncuji s tebou docela. Jen tě budu kárat podle práva, abych tě nenechal bez trestu... Budete mým lidem a já vám budu Bohem... Miloval jsem tě odvěkou láskou, proto jsem tak trpělivý ve své lásce k tobě.“ (Jer 30,11,22; 31,3)

U Ezechiela, jehož činnost spadá do doby pádu Jeruzaléma a zničení Chrámu, je posvátné zřetelně odlišeno od profánního a velmi naléhavě zaznívá nárok zachovávat Zákon. Prorok ohlašuje, že Bůh, jedině ze své dobrotivosti, uzavře novou smlouvu se svým lidem: „Uzavřu s nimi smlouvu pokoje; bude to věčná smlouva s nimi... Postavím svůj příbytek nad nimi po všechny věky, budu nad nimi bydlet. Budu jejich Bohem a oni budou mým lidem“ (Ez 37,26–27).

Ale Bůh také požaduje pokání a obrácení, a to nejen kolektivní, ale individuální, a Ezechiel naléhá, že k tomu je třeba náležitá vnitřní dispozice: „Budou soudit každého z vás, dome izraelský, podle jeho skutků, tak praví Pán Hospodin. Obráťte se a odvráťte se ode všech svých hříchů, vystříhejte se vsí příležitosti k hříchu. Setřeste všechny vaše hříchy, jichž jste se proti mně dopustili, a obnovte své srdce a svého ducha“ (Ez 18,30–31; srov. také 11,19 a 36,26). Zjevně se tu zdůrazňuje nutnost, aby se každý zavázal sám za sebe a přijal osobní zodpovědnost.

Ke konci vyhnanství (mezi lety 548 a 538 před Kristem) konečně lid odpověděl na výzvy proroků: přiznal svou nevěrnost a uznal jediného pravého Boha. Proto *Deuteroizajáš* (Kniha útěchy)¹⁵ kreslí portrét dokonalého Hospodinova učedníka jako toho, který vyznává pravou víru, odpykává hřích a je Bohem vyvýšen:

*Tebe jsem vyvedl z končin země,
povolal jsem tě z kraje světa,
tebe, jemuž jsem řekl: Ty jsi můj služebník,
tebe jsem si vyvolil, nezavrhl jsem tě.
Neboj se, vždyť já jsem s tebou,
nerozhlížej se úzkostlivě, vždyť já jsem tvůj Bůh.
Dám ti sílu, poskytnu ti pomoc,
podepřu tě svou vítěznou pravicí (Iz 41,9–10).*

*Pamatuj si to, Jakube,
že jsi můj služebník, Izraeli.
Já jsem tě stvořil, jsi můj služebník,
Izraeli, já na tebe nezapomenu.*

¹⁵ Podle Jeruzalémské bible termín „Deuteroizajáš“ označuje, že knihu Izajáš 40–55 patrně sestavil anonymní autor, prorok a žák Izajášův.

*Zahnal jsem tvá provinění jako mračno,
a jako oblak tvé hříchy.
Navrať se ke mně, vždyť jsem tě vykoupil (Iz 44,21–22).*

*Cožpak může zapomenout žena na dítě u svého prsu,
nekonejšit plod svého lůna?
I kdyby ony zapomněly,
já na tebe nikdy nezapomenu (Iz 49,15).*

*Tvým vykupitelem bude Svatý Izraele;
On se nazývá Bůh celé země.
Ano, jako ženu opuštěnou a na duchu ztrápenou
tě Hospodin volá zpátky.
Odvrhne snad muž ženu svého mládí?
praví tvůj Bůh.
Na maličký okamžik jsem tě opustil,
ale s velkou láskou tě přijmu zpátky.
V návalu hněvu jen na chvíli
jsem před tebou skryl tvář.
Avšak ve věčné lásce jsem se nad tebou slitoval,
praví Hospodin, tvůj vykupitel (Iz 54,5–8).*

Tu jsme došli k vrcholu Božího zjevení o sobě samém, už ne jako Boha moci a majestátu, jako Hospodina zástupů, Boha vojsk, ale jako Otce lásky a milosrdenství. Symbol sňatku, který proroci užívají, ukazuje Boha jako manžela. Ozývá se v působivých pasážích knihy Ozeášovy, proroka, který snad prožil pád Samaří v roce 721 (před Kristem). Tytéž svatební obrazy nacházíme v knize Jeremjáš (2–3), Ezechiel (16) a v Písni písní. Ozeáš viděl Boží lásku k člověku jako budoucí triumf nad nevěrnostmi Izraele, autor *Deuteroizajáše* ji vidí vítězit v přítomné chvíli. A jestliže přijmeme alegorický výklad Písne písní, jak ji chápe židovská tradice i autoři raných dob církve, právem ji můžeme chápat jako výraz lásky mezi Bohem a Izraelem, mezi Bohem a každou jednotlivou duší.

Poselství, které z tohoto zřejmého přehledu patriarchů a proroků vyzoomíváme, říká, že Bůh nás miluje a žádá naši odpověď na svou lásku: odpověď víry a poslušnosti. Nejenže toto poselství Starý zákon zaznamenává formou výpovědí, ale Bůh sám je dává najevo ve svých zásadách do lidských dějin, zvláště ve vztahu k Abrahámovi a Mojžíšovi a ve zjeveních skrze Ozeáše a autora *Deuteroizajáše*.¹⁶

¹⁶ Srov. A. Lefèvre, „The Revelation of God's Love in the Old Testament.“ In: J. A. Grispino, *Foundations of Biblical Spirituality*, Alba House, Staten Island, NY 1964, str. 15–35.

Co se týče odpovědi člověka na Boží lásku, Starý zákon mu nabízí výroky, jimiž může řídit svůj život. Mudroslovné knihy (Job, Přísloví, Kazatel, Sirachovec, Moudrost) zakládají své morální učení na zásadě, že dobro dojde odměnění a zlo bude potrestáno: proto radí, jak rozvíjet ctnosti a jak se vyhnout hříchu.

Nejde však pouze o nabytí ctností vlastním usilováním, neboť často jsou to právě ti ctnostní, kdo nejvíce trpí nespravedlivostí a neláskou. Starozákonní morálka spojuje osobní úsilí s hlubokou důvěrou v Boha (srov. Job, Přísloví, Sirachovec). Nakonec v Knize žalmů Starý zákon nabízí další mravní naučení, modlitby úcty, prosby, díkyvzdání a výrazy lítosti.¹⁷

Zaslíbení a vůbec celé starozákonní dění jsou zaměřeny na dokonalé Boží sdílení s člověkem. Novost věčné smlouvy spočívá právě v tom, že se Slovo stalo tělem, a tak bude definitivně ustaveno Boží království. Kristus, jak říká Congar, je „konečné zjevení... Když se Bůh stal člověkem, co už bylo pravdou v předchozích etapách dějin spásy, dosáhlo svého nejvyššího stupně: člověk se podobá Bohu, a proto, zcela transcendentním způsobem, se Bůh podobá člověku.“¹⁸

Ať už má Starý zákon jakoukoli hodnotu sám o sobě jakožto zdroj duchovního života a jakkoli inspiruje jako svědectví zkušenosti víry patriarchů a proroků, my jej vidíme přednostně jako přípravu pro Krista a jeho království. Tak učí i Druhý vatikánský koncil:

Plán spásy ve Starém zákoně byl zaměřen především k tomu, aby připravoval, prorocky ohlašoval a různými způsoby naznačoval příchod Krista, vykupitele světa, a příchod mesiášského království... Úměrně ke stavu lidstva před obdobím spásy obnovené Kristem zpřístupňují knihy Starého zákona všem poznání Boha i člověka a ukazují, jakými způsoby jedná spravedlivý a milosrdný Bůh s lidmi. Tyto knihy... vyjadřují živý cit vůči Bohu, jsou v nich uloženy vznešené nauky o Bohu, spasitelná moudrost o životě člověka i podivuhodné poklady modliteb, je v nich konečně ukryto tajemství naší spásy. Proto je mají věřící křesťané přijímat s úctou.¹⁹

NOVÝ ZÁKON

Kontinuita mezi Starým a Novým zákonem je patrná ze skutečnosti, že Kristus často opíral své učení o odkazy na Starý zákon a trval na tom, že nepřišel, aby Zákon či Proroky zrušil, ale „aby je naplnil“ (Mt 5,17). Kristus je uskutečnění a naplnění všeho, co bylo zaslíbeno a co přijalo význam slovem a činem Božím

¹⁷ Srov. P. Drijvers, *Les Psaumes*, Paris 1958; J. L. McKenzie, *The Two-Edged Sword*, Bruce, Milwaukee, Wis 1958.

¹⁸ J. P. Jossua, op. cit. str. 129–130.

¹⁹ Dogmatická konstituce *Dei verbum*, z čl. 15.

v průběhu dějin spásy od Adama až k poslednímu z proroků. Proto je Kristus vtělením autentické spirituality, a proto logicky vzato z našeho hlediska musí duchovní život spočívat v účasti na tomto „tajemství Krista.“ Z toho dále vyplývá, že Kristus je po všechny časy – včera, dnes a navždy – a jakýkoli pokus ustavit spiritualitu, která by byla „soudobější“ nebo „přízpusobená dnešní době,“ je čistou iluzí.

To však neznamená, že bychom měli duchovní život považovat za kristocentrický do té míry, že bychom nekladli náležitý důraz na Boha Otce, Boha Ducha svatého a Trojici Osob, jak přebývá v duši skrze milost. Co Congar tvrdil ve vztahu k teologii obecně, můžeme aplikovat také na teologii duchovního života: „Jistěže dosahujeme poznání o nejnějnějším Božím tajemství jedině skrze Ježíše Krista (*inventionis, acquisitionis*) a od Boha (*revelationis*), ale pouze prostřednictvím Božího tajemství můžeme plně uvěřit v tajemství Vtělení, a tak pochopit Ježíše Krista.“²⁰

Když jsme věc takto upřesnili, musíme ovšem opakovat, že duchovní život se soustřeďuje na Krista a je *de facto* účastí na Kristově tajemství. Abychom poznali, jaký to je život, musíme Krista pochopit co nejvíce, a z toho důvodu je nutno se obrátit k Novému zákonu, který zaznamenává mnohé, co Kristus řekl a učinil k naší výchově.²¹ Tu si však musíme povšimnout několika skutečností. Za prvé nečteme Nový zákon způsobem, jakým čteme životopis nějaké velké historické osobnosti, kterou si chceme uložit do paměti a snad i napodobit. Takový postoj by snadno mohl skončit kultem osobnosti, liturgií upomínkových aktů a spiritualitou nostalgie pro doby minulé. Naším cílem je prožívat Kristovo tajemství zde a nyní, a to vyžaduje, abychom se snažili ztotožnit s Kristem, jak je přítomen zde a nyní – ve slávě po pravici Otcově.

Za druhé nám Kristus nezanechal žádný podrobný mravní kodex, žádný plně explicitní dogmatický útvar, žádný direktář liturgických rubrik a obřadů, ani úplný vzorec struktury své církve. Zdá se, že spíše úmyslně nechal prostor pro vývoj dogmatu, pro prozíravá mravní rozhodnutí, pro přízpusobivost liturgie, pro postupný rozvoj církve, ani nemluvě o charizmatickém působení Ducha svatého. Křesťanský život tedy není přítomnost snažící se o postižení minulosti, ale přítomnost usilující stát se budoucností. Je to křesťanství *in via*, putující.

Za třetí bychom v Novém zákoně měli hledat spiritualitu, která platí pro všechny, všude a v každé době, ať už je to dvacáté století, středověk či prvotní církev. Avšak Kristus žil v konkrétním historickém kontextu a Nový zákon představuje množství různých pohledů, jako například pohled svatého Matouše či Lukáše

²⁰ Y. Congar, cit. čl. str. 24–25.

²¹ H. Urs von Balthasar, *The Glory of God: A Theological Aesthetics*, Vol I: Seeing the Form, Ignatius Press, Crossroads Publications, New York 1982, str. 224, 227.

v protikladu k pohledu svatého Jana či Pavla; v raném křesťanství existoval směr židovsko–palestinský a židovsko–helénistický. Proto není vždy snadné z novozákonných spisů a ze života křesťanů v apoštolských dobách abstrahovat zásadní prvky evangelní spirituality od prvků časových. Mimoto evangelní spiritualitu vždy žijí konkrétní osoby v konkrétní době a na konkrétním místě. Jinými slovy, evangelium je třeba ustavičně zasazovat do historické situace. Proto máme dějiny spirituality a duchovní školy.

Znamená-li křesťanská spiritualita účast na Kristově tajemství, je naším prvořadým úkolem za pomoci Nového zákona o tomto tajemství rozvažovat a zjistit, jakou na něm máme účast. Stručně řečeno, Kristovo tajemství je tajemství Vtělení: Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi (J 1,14), Bůh se stal člověkem. Starý zákon postupně zjevoval Boha jako Otce, jako toho, který přichází k člověku, ale jeho přítomnost nikdy nebyla tak blízká, jako když poslal na svět svého jednorozného Syna, abychom měli život skrze něho (1 Jan 4,9). Tajemství Vtělení zjevuje, že Bůh není jen Bohem transcendentním a majestátním, ale že je Bohem „pro nás,“ Bohem velkorysý lásky (srov. Ef 2,5; 1 Jan 4,9). V Ježíši Kristu, který má „plnost božství“ (Kol 2,9), se Bůh spojil s naším lidstvím a s naším světem tak úzce a tak definitivně, že už nemůže být žádná „protikladnost a oddělenost mezi Boží slávou, která je posledním cílem všeho, a lidskou blažeností čili dokonáním světa.“²² Ježíš Kristus je tedy ústřední tajemství celého vesmíru a skrze něj je Bůh nejen přítomen u nás, ale přebývá v nás, jak slíbil sám Kristus (Jan 14,23).

Vtělení Božího Slova vymezuje novou etapu vývoje Božího plánu se světem a lidstvem. Mojžíšská bohoslužba ustupuje oběti Kristově, padlý člověk je uzdraven a pozdvížen ke stavu přátelství s Bohem. Projev nového života skrze Ježíše Krista se bude nyní bez přerušení předávat v jeho církvi.

Samo tajemství Slova, které se stalo tělem, nám naznačuje, jakým způsobem můžeme mít účast na tajemství Kristově. Slovo přistoupi na to, že se takřkájc „polidští,“ tím že přijme lidskou přirozenost, ale současně tuto přirozenost pozvedl do nadpřirozeného řádu tak, že ji „zbožštil“ spojením s božskou Osobou. Otec „poslal na svět svého jediného Syna, abychom měli život skrze něho“ (1 Jan 4,9) a také Ježíš o sobě řekl: „jako Otec je pramenem života, učinil i Syna pramenem života“ (Jan 5,26). Takže mít účast na Kristově tajemství znamená účastnit se téhož jediného života, který oživoval Bohočlověka, života, který vtělené Slovo sdílí s Otcem a Duchem svatým, a tento život člověka obnovuje a pozdvihuje do řádu nadpřirozenosti.

Nutným předpokladem ke správnému pochopení duchovního života a Kristova tajemství je správné pochopení nadpřirozeného řádu. Přirozené a nadpřirozené se

²² Srov. J. P. Jossua, op. cit. str. 133.

prolínají tím způsobem, že se přirozené neničí, ale zdokonaluje a pozdvihuje, ale přitom jsou vždy od sebe odlišné a odlučitelné. Tak se také v Bohočlověku Ježíši Kristu podivuhodně mísí lidství a božství v hypostatické jednotě, ale lidská přirozenost je od božské Osoby a přirozenosti odlišná. Arintero shrnuje tuto nauku takto:

Právě toto ustavuje řád nadpřirozenosti – projev věčného života: vstup do společenství, neboli blízký a přátelský vztah k Bohu skrz sdílení jeho života a jeho vnitřních tajemství. Řád nadpřirozenosti není tedy nic, čeho by se náš rozum nemohl dobrat analogií s řádem přirozenosti. Není to ani jakýsi vyšší řád, který se stal „přirozeným,“ aby se vešel do našeho způsobu bytí...

Pravý řád nadpřirozenosti, ten jedinečný řád, který vlastně existuje ve spojení s řádem přirozenosti, je mnohem víc. Nejenže překonává přirozené potřeby, ale překračuje i všechny předpoklady a racionální aspirace...

Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozného Syna, aby všichni, kdo v něho věří, měli věčný život. Tento život je vnitřní život Nejsvětější Trojice v nevyslovitelné komunikaci tří Osob, protože všichni tři, a každý svým vlastním způsobem, přispívají k dílu našeho zbožštění... Je to Otec, který nás přijímá za syny, Syn, který z nás činí bratry a spoludědice, Duch svatý, který nás obětuje a posvěcuje a dělá z nás živé chrámy Boží, přichází, aby v nás sídlil spolu s Otcem a Synem.²³

Nový zákon často mluví o novém životě, který je nám dán skrze Ježíše Krista (srov. Jan 1,12; Kol 2,13; Ef 4,23; Tit 3,14; Řím 5,19; 1 Kor 1,21; 2 Petr 1,4). Ve své podstatě nám božské učení zjevuje, že skrze Krista se stáváme mocí Ducha svatého dětmi Otce:

Všichni, kdo se dávají vést Božím Duchem, jsou Boží děti. Nedostalo se vám přece od Ducha daru, jaký patří k otrockému stavu, že byste museli zase znova žít ve strachu. Dostali jste však dar, který přísluší stavu těch, kdo byli přijati za vlastní, a proto můžeme volat: „Abba, Otče!“ Spolu s naším duchem to potvrzuje sám Duch, že jsme Boží děti. Když však děti, dostane se nám dědictví s Kristem. Musíme ovšem jako on trpět, abychom tak mohli spolu s ním dojít slávy. (Řím 8,14).

Dom Columba Marmion tvrdí: „...vůbec se nedobereme pochopení ani dokonalosti, ba ani obvyčejného křesťanství, pokud nepochopíme, že jeho nejpodstatnějším základem je být Božím dítětem: spoluúčast, skrze posvěcující milost, na věčném synovství vtěleného Slova... Veškerý křesťanský život, všechna svatost spočívá v tom být skrze milost tím, co Ježíš je svou přirozeností: Synem Božím.“²⁴

Kristus sám mluvil velmi často o „království“ a o vejítí do tohoto království.²⁵ Ale ještě dřív než začal své veřejné působení, kázal už o Božím království Jan

²³ J. G. Arintero, *The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church*, TAN Books, Rockford, Ill 1978, sv. 2, str. 349–351 pass.

²⁴ C. Marmion, *Christ in His Mysteries*, Herder, St Louis 1924, str. 54–55.

²⁵ Srov. F. Moschner, *The Kingdom of Heaven in Parables*, Herder, St Louis 1964.

Křtitel a otevřeně vyhlášoval, že nezbytným požadavkem pro vstup do něho je pokání a odpuštění hříchů (Lk 3,1–18; Mt 3,1–12). Když pak Kristus na samém počátku svého vlastního kázání ohlašoval Boží království, položil stejné nároky jako Jan Křtitel: „Od té doby začal Ježíš hlásat: Napravte se, protože se přiblížilo nebeské království“ (Mt 4,17).

Boží království (či nebeské království) bylo ustavičným námětem Kristových kázání. Obzvláště toto téma rozvinul v Horské řeči (Mt 5–7), v Řeči na pláni (Lk 6,17–49) a v podobenstvích.²⁶ Co se týče podobenství, je třeba upozornit, že některá z nich jsou eschatologická: ukazují k budoucímu království (např. o moudrých a pošetilých pannách, Mt 25,1–3), jiná popisují království již přítomné (např. o rozsévači, o hořčičném semeni a o kvasu, Mt 13,18–23; 31–32; 33).

„Nikdy však,“ říká Bonsirven, „Ježíš nepodal žádnou definici tohoto *Božího království*... (Jeho jednotlivé koncepce) můžeme rozdělit do dvou diametrálně odlišných typů: v jednom měl Kristus na mysli duchovní království, které už tou dobou bylo zde a rozvíjelo se – tedy *evoluci*, v druhém je očekával jako něco, co má teprve náhle vzniknout následkem eschatologické *revoluce*, která otřese celým světem.“²⁷

V kontextu duchovního života je Boží království vnitřní povahy, je v nás (Lk 17,21), má schopnost růst a vyvíjet se a od jednotlivce přesahuje k celému lidstvu, do celého světa. Království je život v Kristu, s nímž je Otec a Duch svatý (Jan 14,23). Je to království, které je tady, ale stále se vyvíjí, a proto se stále musíme modlit: „Přijď království tvé.“

V několika případech se Kristus s tímto královstvím ztotožňuje: „Jestliže však vyháním zlé duchy prstem Božím, pak už k vám přišlo Boží království“ (Lk 11,20); „A já vám odkazuji královskou vládu, jako mně ji odkázal můj Otec, takže budete jíst a pít u mého stolu v mém království“ (Lk 22,29–30). Origenés použil výrazu *autobasileia*, jímž chtěl říci, že Ježíš sám je oním Božím královstvím a že účast v tomto království je podmíněna vztahem jednotlivce ke Kristu.²⁸ Tak se vracíme k podstatnému článku nauky, totiž že Božími dětmi se stáváme v Kristu, s Kristem a skrze Krista. Bůh Otec působí v Kristu, aby ustavil své království v srdcích lidí a ve světě.

Protože Bůh je náš Otec, i Boží království se zakládá na Božím řádu a jeho moci nade vším.²⁹ A právě jeho řád či vládu je třeba ustavit. To v sobě nese ze strany jednotlivce potřebu naprostého odevzdání Bohu, které nepřipouští žádný

²⁶ Srov. W. K. Grossouw, *Spirituality of the New Testament*, Herder, St Louis 1964.

²⁷ J. Bonsirven, *Theology of the New Testament*, Newman Bookshop, Westminster, Md 1963, str. 37.

²⁸ Srov. W. K. Grossouw, op. cit. str. 30; P. J. Stevens, *The Life of Grace*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1963, str. 8–18.

²⁹ Srov. W. K. Grossouw, op. cit. str. 26–29; E. G. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, Bruce, Milwaukee, Wis 1966, str. 23–25.

kompromis. Tento nejvyšší cíl Kristus vyslovil v Horské řeči: „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Vzniká otázka, jak toto odevzdání Bohu provést, což je totéž jako se tázat na podmínky pro vstup do Božího království nebo na to, jakým způsobem člověk začíná mít účast na Kristových tajemstvích a jak se stane dítětem Otce.

Předně si musíme uvědomit, že jde o otázku Božího království, a tedy Bůh určuje, co je k účasti na něm potřeba. Podmínky jsou dost jasné a dost náročné. Nejprve ze všeho musí člověk litovat hříchu, a to předpokládá přiznání vlastní viny před Bohem (Mt 4,17; Mk 1,15; Lk 3,3). Za druhé by osvobození z hříchu mělo vést k obnově, k novému životu v Bohu skrze Krista a Ducha svatého (Řím 6,5). To vyžaduje další dvě podmínky: přijmout ve víře Boží slovo a křest z vody a Ducha svatého. „Byli jste očištěni, dostalo se vám posvěcení, byli jste ospravedlněni pro zásluhu Pána Ježíše Krista a skrze Ducha našeho Boha“ (1 Kor 6,11). Tak člověk vstupuje do Božího království skrze pokání, víru a křest a podřizuje se Boží vládě.

Ale vstup do království není žádný statický výkon. Znamená to dál žít nový život jako Boží synové a tento nový život také zahrnuje určité požadavky, co se týče křesťanské morálky.

„*Ježíš popisuje tuto inherentní situaci křesťana takto: Učedník je dítětem nebeského Otce, sídlí v nebeském království ve společenství bratří a sester, žije v hmotném lidském světě, kde se mu nemusí dostat uznání a může být pronásledován. Pak je tu změň konkrétních, měnících se situací, nesčetných a nepředvídatelných, kde se křesťan musí vyrovnávat se svou základní situací tak, že každé jednotlivé dává křesťanský smysl, že na ni reaguje jako Boží dítě a jako ten, kdo má podíl v království.*“³⁰

Jak jsme už uvedli, Kristus nedal svým následovníkům žádný podrobný kodex mravních zákonů, třebaže vyžadoval naprosté odevzdání a život v ctnosti. Jeho Horská řeč obsahuje základní zásady křesťanského životního stylu. Je to vlastně „náčrt křesťanské situační etiky.“³¹ Obzvláště dva charakteristické rysy ukazují, že Kristovo mravní učení naplňuje Mojžíšův zákon a přivádí jej k dokonalosti. Předně že dává větší důraz na vnitřní postoj než na postoj vnější, když například odsuzuje čistě vnějškové zásady a zákonické skutky farizejů (Mt 6,1–18), a naopak vyzývá k vnitřnímu sebezáporu (Mt 6,16) a k osobní modlitbě (Mt 6,5–7). Nejde však o volbu vnitřního postoje a vyloučení vnějšího, neboť Kristus právě tak trval na tom, aby jeho následovníci prokazovali svou víru a své nasazení poslušností jeho příkazům a dobrými skutky (Mt 19,16–22; Lk 6,43–49).

Horská řeč nejen naplňuje Starý zákon a přivádí jej k dokonalosti. Je to etika, která ukazuje ke stále vyššímu zdokonalování. Kristus se nezaměřil na minimál-

³⁰ W. K. Grossouw, op. cit. str. 45.

³¹ Srov. tamtéž, str. 45.

ní požadavky zákona a spravedlnosti, jako tomu bylo v Mojžíšově Zákoně. Spíše svým restriktivním mravním učením zavrhl starý legalismus a otevřel nové obzory vztahu lidem k Bohu a k sobě navzájem.

Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko za oko a zub za zub. Já však vám říkám: Neodporujte zlému. Spíše naopak: Když tě někdo udeří po pravé tváři, nastav mu i druhou... Slyšeli jste, že bylo řečeno: Miluj svého bližního a měj v nenávisti svého nepřítele. Já však vám říkám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují (Mt 5,38–44).

Kristovo mravní učení se sice neomezuje na minimum, ale ani nenaléhá na maximum. Nestaví žádné meze, není tu žádná konečná hranice. Z toho důvodu si Kristův následovník může stále být vědom své hříšnosti a slabosti, ale bez pesimismu a zoufalství. Je nutkán k úsilí o dokonalost. „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Tento poslední požadavek ukazuje, stejně jako celá struktura a tón osmi blahoslavenství, že Kristus staví ideál, který je v tomto životě nedosažitelný a nepochybně je mimo dosah člověka s jeho vlastními přirozenými silami. Je to ideál, který není z tohoto světa, ale musí se stát cílem veškerého našeho úsilí, dokud jsme ještě v tomto světě.

Také nesmíme chápat jeho požadavek dokonalosti jako příkaz, který nás zavazuje zde a nyní, jako nás zavazuje zde a nyní přikázání lásky k bližnímu. Spíše jej máme vnímat jako princip dynamického vývoje, zákon ustavičného pokroku ve vztahu k Bohu. Kristus vyžaduje, aby jeho následovníci všemi silami a schopnostmi odpovídali na výzvu ke zdokonalování lásky. „Dal jsem vám příklad: jak jsem já jednal s vámi, tak máte jednat i vy... Já jsem cesta, pravda a život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne... Miluje-li mne kdo, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat, a přijdeme k němu a učiníme si u něho přibyték“ (Jan 13,15; 14,6; 23). Jak říká Congar: „Morálka Nového zákona je vždy *imperativ*, který má původ v *indikativu*: to dělejte, protože to dělal Kristus. Jde o následování Krista, ale o takové následování, které nemoralizuje, není úzce individualistické či pesimistické.“³²

Co Kristus učil v Horské řeči, shrnul nakonec v řeči na rozloučenou při Poslední večeři. Dříve, když se ho dotazovali na přikázání, citoval ze Starého zákona: „Miluj Pána, svého Boha celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou myslí (srov. Dt 6,5). To je největší a první přikázání. A druhé je s ním stejné: miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Mt 22,37–39, srov. Lv 19,18.)

Při Poslední večeři však Kristus dává lásce zcela nový rozměr; nejenže usouvztáží lásku k bližnímu k lásce k Bohu, ale nadto postaví lásku k bližnímu jako střed křesťanského života:

³² Srov. J. P. Jossua, op. cit. str. 137.

Dávám vám nové přikázání: Milujte se navzájem; jak jsem já miloval vás, tak se navzájem milujte i vy. Podle toho poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku k sobě navzájem... Jako Otec miloval mne, tak i já jsem miloval vás. Zůstaňte v mé lásce. Budete-li zachovávat moje přikázání, zůstanete v mé lásce, jako jsem já zachovával přikázání svého Otce a zůstávám v jeho lásce. Toto je moje přikázání: Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás (Jan 13,34–35; 15,9–10,12).

Svatý Jan, teolog lásky *par excellence*, otevřeně říká, že křesťanská láska (*caritas*) není láska, kterou lze získat a zdokonalovat čistě lidským úsilím. Je to dar, který nám vlévá Bůh. Sjednocuje nás s Bohem skrze Krista, a proto se musí šířit dál ke všem, které Bůh miluje – ke všem lidem vůbec a k našim bližním obzvlášť:

Milovaní, mějte se navzájem rádi, protože láska je z Boha, a každý, kdo miluje, je zrozen z Boha a poznal Boha... V tom záleží jeho láska: ne že my jsme milovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako smírnou oběť za naše hříchy. Milovaní, když nám tedy Bůh projevil takovou lásku, máme se i my navzájem milovat. Boha nikdo nikdy neviděl. Máme-li se navzájem rádi, Bůh v nás zůstává a jeho láska je v nás přivedena k dokonalosti...

Kdo vyznává, že Ježíš je Syn Boží, v tom zůstává Bůh a on v Bohu. My jsme poznali lásku, jakou má Bůh k nám, a uvěřili jsme v ni. Bůh je láska; kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v něm...

*My milujeme, protože on napřed miloval nás. Říká-li kdo: „Miluji Boha,“ ale přitom nenávidí svého bratra, je lhář. Kdo totiž nemiluje svého bratra, kterého vidí, jak může milovat Boha, kterého nevidí? A toto nám on přikázal: aby ten, kdo miluje Boha, miloval i svého bratra (1 Jan 4,7–21 *passim*).*

Už bylo řečeno, že láska k bližnímu zaujímá v křesťanské spiritualitě centrální postavení. Z toho ihned logicky otázka: Kdo je můj bližní? Kristus sám na tuto otázku odpověděl podobenstvím o milosrdném Samaritánovi (Lk 10,25–37). V tomto podobenství byli kněz i levita s obětí spříznění nejedním svazkem, a měli tedy větší povinnost mu pomoci, ale právě tento cizinec, Samaritán, se projevil jako skutečný bližní. Proto si láska k bližnímu v křesťanském pojetí žádá osobní nasazení v konkrétní situaci či potřebě druhého, a to jedině proto, že nám na něm záleží a staráme se o něj. Láska k bližnímu se tedy neuskutečňuje v jakési vágní, všeobecné lásce k lidem vůbec, ale vzniká v konkrétních okolnostech, které se dotýkají konkrétních osob. A právě pro tento osobní aspekt bratrské lásky mohl Kristus říci: „Dávám vám nové přikázání“ (Jan 13,34).

Co tedy Ježíš vlastně udělal s pojmem „bližní“? Udělal z něj pojem, který je sám o sobě neomezený a nepodmíněný, určovaný jedině konkrétní situací, v níž se člověk nachází. Můj bližní je ten, s nímž jsem právě ve stavu blízkosti, to jest kdokoli, s kým svou láskou navazuji vztah blízkosti, který rovněž vyvolává reakci. Kdo je můj bližní, není předem dáno. Může se jím stát kdokoli. Je to ten, vůči komu jsem ve vztahu blízkosti in concreto, ne ten, koho snad náhodou potkám, ale

ten, s nímž se setkávám a sdílím. Můj bližní je ten, a může to být naprosto kdokoli, s kým chci zcela sdílet konkrétní situaci své pozemské existence, a to ne proto, aby moje lidství bylo úplnější.³³

Je tedy zřejmé, že neexistuje autentická křesťanská spiritualita ani autentická křesťanská láska, která by spočívala výlučně v lásce k Bohu, anebo výlučně v lásce k člověku. Láska musí objímat oba. A čistě světská či lidská láska nemůže být křesťanskou láskou. Pravá křesťanská láska je vždycky dar od Boha skrze Ježíše Krista a musí se k Bohu vracet, ať už přímo, či nepřímo (skrže bližního). Je-li klam, jak říká svatý Jan, domnívat se, že můžeme milovat Boha, aniž bychom milovali svého bližního (1 Jan 4,20), je stejně mylné říkat, že můžeme milovat svého bližního křesťanskou láskou, aniž bychom milovali Boha. Svatý Augustin píše v komentáři k Prvnímu listu svatého Jana toto: „Jestliže miluješ údy Kristovy, miluješ Krista. Jestliže miluješ Krista, miluješ Božího Syna. Jestliže miluješ Božího Syna, miluješ také Otce. Lásku nelze rozdělit na části. Zvol si, koho miluješ, ostatní bude následovat.“³⁴

Tímto uzavíráme stručný popis evangelní spirituality, tedy křesťanské spirituality *par excellence*. K teologii křesťanské dokonalosti už nemůže být přidáno nic podstatného. Kdybychom se měli pokusit o shrnutí novozákonní spirituality do jedné věty, asi by zněla takto: *Obrácení k Bohu skrze víru a křest v Duchu svatém a láska k Bohu a bližnímu ve společenství Ježíše Krista.*

Evangelní spiritualita se přizpůsobuje každé době, ale jednotlivé historické situace a jednotlivé kultury odpovídají na požadavky evangelia v souladu s vlastními potřebami a schopnostmi. Evangelní spiritualita je tedy dynamickým vývojem, který nelze omezit na žádné jednotlivé období, ani natrvalo zakotvit v některém historickém kontextu. Vezmeme-li však Nový zákon jako autentický základ křesťanského života, můžeme pozorovat živá svědectví a katolickou tradici tohoto života v průběhu staletí.

³³ W. K. Grossouw, op. cit. str. 55.

³⁴ Srov. G. Salet, „Love of God, Love of Neighbor.“ In: J. A. Grisipino, *Foundations of Biblical Spirituality*, Alba House, Staten Island, NY 1964, str. 50.

Kapitola 2

SPIRITUALITA PRVOTNÍ CÍRKVE

Kristus ve svých kázáních a podobenstvích často říkal, že Židé Boží království odmítnou, ale pohané je přijmou, ačkoli Židé zůstávají vyvoleným národem. Jeruzalém byl vlastně kolébkou církve. Většina prvních konvertitů byli Židé a prvotní církve zachovávala židovské zvyky až do Jeruzalémského koncilu kolem roku 51. Pravidla života, jak je zavedl tento koncil, osvobozovala křesťany od židovských zvyklostí, ale zavazovala je, podle návrhu svatého Jakuba, aby se zdrželi pokrmů obětovaných modlám, krve, masa zardoušených zvířat a smilstva (Sk 15,28 a dále). Navzdory protestům a taktikám judaistů nakonec křesťané z pohanstva převládli a konflikt postupně ustal.¹

V *Didaché*, čili *Učení dvanácti apoštolů*, které bylo napsáno mezi lety 70 a 100, nacházíme velké množství informací o křesťanském životě v prvotní církvi. Zmiňuje se například o hierarchické organizaci, jak vznikala v tomto období: apoštolové, proroci, učitelé, biskupové, kněží a jáhni.² Mravní nauka *Didaché* je explicitní a přísná, nepochybně jako obrana proti nemorálnosti a pověřivosti pohanického světa, v němž první křesťané žili. Je pravděpodobné, že až na Evangelium svatého Jana, jeho Listy a Knihu zjevení celý Nový zákon vznikl dříve, než byla napsána *Didaché*. Proto je *Didaché* důležitou spojnicí mezi Skutky apoštolů a apoštolskými Otcí. A právě k jejich spisům se obrátíme, abychom získali podrobnější pohled na spiritualitu prvotní církve.

¹ Srov. P. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 sv., London 1957–60; F. Mourret, *A History of the Catholic Church*, Herder, St Louis 1931; L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Desclée, New York 1960.

² Ve Skutcích 20,17–28 se slova *episkopoi* (biskupové) a *presbyteroi* (presbyteri) vzájemně zaměňují. Svatý Jeroným ve svém komentáři k Listu sv. Pavla Titovi (1,5) píše, že v raných dobách biskupy někdy nazývali presbytery. Srov. F. Prat, „Evêques“ v *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. Vacant, Paris.

Jako spisy apoštolů autenticky zaznamenávaly Kristovo učení, tak díla nejranějších křesťanských spisovatelů, zvaných „apoštolští Otcové,“ předávala učení apoštolů. Většinou to byli muži, kteří apoštoly buď znali osobně, nebo znali osoby s nimi úzce spojené. Avšak zapsaných dokladů z této doby je málo, a jak zdůrazňuje Bouyer, „důležitost ústní tradice... činí z těch několika málo textů, jež se nám z tohoto období dochovaly, díla druhořadého významu.“³

Zdá se, že patrolog Cotelier je asi první, kdo označil některé rané autory jako „apoštolské Otce“ (v roce 1672). Seřadil je takto:

1. **Barnabáš**, pokládán staršími autory jako sv. Klementem a Origenem za stejnojmenného apoštola a společníka svatého Pavla, avšak moderní kritika odmítá tuto teorii a hovoří o Pseudobarnabáši, který byl učencem a snad i gnostikem. Napsal spis o 21 kapitolách, známý pod názvem *List Barnabášův*. Podává alegorický výklad Starého zákona, kde jednak tvrdí, že Kristus je vrcholem zákona a proroků, ale rovněž má za to, že smlouva se týká výlučně Kristových následovatelů. Židy definitivně zavrhuje. Listem nicméně prostupuje radost z přijetí dobré zvěsti evangelia. Autor jmenuje naději, spravedlnost a lásku jako základní křesťanské ctnosti.

2. Svatý **Klement Římský**, třetí následník svatého Petra v úřadu římského biskupa, který napsal svůj *List korintské církvi* v roce 95 či 96 za Domitianova pronásledování, nebo krátce po něm. Námětem Listu je rozdělení, jež v korintské církvi zapříčinili jistí pyšní, ambiciózní a závistiví členové. Svatý Klement připomíná dřívější slávu korintské církve a vyzývá k opětovnému pokoji a jednotě ve jménu Krista, který pro naši spásu prolil krev.

3. **Hermas**, autor *Pastýře*, díla, které se těšilo takové vážnosti, že svatý Ireneus, Tertullian a Origenés je považovali za součást Písma svatého. Ačkoli byl dříve pokládán za onoho Hermu, o němž je zmínka v Listě svatého Pavla Římanům (16, 14), dnes převládá názor, že jde o bratra papeže Pia I., jehož pontifikát zahrnoval období od roku 140 do roku 155. *Pastýř* obsahuje popis pěti vidění, jež měl Hermas. V pátém se objevuje Pastýř a diktuje Hermovi dvanáct přikázání a deset podobenství. Spis je cenný tím, že podává dosti podrobný popis denního života horlivých křesťanů prvotní církve.

4. Svatý **Ignác Antiochijský**, biskup a mučedník, který ke svému jménu připojil pseudonym „Theoforos.“ Byl to učedník svatého Petra, který ho jmenoval svým nástupcem v antiochijské církvi. Během cesty do Říma byl uvězněn a napsal sedm listů, jež jsou nádherným svědectvím jeho pevné víry a horoucí touhy po mučednictví. V listech rozvíjí tři náměty, charakteristické pro rané křesťanskou spiritualitu: Kristus, církve a mučednictví.

³ L. Bouyer, op. cit. str. 167.

5. Svatý **Polykarpos**, který poslouchal kázání svatého apoštola Jana a byl jím ustanoven za biskupa ve Smyrně. Byl také blízkým přítelem svatého Ignáce Antiochijského. V listu, který svatý Ireneus píše římskému knězi Florinovi, nacházíme nezvratný důkaz, že svatý Polykarpos je jedním z nejdůležitějších spojovacích článků k apoštolům. Svatý Polykarpos získal korunu mučednictví v roce 156. Týkají se ho dva dokumenty: *List Filipánům* a popis jeho umučení zapsaný v *Martyriu*.

V roce 1765 připojil oratorián Gallandi k seznamu apoštolských Otců **Papiu**, biskupa z Hierapole (který prý byl mezi těmi, kdo poslouchali kázání svatého Jana Evangelisty) a neznámého autora *Listu Diognétovi*. Papias napsal spis, který vykládá Kristovo učení a je cenným mostem ke kázání apoštolů, ale dochovaly se z něj jen zlomky. Autor *Listu Diognétovi* by mohl být spíše řazen mezi řecké apologety než mezi apoštolské Otce.

Didaché (o níž byla zmínka výše) objevil v roce 1873 řecký arcibiskup Bryennios v knihovně Špitálu Božího hrobu v Konstantinopoli. Kodex rovněž obsahoval dva listy svatého Klementa Římského a *List Barnabášův*. Autor je neznámý stejně jako datum vzniku *Didaché*. Předpokládá se, že ji napsal někdo, kdo zastával církevní úřad buď v Sýrii, nebo v Palestině. Někteří historici řadí datum jejího vzniku mezi léta 50 až 70, jiní je umísťují v rozsahu let 70 a 100. Nauka obsažená v *Didaché* je vesměs liturgická a svátostná a v jistém smyslu sloužila jako katecheze k přijetí křtu. Mluví se o přikázáních a radách a jsou tu odkazy na křesťanskou dokonalost, třebaže nikde není vidět ani náznak rozdílu povolání a životních stavů. Církve se jeví jako společenství svatých, do něž se vstupuje křtem, ale v němž je všechno zaměřeno na eucharistii. Protože se v *Didaché* objevuje výraz „křestan,“ někteří historici se domnívají, že spis vznikl v Antiochii, kde byli Kristovi následovatelé poprvé nazýváni křesťany.⁴

Z předchozího stručného popisu by mělo být zřejmé, že apoštolští Otcové nejsou homogenní skupinou. Liší se v mnoha ohledech – úřadem, místem původu, náměty, o nichž pojednávají – a to do té míry, že mají společné jedině to, že všichni svědčí o spiritualitě prvotní církve. Proto také rozličné spisy z apoštolských dob nemají pro dějiny spirituality stejný význam. Autoři většinou jmenují jako nejzávažnější dokumenty tyto: *List korintské církvi* od svatého Klementa Římského, *Didaché* a listy svatého Ignáce Antiochijského.

Žádný z těchto spisů nepodává systematickou a utříděnou teologii křesťanského života. Ta ještě musela počkat do vzniku teologických škol pod vedením svatého Klementa Alexandrijského, Origena a svatého Řehoře z Nyssy. Avšak zku-

⁴ K dalším podrobnostem viz F. Mourret, op. cit.; B. Altaner, *Patrology*, Herder and Herder, New York 1960; L. Bouyer, op. cit.; K. Lake, *The Apostolic Fathers*, 2 sv., Cambridge 1959; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman, Westminster, Md, sv. I, 1953; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, New York 1961.

šenost křesťanského stylu a teologie duchovního života byly již rozvinuté, jak je alespoň zčásti popisuje svatý Jan Evangelista, svatý Pavel a jejich žáci, svatý Ignác Antiochijský, svatý Polykarpos, Papias a autor *Didaché*.

Církev v tomto prvním století své existence nebyla dosud „institucionalizovaná“, ani nebyla „jedna všeobecná“ v tom smyslu, jak tyto pojmy chápeme dnes. Byla tu však hierarchická struktura, uznávající primát svatého Petra a jeho nástupců, a byla tu liturgická tradice zaměřená na eucharistii. Místní církve, jako korintská či filippská, měly značnou autonomii. Uvnitř těchto církví se ještě nezorganizovala seskupení křesťanů v jednotlivých životních stavech, jako řeholní život, či kněžství. Stav se měly brzy rozvinout, ale prozatím rozlišení probíhalo nejčastěji na základě charizmatických darů či služeb, jak je popisuje svatý Pavel v 1 Kor 12–14. Můžeme však popsat duchovní život rané církve obecným způsobem tak, že vyjmenujeme jeho převládající náměty či charakteristické rysy.

KŘEŠŤANSKÝ ŽIVOT

Za prvé je třeba říci, že raněkřesťanská spiritualita byla *kristocentrická*, jednak proto, že Kristova slova a jeho skutky byly v mysli křesťanů dosud živé (díky těm, kdo o Pánu svědčili), a jednak proto, že křesťané žili v očekávání návratu vzkříšeného Krista. „Náš pohled na spiritualitu tohoto období by byl jen kusý“, říká Pourrat, „kdybychom si neuvědomovali naprosto převažující postavení, jež v něm zaujímá osoba Krista... Ježíš je ustavičně stavěn před zraky věřících jako vzor křesťana a jako ideál svatosti... Ježíš nebyl pro první křesťany žádný abstraktní ideál. Všude bylo zjevné zcela konkrétní vnímání jeho přítomnosti v církvi a v srdcích věřících.“⁵ Kristovu přítomnost bylo možno prožívat zvláště v liturgickém kontextu eucharistie, modlitby a biblické homilie.

Ze spisů, jež se z tohoto období dochovaly, je kristologický důraz obzvláště patrný v listu svatého Klementa Římského korintské církvi, v listech svatého Ignáce Antiochijského a v listu Pseudobarnabášově. Lásky svatého Klementa ke Kristu byla tak silná, že se někteří domnívali, že by mohl být autorem Listu Židům, ale tato teorie je nepodložená. Jeho kristocentrické učení je však naprosto evidentní v jeho Listu Korintánům, a to obzvláště v oné velebné části kapitoly 36, kde svatý Klement mluví o Kristu Veleknězi jako o cestě ke spáse, o našem ochránci a opoře v naší slabosti. Opakovaně používá výrazy „v Kristu“ a „skrze Krista“, jež se dosud vyskytují v modlitbách církevní liturgie. Kristus je Prostředník mezi Bohem a církví a celé dějiny spásy se uskutečňují ve třech stup-

⁵ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. I, str. 56.

ních: Kristus je poslán od Otce, apoštolové jsou posláni Kristem, od apoštolů přijímáme radostnou zvěst o spáse.

Neznámý autor *Listu Barnabášova* byl jedním z prvních obhájců Kristova božství a tuto čestnou úlohu sdílí se svatým Ignácem Antiochijským. Ve východních církvích se šířily dvě hereze: jedna popírala Kristovo božství, té se dostalo sluchu v církvích v Magnesii a Filadelfii, druhá popírala Kristovo lidství, ta bujela v církvích v Trallesu, Smyrně a Efesu. Svatý Ignác reagoval na obě tyto heterodoxní doktríny, jak dokazují následující citace:

*Je jeden Bůh, který se zjevil v Ježíši Kristu, svém Synu... Proto se snažte být pevní v učení Pána a apoštolů... v Synu, v Otci a v Duchu... Bůh zjevil sám sebe skrze svého Syna Ježíše Krista, který je jeho Slovo, vycházející z ticha.*⁶

*(Kristus) je podle těla skutečně z Davidova rodu... skutečně se narodil z panny... kvůli nám skutečně byl tělesně přibit na strom... Vím a věřím, že byl v těle i po svém zmrtvýchvstání.*⁷

A konečně svatý Ignác vidí jednotu mezi Kristem a jeho církví a vybízí své čtenáře, aby Krista následovali, a tak s ním mohli být spojeni jako jednotliví křesťané:

*Ježíš Kristus je moje vysvobozovací listina... jeho kříž a jeho smrt a vzkříšení, víra skrze něho. Tak doufám, že budu ospravedlněn.*⁸

*Kdekoli je Ježíš, tam je univerzální církev.*⁹

*Ježíš Kristus je naším jediným učitelem, i proroci byli jeho žáky v Duchu a očekávali ho jako svého učitele.*¹⁰

*I to, co děláte tělesně, je duchovní, protože všechno děláte ve spojení s Ježíšem Kristem.*¹¹

*Jedněte, jako jednal Ježíš Kristus, protože on také jednal tak jako Otec.*¹²

Za druhé byla raněkřesťanská spiritualita *eschatologická*, protože první křesťané se především zabývali bdělou přípravou na *parúsií*, neboli druhý Kristův příchod. Toto očekávání posiloval doslovný výklad Zjevení 20,1–10, který však na druhé straně dal vznik učení zvaného milenarismus.¹³ Kristus mnohokrát předpověděl svůj druhý příchod a také zdůrazňoval, že jeho následovníci nejsou z tohoto světa, že zde nemají místo trvalého pobytu. Prvotní křesťané tedy prožívali

⁶ List *Magnesianum* 8 a 13.

⁷ List *Smyrnenským* 1.

⁸ List *Filadelfanům* 8.

⁹ List *Smyrnenským* 8. Zdá se, že svatý Ignác byl první, kdo použil výraz „katolická“ církev. Také hájil skutečnou přítomnost Krista v eucharistii, církevní hierarchii a primát římského biskupa.

¹⁰ List *Magnesianum* 9.

¹¹ List *Efesianům* 9.

¹² List *Filadelfanům* 7.

¹³ Základní myšlenkou milenarismu bylo, že Kristovu druhému příchodu bude předcházet tisíc let, v jejichž průběhu se na zemi ustaví Boží království. Nedošlo však ke shodě, v kterém okamžiku milénium začne. Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 171–174.

napětí z tohoto přechodného stavu. Byli církví bdící, a protože vnímali blížíci se druhý příchod, žili, jakoby už nastaly poslední dny církve.

Eschatologický prvek je obzvlášť zřejmý v *Didaché*, v listech svatého Ignáce Antiochijského, Papia a do určité míry i v listě Pseudobarnabášově. V *Didaché* například čteme:

Dávejte si pozor na svůj život. Nenechte své lampy vyhasnout a nepovolujte si pás, ale buďte připraveni, protože neznáme chvíli, kdy přijde náš Pán.

Často se společně scházejte ve shromáždění. Hleďte, co je vhodné pro duši, neboť dlouhý život z víry nic neprospěje, jestliže nedojdete dokonalosti v samém závěru. Vždyť v posledních dnech se znásobí počet falešných proroků a škůdců a ovce se změní ve vlky a láska v nenávisť.

Protože vzrostla nepravost, lidé se budou nenávidět a pronásledovat a zrazovat jeden druhého. Pak se v podobě Syna Božího objeví ten, který oklamává svět, a bude dělat divy a znamení a celou zemi dostane do své moci. A bude provádět, co se vymyká zákonu, co se ještě nedělo od počátku světa.

Pak nastane velký soud nad lidmi a mnozí budou páchat přestupky a dojdou zániku. Ale ti, kdo zůstanou pevní ve víře, zachrání se z moci kletby.

A pak se ukáží znamení pravdy: nejprve podivuhodné otevření nebe, pak podivuhodný zvuk trubky, a do třetice přijde vzkříšení z mrtvých.

Ale ne všech mrtvých. Jak bylo řečeno: „Pán přijde a všichni jeho svatí s ním.“ Potom svět uvidí Pána, jak přichází nad oblaky nebes.¹⁴

Za třetí byla raněkřesťanská spiritualita *asketická*, avšak slovo „asketický“ je třeba chápat v jeho původním významu pěstování a zdokonalování ctností, spíše než jako skutky přísné disciplíny a sebezáporu. Asketismus se později vyvinul jako způsob života, jak jej vedla zvláštní skupina v církvi, ale v oněch prvních dobách byl asketismus logickým důsledkem kristocentrického a eschatologického pohledu na křesťanskou spiritualitu.

Svatý Ignác Antiochijský zdůrazňoval podle učení svatého Pavla, že povinností všech křesťanů je následovat Krista. Mučednictví bylo přirozeně pokládáno za nejvyšší příklad následování Krista a právě svatý Ignác to velmi jasně a působivě dosvědčuje. Většina křesťanů, jichž se pronásledování dosud nedotklo, však mohla Krista následovat pěstováním ctností. Prvotní křesťané byli tedy známí svou ctností bratrské lásky, pokory, trpělivosti, poslušnosti, zdrženlivosti a modlitby, jak se dovidáme z morální nauky *Didaché*. Aby tyto ctnosti vypěstovali a uchovali, museli se brzy uchýlit k praxi přísné disciplíny a do jisté míry se oddělit od světa. Postupně se stal nejrespektovanější formou askeze celibát, svobodně přijímaný obojím pohlavím, a vdovská zdrženlivost. Avšak svatý Klement a svatý Ignác vždy dbali na

¹⁴ *Didaché* 16.

to, aby křesťané nezapomínali, že největší ze všech ctností je křesťanská láska. Svatý Klement básnicky odzrcadluje hymnus svatého Pavla na lásku:

Kdo může osvětlit ono pouto božské lásky? Kdo dokáže popsat její vznešenou nádheru? Výše, do níž nás láska pozvedá, je nevyslovitelná. Láska nás spojuje s Bohem, láska zakrývá bezpočet hříchů, všechno strpí a se vším se vyrovná. Láska v sobě nechová žádnou nízkost, žádnou pýchu. Láska nerozdmýchává spory, není vzpurná, všechno dělá v souladu s druhým. Láska zdokonaluje všechny Boží zvolené a bez lásky není Bohu milé nic. Pán si nás shromáždil v lásce a skrze lásku, kterou k nám měl Ježíš Kristus, náš Pán, za nás podle Otcovy vůle prolil svou krev a vydal své tělo místo našeho těla, svou duši místo naší duše. Vidíte tedy, milování, jak velká a podivuhodná je láska a že není slov, jež by mohla vypovědět její vznešenou dokonalost.¹⁵

Viděli jsme, že svatý Ignác Antiochijský požadoval jako povinnost všech křesťanů následování Krista. Také jsme viděli, že svatý Klement Římský opěvoval lásku jako svazek dokonalosti. Pro svatého Ignáce bylo největším skutkem lásky a nejdokonalejším následováním Krista mučednictví. Proto napsal ve svém listě Římanům: „Dovolte mi napodobit utrpení mého Boha.“ V témže listě nacházíme část, kterou převzal Eusebios a která se zásluhou svatého Jeronýma předávala po staletí jako dojemné svědectví o mučednictví, které je dokonalou láskou a jistým prostředkem spojení s Kristem:

Modlete se za mne, aby mi Bůh dal jak vnitřní tak vnější sílu, abych se nejen nazýval křesťanem, ale také se jako křesťan projevil... Píšu církvím a všem dávám na vědomí, že jsem ochoten zemřít pro Boha... Strpte to, že se stanu potravou divé zvěře, a skrz ni se dostanu k Bohu. Neboť jsem Boží zrna a budu rozemlet v zubech šelem, aby se ze mě stal čistý chléb pro Krista... Třebas oheň a kříž, trebas smečka dravých šelem, trebas mi rozlámou kosti a rozsápu údy, trebas mi na kusy rozervou tělo, trebas strpím všechna ta hrozná ďábelská muka, ať. Jen když se spojím s Ježíšem Kristem.¹⁶

Podobně zřejmý je v rané církvi úzký vztah mezi askezí a eschatologií. Protože první křesťané žili ve vědomí, že druhý příchod je nablízku, třebaže se jeho přesná hodina neví, uvědomovali si, že jim málo prospěje hromadit si světský majetek a zabývat se záležitostmi tohoto života. Očekávali návrat Pána a i poté co se ukázalo, že doba čekání bude delší, než si původně mysleli, nikdy neztratili *parúsii* ze zřetele.

V literatuře tohoto období se asketické a mravní návody najdou v *Didaché*, v listu svatého Klementa a Hermově *Pastýři*. A v *Listu Diognétovi* se život křesťanů popisuje takto:

¹⁵ *List Korintánům* 49–50.

¹⁶ *Z Listu Římanům* 4–5.

Obývají svou rodnou zem, ale jakoby v ní byli hosty. Užívají práv obyvatel, ale strádají jako cizinci. Každé vyhnání je jim domovem a každý domov vyhnáním. Žení se jako jiní, mají děti, ale potomstvo není jejich pýchou. Poskytují rádi pohostinství, ale střeží si čistotu. Jejich úděl je „v těle,“ ale nežijí „podle těla.“ Prožívají na zemi čas svého života, ale skutečný domov mají v nebi. Jsou poslušni daných zákonů, ale jejich život zákony překračuje. Milují všechny, ale všemi jsou pronásledováni. Ví se o nich málo, ale dostává se jim odsouzení. Jsou zabíjeni, ale získávají život.¹⁷

Za čtvrté byla raněkřesťanská spiritualita liturgická. Bouyer poznamenává, že „právě Klementovi zřejmě vděčíme za křesťanský význam slova liturgie. Klement přejímá tradiční řecký význam tohoto slova jakožto veřejné služby, kterou jednotlivec prokazuje společenství a užívá jej poprvé pro křesťanskou bohoslužbu.“¹⁸ Ústředním bodem liturgického života byla eucharistie. „Nic lépe neodhaluje novost křesťanství i její přetrvávající zakotvení v základu židovské spirituality, než studium eucharistických formulí, jak nám je zanechala prvotní církev, a jejich srovnání s formulami judaistickými.“¹⁹ *Didaché* obsahuje řadu eucharistických modliteb, jež jsou vlastně židovskými požehnáními s křesťanskými vložkami.

Vzdáváme ti díky, Otče náš, za svaté víno tvého služebníka Davida, které jsi nám dal poznat skrze tvého Služebníka Ježíše Krista. Sláva tobě navěky.

Vzdáváme ti díky, Otče náš, za život a učení, které jsi nám dal poznat skrze tvého Služebníka Ježíše Krista. Sláva tobě navěky.

Jako byl tento rozlámaný chléb nejprve rozset po horách a po sesbírání se stal jedním, tak nechť se tvá církev shromáždí ze všech končin země do tvého království, neboť tvá je sláva a moc skrze Ježíše Krista navěky.²⁰

Podle Skutků apoštolů v liturgii apoštolských dob dominovaly tři důležité obřady: křest, vkládání rukou a lámání chleba. Křtem byl kandidát přijat za řádného člena křesťanského společenství, vkládáním rukou sestupoval na pokřtěného Duch svatý, což bylo někdy doprovázeno zvláštními milostmi či charizmaty, ale nejslavnějším křesťanským obřadem bylo lámání chleba, jež se dělo na památku Poslední večeře, jak přikázal Kristus. Právě v této slavnosti, více než v kterékoli jiné, křesťan prožíval přítomnost Krista. Zde byl Kristus přítomen ve svém velikončím tajemství, zde se předjímal *parúsia*, neboli druhý příchod.

Stejně jako Pascha, jak ji Kristus slavil při Poslední večeři, měla i eucharistická liturgie dvě oddělené části. První byla společná hostina, jež se slavila navečer a obsahovala modlitby židovského charakteru. Na závěr hostiny se pak konala eucharistická slavnost, neboli lámání chleba. Přijímání eucharistie předcházela

¹⁷ Srov. K. Lake, *The Apostolic Fathers*, sv. 2, str. 359–361.

¹⁸ L. Bouyer, op. cit. str. 175.

¹⁹ Tamtéž str. 176.

²⁰ *Didaché* 9. Kapitola 10 obsahuje děkovné modlitby.

modlitba nad chlebem a vínem a následovala modlitba díkůvzdání. Jevdokimov ji popisuje takto: „Při liturgii se svolává shromáždění, aby nejprve slyšelo Slovo, a pak aby je přijalo jako pokrm.“²¹ Všimněme si, že apoštolové a jejich žáci se také setkávali třikrát denně k modlitbě, nejlépe v devět hodin ráno, v poledne a ve tři hodiny odpoledne. Ve středu a v pátek, a později i v sobotu, byly kající dny.²²

A konečně byla raněkřesťanská spiritualita *společenská* čili sociální. Od počátku, jak víme ze *Skutků apoštolů*, byl podstatným prvkem církve společný život. Z teologického hlediska poskytoval zázemí, v němž křesťané mohli pěstovat bratrskou lásku, z liturgického hlediska jej vyžadovala sama povaha eucharistické liturgie a společné modlitby. A naopak společný život si kladl za požadavek sdílet společné jmění, alespoň proto, aby se zabránilo individualismu, který se chce oddělovat, protože chce mít osobní vládu nad věcmi. Ze všech prvků apoštolského života byl společný život tím nezákladnějším a ze všech praktik společného života bylo, jak se zdá, nejvíce zdůrazňováno společné vlastnictví majetku. Tak alespoň dosvědčují Skutky apoštolů:

Setrvali v apoštolském učení, a bratrském společenství, v lámání chleba a v modlitbách... Všichni, kteří přijali víru, drželi pevně pohromadě a měli všechno společně. Prodávali všechn svůj majetek a dělili ho mezi všechny, jak kdo potřeboval. Každý den vytrvale a svorně přicházeli do chrámu a po domech lámali chléb a jedli pokrm v radosti a s upřímností srdce, chválili Boha a těšili se všeobecně oblibě. A Pán rozmnožoval den co den počet povolanych ke spáse (Sk 2,42–47).

Obec věřících měla jedno srdce a jednu duši. Nikdo neřikal o ničem, že je to jeho vlastní, všechno měli společně. Apoštolové vydávali s velkou působivostí svědectví o zmrtvýchvstání Pána Ježíše a na nich na všech spočívala velká milost. a nikdo u nich nežil v nouzi, protože kdo měl pole nebo dům, prodával to a stržené peníze přinášel a odevzdával apoštolům. Z toho se pak rozdělovalo každému, jak kdo potřeboval (Sk 4,32–35).

Ale jak rostl počet členů církve, nebylo už možné uchovat společný způsob života jako za časů apoštolů. V rozvíjející se a rozšiřující církvi byly změny nevyhnutelné. Čím více pohanů se obracelo k víře, tím více vznikala nutnost uvolnit je od povinnosti zachovávat jisté židovské zvyky, které v církvi dosud vládly. Církev měla stále větší počet členů a stávala se více univerzální a méně místní, takže už nebylo možno udržet úzce osobní charakter vzájemných vztahů ve spo-

²¹ P. Evdokimov, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock, NJ 1966, str. 192.

²² K podrobnostem o liturgii prvotní církve srov. L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, London 1949; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945; D. Attwater, *Introduction to the Liturgy*, Helicon, Baltimore, Md 1961; A. A. King, *Liturgies of the Past*, Bruce, Milwaukee, Wis 1959; W. J. O'Shea, *The Worship of the Church*, Newman, Westminster, Md 1957; O. Rousseau, *The Progress of the Liturgy*, Newman, Westminster, Md 1951.

lečenství, jímž se vyznačovaly místní církve. Když pak skončilo pronásledování a křesťané dostali svobodu a mohli otevřeně a beze strachu vyznávat svou víru, ustaly i vnější tlaky, které dříve křesťany nutily držet pohromadě a být si oporou a bezpečím.

Naneštěstí se tento růst a šíření církve během několika prvních staletí neobešel bez konfliktů. Ještě než skončilo pronásledování, církve už zaznamenala vnitřní krize způsobené herezí, schizmatem a rozpory. První krizi vyvolal duch judaismu, poznamenaný nadměrným nacionalismem. Druhou krizi přivodil helénistický vliv, který dal vzniknout různým formám gnosticizmu. Třetí krize spočívala v přehnané autonomii místních církví, která nakonec vedla ke sporům o křest, pokání, velikonoce a hierarchickou autoritu. Nejvytrvalejší z těchto krizí byla krize způsobená gnosticizmem, která v té či oné formě sužuje církve po všechna staletí.

KŘESŤANSKÝ GNOSTICIZMUS

Pro výstřelky, ke kterým gnosticizmus vedl, je zpravidla tvrdě odsuzován jako pokus o helénizaci křesťanství tím, že přizpůsobil evangelium řecké filozofii. Neplatí to ovšem od samého začátku, neboť v první fázi gnosticizmus pouze chtěl filozoficky vyjádřit mravní a naukový obsah Písma svatého. Až později, ke konci druhého století, někteří gnostikové vyhlásili nauku o dualistickém principu stvoření a došli k mylným závěrům, které z ní plynou. Takže, podle Bouyera, gnosticizmus „původně nebyl heterodoxním názorem ani v křesťanství ani v judaismu. Alexandrijští křesťané jej nemuseli vkládat do ortodoxního křesťanství prostě proto, že v něm vždycky měl důležité místo. Ale ani tito křesťané nikdy nechtěli gnozi jako směsici křesťanství a filozofie, dokonce ani Klement, křesťanský teolog nepochybně nejvíce uchvácený řeckou filozofií. Píše: ... *Gnósis* je význam slova *gnósis*, jak ho používá svatý Pavel, si v ničem nezadá s řeckou filozofií, a že i v pozdním helénismu (např. v dílech Filónových) *gnósis* označuje poznání Boha pouze ve smyslu řecké Bible.²⁴

U svatého Pavla tedy *gnósis* označovala poznání Boha, poznání Božích tajemství a pochopení tajemství Kristova (Ef 3,14–19). U svatého Jana je *gnósis* spojena s láskou a přibírá mystické vlastnosti. Odrasy pavlovského a janovského učení najdeme v *Didaché*, v Hermově *Pastyři* a v listech svatého Ignáce Antiochijského, ale jasně se doktrína *gnósis* předvádí až u svatého Klementa Římského a u Pseudobarnabáše. Později, když začal bujet heretický gnosticizmus, svatý Justin a svatý Ireneus hájili křesťanskou *gnósis* proti „pseudognozi.“²⁵ O svatém Ireneovi se říká, že potřel gnosticizmus a zavedl ortodoxní křesťanskou teologii.

Justinova první obrana křesťanského učení byla zveřejněna kolem roku 150, druhá vyšla roku 155 a *Dialog s Tryfónem* asi v roce 160. Podle svatého Justina je křesťanství jediné pravé a univerzální náboženství, protože pravda se plně projevila v Ježíši Kristu. Přesto i starověká náboženství a řecká filozofie obsahují semena pravdy a podle míry této obsažené pravdy mají účast na Slově, Kristu. Proto učení řeckých filozofů není zcela v rozporu s křesťanskou pravdou a nemusí být odmítáno *in toto*. Ale svatý Justin zdůrazňuje, že přirozený rozum nepostačuje k nabytí spásy či úplné pravdy. Je také třeba vnitřní milosti a vnějšího zjevení. Proto také svatý Justin a ostatní křesťanští apologeti, třebaže se snažili vyjádřit křesťanské pravdy filozofickým jazykem, nebyli v první řadě filozofy, ale křesťanskými teology, kteří obhajují a vykládají zjevené pravdy rozumem. Zjevení pravdy a přijetí pravdy vírou bylo vždy východiskem jejich filozofování.

Svatý Justin mluví jako svědek víry v učení církve velmi autoritativně, a to zvláště v popise eucharistické liturgie. Byl jedním z prvních apologetů, kteří zveřejnili „tajemství“ liturgie, dosud pečlivě skrývané před zraky pohanů. *V den zvaný neděle se všichni, ať žijí ve městech či na venkově, shromáždí na jednom místě a čtou se paměti apoštolů nebo spisy proroků, dokud čas dovoluje. Když lektor skončí, ten kdo předsedá shromáždění, vyloží slyšené učení a vybidne k napodobení dobrých příkladů. Pak povstaneme k modlitbě...*

Po modlitbách se navzájem pozdravíme pozdravením pokoje. Pak ten, kdo bratřím předsedá, přijme přinesený chléb a pohár vína smíšeného s vodou. Vezme je, vzdá díky a chválu Otci veškerenstva jménem Syna a Ducha svatého a pronáší dlouhé dikůvzdání za to, že smíme přijímat tyto dary, které má v rukou. Když ukončí tyto modlitby a dikůvzdání, všichni přítomní vyjádří svůj souhlas slovem Amen...

Poté co předsedající ukončil eucharistii a všichni vyjádřili svůj souhlas, muži, kterým říkáme jáhni, dají každému přítomnému díl chleba a smíšeného vína, nad nimiž bylo proneseno dikůvzdání. Nepřítomným také přinesou jejich díl.

Tento pokrm nazýváme eucharistií. Může se jí účastnit jedině ten, kdo věří, že naše učení je pravdivé, kdo se umyl v lázni, která přináší odpuštění hříchů a znovuzrození, a kdo žije, jak nařídil Kristus. Neboť my tyto dary nepřijímáme jako obyčejný chléb a obyčejný nápoj, ale podobně jako se náš Spasitel Ježíš Kristus

²³ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 211.

²⁴ Srov. J. Dupont, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain 1949.

²⁵ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 216–236, 24–256. Podle heretického gnosticizmu jsou tři skupiny lidí: 1) pneumatici, elitní třída těch, kdo jsou předurčeni ke spáse, ať už žijí jakkoli; 2) psychici, kteří žijí co nejlépe podle Ducha, ale nemohou být spaseni bez Božího zásahu; 3) hyllici, kteří žijí podle těla a jsou předurčeni k zatracení.

vtělil Božím slovem a dal své tělo a krev k naší spáse, tak i my víme, že pokrm, požehnaný modlitbou jeho Slova a proměněný, aby živil naše tělo a krev, je tělo a krev tohoto Ježíše, který přijal tělo.

Apoštolové ve svých pamětech, které se nazývají evangelia, nám takto předali, co jim bylo přikázáno: Ježíš vzal chléb, vzdal díky a řekl: To konejte na mou památku – toto je mé tělo. Stejně tak vzal kalich, vzdal díky a řekl: Toto je moje krev, a sám jim rozdával... Neděle je den našich společných shromáždění, protože je to první den, kdy Bůh stvořil svět, a v týž den náš Spasitel Ježíš Kristus vstal z mrtvých.²⁶

Druhým vynikajícím obhájcem křesťanského učení proti heterodoxním gnostikům byl lyonský biskup svatý **Ireneus** (Irenej, Eirénaios), který zemřel patrně mučednickou smrtí roku 202. Ve svém monumentálním díle *Proti herezím* svatý Ireneus vyvrátil omyly Markióna, který učil heretickému dualismu a popíral Kristovo lidství. Svatý Ireneus nejprve dokazuje, že Markiónův gnosticismus nutně vede buď k dualismu, anebo k panteismu, a pak předvádí syntézu ortodoxní křesťanské teologie. Jako svatý Justin, i on staví svůj argument na pokladu víry, uloženém v Písmu a předávaném apoštolskou tradicí: „Ta jediná je pravá a životadárná víra, kterou církev přijala od apoštolů a sděluje věřícím. Neboť Pán všehomíra předal svým apoštolům moc evangelia a skrze ně jsme i my poznali pravdu, to jest nauku o Božím Synu. O nich také Pán řekl: *Kdo vás slyší, slyší mne...* Církev je Boží církev... Kde je církev, tam je Boží Duch.“²⁷

Zatímco Tertullian obhajoval – často s nadměrným zaujetím – syntézu svatého Ireneu, **Klement Alexandrijský** (Clemens) a jeho žák Origenés vykládali v alexandrijské škole pravý křesťanský gnosticismus. Podle Klementa se křesťanský život skládá ze stupňů, po nichž člověk prochází ke stavu dokonalosti. Jednotlivé stupně se nazývají „příbytky duše.“ Tyto příbytky označuje výrazy svatá bázeň, víra a naděje, láska. Ne všechny duše však dosáhnou posledního stupně, a proto se i křesťané dělí na ty, jejichž víra je „prostá,“ a na pravé gnostiky – ty, kdo mají dokonalou víru.²⁸ Gnostik, neboli dokonalý křesťan, se vyznačuje kontemplací, poslušností příkazům a směřováním k dobru. Kontemplace je podle svatého Klementa ovšem vyvrcholením gnósis a spočívá v poznání Boha, vidění Boha a požívání Boha. Proto je gnósis těsně spjata s modlitbou (která, jak říká svatý Klement, bývá vnitřní, tichá a ustavičná) a s láskou k druhým, v níž je gnósis pevně zakotvena.²⁹ „Bůh je láska,“ říká svatý Klement, „a dává se poznat těm, kdo ho milují.“³⁰ Konečným stavem křesťanské gnóze je *apatheia*, která vy-

²⁶ *První apologie*, 65–67 pass.

²⁷ *Proti herezím* III, Předmluva; I,6,3; III,1,1.

²⁸ Tato nauka se nachází ve spisu *Strómateis* 2 a 7.

²⁹ *Strómateis* 2; 6; 7.

³⁰ *Strómateis* 5.

plývá z úplné vlády nad vášněmi a touhami a znamená odpoutanost od stvořených věcí. Je to pokoj a jednota, vycházející z křesťanské lásky.³¹

Origenés, přísný asketa ve svém osobním životě, byl v církvi ctěn jako první vědecký exegeta, jako první, kdo pořídil systematickou příručku dogmatické teologie. Ve svých osmnácti letech byl v roce 203 ustanoven hlavou alexandrijské školy. V traktátu o modlitbě, který měl hluboký vliv na pozdější mnišskou spiritualitu, vyučuje mystice, vedoucí skrze Krista k Nejsvětější Trojici. Třebaže mluví o gnósis stejně jako Klement, jeho pojem není zcela totožný, jak ukazuje Bouyer:

*Největší rozdíl mezi oběma gnozemi je v tom, že Klementova se snadno obrací zpátky k sobě, aby pochopila sebe samu, aby se popsala, a snad i aby zakusila samu sebe. Origenova naopak samu sebe téměř nepopisuje..., je jakoby zcela zaujata svým jediným předmětem: Kristovým tajemstvím, jak je nazývá Písmo. Proto asi Origenés měl nejhlubší a nejtrvalejší vliv na celou pozdější křesťanskou spiritualitu.*³²

Dokonalost, říká Origenés, spočívá v tom, že se člověk stane co nejpodobnějším Bohu. K dosažení tohoto cíle se duše musí postupně odpoutávat od tohoto světa a získávat nadvládu na svými touhami a vášněmi. Aby to dokázala, musí nabýt poznání o sobě prostřednictvím zpytování svědomí a také musí napodobovat život Kristův. Ale Origenés souhlasí s Klementem, že stavu gnósis dosahují jen dokonalí, většina lidí jej nedosáhne.

Když duše přešla ze stavu začátečníka do stavu pokročilosti, duchovní boj už neprobíhá se sebou samým, ale proti ďáblu. Když se duše přiblíží stavu dokonalosti, mívá různá vidění a požívá moudrosti, čili gnósis, která je základem mystiky Logu. V tomto bodě účast na Kristově tajemství dochází cíle v Nejsvětější Trojici a v tajemném sňatku. V tomto stavu, říká Origenés, „duše dochází zbožštění v tom, na co pohlíží.“³³ „Je pozdvižena k přátelství s Bohem a ke společenství s ním skrze účast na jeho božství.“³⁴

Na sklonku třetího století existovaly už křesťanské komunity ve Francii (Lyon, Vienne, Marseilles, Arles, Toulouse, Paříž a Bordeaux), ve Španělsku (Léon, Mérida a Zaragoza) a v Německu (Kolín nad Rýnem, Trevír, Metz, Mainz a Strassburg). Centrem severoafrického křesťanství bylo Kartágo a v Egyptě se soustředovalo v Alexandrii. Kromě Evropy a zemí severní Afriky se křesťanství rozšířilo do Malé Asie, Arménie, Sýrie, Mezopotámie, Persie, Arábie a snad i do Indie.

³¹ *Strómateis* 6. Pojem *apatheia* později převzali Kappadočané a Evagrius Pontikos. Stal se jedním z důvodů, proč se někteří badatelé pokoušejí připsat raněkřesťanské spiritualitě stopu pohanství. Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 273–274.

³² Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 282.

³³ *In Joan.* 32,27.

³⁴ *Contra Celsum* 3,28; 32,27.

To však neznamená, že šíření křesťanství probíhalo pokojně a bez překážek. Naopak, setkávalo se s vážnými obtížemi, zapříčiněnými jednak občasnými vnitřními spory ve věcech nauky, jednak opětovným pronásledováním ze strany římské vlády. Po Konstantinově obrácení bylo křesťanství přijato jako legitimní náboženství a za vlády Theodosia I. (379–395) se stalo oficiálním náboženstvím říše. Mezitím se za papeže Damasa, který řídil církev od roku 366 do roku 384, rychle rozšířilo mnišské hnutí do Egypta, Sýrie a Malé Asie. V té době na rozvoj mnišství v Itálii a ve Francii zapůsobil Athanasiův *Život svatého Antonína Poustevníka*.

Kapitola 3

MONASTICISMUS NA VÝCHODĚ

Monasticismus se začal rozvíjet na sklonku třetího století úsilím asketických křesťanů o dokonalejší život. Ačkoli nakonec vytvořil v církvi samostatný životní stav, zpočátku to byl způsob života, jaký mohl vést kterýkoli křesťan, který chtěl vydávat autentičtější svědectví Kristovu učení. Mnišské hnutí začalo tak nenápadně, že historici nedokáží přesně popsat jeho vznik. Až do roku 1930 se tímto problémem vlastně nikdo vážněji nezabýval.¹ Přesto se zdá, že je určitá souvislost mezi koncem pronásledování církve a rozkvětem asketismu, který se stal předehrou k mnišství. Podle Fénelona „pronásledování vydalo méně samotářů než pokojné časy a triumf církve. Křesťané, prostí a vzdálení jakékoli změkčilosti, se více obávali pokojných časů, které by mohly otupit smysly, než krutosti vládců.“²

KŘESŤANSKÉ PANNY A ASKETOVÉ

V nejranějších dobách církve bylo nejvyšším svědectvím Kristu mučednictví, třebaže i tehdy už existovali asketové a muži i ženy, kteří složili slib života v celibátu. Když skončilo pronásledování, asketové a ti, kdo žili v celibátu, se ocitli v obtížné situaci. Ve světě, který byl ke křesťanům tolerantní, téměř nevyhnutelně došlo k uvolnění poměrů a někteří křesťané přijali světský styl.³ Dokud ještě byli pokládáni za nepřátele státu, bylo dost snadné vyvarovat se styku s pohan-

¹ Srov. L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Desclée, New York 1960; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, Md 1953, sv. I; AA. VV., *Théologie de la vie monastique*, Théologie 49, Paris 1961.

² F. Fénelon, „Discours sur les avantages et les devoirs de la vie religieuse,“ v *Oeuvres*, ed. Versailles, sv. 17, str. 396.

³ Srov. sv. Jeroným, *Vita S. Malchi monachi*, PL 23, 53.

skou společností a žít podle svého náboženství uvnitř malých křesťanských komunit. Pokud byli uvězněni, mohli doufat v kýženou korunu mučednictví. Ale jak nabyli svobody a křesťanství se stalo oficiálním náboženstvím, „už to nebyl pohanský svět, jenž útočil na mučedníka ve snaze ho odstranit, ale byl to mnich, jenž se útoku postavil ve snaze odstranit od sebe svět.“⁴

Od počátku druhého století existují zmínky o asketech, kteří žili zdrženlivě, a zdá se, že církev tento stav čistoty schvalovala a věřící jej měli v úctě. Svátý Klement Římský i svátý Ignác Antiochijský mluví o křesťanech, mužích i ženách, kteří přijali život v celibátu. Podle obou těchto autorů je prvotním účelem života v celibátu napodobovat v tom Krista.⁵ Z třetího století se dochovalo množství textů popisujících úlohu, již v životě církve mají panny a jiní svobodní. Zvláště pozoruhodné jsou traktáty Tertulliana a svatého Cypriana.⁶ Ve čtvrtém století pak panenskou čistotu chválí další autoři: svátý Athanasios (Atanáš), svátý Basíl, svátý Řehoř Naziánský, svátý Řehoř z Nyssy, svátý Jan Zlatoústý, svátý Ambrož, svátý Augustin a Kassian.⁷

Zpočátku asketové, panny a jiní svobodní zůstávali ve svých domovech, žili ve své rodině a podíleli se na životě místní církve. Někdy se sdružovali do skupin na způsob pozdějších bratrstev a kapitul třetího řádu. Postupně byla sestavována a vyhlášována pravidla života, například autorů sv. Ambrože, sv. Jeronýma a sv. Caesaria z Arles. Mimoto muži a ženy, kteří se toužili zasvětit Bohu v celibátu a tak přijmout schválení od církevní autority, mohli za tímto účelem složit slib do rukou biskupa. Již v roce 306 koncil v Elviře ve Španělsku ukládá trest pannám, které se zpronevěřily svému zasvěcení Bohu a porušily slib panenství. V přibližně stejné době koncil v Ancyře (314) prohlašuje, že zasvěcené panny, které se provdají, se proviňují bigamií, protože se předtím zasnoubily Kristu. Za Valense v roce 364 civilní právo vyneslo, že kdo se ožení se zasvěcenou pannou, podléhá trestu smrti.

Podle kanonické legislativy měly panny nosit černou tuniku a černý závoj, který jim měl požehnat a udělit biskup v den jejich zasvěcení. Mohly bydlet doma, ale neměly vycházet, pokud to nebylo nutné. Měly zpívat předepsané modlitby, ať už samy, nebo ve skupině, a to v tradiční hodiny: v devět ráno, v poledne a ve tři hodiny odpoledne. Nadto měly vstávat během noci a zpívat žalmy. V Jeruzalémě se svobodní muži a ženy zpravidla připojovali v předepsané hodiny modliteb ke kněžím. Ve čtvrtém století v Římě zvaly Marcella a Asela panny a vdovy k sobě domů k modlitbě a duchovní četbě.

⁴ P. Evdokimov, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock, NJ 1966, str. 94.

⁵ Srov. 1 Klem. 33,1–2; *List Polykarpovi*, 5,2.

⁶ Srov. Tertullian, *De virginibus velandis; De cultu feminarum*; sv. Cyprian, *De habitu virginum*.

⁷ Srov. J. M. Perrin, *Virginity*, Newman Press, Westminster, Md 1956; P. T. Camelot, „Virginity“ v *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill, New York 1967, sv. 14, str. 701–704.

Postní předpisy byly přísné a trvaly po celý rok, s výjimkou zdravotních důvodů. Dovolovalo se jedno jídlo denně, a to pouze po třetí hodině odpoledne. Sestávalo z chleba a zeleniny. Před ním a po něm byly náležitě modlitby. Pokud jde o skutky milosrdenství, panny se měly dělit o své prosté živobytí s chudými, měly navštěvovat nemocné a konat ty skutky milosrdenství, které náležely jejich životnímu stavu.

Jak na Východě tak na Západě se na čas prosadil společný život. Klerici či svobodní muži bydleli v jedné domácnosti s pannami, aby je chránili a poskytovali jim duchovní službu. Tato situace nevyhnutelně vedla k promiskuitě, kterou ostře kritizovali biskupové i kněží, jako svátý Jan Zlatoústý, svátý Jeroným a Pseudoklement (autor traktátu *Ad virgines* napsaného v polovině třetího století). Nakonec byla ustavena církevní legislativa na ochranu ctnosti zasvěcených panen, která měla zabezpečit jejich věrnost danému závazku. Tyto předpisy v nemalé míře přispěly k rozvoji skutečných monastických komunit zasvěcených panen a církev uznala řeholní život jako samostatný životní stav.

Je však třeba upozornit, že u prvních křesťanů bylo povolání k manželskému životu nejen normálním povoláním, ale že křesťanské manželství a rodinný život byly silným svěděním Kristova učení. Svátý Pavel dává rady manželům, manželkám i dětem (srov. 1 Kor 7,1; 2 Kor 6,14; Ef 5, 1; 6,1–4; Kol 3,18–24), a dokonce uvádí svazek muže a ženy jako symbol Kristova spojení s církví (srov. Ef 5,25–30). Koneckonců sám obřad zasvěcení panen se zakládal na svatebním obřadu. Přijetí závoje, převzaté z římské svatební zvyklosti, bylo symbolem sňatku s Kristem. Ve středověku zasvěcená panna dostávala prsten a korunu, jež také byly svatebními symboly. Život v celibátu a oddělenost od světa nenesly v sobě žádnou pohrdlivost vůči manželství, či manichejské odvržení stvořeného.

ŽIVOT POUSTEVNICKÝ A KOMUNITNÍ

Po staletí setrvává množství názorů na prameny křesťanského mnišství. V té či oné době se považovaly za inspiraci a model křesťanského mnišství následující mimokřesťanské typy mnišského života: poustevníci boha Serapise v Egyptě, buddhistická askeze, essenci, kteří žili jako mniši u Rudého moře kolem roku 150 před Kristem, židovští asketové zvaní terapeuti, žijící v okolí Alexandrie, neoplatónští gnostici, asketismus mithraistického náboženství. Vicaire, který je v této otázce autoritou, dochází k následujícímu závěru:

Všimněme si, že bez ohledu na omyl, na němž spočívá značná část názorů Eusebiových a Kassianových, ... skutečně přesně platí, že mnišství bylo od svého počátku inspirováno, ne sice výhradně, ale pravdivě, touhou napodobovat apoštolů a první křesťany.

Jistě existují v mnišství prvky, které nejsou specificky křesťanské, ale jsou společné každému úsilí o vnitřní dokonalost. Tento všeobecný základ lidské spirituality vysvětluje existenci skutečných analogií mezi institucí mnišství a mezi institucemi, jež jsou jí časově i prostorově vzdáleny... Nicméně nejzákladnějším křesťanským faktorem, jaký historikové na počátcích mnišství objevili, je silná „nostalgie po rané církvi.“ Jejím hlavním výrazem bylo přání přijmout „apostolský život,“ to jest křesťanskou mentalitu, jak ji apoštolové předali rané církvi a jak ji sami žili. Není to nic překvapujícího, uvážíme-li, že první mniši byli přesvědčeni o univerzalitě vzorce křesťanského života, jak jej popisují Skutky.⁸

Dom Germain Morin podpírá předchozí tvrzení slovy, že to nové na počátku čtvrtého století nebyl mnišský způsob života, ale přizpůsobení mnohých křesťanů světu, poté co skončilo pronásledování. Mniši a poustevníci se ve skutečnosti pouze snažili uchovat v neporušenosti ideál křesťanského života, jaký byl od počátku.⁹ Svatý Jan Zlatoústý (Chrysostomos, †407) tvrdil, že kláštery jsou nutností, protože svět přestal být křesťanský: nechť se obrátí, a potřeba mnišské oddělenosti zanikne.¹⁰

Svatý Jan Zlatoústý vlastně představuje v druhé polovině čtvrtého století zajímavý paradox. Třebaže byl svým založením i jednáním asketa a stálý milovník kontemplace, vložil nicméně všechny síly do aktivního života kazatele a vůdce duší. V mládí strávil čtyři roky komunitním životem a dva roky jako poustevník. Zřejmě konal tak tuhé kající skutky, že ohrozily jeho zdraví a on se musel vrátit do Antiochie. Tam se věnoval službě, nejprve jako jáhen, pak jako kněz, nakonec jako konstantinopolský biskup.

K jeho prvním spisům patří traktáty na obranu mnišského života, které pro teologii křesťanského mnišství nepředstavují velký přínos. Bouyer je charakterizuje jako „askezi bez mystiky.“¹¹ Avšak traktát o kněžství, který Jan napsal ještě jako jáhen, naznačuje, že si byl vědom zvláštní kněžské spirituality, odlišné od mnišské. Později také usiloval o prohloubení spirituality laiků. Zdůrazňoval, že jejich duchovní praxe by měla spočívat v četbě a rozjímání Písma a v náležitém přijímání svátostí, obzvláště eucharistie. Dokonalost, říká svatý Jan Zlatoústý, není jen povoláním mnichů, ale je také povoláním křesťanů ve světě.¹²

Na Východě bylo mnišství dvojího typu: poustevničení eremitů a anachórétů a komunitní (cenobitní) život mnichů. Vzorem poustevnictví byl **Antonín Egyptský**, který se ve dvaceti letech uchýlil do samoty a zemřel ve věku 105 let v roce 356. Nejdůležitějším zdrojem informací o poustevnickém životě je *Život*

⁸ M. H. Vicaire, *The Apostolic Life*, Priory Press, Chicago 1966, str. 29–31.

⁹ Srov. G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris 1921.

¹⁰ Srov. P. Evdokimov, op. cit. str. 113.

¹¹ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 144.

¹² Srov. J. Quasten, *Patrology*, Newman Press, Westminster, Md 1950–1960, sv. 3, str. 424–482.

svatého Antonína, který v roce 357 napsal svatý Athanasios. Jiným užitečným dokumentem jsou *Apophthegmata patrum*, čili výroky slavných poustevníků. A konečně nesmíme zapomenout na ukázkou pozdějšího, více strukturovaného mnišství, *Historia monachorum in Aegypto*, jež popisuje život mnichů na konci čtvrtého století a Palladiovu (†431) *Historia Lausiaca*, vykreslující mnišský život v Egyptě, Palestině, Sýrii a Malé Asii.¹³

Jak zaznamenává svatý Athanasios, svatý Antonín učil, že rozjímání o posledních věcech posiluje duši proti vášním a proti ďáblu. Kdyby křesťané žili každý den tak, jako by ten den měli zemřít, nikdy by nehřešili. V boji proti ďábovým nástrahám jsou jistými zbraněmi víra, modlitba, půst a znamení kříže. Protože si poustevník s sebou do samoty nese své vlastní nedokonalosti a zlé sklony a protože ďábel patrně na poustevníka zaútočí s mimořádnou zběsilostí, je život o samotě v zásadě bitevný pole a souboj. Člověk možná prchne před světem, ale na poušti bude postaven tváří v tvář vlastní hříšnosti a ďáblu, který hledá, koho by pohltit (1 Petr 5,8).

Jiné důležité poučení svatého Antonína je, že poustevník hledá vnitřní i vnější samotu, aby se mohl zcela odevzdat Bohu. Proto nemůže připustit, aby v jeho srdci sídlilo cokoli stvořeného. Pouze ten, kdo se vycvičil v naprostém odpoutání, může zakusit plnou moc božské lásky. Aby se však poustevník nestal obětí pýchy a sebelásky, musí také, jako Kristův učedník, pěstovat lásku k bližnímu. Toho dosáhne tím, že se bude obětovat za spásu duší v modlitbách za druhé a že je bude podporovat ve víře duchovními radami. Podle svatého Antonína má totiž mnich být připraven opustit svou pustinu, kdykoli si to žádá dobro církve a dobro duší.

Tuhý životní styl svatého Antonína přilákal mnoho učedníků, kteří k němu často chodili na radu. Poustevnictví se postupně rozšířilo do jiných míst. Svatý **Ammón** (†350), který se svou manželkou žil celibátním způsobem života, spolu s ní odešel do údolí Nitria a založil tam mnišskou kolonii. Neměla žádná pravidla. Každý mnich dělal, co pokládal za vhodné, ale v sobotu a v neděli se všichni scházeli v kostele na bohoslužbu a homilii. Podle Palladia v Nitrijském údolí v jednu dobu žilo asi pět tisíc poustevníků.

Dále na jih v poušti Skétis vedl ještě osamělejší život Makarios Egyptský (†390) se svými žáky. V téže době se v poušti Kellia usadil Makarios Alexandrijský (†394) a jeho učedníci. Do této kolonie přišel i Evagrios Pontikos a žil zde až do své smrti v roce 399. Kající skutky, jež tito mniši konali, byly neuvěřitelně přísné. Mnohé z nich by se dnes pokládaly za masochismus. Palladios, autor *Historia Lausiaca*, také popisuje množství divů a zázraků, jež konali tito

¹³ K podrobnějším literárním pramenům o mnišském životě viz B. Altaner, *Patrology*, Herder New York 1960; J. Quasten, op. cit. sv. I.

dávni poustevníci, ale přitom konstatuje, že některé z nich asi budou k nevíře, jako například když Makarios Alexandrijský strávil celou dobu čtyřicetidenního postu bděním ve dne v noci a nejedl nic než zelí.

Egyptští anachóréti měli zřejmě velký vliv i na syrské poustevnictví, ale syrští mniši nevynikali takovým extrémním excentrismem. Odmítali jakoukoli disciplínu a vedli kočovný život na opuštěných místech. Také nechtěli manuálně pracovat, protože se plně věnovali ustavičné modlitbě. V Palestině naopak asketé zachovávali větší stabilitu: uchýlovali se na posvátná místa, kde nacházeli bezpečí a mohli konat bohoslužby. V průběhu čtvrtého století se k nim připojovali poutníci. Mezi nimi byli i svatý Jeroným, svatá Paula a Jan Kassian.

V době, kdy v Egyptě vzkvétal poustevnický život, zavedl svatý **Pachomios**, který pocházel z Esny u Théb, novou, komunitní formu mnišského života – cenobitismus (*koinos bios*). V roce 318 se usadil na východním břehu Nilu severně od Théb. Předtím odešel z armády a nějakou dobu žil pod vedením mnicha jménem Palamón. Cenobitní způsob života se začal vyvíjet, když se k Pachomiovi přidávali další asketé. Pachomios pokládal tento způsob za vyšší formu, než je obyčejné poustevnictví. „Život cenobity je dokonalejší než život anachóréty, protože každodenní společenství s bratřími jej nutí pěstovat ctnosti. Povzbuzením pro bratry je také to, že vidí úsilí a ctnosti druhých. Ti nedokonalí nám umožňují cvičit se v sebeovládání a ti dokonalí nám ukazují cestu, jíž máme jít.“

Když počet mnichů dosáhl stovky, postavil Pachomios nedaleko Théb druhý klášter. Během několika příštích let jich vzniklo celkem devět. Klášter vypadal jako malé město: sestával z několika budov, každá asi pro 40 mnichů, a celý komplex byl obehnan zdí. Svatý Pachomios na žádost své sestry založil poblíž také klášter pro mnišky, ovšem na druhém břehu prudké řeky, kterou žádný mnich nesměl překročit, jedině kněz, aby pro mnišky sloužil liturgii.

Pachomiova řeholní pravidla o 192 člancích ukazují na autorovu prozíravost a umírněnost. Každý klášter spravoval opat či archimandrita, jemuž mniši byli povinni naprostou poslušností. Mnozí byli pověřeni funkcemi nižších kategorií jako infirmář, hebdomadář, pokladník aj. Jídlo a modlitba byly společné činnosti a každý mnich přispíval svým výdělkem do společného fondu. Někteří mniši však ke škodě všech viděli ve společném životě pouze hmotné výhody a odmítali Pachomiovi celkovou poslušnost. Jeho trpělivost je pouze podpořila v jejich sobectví a neposlušnosti. Pachomios nakonec zaujal pevný postoj: takoví mniši buď budou poslouchat podle řeholních pravidel, nebo klášter opustí.

„A kdykoli budete pozváni k synaxi, všichni se dostavíte a nebudete vůči mně jednat, jako jste jednali... Rovněž kdykoli vás zavolají k jídlu, přijdete společně a nebudete se chovat, jako jste se chovali... Nejste-li ochotni dbát nařízení, která jsem vám dal, jděte si, kam chcete. „Pánu patří země, se vším, co je na ní“ (Ž 23,1). A chcete-li jít jinam, jděte, jak je libo. Já vás tu nebudu zdržovat, pokud se ne-

podřídíte nařízením, která jsem vám dal.“¹⁴ Pro Pachomia byla poslušnost základem komunitního života – poslušnost řeholi a představenému. Zároveň však byl ochoten řeholi uzpůsobit tak, aby všichni mniši viděli, že mohou žít podle svého mnišského cíle. Pachomios proto říká: „Nevíte, že někteří bratři, zvláště ti mladší, se potřebují uvolnit a odpočinout si“? Jindy přikázal: „Dejte na stůl více jídla, aby si každý mohl odpírat a růst v ctnosti podle míry svého ducha.“ Jinými slovy, každý mnich směl jíst, kolik vyžadovalo jeho zdraví a jeho práce. Také manuální práce se jednotlivým mnichům přidělovala úměrně jejich silám.

Mnišská pravidla, jak je předepisovala řehole svatého Pachomia, převzaly palestinské *laury*, které založil svatý Hilarión a zdokonalil svatý Theodosios. Ostatně mnohé zvyklosti, později zachovávané v západních mnišských a mendikantských řádech, mají svůj původ v Pachomiových kláštorech. Svatý Pachomios například trval na období postulátu a noviciátu, které předcházelo kandidátovu přijetí do mnišského života. Na počátku noviciátu byla oblačka, při níž postulant obdržel mnišský hábit, skládající se z lněné tuniky, kápě a pláště z kozí kůže. Přijetí do noviciátu bylo podmíněno příznivým vyjádřením profesů. Po úspěšně ukončeném noviciátě, většinou naplněném manuální prací, výchovou k poslušnosti a memorováním dlouhých úryvků z Písma, mladý mnich složil slib života podle řehole.

V Pachomiových kláštorech dával představený komunitě několikrát týdně duchovní rady. Mniši se účastnili liturgie a v sobotu a v neděli přijímali eucharistii – v blízkém kostele, pokud mezi sebou neměli kněze. Manuální úkoly přiděloval ráno každému představený kláštera. Přísně se dodržovalo mlčení, zvláště při jídle. Posty bývaly celoročně ve středu a v pátek: v ty dny bývalo jen jedno jídlo denně. Ve čtyřicetidení byl půst každý den. Mniši se úplně zřikali masa a vína a nikdy nejedli mimo určenou dobu. Při jídle měli na hlavě kápě, spali oblečení, a to ne na lůžku, ale na židli s opěradlem. Dveře cel bývaly stále otevřené.

V době Pachomiovy smrti v roce 346 v Egyptě vzkvétalo množství mnišských komunit. Ale teprve v Malé Asii pod vedením svatého Basila (†379) doznal monasticismus nový obrat: z prostého asketického způsobu života, dosažitelného každému, „se stal školou učené spirituality, prosycené alexandrijským dědictvím, především Origenovým.“¹⁵ Pro svůj přínos k teologii i struktuře cenobitního života je svatý Basil všeobecně pokládán za otce východního mnišství, přesněji monasticismu jakožto jasně definovaného životního stylu či samostatného povolání.

Basil (Basileios) se narodil roku 330, studoval v Caesareji, Konstantinopoli a Athénách. V Caesareji se setkal s Řehořem Naziánským a rychle se spřátelili. Oba se dostali do styku s pohanským řeckým gnosticismem a s ariánskou herezí.

¹⁴ L. Bouyer, op. cit. str. 323.

¹⁵ L. Bouyer, op. cit., str. 330.

Později Řehoř Naziánský a Basilův bratr Řehoř z Nyssy hájili proti ariánům Boží transcendenci a božství Kristovo. Také do mnišské spirituality včlenili ortodoxní křesťanský gnosticismus.

Basil již v mládí pocítoval povolání k asketickému životu. Cestoval po Egyptě, Sýrii a Mezopotámii, kde po nějakou dobu žil jako mnich. Když se pak vrátil domů, rozdal všechnu majetek chudým a uchýlil se do samoty až do roku 370, kdy byl jmenován biskupem. Třebaže proslul jako anachóréta, nikdy nepovažoval mnišský život za nic výjimečného, dokonce ani za zvláštní povolání. Vyhýbal se výrazu „mnich“ a poustevníky a mnichy označoval prostě slovem křesťané. Pro svatého Basila a některé jiné Otce byl mnišský život logickým důsledkem závazku, který na sebe křesťan bere svým křtem. Fakt, že se mnišství obyčejnému věřícímu představovalo jako ideál, dokazuje, že v těchto raných staletích byla pro všechny křesťany jedna spiritualita: autentická *vita apostolica*, a ta představovala dokonalost křesťanského života.¹⁶

Přesto právě tento důraz na mnišský život – totiž život kontemplativní – jakožto křesťanskou dokonalost vybízí k dalším otázkám. Existují tedy nakonec opravdu dvě skupiny křesťanů – ti dokonalí a ti obyčejní? Je-li ideálem monasticismus, je snad potom nemožné, aby křesťanská manželství dosáhla křesťanské dokonalosti? Nebo je dvojí dokonalost, jedna obyčejná, druhá mimořádná? Tyto otázky se v průběhu dějin křesťanské spirituality vynořovaly stále znovu.

Svatý Basil však nepohlížel nijak vlídně na přísné poustevničení ani na úplnou oddělenost od lidské společnosti. Když se ho ptali, zda mnich, který vedl komunitní způsob života, se může uchýlit na poušť, odpověděl: „Není to nic jiného než známka svévole a těm, kdo ctí Boha, je něco takového cizí.“¹⁷ Ve své apologii společného života cenobitů Basil argumentuje příkázáním lásky:

Kdo by nevěděl, že člověk je tvor jemný a společenský, a ne samotářský divoch? Nic nám není přirozenější než vyhledávat společnost druhých, potřebovat se navzájem a milovat člověka, který je stejného druhu. Tato semena nám Pán zasadil do srdce, a pak přišel sbírat plody se slovy: „Nové přikázání vám dávám: milujte se navzájem“ (J 13 34)... A co jim říká? „Všichni poznají, že jste moji učedníci, podle lásky, kterou máte k sobě navzájem“ (J 13,35). Vždycky připojujete tato přikázání, až do té míry, že vztahuje na sebe dobro, jež prokazujeme bližnímu... „Cokoli jste udělali pro toho nejposlednějšího z mých bratří, udělali jste pro mě“ (Mt 15,35–40). A tak skrze první přikázání můžeme zachovávat i druhé a skrze druhé se vracet k prvnímu... „Moje přikázání je toto: milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás (J 15,12).“¹⁸ Svatý Basil neměl v oblibě velké komunity.

¹⁶ Srov. J. Gribomont, *Histoire du texte des „Ascétiques“ de Saint Basile*, Louvain 1953, str. 187; P. Pourrat, op. cit., sv. 1.

¹⁷ *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 441.

¹⁸ Srov. L. Bouyer, op. cit., str. 336–337 pass.

Spíše chtěl, aby byly menší, takže společný život mohl podporovat usebrání mnichů a umožňoval představenému osobní vztah k mnichům a mnichům osobní vztah k sobě navzájem. Denní řád kladl nárok společné modlitby, studia posvátné nauky (zvláště děl Origenových), manuální práce, umírněné askeze a apoštolátu, který byl ve shodě s mnišským způsobem života. Řehole svatého Basila se stala standardním zákoníkem východního monasticismu a měla rovněž velký vliv na mnichy Západu.

KAPPADOČTÍ OTCOVÉ

Svatý Řehoř Naziánský (Grégorios, †389 nebo 390) měl narozdíl od svého přítele Basila silný sklon k poustevnickému životu, jmenovitě k Origenově gnostické meditaci. Se svatým Řehořem z Nyssy otevřel cestu „učenímu mnišství“, jak se později říkalo. Tito tři byli nejen mnichy, ale také biskupy, třebaže se charakterem značně lišili. Svatý Basil byl praktický muž odpovědnosti a autority, naprosto oddaný službě církvi. Svatý Řehoř Naziánský byl typ v zásadě básnivý a kontemplativní, lákaval jej samota, askeze a studium, ačkoli byl skvělým kazatelem, kdykoli zabrousil do pastorační služby. Svatý Řehoř z Nyssy byl intelektuál a podle Bouyera „jeden z nejsilnějších a nejoriginálnějších myslitelů, jaké dějiny církve kdy poznaly.“¹⁹

Během svého mnišského období svatý Basil pracoval se svatým Řehořem Naziánským na antologii Origenových spisů, ale když se stal knězem a pak biskupem, zaměřil svou literární činnost na pole morální teologie a spirituality. Jeho *Moralia* (PG 31, 700–869) je sbírka pravidel a poučení na základě Písma. Třebaže je adresována křesťanům všeobecně, sloužila také jako doktrinální základ mnišského života. *Regulae fusius tractatae* (PG 31, 889–1052) a *Regulae brevius tractatae* (PG 31, 1080–1305) jsou ve formě otázek a odpovědí jako Basilovy rozhovory s mnišskými komunitami, které navštívil.²⁰

Svatého Basila Řekové nazývali Římanem, protože byl na jedné straně mimořádně praktický a moralizoval, na druhé straně však při formulaci svého etického učení neváhal používat filozofických idejí a výrazů. Jako Platón a Plótinios viděl lidskou osobu jako podivnou směsici duchovního a fyzického elementu. Proto je v jádru jeho asketismu odmítnutí smyslových požitků. Dalším prvkem askeze je závazek plnit všechny mravní předpisy a příkazy a zachovávat evangelní rady. To neznamená, že by svatý Basil měl za to, že mnišský život je vhodný pro všechny křesťany. Jen trval na tom, že by se všichni měli snažit žít evangelní učení co nej-

¹⁹ Tamtéž str. 351.

²⁰ Srov. J. Quasten, op. cit. sv. 2, str. 221 a dále.

dokonaleji. Nezavrhoval manželství, ale ani je nepovyšoval. Jak už jsme řekli, svatý Basil pokládal mnišskou komunitu za nejlepší způsob napodobení prvotní jeruzalémské církve. Proto tak rozhodně prosazoval mnišství a tvrdil, že cenobitismus je více než poustevnictví.

Svatý **Řehoř Naziánský**, blízký přítel svatého Basila, žil v ustavičné fluktuaci mezi kontemplativním životem a kněžskou službou. Většinu času strávil jako mnich a byl by jím zůstal, kdyby dokázal odolat nátlaku věřících, kteří žádali jeho vysvěcení na kněze. Když ho později Basil ustanovil biskupem, dokonce přijal správu konstantinopolské církve. Po dvou letech, v nichž mimo jiné proslul jako kazatel, složil úřad v Konstantinopoli a vrátil se do své předchozí diecéze v Naziánsu. Ale ani zde nezůstal déle než dva roky. Pět či šest let před svou smrtí v roce 389 nebo 390 strávil studiem, kontemplací a mnišskou praxí.

Spisy svatého Řehoře Naziánského zahrnují následující: čtená kázání (PG 35 a 36), asi 400 básní (PG 37 a 38), dopisy (PG 37) a autobiografii. Ve svých dílech se Řehoř jeví neobyčejně mystický a kontemplativní: sám učil, že dokonalost křesťanského života vrcholí kontemplací. Cílem křesťanské spirituality je co nejdokonalejší napodobování Krista. Pro tento cíl je třeba vyloučit všechno, co by mohlo být překážkou spojení s Kristem. Proto Řehoř říká:

Musím být s Kristem pohřben, spolu s ním vstát z mrtvých, s ním přijmout nebe jako dědictví, stát se Božím synem, stát se Bohem... To je naše velké tajemství, to je pro nás vtělení Boha... Přišel, aby nás dokonale sjednotil v Kristu, v tom, který do nás dokonale vstoupil, aby do nás vložil všechno, co je on. Už není muž či žena, barbar ani Skyt, otrok ani svobodný (Kol 3, 11) – to jsou vlastnosti těla. Nyní je tu pouze božský obraz, který v sobě všichni nosíme, podle něhož jsme byli stvořeni, který se v nás musí stát formou a musí se v nás otisknout.²¹

Pak se všichni staneme Boží formou (deiform), protože v sobě budeme mít Boha, celého a úplného a jedině jeho. To je dokonalost, k níž spějeme.²²

Jakoby svatý Řehoř Naziánský chtěl ospravedlnit svou ustavičnou touhu po poustevnickém životě, krátce po svém kněžském svěcení vzdává nádherný hold tomuto životnímu stylu:

Pro mne neexistuje nic přednějšího než onen stav, kdy člověk uzavírá smysly před vnějšími vjemy, uniká tělu a světu a obrací se do svého nitra, už neudrzuje styky s žádným člověkem, pokud to není bezvýhradně nutné, ale stýká se se sebou a s Bohem, žije za hranicí viditelných věcí a nosí v sobě božské obrazy, stále čistě a nedotčeně jakoukoli příměsí pomíjivých pozemských tvarů, stal se a denně se stává pravdivějším, jasnějším zrcadlem božství a božských věcí, ve svém světě přijímá jejich světlo, ve své slabě září jejich jasnou zář, v naději už sbírá plody

²¹ *Oratio* 7, PG 35, 785.

²² *Oratio* 30, PG 36, 112.

příštího života, žije ve společenství andělů, dosud na zemi, ale již mimo ni, unášen Duchem do stále vyšších krajů. Je-li kdo z vás uchvácen touto láskou, jistě ví, co se pokouším říci a odpustí mi mou neschopnost.²³

Svatého **Řehoře z Nyssy** vychoval jeho bratr svatý Basil a posvětil na lektora. Řehoř však brzy opustil tuto službu, otevřel si školu rétoriky a oženil se. Po smrti ženy se však nechal od Řehoře Naziánského přesvědčit ke vstupu do kláštera, který Basil založil v Pontu. V roce 371 byl Řehoř vysvěcen na biskupa v Nysse, ale o pět let později obviněn z nedbalosti ve finančních záležitostech a na synodu roku 376 zproštěn úřadu. Když však roku 378 zemřel ariánský císař Valens, Řehoř se vrátil do Nyssy a po smrti svého bratra Basila roku 379 se zcela oddal věci církve. Byl hlavním vůdcem v Kappadokii až do své smrti v roce 394.

Většina Řehořových spisů pochází z období od 382 do 394. Jeho dogmatika se zaměřovala na vyvrácení ariánské hereze a kristologické hereze Apollinariovy a na výklad katolické víry v Nejsvětější Trojici. Také sestavil sumu katolické nauky, *Oratio catechetica magna* (PG 45, 9–106), napsal několik exegetických výkladů na části Písma: jeden z nich je pokračováním Basilova komentáře ke Genesis, jiný je traktátem o člověku. Ostatní exegetická díla pojednávají o křesťanské dokonalosti a mystickém spojení: *De vita Moysis* (PG 44, 29–430), *In psal-morum inscriptiones* (PG 44, 43–608), *In ecclesiastem homiliae* (PG 44, 616–753), *In Canticum canticorum* (PG 44, 756–1120), *De oratione dominica* (PG 44, 1120–1193), *De beatitudinibus* (PG 44, 1193–1302). Mezi jeho úzce asketickými spisy nacházíme *De virginitate* (PG 46, 317–416), který napsal, než se stal biskupem, dále životopis jeho sestry a krásnou ukázkou rané hagiografie *De vita Macrinae* (PG 46, 959–1000), definitivní syntézu jeho učení o křesťanské spiritualitě *De instituto christiano* (PG 46, 287–306), *De perfectione* (PG 46, 25–286) a *De castigatione* (PG 46, 307–316). Svatý Řehoř z Nyssy byl náležitě uznán až v nedávné době, z větší části zásluhou badatelské práce Hanse Urse von Balthasara, Jeana Daniélou, Wenera Jäger a Walthera Völker.²⁴

To první, čeho si čtenář ve spisech Řehoře z Nyssy povšimne, je jeho velkorysé užití koncepčních a terminologických výpůjček z řecké filozofie. Je jich tolik, že byl obviněn z čistého platonismu.²⁵ Jako filozof Řehoř nevycházel z Platónova systému. Jako teolog byl pod vlivem Origenovým, ale neupadl do jeho omylů.²⁶ Quasten ukázal, že Řehoř neváhal kritizovat pohanskou filozofii a srovnával ji s neplodnou dcerou egyptského krále (Ex 2, 1–10): „Pohanská fi-

²³ *Oratio* 2, 7, PG 35.

²⁴ Viz také J. Quasten, op. cit. sv. 2, str. 267; 305–310.

²⁵ Srov. J. Tixeront, *History of Dogma*, B. Herder, St Louis 1930, sv. 2, str. 8. K vyvrácení tohoto názoru viz J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2 ed., Paris 1954.

²⁶ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 351–353.

lozofie je vskutku bezdětná. Stále trpí porodními bolestmi, ale nikdy neporodí živé potomstvo. Jaký plod filozofie vydala, který by byl hoden takové námahy? Avšak „přesto je v pohanské vzdělanosti něco, co si můžeme s užitkem osvojit za účelem rozvíjení ctnosti. A to nesmíme odmítat.“²⁷

Svatý Řehoř ustavuje pro užití filozofie ve vztahu ke zjeveným pravdám následující pravidlo: „Nesmíme souhlasit s ledačím. Učíme si pravidlem a měřítkem každého cíle Písmo svaté. Pak schválíme jenom to, co je možno uvést do souladu se záměrem Písma.“²⁸ Bouyer popisuje Řehořovu metodu takto:

Základ Řehořova myšlení je vždycky křesťanský a biblický, ve škole Origenově, kterého možná chápal lépe než kdokoli jiný, ale používal se suverénní svobodou, jež mu vždy byla vlastní... Obecně vzato, jeho myšlení se ubírá po třech následujících rovinách. Na počátku je biblický, křesťanský pohled, pochopený z textu nebo námětu převzatém z tradice. Filón či Origenés jsou mu často vůdci. Pak přijde sevřená a velmi osobní vyjádření tohoto pohledu, a to ve filozofickém jazyce, který je mu vlastní. Zde musíme být na pozoru, abychom jeho výrazy neinterpretovali příliš ukvapeně v tom smyslu, jak je nacházíme u Platóna, pozdějších stoiků, či dokonce Plótina. A konečně se jeho myšlení rozvíjí směrem zpět k Bibli, v níž jsou naznačeny a zdůvodněny souvislosti nejen s jednotlivým odděleným textem, ale s celou dosavadní tradicí. J. Daniélou vhodně poukázal na jeden další charakteristický rys jeho doby: nesmíme nikdy zapomínat, že kontext jeho nejosobnějších rozjímání vždy zůstává liturgický. Jeho myšlení se odvíjí uvnitř křesťanské a eucharistické perspektivy a tak je třeba chápat jeho spiritualitu.“²⁹

Svatý Řehoř z Nyssy nikdy ani na okamžik nepopíral dualitu hmoty a ducha, jak ji popisuje Platón, ale upřednostňuje pavlovskou a teologickou dualitu vůle hříšníka a vůle Boží. Integraci těchto dvou extrémů může dokonat jedině svátost křtu a eucharistie, jimiž se člověku dává spasitelné tajemství vzkrísšeného Krista. Zdokonalení křesťana tedy spočívá v účasti na Kristově tajemství. Co je třeba udělat ze strany člověka pro tuto účast, kromě svátosti křtu a eucharistie, to Řehoř vykládá ve svém spise *De instituto christiano*.³⁰

V tomto spise, napsaném zejména pro mnichy, Řehoř učí, že cílem života je křesťanská dokonalost a že je možné jí dosáhnout díky poznání pravdy, které Bůh dává těm, kdo po ní touží. Co svatý Řehoř chápe pod pojmem poznání, čili gnósis, je poznání či rozlišení dobra a zla (Žid 5, 14), neboli rozdíl mezi pravým dobrem a dobrem zdánlivým. A nakonec je to poznání Boha samého, jak se zjevuje v Božím slově a je vyjádřen církevní tradicí. Ale pravé nazírání Písma je dáno jen

těm, kdo jednají podle vnuknutí a vedení Ducha svatého. A jak se má mnich připravit na přijetí Ducha svatého? Svátý Řehoř odpovídá:

Kdo touží vést své tělo a svou duši k Bohu v souladu se zákony víry a obětovat mu čistou bohoslužbu... ten si musí vzít za průvodce životem víru, jak ji svatí učí v Písmu, a zcela se věnovat pěstování ctnosti cestou dokonalé poslušnosti této víře. Musí se úplně osvobodit od pout pozemského života a jednou provždy odstranit každé nízké a prázdné otročení. Tímto způsobem a celým svým životem se musí stát naprostým Božím vlastnictvím a být si vědom, že kdo má víru a čistotu života, má také Kristovu sílu. A kde je Kristova síla, tam je i vysvobození od zla a smrti, které pustoší náš život.“³¹

Pro svatého Řehoře je tedy křest zárukou díla Ducha v člověku a eucharistie je uchovává, ale křesťan nedojde plné podoby Kristovy dokud nebude vyvíjet stále větší úsilí v asketickém životě. „Neboť tělo roste i bez nás,“ říká Řehoř, „ale míra a krása duše v její obnovené koncepci, které se jí dostává milostí Ducha skrze úsilí přijímajícího, závisí na naší dispozici: do té míry, do jaké vyvíjíme úsilí o zbožnost, se v těchto bojích a usilováních vyvíjí i velikost naší duše.“³² Nakonec duše může dosáhnout výšin gnósis, což je „vzájemné prolínání: Bůh vchází do duše a duše je senesa v Bohu.“ To je vrchol *agapé*.³³ V IX. homilii o *Písni písní* svatý Řehoř popisuje trojí stupeň, jak se Bůh zjevil Mojžíšovi: nejprve v záři hořícího keře, pak v oblaku exodu a nakonec v naprosté temnotě. Podobně i duše nejprve nachází Boha ve viditelných věcech stvoření, ale jak postupuje dál, rozum se stává oblakem a zakrývá všechno smyslově vnímatelné, takže duše je připravena nazírat skryté. Když pak duše opustila všechno pozemské, jak jen lidské přirozenosti lze, vstupuje do svatyně poznání Boha, zcela zahalena božskou temnotou. Toto zakoušení Boha v temnotě svatý Řehoř nazývá pravou teologií (*theognósis*).

Harvanek definuje svatého Řehoře jako dogmatického teologa, filozofa a asketicko–mystického spisovatele.³⁴ Jeho spisy jsou pojítkem mezi velkými alexandrijskými teology, Maximem a byzantskou školou. Podle Bouyera mělo učení svatého Řehoře na křesťanskou spiritualitu trojí evidentní dopad: mezi mnichy je zpopularizoval Makarios Egyptský (†390), dále je rozvinul Evagrius Pontikos (†399) a připravilo cestu dílu Pseudodionýsiovi.³⁵

³¹ Citováno v L. Bouyer, op. cit. str. 360–361.

³² Tamtéž.

³³ Srov. *In Canticum canticorum*, PG 44, 889.

³⁴ Srov. R. F. Harvanek, „St Gregory of Nyssa,“ v *New Catholic Encyclopedia*, sv. 6, str. 795.

³⁵ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 369. Makarios se zabýval zjevným rozporem mezi prací a modlitbou a zdůrazňoval důležitost komunitního života. Také použil výraz „*simul justus et peccator*,“ jímž chce vyjádřit, že i duše ve stavu milosti musí být dále očišťována, než dosáhne plné milosti. Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 379–380.

²⁷ J. Quasten, op. cit. str. 254–296.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ L. Bouyer, op. cit. str. 352–353.

³⁰ Úplný text „*De instituto christiano*“ se nachází ve W. Jäger, *Opera ascetica*, sv. 8, Leiden 1952.

Podle Bouyera „Evagrios je jedno z nejdůležitějších jmen v dějinách spirituality, jeden z těch, kdo nejen vytyčili rozhodující mezník, ale kteří vyvolali skutečnou duchovní mutaci.“³⁶ **Evagrios Pontikos** (†399) rozvinul pod vlivem Origenova učení teologii duchovního života, která ovlivnila mnoho pozdějších autorů, obzvláště Kassiana. Nicméně neunikl kritice, jež mu vytýká, že příliš filozofuje. Spolu s Origenem byl zavržen na Konstantinopolském koncilu (553), i na třech sněmech následujících. V moderní době napsal Hans Urs von Balthasar: „Není pochyb, že Evagriova mystika, dovedena k přesným závěrům na základě jeho premis, je svou podstatou bližší buddhismu než křesťanství.“³⁷

Evagrios se pokusil spojit v syntéze nauku o duchovním životě v pojednáních, která měla obzvláště posloužit mnichům. *Praktikos* (PG 40, 1221–1252) obsahuje Evagriovo asketické učení, jeho pokračování *Gnóstikos*,³⁸ je sbírkou praktických rad a varování. Mistrovské dílo *Kefalaia gnóstika* bylo vydáno v edici A. Guillaumonta v Paříži roku 1958.³⁹ Z jiných děl, jež se Evagriovi připisují, zmíníme jen jedno pojednání o cenobitním životě pro mnichy a jedno pro mnišky,⁴⁰ úvahy o špatných myšlenkách a o osmeru duchů zla⁴¹ a spis o modlitbě.⁴²

Positivní přínos Evagriův lze shrnout následujícím způsobem: definoval stadia růstu v duchovním životě.⁴³ Chtěl ukázat propojení ctností, počínaje vírou a konče láskou, vyložil teologii modlitby, která dosahuje dokonalosti v „mystické teologii“ čili gnozi Nejsvětější Trojice, vyjmenoval a komentoval osmero hlavních hříchů, pokusil se upřesnit stoické učení o *apatheia*, tím že je vztáhl k lásce (*caritas*).

U Pseudodionýsia (Dionýsia Areopagita) je „překvapivé, že mizí, nebo téměř mizí pojem *apatheia*, jejíž důležitost se od Klementa až k Evagriovi vždy znovu vykládala a potvrzovala, a *gnósis*, pokud také nezmizela, je tu značně méně zdůrazňována.“⁴⁴ Přesto je Pseudoareopagita skutečně v hlavním proudu kap-

³⁶ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 381.

³⁷ H. U. von Balthasar, „Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus.“ In: *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, sv. 14, str. 31–34.

³⁸ Jediné dochované verze tohoto díla jsou v syrské edici W. Frankenberga, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, str. 546–553 a v arménské edici H. B. V. Sarghisiana, *Vie et oeuvres du saint Père Évangre*, Venise 1907, str. 12–22.

³⁹ Srov. A. Guillaumont, *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évangre le Pontique*, PO sv. 28, Paris 1958.

⁴⁰ Srov. H. Gressman, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel*, Leipzig 1913, str. 146–151; 153–165.

⁴¹ Srov. PG 79, 1145–1164; 1200–1233.

⁴² Srov. PG 79, 1165–1200.

⁴³ Evagrios dělí křesťany na asketiky a mystiky. Mystici se dále dělí na ty, kdo se věnují přirozené kontemplaci (*fysiké*), a ty, kdo dosáhnou kontemplace Boha (*theologiké*). A přirozená kontemplanace může mít za svůj předmět buď bytí povahy tělesné, nebo povahy duchovní.

⁴⁴ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 420–421.

padocké školy, třebaže zároveň představuje v teologii duchovního života jistý pokrok, obzvláště v pojednání trojího stupně, rozlišení teologie jako vědy a teologie jako mystiky a ve výkladu mystické kontemplace. Bylo by nesnadné příliš zdůrazňovat jeho důležitost ve spirituální teologii, zvláště vliv na středověké teologu. Měl větší dopad na Západě než na Východě.

Zpravidla se soudí, že Pseudodionýsiova díla vznikla na konci pátého století nebo počátkem století šestého. Existuje také všeobecná shoda o autenticitě děl, jež tvoří „*corpus dionysiacum*“: *De divinis nominibus*, *Theologia mystica*, *De caelesti hierarchia* a *De ecclesiastica hierarchia*. Jak název napovídá, první spis je výkladem rozličných jmen jako atributů Božích, ať už v Písmu, či u filozofů. *Theologia mystica* pojednává o božské temnotě a naprostém odpoutání, jehož je třeba ke spojení s Bohem, a poté co vyložil rozdíl mezi teologií pozitivní a negativní, ukazuje, proč transcendentální není obsaženo v žádné smysly vnímatelné formě či intelektuálním konceptu. Poslední dvě díla jsou traktáty o andělské hierarchii a o svátostech.⁴⁵

Říká se, že od Pseudodionýsia pochází rozlišení „trojí cesty“, „trojího stadia“ duchovního života. Avšak s výjimkou pasáže v *De caelesti hierarchia*, kde tři stadia postupu k dokonalosti představují katechumeni, prostí věřící a mniši, Pseudodionýsios neužívá koncepcí cest či stadií o jednotlivém křesťanu. Spíše hovoří o tom, jak lidé či andělé mají účast na božských způsobech zdokonalování. Právě v tomto kontextu je třeba chápat výrazy „očistění, osvětlení a zdokonalení, *purificatio, illuminatio, perfectio*.“ Tak v *De caelesti hierarchia* andělské sbory konají úkony očišťování, osvětlení a zdokonalení, v *De ecclesiastica hierarchia* se zase tyto úkony dějí v liturgii skrze kněze a věřící. Liturgicky vzato, křesť je svátost očistění, eucharistie je svátost osvětlení, chrismace (birmování) je svátost, která zdokonaluje, dokončuje křesťní milosti. Použijeme-li tytéž pojmy o kléru, pak nižší služby a jáhni konají úkony očišťování, kněží iluminaci a biskupové ukončují dílo službou slova a liturgií.

Na začátku *De ecclesiastica hierarchia* Pseudodionýsios poznamenává, že cílem očišťování, iluminace a zdokonalení je „trvalá láska k Bohu a božským věcem... vidění a poznání posvátné pravdy, božská spoluúčast na tom, který je nejvyšší prostý, a blažená kontemplace, která živí duši a zbožšťuje všechny, kdo jí dosáhnou.“⁴⁶

V *De divinis nominibus* mluví o poznání Boha, kterého lze dosáhnout ne studiem, ale otiskem božství: je to jakási empatie a intuice, jež pochází od Boha skrze nadpřirozené osvětlení a ze strany člověka je důsledkem lásky, která přechází v extázi.⁴⁷ Teprve v krátkém traktátu *De mystica theologia* Pseudodionýsios roz-

⁴⁵ Srov. vynikající článek „Denys l'Areopagite (Le Pseudo-)“ od R. Roques v *Dictionnaire de Spiritualité*, sv. 3, sloupec 244–286.

⁴⁶ *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 371.

⁴⁷ *De divinis nominibus* I, 5, PG 3.

víjí svou nauku o dvou typech teologie a o povaze mystické kontemplace. Na začátku popisuje „mystickou teologii“ a prostředky, jak jí dosáhnout.“

Trojice nade vše jsoucí, nade vše božská, nade vše dobrá... ved' nás do té výšiny tajemných slov, jež přesahují chápání a veškeré projevování, tam, kde se odhalují prostá, absolutní, neměnná tajemství teologie v oblaku mlčení, jenž uvádí do věcí skrytých, tolik zářící v nejhlubších hlubinách temnot, naprosto nezjevná, která zcela neuchopitelně a neviditelně naplňuje až přes okraj svou skvoucí září našeho oslněného ducha.

To je moje modlitba a ty, příteli Timoteji, pusť se vši silou do mystické kontemplace, opusť smysly a rozumové síly i všechno, co vnímáš a chápeš, všechno, co není a je, a povznes se v nevěděni ke spojení, jak jen to lze, k tomu, co překračuje veškeré bytí a poznání. Jen čistou, svobodnou a úplnou extází, jež vznikne v tobě samém, se dáš unášet k nadbytočnému paprsku božské temnoty.⁴⁸

Stručně řečeno, Pseudodionýsiova nauka o poznání Boha (teologie) začíná tvrzením, že člověka nepřivede k poznání Boha žádný smyslový či představový obraz, že takové obrazy jsou spíše na překážku. Boha lze poznat jen dvěma způsoby: rozumem, nebo mystickou kontemplací. První poznání je racionální a nazývá se teologie demonstrativní či apodiktická. Druhé poznání je mystická teologie, která je nadpřirozená a intuitivní. Také demonstrativní či rozumová teologie je dvojího druhu: afirmativní a negativní. Teologie způsobem afirmace spočívá v tom, že Bohu přisuzuje všemožná bytí a všemožné dokonalosti: Bůh je celek a je souhrn všeho. Teologie způsobem negace je pokus vyjádřit skutečnost, že ať jsou naše pojmy o Bohu jakékoli, spíše vyjadřují, co Bůh není, než co je. Nejsou s to postihnout Boha, který je nepoznatelný, transcendentní a tajemný. Proto je naše poznání o Bohu způsobem negace často přesnější než naše afirmativní teologie a je tomu tak, protože negace našeho obrazu Boha očisťuje náš pojem o Bohu. Veškeré dobro stvořených věcí se tedy také nachází v Bohu (afirmativní teologie), ale dobro samotného Boha je nekonečné, a proto není totéž co dobro ve stvořených věcech (negativní teologie).

Abychom pochopili Pseudodionýsiovu nauku o mystické teologii, je třeba přijmout jeho výraz „mystický“ v křesťanském smyslu. Ačkoli někteří badatelé viděli v Pseudodionýsiově mystice čistě platónskou nauku, Bouyer se domnívá, že výraz „mystikos“ neměl u řeckých filozofů náboženský význam.

Jediné významy toho slova, jak je nacházíme v helénistickém světě v souvislosti s náboženstvím, se týkají rituálu „mystérií.“ Ale v tomto případě znamenají zcela prostě jen to, že tento rituál je a musí zůstat skrytý... To skryté v helénistických mystériích byly jen a jen obřady. Neobsahovaly žádnou „mystickou“ nauku z toho prostého důvodu, že neobsahovaly vůbec žádnou nauku... Až symbolické

⁴⁸ *De mystica theologia*, PG 3, 997–1000.

užití, jak je obrazům a formulím mystérií přisoudili vzdělanci, připravilo půdu pro intelektuální a duchovní úzus tohoto pojmu... Tento slovník se začal nejprve užívat na poli filozofie... k označení takového poznání, které lze těžko pochopit, jako například vysoce akademické a suché odstíny stoické fyziky či psychologie.

A právě v souvislosti s tímto velmi volným a velmi obecným užitím se zavedl křesťanský pojem slova mystikos. Měl označovat to, co Klement a Origenés pokládali za nejobtížnější problém křesťanství: biblickou exegezi tak, jak ji chápali oni, totiž odhalování alegorického smyslu Písma... Na jiné doktrinní významy slova „mystický“ narážíme u raných Otců, kde chtějí označit učení o předmětech víry v protikladu k viditelným skutečnostem... V příbuzném smyslu Klement již dříve definoval Boží jméno jako „mystický tetragram,“ a podobně také Eusebios, svatý Cyril Alexandrijský a později mnozí jiní nazývali křesťanskou Trojici „mystickou Trojicí“ a nauku o ní vědou, jež je „vyššího způsobu, nevyslovitelná a mystická.“

Odtud pokročíme k třetímu smyslu, v němž se mystické stává pouze synonymem pro „duchovní“ v protikladu k „tělesnému“... Všechny tyto texty, v nichž se u Otců v biblickém kontextu užívá výraz „mystický“, tedy ukazují, že toto slovo je ve svém křesťanském smyslu přednostně spojeno s božskou skutečností, již nám sděluje Kristus, již zjevuje evangelium a jež dává význam celému Písmu. Odtud chápeme, jak se slovo „mystický“ mohlo začít používat o jakémkoli poznání božských skutečností, k nimž máme přístup skrze Krista, a posléz derivací i k těmto skutečnostem samým. A konečně se toto slovo užívá ve stejné linii myšlení o duchovní realitě „uctívání v duchu a v pravdě,“ jež je v protikladu k prázdnotě vnějškového náboženství, neoživeného příchodem Páně... Význam pojmu „mystický“ se tedy posunul od křesťanské interpretace Písma směrem k obsahu křesťanských svátostí. Zde označuje zároveň duchovní realitu svátosti i fakt, že tato realita zůstává skrytá... Můžeme tedy říci, že pro Otce jsou svátosti, především eucharistie, „mystické“ v tom smyslu, že zahalují skutečnost „tajemství“ (mysterium), jak je hlásá evangelium a jak je odkrývá zraku víry v celé Bibli.

První významy tohoto pojmu orientující se k označení zvláštní duchovní zkušenosti jsou viditelně zakořeněny v tomto dvojím prvotním smyslu.⁴⁹

Podle Pseudodionýsia se mystická teologie vztahuje jak k intuitivnímu poznání zjevených pravd Písma, tak k zakoušení božských skutečností, ať už v těchto zjevených pravdách, či v eucharistické liturgii. V *De divinis nominibus* rozlišuje mezi teologií pramenící z vlastního usilovného rozvažování o božských pravdách a tím, co pochází z „jakési ještě více božské inspirace: nejen poučenost o Božích věcech, ale zakoušení božských věcí a v tomto jakémsi souznění (*sympatheia*) být spolu s nimi zapojen a stráven v mystickém spojení – tedy víra v božské věci, která se nedá naučit.“⁵⁰

⁴⁹ L. Bouyer, op. cit. str. 406–410 pass.

⁵⁰ *De divinis nominibus*, 648; 681–684.

Zakoušení božských skutečností, což je vlitá kontempace, zahrnuje trojí: zdržet se všech smyslových a srozumitelných obrazů, vstoupit do temnoty a skrytosti, vidět Boha a niterně se s ním spojit.⁵¹ Zjevný protiklad mezi viděním a temnotou Pseudodionýsios vykládá takto:

*Božský oblak je ono nepřístupné světlo, kde prý přebývá Bůh. Třebaže je ve své oslňující zář neviditelný a nepřístupně se klene v paprsku napřirozeného bytí, kdo byl uznán za hodna jej vidět, se k němu dostane skrz samo nevidění a nevědění. Dospěje k němu přímo, k tomu, který je mimo všechno vidění a mimo všechnu gnósis, protože ví, že on je nade vším vnímatelným a pochopitelným.*⁵²

U Pseudodionýsia, Evagria a Makaria křesťanská spiritualita vyjádřená v mnišství dosahuje ve vývoji na Východě svého vrcholu. Jejich duchovní učení a praxe, vzdálené asketismu anachórétů, značně napomohly přesunout v mnišském životě důraz od práce a askeze směrem k mystickým prvkům poznání a modlitby. Ačkoli toto „zvnitřněné“ mnišství⁵³ bylo zcela ortodoxní, dalo základ heretickému messalinistickému hnutí, které vyhnalo nauku o úloze mnišské modlitby a mystiky do extrému. Vedlo nakonec k mystice, jež byla fyzická, smyslová a pasívní a skončila v protimystické reakci, kterou upravil Diadochos.⁵⁴

Po messalinismu doznalo mnišství další krizi, která vyvolala vystoupení svatého Maxima (†662), jehož Bouyer nazývá „posledním velkým teologem řecké patristiky.“⁵⁵

Od chvíle, kdy svatý **Maximos** v roce 613 vstoupil do mnišského života, strávil většinu času obranou ortodoxního učení proti heretikům a často se musel kvůli pronásledování stěhovat do jiného kláštera. Nakonec byl uvězněn v Římě i s papežem Martinem I. a poslán do vyhnanství. V roce 662 byl opět v Konstantinopoli, kde ho heretici odsoudili k zbičování a uřizli mu jazyk a pravou ruku. Zemřel téhož roku na následky muk.

Kromě dogmatických a polemických spisů svatý Maximos napsal tato díla asketicko–mystické teologie: dialog mezi opatem a mladým mnichem o mnišských povinnostech nazvaný *Liber asceticus*, *Capita de caritate* obsahující nauku o lásce a duchovní využití této nauky, *Capita theologica et oeconomica* a *Alia capita*, jež jsou pokračováním traktátu o lásce, a konečně *Mystagógia* a komentáře k dílům Pseudodionýsia, jež se zakládají na jeho *De ecclesiastica hierarchia*. Maximos měl Pseudodionýsia v nesmírné úctě.

Duchovní nauku svatého Maxima charakterizuje celková zaměřenost na Krista. Při obraně ortodoxní kristologie proti heretikům byl zcela prosycen lás-

⁵¹ Srov. *De mystica theologia*, PG 3, 997–1000.

⁵² *Epistola* 5, PG 3, 1073.

⁵³ Srov. P. Evdokimov, op. cit. str. 105; 113–116.

⁵⁴ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 427–433.

⁵⁵ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 433–436; P. Scherwood, *St. Maximus the Confessor*, Newman Press, Westminster, Md 1955.

kou ke Spasiteli. Viděl Krista nejen jako záslužnou příčinu naší spásy, ale jako příklad k následování. Proto je následování Krista velkým zákonem křesťanského života. Následováním Krista může duše zvítězit nad nepřáteli duchovního života, z nichž nejhorší je sebeláska. Následování vyžaduje odpoutanost od stvořených věcí a vlastních sobeckých tužeb, aby sobeckou lásku nahradila láska k Bohu a bližnímu.⁵⁶ Tak duše dosáhne stavu *apatheia*, čili pokoje, který je zároveň plodem modlitby a milosti.

Svatý Maximos dělí křesťany do tří skupin: na začátečníky, kteří jsou motivováni strachem, na pokročilé duše, které pevně postavily svou naději na odplatu a proto jsou trochu jako obchodníci, a na dokonalé, kteří jsou pravými Božími dětmi, plnými synovské lásky. Dokonalí nacházejí potěšení v kontemplativní modlitbě, vzbuzované darem moudrosti, kterou Maximos nazývá „zrakem víry.“ Moudrostí duše také nabývá poznání Boha, které je teologií. Teologie je plodem modlitby. Ale největší z duchovních darů, který blaží dokonalé, je božská láska. Tato láska zbožšťuje duši, dopřává jí zakusit adoptivní synovství a spojuje ji s Bohem svazkem mystického sňatku. A toto všechno přichází skrze Krista. Pro svatého Maxima je tedy Ježíš Kristus modelem a příčinou křesťanské dokonalosti a duši křesťanské dokonalosti je láska. Se svatým Maximem, říká Bouyer, křesťanská spiritualita znovu přijímá něco z prvotního přívalu evangelní síly.⁵⁷

⁵⁶ P. Scherwood, op. cit. str. 70–99.

⁵⁷ Srov. L. Bouyer, op. cit. str. 436.

MONASTICISMUS NA ZÁPADĚ

O západním mništví existuje celkem málo dokumentace až do poloviny čtvrtého století, tedy v době, kdy na Východě už vzkvétalo.¹ Protože však mezi Římem a mnišskými centry v Egyptě, Palestině a Alexandrii bylo ustavičné spojení, je pravděpodobné, že římstí křesťané o mnišském hnutí věděli. Jisté je, že svatý Athanasios navštívil během svého prvního exilu v letech 336 až 338 Trevír a že byl v roce 340 v Římě. Jeho *Život svatého Antonína*, který sehrál tak významnou roli v popularizaci mnišství, byl pro západní křesťany ihned přeložen do latiny.

Na druhé straně je možné, že se mnišský život na Západě rozvinul bez přímého vlivu Východu. Asketé, panny a vdovy už zachovávali určité zvyklosti, náležející mnišskému životnímu stylu. Eusebius se dokonce zmiňuje o asketickém životě v samotě už v polovině třetího století.² Ale v prvních staletích v západní církvi chyběl jeden z charakteristických prvků mnišství, totiž oddělení od světa. První asketé dávali přednost životu v komunitě před životem v osamělosti a oddělenosti od světa. Proto sice nemůžeme s jistotou říci, že mnišství na Západě je přímo import z Východu, ale přesto východní mnišství mělo ve čtvrtém a pátém století významný vliv na vývoj mnišských komunit na Západě.

¹ Podrobnosti o západním mništví v L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Desclée, New York 1960; M. Wolter, *The Principles of Monasticism*, B. Herder, St. Louis, Mo 1962; R. Lorenz, „Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert,“ v *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77/1966.

² Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 6,43,16.

Svatý Jeroným, který psal v osmdesátých letech čtvrtého století, upozorňuje na to, že slovo „mniš“ znělo opovržlivě, patrně díky některým asketům a asketkám, kteří byli neúnosně charizmatičtí a postrádali disciplínu.³ Současně mluví příznivě o mnišském životě jistých římských paní, jimž byl duchovním rádcem. Přes určitou dávku kritiky vůči asketickému hnutí svatý Jeroným za svého tříletého pobytu v Římě tento způsob života podporoval.

Jiným zastáncem asketismu byl svatý **Ambrož** (Ambrosius, †397), jehož vlastní sestra Marcellina začala tímto způsobem života žít v roce 353 v Římě a později se přestěhovala do Milána.⁴ Jako milánský biskup byl svatý Ambrož patronem mužské komunity nedaleko města. Právě tam se svatý Augustin poprvé setkal s čímsi, co se podobalo mnišství.

Řekli jsme, že vercellský biskup Eusebius v období od roku 344 do své smrti v roce 371 založil první mnišskou komunitu v latinské církvi. Vycházíme-li však z toho, že byl v roce 355 poslán do vyhnanství na Východ, protože odmítl na milánském synodu podepsat klatbu na svatého Athanasia, je pravděpodobné, že tuto komunitu ustavil po svém návratu z Východu v roce 363.

Jiným zakladatelem mnišství byl svatý **Paulinus z Noly**. Narodil se v Bordeaux kolem roku 353 a oženil se se španělskou šlechtičnou a zbožnou křesťankou Therasií. Poté co jim umřelo jediné dítě, rozhodli se žít jako asketé ve zdrženlivosti a modlitbě. Odešli z Barcelony a usadili se roku 395 v Neapoli, kde ze svých příbuzných a přátel, samých osob z vyšších kruhů, utvořili *fraternitas monastica*. Paulinus byl vysvěcen na kněze – patrně ještě než odešel z Barcelony – a když v roce 408 Therasia zemřela, stal se biskupem v Nole. Stýkal se s většinou církevních osobností, například se svatým Jeronýmem, svatým Ambrožem, svatým Martinem z Toursu, svatým Augustinem a svatým Honoratem.⁵

Svatý **Martin z Toursu** ukončil v roce 356 vojenskou službu a roku 360 odešel se svatým Hilariem do Poitiers, kde ustavil polopoustevníckou komunitu. V roce 371 se stal tourským biskupem jako první mnich na Západě a podporoval mnišství až do své smrti v roce 397. Jeho mnišský život formoval svatý Hilarius, který byl velkým obdivovatelem svatého Athanasia a východního mnišství. Svatý Martin založil množství klášterů, mezi nimi známé Ligugé a Marmoutier. Úcta ke svatému Martinu jako zakladateli a patronu mnišství byla tak velká, že mu svatý Benedikt zasvětil kapli na Monte Cassinu.⁶

³ Sv. Jeroným, *Epistula* 127; srov. J. N. D. Kelly, *Jerome*, Harper&Row, New York 1975.

⁴ Srov. A. Paredi, *Ambrose: His Life and Times*, Univ. of Notre Dame Press 1964.

⁵ Srov. J. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Hanstein, Köln 1977.

⁶ Srov. J. Fontaine, *Vie de Saint Martin*, Ed. du Cerf, Paris 1967–69; N. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Bowes&Bowes, London 1955.

Krátce po smrti svatého Martina založil svatý **Honoratus** v letech 400 až 410 klášter na lerinském ostrově u Cannes. Jeho mniši byli většinou vzdělaní mužové z horních vrstev, a proto je často volili za biskupy. Lerinský klášter se na několik století stal ohniskem křesťanské kultury. Z něj vyšly tak vynikající osobnosti jako svatý Caesarius († 542), autor mnišských pravidel pro muže a pro ženy, a Vincent z Lerina, autor traktátu o katolické nauce nazvaném *Commonitorium*.

Mezitím svatý **Jeroným** (Hieronymus), který v Římě ztratil přízeň a po smrti papeže Damase v roce 384 odešel do Palestiny, založil a vedl kláštery pro muže a ženy až do své smrti v roce 420. Kláštery zachovávaly řeholi svatého Pachomia. V roce 404 svatý Jeroným přeložil do latiny Řeholi svatého Pachomia, jeho *Monita* a dopisy. Již dříve jeho bývalý přítel Rufinus přeložil do latiny Řeholi svatého Basila a *Historia monachorum in Aegypto*. Svatý Jeroným a Rufinus tak významně ovlivnili mnišství na Západě.

JAN KASSIAN (CASSIANUS)

V **Janu Kassianovi** máme největšího exponenta mnišského života a nejnivnější postavu před svatým Benediktem. Narodil se s největší pravděpodobností na Balkáně v roce 360 a přijal jméno Jan na památku svého učitele a patrona svatého Jana Zlatoústého.

Se svým přítelem Germanem vstoupil Kassian v mládí do kláštera v Betlémě a po nějaké době se s Germanem vypravil navštívit egyptské mnichy. Pobyl ve slavných kláštorech v Kellia, Nitrii a Skétis. Ve Skétis se patrně setkal s Evagriem, který zemřel roku 399. Oba přátelé se vrátili do Betléma, ale Egypt navštívili ještě jednou. V roce 400 byli v Konstantinopoli, kde svatý Jan Zlatoústý vysvětil Kassiana na jáhna. Když byl Jan Zlatoústý v roce 405 poslán do vyhnanství, Kassian a Germanus putovali do Říma, aby se ho u papeže zastali. Dále s jistotou víme až to, že někdy v roce 415 byl Kassian v Provincii a byl už knězem.

Zde Kassian začal velmi plodné dílo. V oblasti Provincie vzniklo od dob svatého Martina množství klášterů, ale nebyla žádná zvláštní řehole, podle níž by se všechny řídily, takže mnišské zvyklosti byly značně nejednotné. Se svou zkušeností s východním mnišstvím a obeznámeností s různými typy mnišského života byl Kassian v této věci autoritou. Nejenže odpovídal na dotazy a radil, ale také založil mužský klášter v blízkosti Marseilles – pravděpodobně Opatství svatého Viktora – a jeden ženský klášter.⁷

Jeho duchovní učení je shrnuto v jeho *Institutiones (Zásady)* a *Collationes (Promluvy)*. V prvním traktátu Kassian hovoří o mnišském oděvu, modlitbě a žal-

⁷ Srov. O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge University Press 1968.

mech, o asketické praxi a o osmi hlavních hříších, jak je probírá Evagrius.⁸ V *Promluvách* probírá charakter mnišského života, prozíravost, trojí odříkání, zdroje pokušení, modlitbu, křesťanskou dokonalost, charismata, čistotu a duchovní poznání.

Podle Kassiana je smyslem mnišského života vnitřní zdokonalení každého mnicha. Toto zdokonalení však nespočívá v mnišském způsobu života jako takovém, ale v ctnostech jednotlivých mnichů. Základem dokonalosti je křesťanská láska a této dokonalosti se dosahuje askezí. Přesto Kassian stále opakuje, že mnich nemá vyhledávat asketická cvičení jakožto cíl sám v sobě, ale že má spíše usilovat o pozitivní duchovní hodnoty, které negace umožňuje. Mnišská askeze má projít třemi následnými etapami, na jejichž konci mnich dosahuje dokonalé kontemplativní lásky:

Tradice našich Otců a autorita Písma nás učí, že je trojí odříkání, jež každý z nás musí s námahou a veškerým úsilím provádět. První odříkání se týká přijemných věcí tohoto světa a jeho bohatství. Druhé se týká nás samých, našich neřestí, zlovyků a neovládnutých vášní ducha a těla. A třetí znamená odpoutat se srdcem od všech přítomných a viditelných věcí a věnovat srdce pouze věcem věčným a neviditelným... Tak dojdeme ke stavu, kdy náš duch, nezátížený závislostí na tomto živočišném a pozemském těle, zato očištěný od pozemských vášní, je ustavičným rozjímáním o věcech božských pozdvižen k nebi a tak zaujat nazíráním věčné pravdy, že zapomíná, že je dosud uzavřen v křehkém těle, a uchvácen Bohem, vidí se tak ponořen do jeho přítomnosti, že už nemá uši k slyšení ani oči k vidění a nedá se zaujmout žádnou věcí, ani tou nejvelkolepější a nejnápadnější.⁹

Plodem askeze je podle Kassiana dar kontemplativní modlitby. Cvičení v modlitbě je pro křesťanskou spiritualitu tak zásadní, říká Kassian, že tak jako není modlitby bez ctností, tak ani není skutečných ctností bez modlitby. V *Promluvách* rozlišuje čtyři druhy modlitby: modlitbu, v níž prosíme o odpuštění hříchů – ta náleží začátečníkům v duchovním životě, dále modlitbu, v níž nabízíme Bohu svá dobrá předsevzetí – ta je typická pro ty, kdo dělají v duchovním životě další pokroky, pak modlitbu za spásu duší – tu znají ti, kdo dospěli k lásce a vnímavosti vůči bližnímu, a konečně modlitbu díkůvzdání za přijaté milosti – ta je vlastní těm, kdo hledí na Boha v „modlitbě ohně“, jak říká Kassian.¹⁰ A aby zdůraznil, že kontemplativní modlitbu nelze ztotožňovat s pohanskou gnozí, Kassian trvá na tom, aby měla základ v četbě Písma svatého a vedla tak mnichy k Písmu. Jediné

⁸ Kassian jmenuje osm hlavních hříchů, stejně jako Evagrius. Svatý Řehoř Veliký nahrazuje závist pýchou a lenost spojuje se smutkem. Podle obecné nauky je hlavních hříchů sedm: pýcha, lakomství, závist, hněv, smilstvo, nestrádanost a lenost.

⁹ *Collationes* 3,6.

¹⁰ *Collationes* 9, 9–15.

dokonalé dobro je „hledět na Boha, a to je třeba postavit nad všechny zásluhy, nad všechny ctnosti spravedlivých, a dokonce nad všechno, jak čteme u svatého Pavla, co je dobré a užitečné.“¹¹

Mnišské hnutí však nebylo bez kritiků. Jejich představitelem se stal bývalý mnich Jovinian, který ve snaze postavit hráz přílivu askeze hlásal a žil křesťanský život natolik smyslový a světský, že ho svatý Jeroným označil za „křesťanského Epikúra.“¹² Jovinianův útok na mnišství ho nakonec dovedl k popření panství Matky Kristovy a odmítnutí celibátu v latinském kléru.¹³

Druhý extrém představuje hereze messalinismu, proti níž svatý Augustin napsal traktát *De opere monachorum*. Hlavním omylem messalinismu byl argument, že pokud mniši opouštějí všechno kvůli životu v samotě a modlitbě, pak je třeba odmítnout i veškerou manuální práci, aby se podpořily soustředění, mlčení a modlitba.¹⁴ Mnišský život však navzdory útokům silil, třebaže na Západě musel projít radikální proměnou, zvláště skrze svatého Augustina.

SVATÝ AUGUSTIN

Svatý Augustin (Aurelius Augustinus, 354–430) je na Západě uznáván jako otec teologie a největší učitel církve. Jeho teologická díla byla tak vynikající a tak rozmanitá, že představuje jednak pokladnici teologické tradice Východu, a jednak pro Západ zdroj nové teologie. V mnoha oblastech, jako je teologie stvoření, problém zla, eklesiologie, ctnost víry a eschatologie, byla jeho nauka přijata jako prakticky definitivní. Nauku o Nejsvětější Trojici nahlédl jako nikdo z řeckých Otců a jeho teologie milosti v našich teologických bádáních stále dominuje.

Svatý Augustin rozvinul teologii duchovního života vkořeněnou v lásce, zdokonalenou moudrostí a niterně spojenou s Kristem a církví. Abychom porozuměli jeho učení, je třeba stručně projít jeho nauku o prvotním hříchu a milosti, jak se ukázala v jeho sporu s pelagiány.

Základním principem, spočívajícím v jádru pelagianismu, je autonomie lidské svobody. Člověk byl stvořen jako svobodná bytost a třebaže jeho svoboda je Božím darem, je pro člověka tak podstatná, že by bez ní nemohl existovat. Když už Bůh dal člověku tuto svobodu, nemůže zasáhnout, aniž by ji nezrušil, a proto je člověk svým vlastním pánem. Jeho svoboda ho „emancipuje“ od Boha. U člo-

¹¹ Tamtéž 23,3.

¹² Srov. *Adversus Jovinianum* 1,1.

¹³ V latinské církvi nebyl celibát povinný až do čtvrtého století, kdy jej koncil ve španělské Elviře nařídil pro podjáhy, jáhny a kněze. Zvyk se rozšířil a stal se nakonec obecným zákonem západní církve.

¹⁴ Srov. I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme“ v *Orientalia christiana periodica* 1/1935, str. 356–360.

věka je svobodná volba jediným rozhodujícím činitelem jeho činů a ať už si zvolí dobro, nebo zlo, jeho skutek vychází zcela z jeho vlastního svobodného rozhodnutí.

Nadto je člověk v zásadě dobrý, protože vůbec nebyl zasažen prvotním hříchem a jeho následky, jak tvrdí pelagiáni, a k tomu, aby byl bez hříchu, stačí jeho svobodná vůle. Pelagiáni nepokládali milost za princip božského života v duši, ani za sílu, která vnitřně působí na lidské schopnosti. Je pro člověka čímsi vnějším. Kristovo učení a jeho příklad nám napomáhají, abychom jednali dobře, ale vlastní chtění a jednání jsou výhradně v našich rukou. A tak, protože člověk může dosáhnout svatosti vlastním úsilím, je povinen jí dosáhnout. Každý dobrý skutek pochází z této závaznosti. Neexistuje rada, ani vlastně není zapotřebí prosebné modlitby. Není rozdílu mezi smrtelným hříchem a hříchem všedním, protože všechny hříchy jsou stejně závažné. Je tu jedině povinnost a závaznost: co člověk může udělat, také udělat musí.

Odpověď svatého Augustina pelagiánům lze shrnout takto: Bůh stvořil svět a člověka z božské dobroty. Člověk byl stvořen k niternému spojení v osobním svazku s osobním Bohem. Proto Bůh stvořil naše prarodiče ve stavu nevinnosti a obdařil je mimopřirozenými (*praeternaturalia*) dary: tělesnou nesmrtelností, imunitou vůči nemoci a smrti, vlitým poznáním a dokonalou celistvostí. Jejich stav vzhledem k hříchu byl *posse non peccare* a až by dosáhli slávy, měl jejich stav být *non posse peccare*. Přes všechny tyto dary se člověk dopustil prvotního hříchu, a to ne proto, že Boží zákaz byl v rozporu s jeho tužbami, ale protože člověk jako tvor podléhal proměnlivosti, a tak byl schopen se odvrátit od svého pravého dobra. Kořenem hříchu byla pýcha: člověk chtěl být svým vlastním pánem. V důsledku svého pádu se Adam dostal do stavu *non posse non peccare*. Jeho láska k Bohu se změnila v lásku k sobě samému. Jeho rozum zahalil mrak nevědomosti a jeho vůle se sklonila ke zlu. Zmizela podřízenost jeho nižších schopností vůči rozumu. Byl odsouzen k smrti. Pohlavní touha se stala nejsilnějším sklonem jeho těla. A protože zhřešil Adam – otec a hlava celého lidstva, byli v něm, když zhřešil, všichni lidé. Tak všichni lidé zdědili jeho hřích i s následky.

Od prvotního hříchu je lidstvo jedna velká zkáza. Člověk si stále uchovává neklidnou touhu po Bohu a po dobru, ale jeho svoboda k uskutečňování dobra je pryč. Bez Boží pomoci umí jenom hřešit. Ospravedlnění a spása jsou výlučně Božím dílem. První podmínkou ospravedlnění je víra v Krista, ale víra je nemožná bez „předchozí“ Boží milosti. Není to otázka lidského přijetí či odmítnutí Božího daru milosti a víry. Kdyby tomu tak bylo, všechno by nakonec záviselo na člověku a ne na Bohu. To, že člověk přijímá Boží milost, se děje díky Boží milosti.

Svatý Augustin hájil proti pelagiánům realitu posvěcující milosti výrokem, že ospravedlnění v sobě nese kromě odpuštění hříchů také pozitivní prvek, určitou novou skutečnost, jež se usídluje v duši. Nazývá tuto skutečnost božskou adopcí,

zbožštěním duše, která se jím stává obrazem Božím a má účast na spravedlnosti a svatosti Boha samého. S odkazem na List Římanům 5,5: „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán,“ svatý Augustin říká: „A je to právě láska k Bohu, o níž se říká, že je rozlita do našich srdcí, ne láska, kterou nás on miluje, ale láska, kterou způsobuje, že my milujeme jeho. A stejně tak Boží spravedlnost, kterou jsme skrze jeho dar ospravedlnění... To je Boží spravedlnost, kterou nejen vyučuje příkázáními zákona, ale kterou také dává skrze dar Ducha svatého.“

Jedno je však v učení svatého Augustina ambivalentní, nebo se aspoň vykládá v opačných významech. Je to otázka účinné milosti. Určité způsoby vyjádření jakoby popíraly lidskou svobodu pod účinkem milosti: „Bůh v nás působí, abychom chtěli a jednali.“ „Boží vůle a milost v nás vždycky dojdou účinku.“ „Musíme se rozhodnout pro naše nejvyšší blaho.“ A přesto Augustin napsal celý svůj traktát *De gratia et libero arbitrio* jako obranu lidské svobody. Portalié dovozuje, že základem Augustinovy teologie aktuální milosti jsou tři zásady: 1) Bůh je skrze svou milost absolutním pánem všech rozhodnutí lidské vůle; 2) člověk je pod vlivem milosti stejně svobodný jako bez ní; 3) kompatibilita těchto dvou zásad spočívá ve způsobu Božího vedení.¹⁵

Augustinovo učení o milosti, kde pevně hájí na jedné straně nezaslouženou, zdarma danou milost, a na druhé straně svobodu a odpovědnost člověka spolupracujícího s touto milostí, vrhá světlo i na jeho učení o duchovním životě, v němž také klade velký důraz na tyto dva prvky. Předně svatý Augustin žádá ochotu dát se vyučovat od Ducha svatého v pokoře, víře a modlitbě. Pak staví požadavek odpovědět na milost postojem lásky (*caritas*), která nese plody dobrých skutků. Viděno subjektivně, láska je souhrn veškerého mravního života a je tedy podstatou křesťanské dokonalosti: dokonalá láska je dokonalá spravedlnost.¹⁶ Písmo vlastně nežádá nic jiného než lásku. A tato láska podle Augustina je právě láska k Bohu pro něho samého a láska k sobě a k bližnímu kvůli Bohu.¹⁷

Avšak dokonalé lásky dosahujeme až tehdy, je-li posílena a očištěna pěstováním ctností, a i pak je to vždycky jen relativní dokonalost, protože láska nemá hranici. „Dokonalé lásky dosáhneme,“ říká Augustin, „až uvidíme Boha tak, jak je. Neboť až dospějeme k tomuto pohlížení, naší lásce už nebude nic chybět.“¹⁸ Ale zde na zemi „je vlastností dokonalosti, že poznává, jak je nedokonalá,“ přesto „čím více miluješ, tím více jsi pozvedán.“¹⁹ Až láska duše dosáhne dokonalosti, duše bude blaženě spočívat v niterném spojení s Bohem, stejně jako láska svou

¹⁵ Srov. E. Portalié, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Regnery, Chicago 1960.

¹⁶ *De natura et gratia* 70, 84.

¹⁷ *De doctrina christiana* 3, 10, 15–16.

¹⁸ *De perfecta iustitia hominis* 3, 8.

¹⁹ Sermo 178; srov. *Enarrationes in Psalmos* 82,10.

přirozenou povahou tíhne ke spojení s milovaným. To je okamžik, kdy duše používá pravé moudrosti, která pro Augustina znamená mystickou kontemplaci.

V traktátu *De quantitate animae* svatý Augustin popisuje sedm stadií, jimiž duše většinou prochází na své cestě ke kontemplaci. První tři stadia se týkají vegetativní, smyslové a rozumové roviny lidského života. Ale křesťan začne dělat pokroky na cestě dokonalosti až ve čtvrtém stadiu, které je ve znamení ctnosti (*virtus*), prováděné očišťováním. Páté stadium nazývá ztišením (*tranquilitas*) a označuje jím pokoj, který plyne z ovládnutí vášní. Šesté stadium nazývá vstupem do božského světla (*ingressio in lucem*), kdy se duše pokouší proniknout božský svět a podaří-li se jí to, postupuje do sedmého, posledního stadia, které znamená spojení a spočívání v příbytku (*mansio*).²⁰ Že toto poslední stadium je pravá mystická kontemplace a ne neoplatónské filozofické nazírání, je zřejmé z komentáře svatého Augustina k Žalmu 41:

Ale je snad Bůh, kterého (duše) hledá, něco jako její vlastní duch? Jistě vidíme Boha pouze duchovně, ale přesto Bůh není totéž co náš vlastní duch. Tak duch proroka hledá, co asi je Bůh, aby až ho najde, už nebyl vystaven posměchu těch, kdo mu předhazují: „Kde je tvůj Bůh“.. Jak tedy hledám svého Boha ve věcech viditelných a tělesných a nenalézám, jak hledám jeho podstatu sám v sobě, jako by byl něco podobného, co jsem já, a nenalézám, tu chápnu, že můj Bůh je větší než moje duše. Abych jej konečně dosáhl, „rozjímal jsem o tom a vylil jsem svou duši.“ Jak může má duše dosáhnout toho, co musí hledat mimo sebe, když se nevyleje ze sebe ven? Zůstane-li v sobě, neuvidí nic než sebe a sama v sobě neuvidí svého Boha... „Vylil jsem svou duši,“ takže nezůstalo nic než můj Bůh. A právě tam, mimo mou duši, je Boží příbytek.²¹

Ve svém učení o kontemplativním a aktivním životě svatý Augustin překonává všechny teology, kteří mu předcházeli, a musí být v této věci uznán za autoritu spolu se svatým Řehořem Velikým a svatým Tomášem Akvinským. V díle *De civitate Dei* probírá Augustin aktivní a kontemplativní aspekty moudrosti: aktivní složka přísluší pěstování ctnosti a kontemplativní složka se vztahuje k rozvažování o pravdě. Ve spisu *Contra Faustum* uvádí jako symbol aktivity Leu a symbol kontemplativního života Rachel, s výkladem, že člověk žije aktivně svůj smrtelný život na zemi ve znamení víry, zatímco kontemplativní život se uchovává pro věčnost, kde bude spočívat ve věčném nazírání na Boha. Stejně chápání nacházíme v komentáři svatého Augustina k Evangelium svatého Jana: „Aktivní život zobrazuje apoštol Petr, kontemplativní život zobrazuje Jan. První probíhá celý zde, až do konce tohoto světa a tam i on končí, druhý však odstupuje, aby

²⁰ *De quantitate animae* 33, 70–76. Ve svém komentáři k blahoslavenstvím a k Izajášovi 11,2 svatý Augustin člení stadia podle darů Ducha svatého, počínaje bázní Boží a konče moudrostí.

²¹ *Enarr. in Ps.* 41.

byl završen po konci tohoto světa, ve světě, který nemá konec.²² Svatý Augustin však také pojednal o kontemplativní a aktivní fázi života na této zemi a vyjádřil náhled, že nikdo není výlučně aktivní, nebo naopak výlučně kontemplativní, ale že se tyto dva typy projevů v životě jednotlivce střídají.

Před duší člověka stojí dvě síly, jedna aktivní, druhá kontemplativní. Pomocí té první člověk dělá pokrok, pomocí té druhé dosahuje cíle. Aktivní silou se snaží očistit své srdce, aby mohl uvidět Boha, kontemplativní silou spočívá v pohlížení na Boha. Takže první spočívá v zachování těch příkazů, jež máme v tomto časném životě usilovně vykonávat, druhá nás naplňuje pravdami, jež se týkají věčného života, který přijde. Proto je aktivní síla zaměřena na zápolení zatímco kontemplativní síla pokojně odpočívá... Druhým důsledkem je, že v tomto smrtelném životě aktivní síla znamená žít dobrý život, ale kontemplativní síla znamená především víru, a pro několik málo duší také jisté částečné vidění neproměnné pravdy, spatřené jen nejasně v zrcadle (1 Kor 13,12).²³

Když svatý Augustin na příkladu Marty a Marie srovnává aktivní a kontemplativní život, neváhá dát přednost kontemplaci. „Marta si zvolila dobrou úlohu, ale Marie ještě lepší... Zvolila si nazírání, život ze slova.“²⁴ Tutéž nauku opakuje v Sermo 179:

Martina úloha je svatá a důležitá, ale Marie si zvolila úlohu lepší. Zatímco její sestra úzkostlivě a pilně pracovala a starala se o mnoho věcí, Marie mlčela, tiše seděla a poslouchala. Marii tato úloha nebude vzata, ale Marta svou ztratí, protože služba svatým pomine. Komu se bude dávat najíst, až nikdo nebude mít hlad? Mariina úloha nepomine, protože našla svou radost ve spravedlivosti a v pravdě, a to bude její radost ve věčnosti.

Od aktivních a kontemplativních cvičení svatý Augustin obrací pozornost k různým způsobům života. Říká, že jsou tři: život kontemplace neboli studium pravdy, život zaměřený na lidské záležitosti a život, jenž je směsicí obou. Má-li rozhodnout, který způsob je ten nejlepší, radí, že je třeba volit podle míry, jak ten který z nich usnadní dosažení posledního cíle člověka.

Co se týče těchto tří způsobů života – kontemplativního, aktivního a smíšeného – ať už si člověk zvolí kterýkoli z nich, bez újmy na věčných cílech a při uchování víry, nesmí proto nikdy opominout závazky pravdivosti a povinnosti. Nikdo nemá právo vést kontemplativní život, pokud by měl zanedbat službu svému bližnímu. A nikdo nemá právo tak propadnout aktivnímu životu, aby zanedbal nazírání Boha.²⁵

²² Tractatus in Joannem, 124,5.

²³ Srov. De consensu evangelistarum.

²⁴ Sermo 169.

²⁵ De civitate Dei 19,19.

Učení svatého Augustina o trojím způsobu křesťanského života bylo uvedeno do praxe. To on, jak píše Pourrat, „začal v Africe s mužským cenobitismem.“²⁶ Bouyer upozorňuje, že „dílo svatého Augustina, které se přímo vztahuje ke spiritualitě, nelze zvažovat odděleně od jeho díla takřkajíc institucionálního, obzvlášť v oblasti mnišství.“²⁷

Narozdíl od Jana Kassiana svatý Augustin neprosazoval východní typ monasticismu. Spíše zavedl novou formu cenobitismu. S mnišstvím se poprvé setkal v Miláně a v roce 386 se uchýlil s několika společníky do jakési téměř mnišské samoty. Když se v roce 388 vrátil do severoafrické Tagaste, dál žil ve společenství a po svém kněžském svěcení v roce 391 založil první klášter. Členové této komunity se nazývali „Boží sluhové“ a měli všechn majetek společný.

Poté co se svatý Augustin stal v roce 386 biskupem, přeměnil svůj biskupský dům na klášter, trval na společném životě a na zřeknutí se všeho osobního vlastnictví. Tyto dva prvky ustanovil jako podmínku kněžského svěcení ve své diecézi. Jedním z motivujících faktorů, proč svatý Augustin neslevil ze společného života, osobní chudoby a celibátu, bylo kromě zjevné výhody, kterou představuje vzájemná opora mezi kněžími, také prostředí vhodně napomáhající studiu a rozjímání. Bouyer nicméně pozoruje, že „tento společný život postupně ztrácel kontemplativní zřetel a zaměřoval se více na ideál pastorační služby.“²⁸ Tak byl položen základ pro pozdější zrod řeholních kanovníků a bratří mendikantů.

Svatému Augustinu se připisují tři jednotlivé traktáty o mnišství: *Objuratio*, *Praeceptum* a *Ordo monasterii*. Zjistit původ a autenticitu těchto dokumentů bylo jedním z nejnáročnějších úkolů v patristickém bádání. Třebaže v této věci ještě trvají spory, všeobecně se soudí, že *Praeceptum* neboli *Regula ad servos Dei*, známá jako Řehole svatého Augustina, je jeho autentickým dílem, napsaným patrně v roce 307 pro Augustinovu komunitu v Hippo. *Objuratio*, adresované ženské komunitě tamtéž, je zřejmě také autentické. Později k němu byla připojena ženská verze *Regula ad servos Dei*, a to je *List 211*. *Ordo monasterii* se dnes připisuje spíše Alypiovi než svatému Augustinovi. Řehole svatého Augustina tedy podle současného stanoviska sestává z úvodní věty *Ordo monasterii* a úplného textu *Praecepta*.²⁹

Augustinova koncepce mnišství byla pevně zakotvena v popisu „vita apostolica“ Skutků apoštolských (4,32–35). V souladu se západní mentalitou si Augustin nesmírně cení společného života: vybízí členy své komunity, aby byli jednoho srdce a jedné mysli v Bohu, neboť smyslem jejich společného přebývá-

²⁶ P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, Md 1953, sv. 1, str. 164.

²⁷ Srov. L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Desclée, New York 1963, str. 495.

²⁸ Srov. tamtéž str. 498–9.

²⁹ Srov. L. Verheijen, *La règle de Saint Augustine*, Études Augustiniennes, 2 sv. 1967.

ní je, aby pěstovali bratrskou lásku. Svatý Augustin dospívá až k originálnímu výkladu řeckého slova *monachos*, jež znamená jeden, osamělý, o samotě žijící:

Když se v žalmu říká: „Hle jak dobré a utěšené, žijí-li spolu bratři v lásce,“ proč bychom neměli užívat výrazu mniši? Monos znamená „jeden,“ ale ne jeden v jakémkoli smyslu. Vždyť i jednotlivec mezi mnoha je „jeden“ a přestože můžeme říkat „jeden,“ i když je spolu s ostatními, není přece monos, tedy „osamělý, zvlášť.“ A monos znamená „jeden zvlášť.“ Takže ti, kdo žijí pohromadě a tvoří jakoby jednu bytost, kdo skutečně jsou, jak praví Písmo, „jeden myslí a jednoho srdce,“ ... ti se skutečně mohou nazývat monos, tedy „jeden zvlášť.“³⁰

Mnišská praxe v augustiniánských komunitách byla tradiční: společná a osobní modlitba, mlčení, pokora, kající skutky, poslušnost, celibát, chudoba. Ale důraz se kladl vždy na bratrskou lásku. Jak to vyjadřuje jeden autor: „Ať už základní pravidla byla stejná na Východě i v Evropě, v Augustinově monasticismu nicméně zazníval odlišný tón. Jeho péče o hodnotu společenství vedla ke zdůraznění vzájemných vztahů mezi bratřími, zatímco egyptská tradice se více zabývala vztahem každého jednotlivce k Bohu skrze duchovního otce.“³¹

Vliv svatého Augustina na mnišství byl dalekosáhlý, zvláště ve Francii, Itálii a Španělsku. I řehole svatého Benedikta obsahuje stopy augustiniánského učení.

Později byla řehole svatého Benedikta rovněž ovlivněna Augustinem. Ačkoli je tu vlastní kvantita doslovných výpůjček dosti mlhavá, kvalitativní vliv Augustinova myšlení, vnesený nejen z jeho řehole, ale i z mnoha jiných děl, je nesporně významný. (Řehole svatého Benedikta) sice spočívá primárně na egyptské tradici zprostředkované Kassianem a na Regula Magistri, druhým nejdůležitějším vlivem je tu však Augustin, jehož lidskost a péče o bratrské vztahy přinesly (Řeholi svatého Benedikta) některé její neznámější a nejobdivovanější vlastnosti. Právem se říká, že „Augustinovou řeholí západní mnišství vstoupilo na cestu, která vedla k Benediktovi.“³²

SVATÝ BENEDIKT

Na počátku pátého století – přesněji v roce 410 – prožil civilizovaný svět otřes nad zprávou o pádu Říma rukou Alarichovou. Zanedlouho celou Itálii přepadli Gótové, Vandalové začali pustošit severní Afriku a roku 455 vtrhli do Říma. Za vlády Theodoricha v letech 493–526 nastalo období relativního klidu, ale v roce 535 zahájil císař Východu Justinian válku v Itálii, aby znovu dobyl Západní říši.

³⁰ In Ps. 132,6.

³¹ C. Peifer, „Pre-Benedictine Monasticism in the Western Church“ v *The Rule of St. Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn 1981, str. 63.

³² Srov. C. Peifer, cit. čl. str. 64; R. Lorenz, cit. čl. pozn. 1 supra.

Gótové byli poraženi v roce 553, ale roku 568 začali ničivé tažení Langobardi, kteří se vzápětí usadili v severní Itálii.

V téže době církví zmítaly hereze. Kristologické spory se sice soustřeďovaly na Východě, ale protože mezi Východem a Západem byly těsné politické a církevní svazky, Svatý stolec musel vyvinout velké úsilí, aby uchoval pravověrnost. Nejzávažnější útoky na Západě pocházely ze strany pelagianismu, ze sporů o milost, ze semipelagiánského učení, které problematizovalo mnišskou askezi, a z důsledků ariánské hereze.

Takové bylo občanské a církevní vření v době, kdy žil svatý **Benedikt z Nursie** (Benedictus, 480–547), zvaný otcem a zákonodárcem západního mnišství. Narodil se ve význačné rodině a vzdělání nabyt v Římě, ale uchýlil se do samoty v Subiaco, asi čtyřicet mil od města Říma. O tři roky později neochotně přijal pozvání několika mnichů, aby jim byl duchovním vůdcem, ale když odmítl zachovávat mnišská pravidla, vrátil se do Subiaca. Přitáhl mnoho následovníků a zkrátka ustavil dvanáct klášterů. V každém bylo dvanáct mnichů, podobně jako ve východních *laurách* svatého Pachomia. Do té doby však neexistovala žádná základní řehole k řízení těchto malých klášterů, třebaže každý měl svého představeného a všechny vedl Benedikt.

Podle jednoho vyprávění jistý kněz ze sousedství jménem Florentius chtěl Benedikta zdiskreditovat a snažil se vlít jed do mysli mladých mnichů. Ať už to bylo důvodem k odchodu, či ne, Benedikt odešel spolu s Maurem, Placidem a několika dalšími druhy osmdesát mil jižně od Říma na Monte Cassino a tam roku 529 začal stavět klášter. Později poslal mnichy založit nový klášter v Terracině. Svatý Benedikt strávil zbytek života na Monte Cassino, kde zemřel v roce 547, jen o měsíc po smrti své sestry, svatě Scholastiky, abatyše mnišek v klášteře nedaleko Monte Cassina.³³

Narozdíl od Caesaria, Cassiodora a dalších mnišských postav té doby o svatém Benediktu není zmínky ani u jeho současníků, ani v jiné literatuře datované před koncem šestého století. Ani v Řeholi neuvádí sám sebe, takže ji nelze použít jako zdroj informací o jeho osobě, dokud nebude jeho autorství prokázáno jinak. Navíc nezanechal žádné další spisy. V poznátcích o něm jsme zcela závislí na jediném zdroji, Dialozích papeže Řehoře Velikého.³⁴

Řehole svatého Benedikta je nejdůležitějším dokumentem západního mnišství. Ačkoli v tomto období existovalo množství řeholních pravidel, koncil v Aix-la-Chapelle roku 817 navrhl jako základní mnišskou řeholi právě Řeholi svatého

³³ Srov. F. Cabrol, *Saint Benedict*, Burns&Oates, London 1934; J. McCann, *Saint Benedict*, Sheed&Ward, New York 1937; J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Greenwood Press, Westport, Conn 1972; T. F. Lindsay, *St. Benedict: His Life and Work*, Burns&Oates, London 1949; I. Schuster, *Saint Benedict and His Times*, B. Herder, St. Louis 1951; T. Maynard, *Saint Benedict and His Monks*, P. J. Kennedy, New York 1954.

³⁴ C. Peifer, *The Rule of St. Benedict*, v citovaném díle str. 73.

Benedikta. Není zcela původní inovací, jak někteří míní, ale zahrnuje mnoho předchozích pramenů, jako svatého Pachomia, Basila, Kassiana, Augustina a *Regula Magistri*.³⁵ Svatý Benedikt měl dar sloučit zásadní prvky těchto rozmanitých zdrojů a výsledkem je jak věrná návaznost na mnišské tradice a praxi, tak i osobní přínos potřebné adaptaci monasticismu života soudobým potřebám.

Řeholi svatého Benedikta je možno rozčlenit, stejně jako *Regula Magistri*, do dvou hlavních oddílů: Prolog spolu s prvními sedmi kapitolami tvoří duchovní nauku, zatímco zbytek (kapitoly 8–73) podávají směrnice klášterního života a disciplíny. Většina prvního oddílu je doslovně převzata z *Regula Magistri*. Začíná známou větou: „Pozorně naslouchej, synu, vedení učitele a nakloň k němu sluch svého srdce.“ Pak následuje výzva: „Toto mé poučení platí pro tebe, pokud jsi připraven vzdát se své vlastní vůle, jednou a provždy, a vyzbrojen mocnou a vznešenou zbrojí poslušnosti vstoupit do boje za pravého Krále, Krista, Pána.“³⁶ Ústřední tezí Prologu je, že klášter je „škola služby Pánu.“ Svatý Benedikt jej zakončuje slovy:

Nenech se ihned odradit obavami a neutíkej z cesty, která vede ke spáse. Na začátku bude úzká. Ale jak půjdeme dál na této cestě života a víry, rozběhneme se po stezce Božích přikázání, naše srdce překypí nevýslovným blahem lásky. Neustoupíme od jeho vedení, ale budeme věrně v klášteře zachovávat jeho učení až do smrti, trpělivě přijmeme podíl na Kristových utrpeních, abychom si také zasloužili podíl v jeho království. Amen.

V první kapitole Řehole svatý Benedikt vypočítává čtyři typy mnichů: *cenobity*, kteří žijí v komunitě řízené opatem, *eremity* neboli *anachóréty*, kteří delší dobu pobývali v klášteře a jsou proto dostatečně silní, aby pak mohli žít v samotě pouště, *sarabaity* – mnichy o vlastní vůli, kteří se řídí svými vlastními podněty místo aby žili podle monastické řehole, a konečně *gyrovagy*, kteří jsou ustavičně na cestách, chodí od kláštera ke klášteru a nikdy se neusadí na jednom místě. Svatý Benedikt nejprve zdůrazňuje přednost komunitního způsobu mnišského života, pak probírá vlastnosti a povinnosti opata a směrnice pro komunitní radu, a nakonec nabízí řadu zásad duchovního života. První oddíl končí výkladem tří základních ctností, jež se od mnicha vyžadují: poslušnost, mlčenlivost a pokora.

První krok v pokoře je, když má stále před očima bázeň Boží a nikdy na ni nezapomíná... Druhý krok v pokoře je, když nemiluje svou vlastní vůli a nehledá uspokojení svých tužeb... Třetí krok pokory je, když se z lásky k Bohu a ve vši poslušnosti podřizuje svému představenému... Čtvrtý krok pokory je, když v této poslušnosti i za obtížných, nepříznivých, či dokonce nespravedlivých okolností tiše

³⁵ O vztahu mezi Řeholí sv. Benedikta a *Regula Magistri* viz C. Peifer, cit. čl. str. 79–90.

³⁶ Všechny citace jsou z Řehole sv. Benedikta, *Rule of St Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn 1981. (Pozn. překl.: český překlad Řehole svatého Benedikta vydalo Benediktinské opatství Břevnov, 1998).

v srdci přijímá utrpení a vytrvá, aniž by zeslábl či hledal únik... Pátý krok pokory je, když nezastírá před svým opatem žádnou hříšnou myšlenku, jež mu vstupuje do srdce, ani žádné tajně spáchané zlo, ale vyzná se mu pokorně... Šestý krok pokory je, když mnich pokojně přijme i to nejponížejší a nejhrubší zaměstnání a pokládá se za bídného a bezcenného služebníka v každém úkolu, který je mu dán... Sedmý krok pokory je, když nejen jazykem připouští, ale i v srdci je přesvědčen, že je horší než ostatní a že má menší cenu... Osmý krok pokory je, když mnich dělá jen to, co je schváleno obecnou řeholí kláštera a dáno jeho představenými jako příklad... Devátý krok pokory je, když mnich ovládá svůj jazyk, mlčí a nepromluví, není-li tázán... Desátý krok pokory je, když nepropuká v smích... Jedenáctý krok pokory je, když mnich mluví tiše, beze smíchu, s vážností a náležitou skromností, stručně, rozumně, aniž by pozvedal hlas... Dvanáctý krok pokory je, když mnich vždy ve svém jednání projevuje pokoru, a to neméně než ve svém srdci...³⁷

V druhém oddíle Řehole je nejvíce místa věnováno liturgické modlitbě: kapitoly 8–20. V tomto oddíle je také více zřejmý přínos svatého Benedikta pro mnišství, zvláště v tom, jak probírá bratrské vztahy mezi mnichy, jak jeví smysl pro komunitu, jak klade na opata nárok obezřetnosti jakožto nutné ctnosti, jak dbá, aby mnich plnil své mnišské povinnosti z duchovní motivace. Aby mnich dosáhl svého cíle – kontemplace, musí se denně věnovat trojí činnosti: liturgické modlitbě, *lectio* a nějaké práci.

Kromě tradičního nočního officia (po půlnoci) se mniši shromažďovali sedmkrát denně ke společné modlitbě, jež sestávala z žalmů a čtení z Písma. Mimoto se asi čtyři hodiny denně věnovali *lectio*, což zahrnovalo rozjímavou četbu z Písma, z komentářů Otců či mnišských autorů, osobní mentální modlitbu a memoraci biblických pasáží. Práce, kterou Řehole předepisovala, sloužila k obživě mnichů a k zajištění pomoci potřebným. V Řeholi není zmínky o práci spojené s apoštolátem, ani se v ní nevyzývá k nějaké akademicky pojaté či studijní četbě Písma a Otců. Protože většina mnichů byli laici – stejně jako svatý Benedikt – nebylo tu kněžské služby. Svatý Benedikt podrobně rozepsal směrnice pro přijímání kněží do mnišského života (kapitola 60) a pro svěcení mnichů (kapitola 62).

Jakoby chtěl zdůraznit, že mnišský život je „škola služby Pánu,“ jak říká v Prologu, uzavírá Řeholi těmito slovy:

Důvod, proč jsme napsali tuto řeholi je, abychom jejím zachováváním v klášterních podmínkách prokázali, že už na počátku mnišského života máme jistý stupeň ctností. Ale kdo by chtěl chvátat k mnišské dokonalosti, má k ruce učení svatých Otců. Když bude jejich nauku zachovávat, ona jej povede do vyšší dokonalosti. Která stránka, která část inspirovaných knih Starého a Nového zá-

³⁷ Řehole sv. Benedikta.

kona není tím nejpravějším vůdcem lidského života? Která kniha svatých církevních Otců nás podnětně na naší cestě nezve k setkání s Tvůrcem? A pak je tu kromě Promluv Otců, Zásad a Životopisů ještě řehole našeho svatého otce Basila. Pro ukázněné a poslušné mnichy to všechno není nic jiného než nástroje k pěstování ctností. Ale my, my se musíme před nimi stydět za svou lenost, nekázeň a nebdalost. Pospíháš k nebeskému domovu? Pak s Kristovou pomocí zachovávej tuto skromnou řeholi, kterou jsme napsali pro začátečníky. Potom se můžeš vydat na vzdálenější vrcholy nauky ctností, o nichž jsme se zmínili. A pod Boží ochranou jich dosáhneš. Amen.³⁸

ÍRSKÝ MONASTICISMUS

Podivuhodné dějiny a apoštolský zápal irských mnichů lze shrnout v životě a díle svatého Patrika a svatého Kolumbana.³⁹ Svatý **Patrik** (†493) je, jak známo, patronem Irska a zakladatelem irského monasticismu. Narodil se v roce 389 – někteří tvrdí, že ve Skotsku, jiní, že ve Francii. Unesli ho piráti, a tak se ve svých šestnácti letech octl v Irsku jako otrok – pastýř stád. O šest let později uprchl a dostal se do Francie, kde nabyt vzdělání v mnišských školách, buď v Marmoutiers, založeném svatým Martinem z Toursu, nebo na Lerinu svatého Honorata. Papež Celestin ho vysvětil na biskupa a poslal do Irska, kde horlivě pracoval na obrácení Keltů. Založil množství klášterů: nejznámější je v Armaghu.

Írská církev se vyvíjela na zásadách klanů a životní styl místních církví byl téměř mnišský. Svatého Patrika na jeho misijních cestách doprovázeli mniši a mnišky a po celá staletí byli irští mniši známí jako zvěstovatelé evangelia v cizích zemích. Keltští mniši také pěstovali lásku k vzdělanosti, takže Irsko proslulo jako ostrov světců a vzdělanců.

Během šestého století rychle za sebou vyrůstaly mnišské kláštery: svatý Enda založil klášter na Aranských ostrovech nedaleko Galway, svatý Finnian založil Clonard, svatý Brendan opatství Clonfert, svatý Columcille (Columba) klášter v Derry. Později svatý Columcille odešel do Skotska a založil klášter Iona, odkud pak vyšel svatý Aidan do Northumbrie a založil tam Lindisfarne. Konečně svatý Comgall založil slavný klášter Bangor v Ulsteru, který vydal největšího irského mnicha misionáře – svatého Kolumbana.

Svatý **Kolumban** (Columbanus) se narodil kolem roku 540. Vedl skupinu irských mnichů do Francie, kde založil několik klášterů, center vzdělanosti a evan-

³⁸ Tamtéž, kapitola 73.

³⁹ Srov. J. F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland*, New York 1929; J. Ryan, *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Talbot Press, Dublin 1931; L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, London 1932.

gelizace. Protože irští opati nepodléhali biskupům, dostal se svatý Kolumban brzy do konfliktu s francouzským episkopátem a z toho důvodu, a také pro svou kritiku královské rodiny, byl z Francie vykáán. Přešel Alpy a dostal se do Švýcarska a do Itálie a založil klášter v Bobbio, kde zemřel roku 615.⁴⁰

Svatý Kolumban sestavil *Regula monachorum*, ale byla to tak přísná řehole, že kolumbánští mniši brzy začali odcházet do jiných evropských klášterů, anebo svá mnišská pravidla začali přizpůsobovat mírnějším normám. Francouzské, švýcarské a italské kláštery založené svatým Kolumbanem postupně přejímaly mírnější řeholi svatého Benedikta. Nejen proto, že *Regula monachorum* byla příliš přísná a náročná, ale i proto, že jim legislativa svatého Benedikta umožňovala snadněji přistoupit k římské liturgické praxi a opustit tak keltskou liturgii.

Mezitím v Anglii založil počátkem šestého století svatý Illtud klášter na ostrově Caldey a opatství ve Walesu. Jeho nejvýznamnějšími žáky byli svatý Gildas, který později emigroval do Bretaně, a svatý David, patron Walesu. V roce 596 poslal papež Řehoř Veliký čtyřicet mnichů ze svého bývalého kláštera na římském vrchu Coelium v čele s Augustinem jako jejich představeným, aby hlásali evangelium v Anglii. Mniši se s královým svolením usadili v Canterbury, ale téměř vzápětí nastal rozpor mezi římskou a keltskou liturgickou praxí. Toto napětí polevilo v roce 664, kdy se anglická církev odloučila od římského svazku.

SVATÝ ŘEHOŘ VELIKÝ

Svatý **Řehoř** (Gregorius, – 604) je první mnich, který se stal papežem. Během pontifikátu jej nikdy neopustil stesk po mnišském životě. Jeho vlivem se benediktinské mnišství stalo, jak říká Cayré, „vítěznou armádou římské církve.“⁴¹ Jakmile vznikla potřeba, Řehoř neváhal světit mnichy na kněze a pověřovat je apoštolátem. Co se týče spirituality, obzvláštní význam má jeho učení o aktivním a kontemplativním životě, o stupních duchovního pokroku a o kontemplaci. Více než jiní církevní Otcové se ve svých spisech věnoval pastorační péči, zejména formuloval direktivy o pastorační službě, nároky na kandidáty kněžství a kazatelskou činnost.

Narodil se roku 540 ve šlechtické rodině, v roce 570 se stal římským prefektem, ale o pět let později přestavěl svůj dům na vrchu Coelium na klášter. Založil ještě šest dalších klášterů na Sicílii. Často se tvrdí, že Řehoř byl benediktinský mnich, ale ve skutečnosti nevíme, jakými pravidly se klášter svatého Ondřeje na Coeliu řídil. Podle Peifera „by bylo anachronismem mluvit o Řehořovi a jeho mni-

⁴⁰ Srov. J. Wilson, *Life of St. Columban*, Burns&Oates, London 1952; F. MacManus, *Saint Columban*, Sheed&Ward, New York 1952.

⁴¹ Srov. F. Cayré, *Manual of Patrology*, Desclée Paris 1930, sv. 2, str. 237.

ších jako o benediktinech v pozdějším smyslu toho slova, protože v šestém století ještě řehole nepředstavovala důsledný kodex pro řízení klášterního života jinde, než v tom klášteře, pro nějž byla napsána. Mnohé kláštery často používaly několik řeholí a vybíraly z nich, co považovaly za vhodné.⁴²

V roce 597 byl Řehoř poslán jako papežský nuncius do Konstantinopole, kde dál žil jako mnich. V roce 586 se vrátil do svého římského kláštera. Papež Pelagus II. ho jmenoval svým jáhnem. V roce 590 byl pak Řehoř zvolen papežem a vládl čtrnáct let.⁴³ Jako papež měl neustále na zřeteli obrácení pohanů. Potíral neřesti současníků, hájil časné majetky Svatého stolce a primát římského biskupa. Třebaže byl kontemplativní povahy, s velikým úsilím naplňoval své oblíbené motto: „Sluha služebníků Božích.“ Přes náročnost pastorační práce zanechal rozsáhlé literární dílo: 850 listů, traktát o morálce s názvem *Expositio in Job* čili *Moralia*, slavnou *Regula pastoralis* o kněžství, homilie na evangelia a na knihu Ezechiel, a především důležité *Rozhovory*. Toto dílo, známé jako *Dialogorum libri*, je napsáno formou rozhovoru s jeho jáhnem Petrem a představuje duchovní a mravní učení papeže Řehoře jako příběhy o italských světcích. Například v tomto díle máme nejlepší a prakticky jediný zdroj informací o svatém Benediktu.

Svatý Řehoř sice spadá do patristického období, ale měl vliv na celý středověk. Psal pro všechny – pro laiky, mnichy a kněze. Prvotním pramenem jeho učení jsou Písmo, svatý Augustin a Kassian. Chceme-li zjistit, co převládá v té nosné syntéze jeho učení, asi nám neujde základní otázka životních stavů. Stejně jako jeho předchůdci, i svatý Řehoř dává přednost kontemplativnímu životu. Koneckonců je podle Leclercqova vyjádření *doctor contemplationis*.⁴⁴

Než si všimneme učení svatého Řehoře o aktivním a kontemplativním životě, bude užitečné uvést jeho nauku o stadiích pokroku v duchovním životě. V prvním stadiu křesťan usiluje o vítězství nad neřestmi a snaží se ovládnout vášně. Druhé stadium je obdobím růstu v ctnosti, zvláště v ctnostech morálních, i když tu jsou nutné také teologické ctnosti, protože bez nich Bohu není nic příjemné. Nakonec jsou ctnosti přivedeny k dokonalosti působností darů Ducha svatého.⁴⁵ Svatý Řehoř je spolu se svatým Tomášem Akvinským a Janem ze Sv. Tomáše významnou autoritou v teologii darů Ducha svatého.⁴⁶

⁴² Srov. C. Peifer, cit. čl. str. 78. L. Cilleruello naproti tomu tvrdí, že členy kláštera svatého Řehoře byli uprchlíci z Monte Cassina po jeho vyplenění Langobardy. („Literatura espiritual de la Edad Media“ in: B. J. Duque a L. S. Balust, *Historia de la Espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona 1969, sv. 1, str. 685.)

⁴³ Srov. F. H. Dudden, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, Russell and Russell, New York 1967, 2 sv.

⁴⁴ Srov. J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London 1968.

⁴⁵ Srov. *Moralia* 2, 76–77; 31,87; 35,15; *In Ezech.* 1,4,8; 1,7,7; 2,4,4.

⁴⁶ Srov. G. C. Carluccio, *The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa 1949.

Jako ovlivnila středověkou teologii Řehořova nauka o darech Ducha svatého, tak i jeho učení o způsobech života. Aktivní život podle něho přísluší do oblasti působení morálních ctností, které zase uschopňují duši ke kontemplaci. Kontemplativní život je prostor teologických ctností a vede k zdokonalování ctností za působnosti darů Ducha svatého. Jednotlivé činnosti aktivního života jsou tyto: dávat chléb hladovějícím, vyučovat nevědomé v moudrosti, napravovat chybující, vybízet bližního, který podlehl pýše, k návratu na stezku pokory, pečovat o nemocné, dávat všem, co potřebují, zajistit životní potřeby těm, které máme na starost.⁴⁷ Na druhé straně kontemplativním životem člověk usiluje o uchování lásky k Bohu a bližnímu, avšak „ustává od veškeré vnější činnosti, aby ulpěl jedině na vůli Stvořitele a netoužil v mysli po žádné činnosti, takže vyhostil všechny starosti a dychtí jen po tom, aby viděl tvář svého Tvůrce.“⁴⁸ Z těchto dvou způsobů života je ten aktivní potřebný ke spáse, říká svatý Řehoř, protože nikdo nemůže být spasen bez dobrých skutků, ale teologické ctnosti jsou nutné k zásluze. Proto musíme chápat Řehořovo rozlišení mezi aktivním životem jako životem z mravních ctností a kontemplativním životem jako životem z teologických ctností tak, že v kontemplativním životě se teologické ctnosti projevují zřetelněji. A z obou způsobů života, říká svatý Řehoř, „je kontemplativní život co do zásluhy cennější než život aktivní... Aktivní život je dobrý, ale kontemplativní život je lepší.“⁴⁹

Protože vzorem křesťanského života má být Kristus, je kontemplativní život možný pro člověka každého stavu a za každých podmínek. Sám Kristus, říká svatý Řehoř, dal na sobě samém příklad jak kontemplativního, tak aktivního života. „Dal těm, kdo v něho věřili, příklad, aby pro lásku ke kontemplaci nezanedbávali péči o své blízké, ale ani neopouštěli snahu o kontemplaci kvůli nemírné starostlivosti o své blízké.“⁵⁰ A protože svatý Řehoř věděl, jak je obtížné uchovat obojí způsob v rovnováze, varuje kazatele, aby nezanedbávali službu druhým pro zálibu v kontemplaci, ale aby ani nezanedbávali kontemplaci pro zaujetí apoštolátem.⁵¹

Svatý Řehoř nikdy neztrácel ze zřetele skutečnost, že přikázání lásky sestává ze dvou složek, a že tedy kontemplace, která přináší blízkost Bohu, nikdy nesmí být zcela oddělena od apoštolátu, který s sebou nese službu bližnímu. Aktivní život totiž slouží jako příprava k životu kontemplativnímu, ale zároveň je také jeho důsledkem. Křesťan tedy má „umět přejít ke kontemplativnímu životu, ale přitom neopouštět život aktivní... A ten, kdo dosáhne kontemplace, neopouští konání dobrého díla, a je tak druhým užitečný.“⁵² Sice jen málokdo skutečně dojde až ke kontemplaci, ale kontemplace sama o sobě je přístupná všem:

⁴⁷ *Hom. in Ezech.* 2,2,8.

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ *Moralia* 6,61; *Hom. in Ezech.* 1,3,9.

⁵⁰ *Moralia* 29.

⁵¹ Srov. op. cit. 6,56.

⁵² *Hom. in Ezech.* 11,11, 12.

Není tomu tak, že by se stádium kontemplance nabízelo jen těm, kdo jsou nejvyšší, a ne těm dole. Často jí dosahují ti, kdo jsou nejvyšší, ale často i ti, kdo jsou nejnižší, a velmi často ti, kdo opustili svět, ale někdy také ti, kdo žijí v manželství. Mezi věřícími tedy není životního stavu, který by kontemplanci vylučoval: světle kontemplance může být osvícen každý, kdo stráží své srdce, a nikdo se nemůže chlubit touhou milostí, jako by to bylo něco mimořádného. Milost kontemplance nedostávají jen vysocí a význační hodnostáři svaté církve, ale často ti členové, kteří touhou vystoupili do podobných výšin, třebaže ve skutečnosti mají jen skromné postavení.⁵³

Svatý Řehoř vidí Boha a člověka jako dva protikladné pojmy, které spojuje spása člověka skrze Krista v Duchu svatém. Člověk může za přispění Boží milosti a svou vlastní asketickou praxí jít po cestě k Bohu, na jejímž konci je kontemplativní modlitba. Na této „cestě spásy“ je mu Kristus Prostředníkem, Příkladem, Vykupitelem a Přimlvcem. Svátý Řehoř radí všem křesťanům, aby rozjímali o Kristových tajemstvích, jak lidských, tak božských, o jeho utrpení i o jeho slávě.⁵⁴ Ale dílo spásy člověka dokonává Duch svatý, kterého Kristus poslal, poté co vystoupil k Otci. Duch svatý je darem *par excellence* a působí v člověku sedmi dary. Když takto svými dary působí v duši, člověk je postupně veden od bázně k moudrosti, takže duše nakonec skrz kontemplanaci spočine ve spojení s Bohem.⁵⁵

Od dob pontifikátu svatého Řehoře až do poloviny osmého století křesťanství doznalo ohromnou expanzi po celé Evropě. Jak se dalo čekat, tím, jak křesťanství absorbovalo kulturní a povahové odlišnosti Sasů, Franků, Vizigótů, Lombardů a jiných, přišlo dlouhé období adjustací, adaptací a zmatků. Ale zůstávala zde zřetelná základní jednotka, která umožňovala různým národům přijmout přes veškeré případečně odlišnosti jednu všeobecnou víru.

Leclercq zmiňuje určité faktory, které v této době přispěly k jednotnosti křesťanského života.⁵⁶ Za prvé: římská církev a monasticismus uchovaly jednotné křesťanské dědictví, a to mohlo být nabídnuto národům, jež neměly pevnou tradiční kulturu, a neměly tedy co odmítat a nahrazovat křesťanstvím. Za druhé: literární prameny, živící tuto rozsáhlou evangelizaci, byly méně hojné a méně rozmanité než v jiných obdobích. Byly tu traktáty praktického charakteru – rady týkající se askeze, o modlitbě a křesťanských ctnostech. Většina z nich nesla stopu učení svatého Řehoře Velikého. Také dva význační autoři této doby – svatý Isidor Sevillský a Beda Ctihodný – za mnohé vděčí svatému Řehoři Velikému.

Ačkoli výrazy, používané k označení různých vrstev křesťanů – kněží, mniši, mnišky, laici – nebyly jednoznačné, rozlišení podle svatého Řehoře Velikého

⁵³ Op. cit. 2,19,20.

⁵⁴ Srov. *Moralia* 31,104; *Hom. in Ezech.* 9,31; 2,1,16; 2,10,21.

⁵⁵ Srov. *Hom. in Ezech.* 2,77; *Moralia* 18,81.

⁵⁶ Srov. *The Spirituality of the Middle Ages*, kap. 3.

a svatého Isidora Sevillského stále platilo. Každý životní stav si uchovával svou identitu a každý postupně rozvíjel svou vlastní spiritualitu. Vznikly dvě vrstvy laiků: prostí věřící a křesťané horlivější či zbožnější. Ti první, jejichž životní způsob Beda označuje jako *vita popularis*, získali základní poučení o křesťanských povinnostech, než byli pokřtěni. Prošli přípravou na manželství s důrazem na nerozlučitelnost a účel manželství a na povinnou věrnost. Další náboženské vzdělávání nabývali z běžných kněžských kázání. Ale jejich znalosti víry byly v nejlepším případě rudimentární a mnozí značně podléhali magii, pověrám a víře v okultní a nadpřirozené jevy.

„Horliví“ křesťané však tvořili jistou elitu a zpravidla se seskupovali kolem kostelů či klášterů, kde chtěli žít kajícím životem, ať už kvůli minulým hříchům, nebo z dobrovolného rozhodnutí. Muži i ženy přijímali tento způsob života, který spočíval v účasti na liturgii v daném kostele či klášteře, osobní modlitbě a kajících skutcích. Oblékali se prostě, často ti, kdo nežili v manželství, skládali slib celibátu, manželé zase zachovávali zdrženlivost. Tak utvořili křesťanskou vrstvu výrazně odlišnou od „prostých věřících“ a podobali se „třetím řádům“ a sekulárním institutům, jak se vytvořily mnohem později. Protože mnozí z těchto „kajícníků“ byli nevzdělaní, dostávali jakési své vlastní „hodinky“, jež sestávaly z litaní ke Kristu či Panně Marii, nebo určitý počet opakování modlitby *Otče náš* a *Zdrávas Maria*. V těchto modlitbách kajícníků leží počátek pozdějších modliteb laických bratří i samé modlitby růžence.

Díky svatému Řehoři Velikému byl v tomto období zmatků a přizpůsobování duchovní život kněžstva veden a chráněn. Postupně vznikala seskupení diecézního kléru kolem svého biskupa za účelem pastorační práce a slavení liturgie. Kněží byli ustanovováni do určitých kostelů, aby tam vysluhovali svátosti, slavili liturgii a kázali. Společný život byl podporován, protože zaručoval celibát, společnou modlitbu a liturgii. Velký důraz se kladl na potřebu osobní svatosti kněze. Beda Ctihodný napsal v roce 734 dopis Egbertu z Yorku, v němž mu podává návody typické pro duchovní program soudobého kléru.⁵⁷ Beda také radí kněžím, aby věřící učili při mších pro lid recitovat *Credo* a *Pater noster* v mateřském jazyce a aby povzbuzovali k častému přijímání.

Převládajícím vlivem ve spiritualitě této epochy byl však monasticismus, zvláště benediktinský. Bylo tomu tak nejen proto, že mniši dávali křesťanům příklad asketismu a ctnosti, ale i proto, že z mnišských řad bylo voleno mnoho biskupů. Zopakujme ještě, že vznikly dvě podoby mnišství – klauzurovaný mnich a putující kazatel. Dom Leclercq uvádí Bedu Ctihodného a svatého Bonifáce jako významné příklady těchto dvou typů.⁵⁸

⁵⁷ PL 94,657–658.

⁵⁸ Srov. *The Spirituality of the Middle Ages*, str. 57–60.

V oblasti asketické praxe a modlitby této doby si všimněme následujícího vývoje. Přísný asketismus mnichů a poustevníků, uchovaný do značné míry mezi irskými mnichy, postupně ustupoval asketismu služby bližnímu a manuální práce. Biskupové nabízeli fyzické skutky milosrdenství jako náležitý projev křesťanské lásky a askeze. Avšak jednotlivce, kteří se dávali do těchto služeb, často motivoval spíše duch kajcnosti a strach z posledního soudu.

Modlitba tohoto období byla stále společná a liturgická. Duchovní život všech vrstev křesťanů živila mše svatá, officium, homilie, četba Písma a učení a kázání církevních Otců. Žaltář byl základem i pro soukromou modlitbu a rozjímání. Obtížnější žalmy se shrnovaly do několika veršů a prokládaly modlitbami zvanými *collecta*. Mnohé hymny dosud uchovávané v breviáři pocházejí z tohoto období, stejně jako četné litanie.

„Přese všechno, co této době scházelo,“ píše Dom Leclercq, „byla pro křesťanský Západ opravdu formativní a plodná a zanechala definitivní stopu v příštích staletích.“⁵⁹

⁵⁹ Srov. tamtéž str. 67.

Kapitola 5

BENEDIKTINSKÁ SPIRITUALITA

V sedmém a osmém století církev stále ještě nesla impuls plodného pontifikátu svatého Řehoře Velikého. Oranžský koncil (529) dodal Svatému stolci prestiž a potvrdil věroučnou autoritu svatého Augustina. Již před ním se Augustinovo učení rozšířilo díky spisům Boethiovým (†524). Ale převládající vliv a jednotící síla spočívaly v monasticismu, zvláště benediktinském.¹

Ve španělském Toledu přijal křesťanství celý kmen Vizigótů a jako vlivný teolog a příznivec mnišství vystoupil svatý Isidor Sevillský (†636).² V Itálii se postupně asimilovali ortodoxnímu křesťanství Lombardi, zasažení arianismem. V téže době Anglosasové, kteří kdysi přišli do Anglie jako pohané, nyní vysílali na evropský kontinent mnichy–misionáře. Willibrord hlásal evangelium v Nizozemí a svatý Bonifác se svými anglickými mnichy, mniškami a kleriky usiloval od roku 718 až do své smrti v roce 754 o ustavení církve v Německu a o reformaci církve ve Francké říši. Nástupcové svatého Bonifáce hlásali evangelium také v Maďarsku a ve Skandinávii. V Anglii se Beda Ctihodný (†735) věnoval celoživotnímu studiu a literární tvorbě založené na učení svatého Augustina, svatého Řehoře Velikého a Cassiodora.³

Když v roce 768 nastoupil na trůn Karel Veliký, dosáhl mírovými prostředky, čeho Vizigóti, Vandalové a Langobardi válkou a pleněním nedosáhli: sjednocení

¹ Srov. J. Lortz, *Geschichte der Kirche*, Münster 1950; J. Leclercq, F. Vandembroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns&Oates, London 1968; L. Génicot, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1958; J. F. Rivera Recio, „Espiritualidad popular medieval“ v *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona 1969, str. 609–657.

² Srov. P. J. Moullins, *The Spiritual Life according to St. Isidore*, Catholic University Washington, DC 1940.

³ Srov. M. T. A. Carroll, *The Venerable Bede: His Spiritual Teaching*, Catholic University Washington, DC 1946.

Evropy. Jistě to nebylo žádné obnovení dávné Římské říše, ale Karel Veliký úspěšně spojil římské a germánské národy pod jednou vládou a pod autoritou Svatého stolce. Za jeho dlouhého panování (768–814) se stabilizovala liturgie, byl sjednocen text Písma, zrevidován *Gelasijský sakramentář*, ustaven gregoriánský chorál spolu s přínosem nových hymnů a modliteb. V této obnově a reformě hrály významnou roli kláštery. Karel Veliký by byl rád viděl všechny kláštery pod jednou řeholí, ale první krok v tomto směru byl učiněn až po jeho smrti.⁴

BENEDIKT Z ANIANE

První reprezentativní teolog mnišství byl podle Leclercqa⁵ **Ambrosius Autpert**, který zemřel roku 784 jako opat kláštera v jižní Itálii.⁶ Jeho učení bylo plně v souladu s učením svatého Augustina a svatého Řehoře Velikého. Viděl mnišský život jako specifickou formu asketického boje, v níž mnich usiluje o osobní posvěcení tím, že se oddělil od světa a zamíloval si rozjímání o Kristových tajemstvích. Ačkoli benediktinská spiritualita nepřevzala spekulativní kontemplaci a gnozi alexandrijských Otců, velmi si vážila afektivního, či milujícího nazírání, které převyšuje čisté rozumové chápání.

Muž, kterého si Karel Veliký vybral k vytouženému cíli sjednocení a obnovy mnišství, byl ovšem Alban Flacco, jehož pseudonym zněl **Alcuin** (†804). Vzdělán v tradici Bedy Ctihodného a prodchnut duchem řehole svatého Benedikta, sestavil sérii liturgických pobožností pro každý den týdne. Možná svým podílem přispěl k obohacení mnišské modlitby stejně jako mnoho dalších, takže nakonec hodiny společné modlitby narostly a narušily mnichům rovnováhu s manuální prací a *lectio*.⁷

Karel Veliký také povolal do svých služeb španělského vzdělance Theodulfa (†821) a z Itálie svatého Paulina (†802). Paulinus sice Karlu Velikému dosti pochleboval, ale neměl odvalu hájit práva církve, kdykoli císař překročil míru své autority. Cilleruelo poznamenává, že zatímco ve Španělsku církevní představitelé ovládali krále, v karolinské době císař ovládal církevní představitele.⁸

Když se na scéně objevil jako reformátor svatý **Benedikt z Aniane**, měl v úmyslu obnovit observanci řehole svatého Benedikta, avšak připojil k oficii

⁴ Migne věnuje Karlu Velikému dva svazky (97 a 98) s názvem *Beati Caroli Magni opera omnia*. Viz také A. Fliche – V. Martin, „L'epoque carolingienne“ v *Histoire de l'Eglise*, sv. 7, E. Amann, Paris 1947.

⁵ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 75–76.

⁶ K podrobnějšímu studiu viz J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953.

⁷ Srov. M. Mähler, „Alcuin“ v *Dictionnaire de la spiritualité*, sv. 1, str. 296–299.

⁸ L. Cilleruelo, „Literatura espiritual de la edad media“ v *Historia de la espiritualidad*, sv. 1, Barcelona 1969.

dlouhé obřadní modlitby a rozšířil *lectio divina* o studium spisů Origena, svatého Jeronýma, svatého Augustina a svatého Řehoře Velikého. Benedikt se nepokoušel obnovit prvotní observanci, spíše chtěl přizpůsobit benediktinské mnišství nové době a novým potřebám, a proto přijal zvyklosti a formy, které se ujaly.

Benedikt se narodil roku 750, mnicem se stal v roce 774 a později založil vlastní klášter v Aniane u Pyrenejí. Zpočátku měl velmi blízko k monasticismu svatého Pachomia a řehole svatého Benedikta mu připadala příliš laxní. Nakonec se však rozhodl z čistě praktických důvodů přijmout řeholi svatého Benedikta. Benedikt z Aniane byl přesvědčen, že jediným způsobem, jak zabránit, aby kláštery nepodlehly uvolněnosti, je najít základ k ustavičné obnově a vytvořit jakousi centrální organizaci.

Když se roku 814 stal císařem Ludvík Zbožný, Benedikt byl ustanoven vizitátorem pro všechny kláštery a posílal mnichy ze svého vlastního kláštera, aby reformovali ostatní. Tak utvořil federaci klášterů, jíž on sám byl „opatem–primasem.“ Také napsal dva mnišské dokumenty: sbírku existujících latinských řeholí nazvanou *Codex regularum* a *Concordia regularum*, jakýsi komentář k Řeholi svatého Benedikta s paralelními pasážemi z jiných řeholních pravidel.⁹

Synod v Aix-la-Chapelle v roce 816 a 817 vydal zákonná nařízení týkající se života kleriků (*De institutione clericorum*) a kapitulář reformy mnišského života.¹⁰ Ke škodě věci však tyto zákony byly většinou ignorovány a když Benedikt z Aniane v roce 821 zemřel, říše se rozpadla ve sporech synů Ludvíka Zbožného a následkem invazí severanů a Saracénů. Mnišská reforma se tak pozdržela, ale když přece jen začala docházet uskutečnění, bylo to na základech, které položil Benedikt z Aniane.¹¹

Je to jedna z nejdůležitějších postav benediktinských dějin. Jeho vize, nebo co si jí velmi podobného, se stalo modelem benediktinského života po většinu středověku... To neznamená, že by se benediktinský klášter podle koncepce Benedikta z Aniane přesně podobal Monte Cassinu šestého století. Zavedení řehole svatého Benedikta neodstranilo vrstvy tradice, která se do té doby v Galii vytvořila. Galské kláštery stále nesly stopu starého martinského mnišství, stopu lerinské tradice, keltských a anglosaských přínosů, a především stopu silně změněné společenské a ekonomické situace feudální doby. Velké karolinské opatství bylo rozsáhlou organizací, čítající na stovky mnichů a množství chlapců, kteří se vzdělávali v klášterní škole. Kolem opatství patrně vyrostlo město, jehož život podléhal klášteru. Opatství žilo z velkých polností, na nichž pracovali nevolníci, a muselo plnit zá-

⁹ Srov. PL 103, 701–1380.

¹⁰ Srov. J. Semmler (ed.), *Corpus consuetudinum monasticarum*, F. Schmitt, Siegburg 1963, sv. 1, str. 423–582.

¹¹ Srov. J. Winandy, „L'oeuvre monastique de saint Benoit d'Aniane“ v *Mélanges bénédictines*, Fontenelle 1947, str. 237–258.

vazky svému feudálnímu pánu. Život mnichů byl ve značném stupni ritualizován: k benediktinskému opus Dei připadlo mnoho dalších žalmů a modliteb, rozhojnily se kostely, oltáře a soukromé mše, konala se každodenní procesí k uctění oltářů a ostatků... Život mnichů spočíval v ustavičném hledání Boha v modlitbě, askezi a liturgické službě. Avšak klášter byl pojat jako orgán křesťanského státu. Opat se stal důležitým politickým hodnostářem, opatství bylo mocnou ekonomickou silou a stát si zajistil nadvládu tím, že si vyhradil právo ustanovovat ve většině případů opaty. Tento fakt měl katastrofální následky.¹²

HILDEMAR

V osmém a devátém století se v úsilí o větší uniformitu mnišského života a observance začaly objevovat „kustomáře“ čili „statuta.“ Bylo jich třeba, protože Řehole svatého Benedikta neposkytovala podrobný zákoník; konkrétní jednotlivé záležitosti byly v rukou opata příslušného kláštera. Benedikt z Aniane připravil model klášterní kongregace pod jedním představeným a benediktini byli nakonec uznáni jako řeholní řád.¹³

Zároveň intenzivní studium Řehole svatého Benedikta vedlo ke vzniku četných komentářů. V první polovině devátého století se objevily čtyři, byť je někteří badatelé chtějí redukovat na dva odlišné a nezávislé komentáře. První se připisuje k roku 800 jáhnu Pavlovi, druhý napsal kolem roku 820 Smaragdus, třetí je z pera Hildemara mezi 840 a 845 a čtvrtý byl napsán krátce poté opatem Basilem¹⁴.

Hildemar smířlivě říká, že dokonalosti života lze dosáhnout jako poustevník, i jako člen komunity, ale zdůrazňuje cenu duchovního společenství založeného na jednom křtu, jedné víře, jedné naději, jednom duchu a jedné církvi. Pro většinu mnichů je nakonec mnohem lepší žít společně. Osamělý poustevnický život je možný jen pro některé.

Podle Hildemara by měl benediktinskou spiritualitu charakterizovat hluboký smysl pro nadpřirozený svět, intenzivní láska k Ježíši Kristu, naprosté odříkání, vědomí Boží přítomnosti a ctnosti Boží bázně, poslušnosti a trpělivosti. Mnich by měl správně formovat své svědomí a růst v pokoře, a proto má opravdově vyznávat své činy a myšlenky opatovi nebo duchovnímu bratru. Život mnicha by měl být rozdělen mezi kontemplativní a aktivní složky, čímž Hildemar míní modlitbu a manuální práci.

¹² C. Peifer, „The Rule in the History“ v *The Rule of St. Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn 1981, str. 122–123.

¹³ Srov. J. Leclercq, „Profession according to the Rule of St. Benedict“ v *Rule and Life*, ed. M. B. Pennington, Cistercian Publications, Spencer, Mass 1071, str. 117–150.

¹⁴ Srov. C. Peifer, cit. čl. str. 124–125.

Komentátor navrhuje několik specifických nařízení ohledně modlitby, která je prvotní funkcí benediktina. Kdo se zabývá světskými věcmi, nevyhnutelně porušuje prosté zaměření na Boha, a proto se mnich má cele věnovat zpěvu žalmů ve vši pozornosti a horlivosti. Recitace slov modlitby, která pochází od samého Boha, mnicha zvláštním způsobem uvádí do blažené Boží přítomnosti.

O osobní mentální modlitbě Hildemar říká, že je pro většinu lidí obtížná, a proto by měla být krátká. Dlouhá mentální modlitba je obtížná proto, že lidská mysl se zpravidla nedokáže v modlitbě na dlouhou dobu zaměřit na mlčení, aniž by ji nepřepadaly rozptylující myšlenky. Kdykoli se to stane, píše Hildemar, mnich by měl zanechat modlitby v mlčení a zabývat se četbou, žalmy nebo manuální prací. Mnich, který v mlčenlivé modlitbě pokračuje i za útoků špatných myšlenek, jedná proti řeholi, stejně jako ten, kdo pro malicherný důvod mlčenlivou modlitbu opustí, třebaže se mu dostalo milosti setrvat v ní bez rušivých myšlenek. Pokud mnich Boží milostí dostane dar kontemplativní modlitby ve chvíli, kdy se zabývá *lectio divina* nebo manuální prací, má zanechat četby či práce a jít do oratoře. To se stává málokdy, říká Hildemar, a vždy je tu nebezpečí klamu. Žalm je pro mnicha základní modlitbou a po něm by měla následovat krátká modlitba v mlčení. Někteří však – a vždy je jich jen pár – setrvávají v tiché mentální modlitbě delší dobu.¹⁵

CLUNYJSKÁ REFORMA

Jak benediktini postupně zmírňovali svou asketickou praxi a kladli menší důraz na místo manuální práce ve svém mnišském životě, začali se více zaměřovat na liturgii a *lectio divina* jakožto základní monastické prvky. V důsledku toho se vliv benediktinské spirituality v církvi na počátku středověku projevil převážně na poli Písma a liturgie. Právě v tomto období Theodulf a Alcuin provedli revizi latinské Bible a Rabanus Maurus napsal svůj komentář k Písmu. Účel byl výrazně duchovní: poskytnout křesťanům pravdy zjevení jako podklad pro duchovní četbu a rozjímání.

V oblasti liturgie přispěli benediktini k úspěchu liturgické reformy, kterou začal Karel Veliký. Jejich literární přínos byl obrovský, zejména v nových hymnech, a mniši také upravili chorál do původní čisté podoby. Do křesťanského kalendáře byly zavedeny nové svátky. Původní hymny a invokace, výrazy soukromé zbožnosti, byly vetkány do společných liturgických modliteb. Diecézní klérus měl ve svém kostele povinnost denní společné mše svaté a chórového officia, avšak kon-

¹⁵ Srov. A. Schroll, *Benedictine Monasticism as Reflected in the Warnefrid–Hildemar Commentaries on the Rule*, Columbia University, New York 1941.

cil v Aix-la-Chapelle roku 817 odmítl uložit kněžím povinnost soukromé recitace breviáře.¹⁶ Liturgická témata se zaměřovala na Krista – zvláště Krista Vykupitele, Krále králů, Pána, na Svatý kříž – i na jeho svatou Matku. Zvyk sobotní votivní mše ke cti Panny Marie už byl rozšířen. Během tohoto období také značně narůstal počet modliteb a hymnů ke cti Panny Marie. Pozornost soudobých teologů poutaly dvě doktrinní otázky: Mariino panenství a její nanebevzetí.¹⁷

Velká pozornost byla věnována také eucharistii a mši svaté. Jistě se to dalo očekávat u spirituality zaměřené na liturgii. Eucharistie se pojímala jako připomínka umučení a smrti Kristovy a prostředek, jímž Kristus předává lidem plody svého velikonočního vítězství. Velký důraz se kladl na předpoklady hodného přijetí této svátosti.

Taková je charakteristika benediktiny ovlivněné křesťanské spirituality na konci karolinské doby, těsně před rozpadem Římské říše. Dějepisné příručky vypočítávají skandální a ničivé následky úpadku centrální autority světské vlády a uchvácení církevní moci laiky: schismata a papežské skandály, konfiskace církví a klášterů laiky, simonie a hříchů proti celibátu mezi kněžstvem, investitura laiků za opaty klášterů. V průběhu jedenáctého a dvanáctého století církev oscillovala mezi úpadkem a reformou, aby nakonec pod vedením papeže Řehoře VII. (1073–1085) zvítězila křesťanská obnova.

V desátém století už však existovala střediska reformy. Nejvlivnější z nich bylo Cluny, založené v roce 910. Tento klášter měl slavné dějiny a značně ovlivňoval nejen duchovní život, ale i literaturu. Co začal Benedikt z Aniane, to Cluny dovedlo do konce, konkrétně ustavení klášterní federace řízené a vedené z Cluny. Utvoření takové federace klášterů se pokládalo za nutné k dosažení „exempce“ z kontroly laiků a biskupů. V některých případech byla opatství postavena pod ochranu Svatého stolce, jako například samotné Cluny.

V Cluny se rozvinula „monastická říše téměř neuvěřitelných proporcí, a přesto si po téměř dvě staletí za opatů, jejichž svatost se vyvažovala s uvážlivostí a organizačními schopnostmi, uchovala ukázněný a plodný mnišský život, který měl v církvi velmi silný reformní vliv.“¹⁸ Nešlo však o přísnou reformu ve smyslu doslovné observance Řehole svatého Benedikta. Měnící se časy a společenské podmínky si žádaly přizpůsobení, a to nastalo vytvořením kustomáře založeném na textu Benedikta z Aniane.

Tato forma benediktinského monasticismu se vyznačovala určitou centralizací a uniformitou observance, obrovským rozvojem rituálu, jemnou monastickou kulturou založenou na intenzivním studiu Bible a Otců, skutečně kontemplativní

¹⁶ Srov. P. Salmon, „Obligation de la célébration de l'office“ v *L'office divin*, Paris 1959, str. 30–31.

¹⁷ Srov. J. Leclercq, „Dévotion et théologie mariales dans le monachisme au moyen âge.“ In: *Maria*, Paris 1952, sv. 2, str. 552.

¹⁸ Srov. C. Peifer, cit. čl. str. 126.

*orientací, rozsáhlou činností pro druhé, vážnou, byť omezenou prací, zvláště ve skriptoriu, a rozumným poustevnickým životem, který probíhal paralelně s cenobiem a v podřízenosti jemu.*¹⁹

K reformě se přidávalo množství dalších benediktinských klášterů. Třebaže se v některých podrobnostech observance lišily, všechny se řídily řeholí svatého Benedikta, jak ji interpretovalo Cluny. Reforma se v desátém století rozšířila do ostatních částí Francie, do Belgie a Anglie, a v jedenáctém století pak i do Itálie, Německa a Španělska. Následky obnovy mnišství přesáhly klášterní klauzuru a značně přispěly k reformě diecézního kléru i prostých věřících. Kláštery se tak zcela vymanily z nadvlády laiků a světské moci, a rovněž získaly ochranu před nepatřičnými intervencemi ze strany biskupů.

Naneštěstí však sama struktura benediktinských kongregací, nutné opatské cesty a vizitace i rostoucí apoštolská činnost mnichů si vyžádaly jako daň kontemplativní stránku benediktinského života. Mimoto čím více hodin trávili mniši ve skriptoriu, tím více zanedbávali manuální práci. To nakonec vedlo k zavedení skupiny zvané *conversi*, *familiares* neboli konvrši, jímž mniši svěfovali manuální práci a údržbu kláštera. Tato novota vyústila v rozdělení kláštera na „chórové mnichy“ a „laické bratry.“²⁰

V jedenáctém století a na počátku dvanáctého, kdy tyto kláštery byly ještě prosperující a horlivé, už vznikala reakce. Staly se totiž Institucí. Nevzaly na vědomí proměnu času, zatímco společnost už začala procházet hlubokými transformacemi. Proto vznikla silná a šířící se touha po životě prostším, méně institucionalizovaném, osamělejších, méně vpleteném do politicko-ekonomického tkaniva společnosti – krátce řečeno, po návratu k mnišským počátkům. Nepřekvapí tedy, že se často znovu objevilo poustevnictví. Toto hnutí, které spontánně vyvstávalo po celé Evropě, přineslo v mnišském světě zvrát a zrodilo vedle etablovaných domů množství nových „řádů“ a observancí.²¹

Monasticismus zůstal v základě benediktinský, ale pohnul se dvěma odlišnými směry. Svatý Romuald v roce 1010 založil kamalduly jako poustevnický způsob podle řehole svatého Benedikta a svatý Robert z Molesmes založil v roce 1098 cisterciáky v úsilí povznést komunitní život ve větší oddělenosti od světa, v chudobě a přísné observanci řehole svatého Benedikta. Pro reformu v téže době pilně pracovali dva další mužové, v církvi i v mnišství: Jan z Fécamp a svatý Petr Damian.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Zpočátku konvrši (*conversi*) vůbec nebyli mniši, ale muži, kteří se věnovali manuální práci a byli do mnišské komunity přijímáni jako *familiares*, či *oblates* (obláti). Viz J. Dubois, „The Laybrothers' Life in the 12th Century: A Form of Lay Monasticism.“ In: *Cistercian Studies*, sv. 7/1972, str. 161–213.

²¹ Srov. C. Peifer, cit. čl. str. 127. Srov. také J. Leclercq, „La crise du monachisme au XI et XII siècles.“ In: *Aux Sources de la spiritualité occidentale: Étapes et constantes*, Ed. du Cerf, Paris 1964, str. 175–199; J. Leclercq, *The Spirituality of the Middle Ages*, str. 68–126.

JAN Z FÉCAMP

Jméno a dílo **Jana z Fécamp** (Johannes Fécamp) bylo vyneseno ze zapomnění díky práci Dom Wilmarta,²² ačkoli on sám by možná raději býval zůstal zapomenut. Vždycky se o sobě vyjadřoval hanlivě jako „nanicovatý Jan“ (*misellus Johannes*) a po mnoho let byla jeho díla mylně připisována velkým autorům jako svatému Ambrožovi, Cassianovi, Alcuinovi, svatému Anselmovi a svatému Bernardovi. Jan z Fécamp například napsal modlitbu *Summe sacerdos*, která byla pod jménem svatého Ambrože zařazena před mší. Než se na počátku patnáctého století rozšířilo populární *Následování Krista*, těšila se zbožná díla Jana z Fécamp v křesťanstvu velké oblibě.

Jan se narodil nedaleko Ravenny a žil jako poustevník až do doby, kdy vstoupil do kláštera svatého Benigna v Dijonu a později, v roce 1017, ve Fécamp. Cestoval do Anglie, pak zpět do Itálie. Zemřel roku 1076.

Spiritualita Jana z Fécamp je výrazně kristocentrická. Rád se zastavoval u těch aspektů Kristova života, které ukazují jeho lásku k člověku. Toužil prožívat blažené spojení s Bohem, ale uvědomoval si, že žádná metoda nemůže tuto blaženost dát. Přesto nabídl kontemplativním duším *lectio divina*, které jim mohlo pomoci zakoušet božské.

Sitwell se domnívá, že spisy Jana z Fécamp dokonale ilustrují typ spirituality, jak se vyvinul z *lectio divina*.²³ Wilmart ho cení jako nejpozoruhodnějšího duchovního autora středověku před svatým Bernardem.²⁴ Jeho popisy modlitby jsou vytříbením a propracováním mlčenlivé mentální modlitby, o níž mluvil Hildemar v komentáři k Řeholi svatého Benedikta. Když mnich dozpívá officium nebo přečte Boží slovo v Písmu, může se stát, že pohnut božskou inspirací prožije afektivní modlitbu v mlčení, která může někdy přejít v pravou, vlitou kontemplaci. Tak popisuje tento typ modlitby ve svém *Confessio theologica*:

*Je mnoho druhů kontemplace, v nichž duše, oddaná tobě, Kriste, nachází blaženost, ale žádnou z nich tak nemilují jako tu, která opomíjí všechno a upírá čistý zrak nezkaleného ducha na tebe jediného, Bože. Jaký pokoj a jakou radost duše nachází v tobě! Když má duše touží po božském nazírání a hlásá tvou slávu, jak nejlépe umí, tu jí méně tíží závaží těla, rušivé myšlenky ustoupí, přítěž a ubohost naší smrtelnosti už neumrtvují její schopnosti jako jindy: je ticho a klid. Srdce zapálila láska, duch překypuje radostí, paměť je v plné síle, mysl se rozjasní a celá duše, horečící touhou po vidění tvé krásy, je uchváčena láskou k věcem neviditelným.*²⁵

²² Srov. A. Wilmart, „Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge.“ In: *Maria*, Paris 1952, sv. 2, str. 552; J. Leclercq – J. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XII siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946.

²³ Srov. G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, Hawthorn, New York 1961, str. 26.

²⁴ Srov. Wilmart, op. cit. str. 127.

²⁵ Srov. P. Doyère, „Éremitisme“ v *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 28–29, 1960. V tomto období vzniklo několik poustevnických komunit: Vallombrosa v roce 1038, Grandmont v roce 1076, Fontévrault v roce 1101 a kongregace skotských mnichů v Německu v roce 1075. Fontévrault byl dvojkláster s mužskou a ženskou složkou pod jurisdikcí abatyše.

Uvedený úryvek jasně ilustruje důležitost modlitby v benediktinské spiritualitě raného středověku. Jan z Fécamp však, stejně jako sám Benedikt, sice uznával hodnotu čistě kontemplativního života, ale domníval se, že je lépe žít v mnišské komunitě a spojovat tak aktivitu s kontemplací (*ora et labora*).

SVATÝ PETR DAMIAN

Svatý **Petr Damian** se narodil v roce 988 a vzdělání získal v Ravenně. Vstoupil do kláštera eremitů, který založil svatý Romuald ve Fonte Avellana a stal se tam představeným roku 1044. Když byl jmenován kardinálem, zasvětil zbytek života reformě, kterou církev tolik potřebovala. Jeho činnost zasahovala tři různé oblasti: reforma diecézního kléru, obnova mnišského života a náprava vztahů mezi církví a státem. Třebaže se především zajímal o reformu duchovního života, napsal také traktát o výkladu Písma nazvaný *De fide catholica* a dílo s názvem *De divina omnipotentia*, v němž rozebral vztah mezi teologií a filozofií a razil výraz „*philosophia ancilla theologiae*.“

Opatření svatého Petra Damiana z hlediska reformy byla často přísná až tvrdá, avšak kdykoli psal o Ježíši nebo Marii, dovedl být jemný a milující jako dítě. V tom se podobá Janu z Fécamp a svatému Romualdu a je typicky středověký. Jako svatý Augustin zdůrazňoval, že asketická praxe (která byla pro středověké poustevníky nadmíru tvrdá) není sama sobě cílem, ale je prostředkem k dosažení dokonalé lásky a božské moudrosti.

Ve svém učení o reformě mnišství však doporučoval kázeň a přísné skutky tělesného umrtvování. V některých případech se jeho rady setkaly s odporem a rozhořčením jak ze strany mnichů, tak ze strany kleriků. Kromě věrného dodržování officia a nočních bdění chtěl mnichům určit téměř ustavičný půst a přísné zachovávání chudoby. Jeho koncepce mnišství spočívala v oddělenosti od světa a zaměření na Boží věci, v životě pokání a modlitby.

Co se týče reformy diecézního kléru, svatý Petr Damian byl neúnavný ve svém úsilí potříti pohlavní nemravnost a nedostatek vzdělání u světských kněží a napravit hříchy simonie. Používal argumenty z Písma, Otců a církevní kanonické legislativy. Jako prostředek k překonání nevědomosti, hrabivosti a nevázanosti doporučoval studium Písma a rozjímání Božího slova. Později církev navrhla pro diecézní kněžstvo formu společného života.²⁶

²⁶ J. Leclercq – J. P. Bonnes, op. cit. str. 182.

KAMALDULŠTÍ POUSTEVNÍCI

Protože se benediktinské mnišství nepřímou vyvinulo z poustevnických kolonií v Egyptě, zůstaly i v rámci cenobia stopy poustevnictví. První poustevnická řehole v západní církvi se objevila v desátém století a jejím autorem byl lotrinský rekluz **Grimlach** (Grimlac).²⁷ Narozdíl od benediktinské praxe modlitby by podle Grimlacha modlitba poustevníka neměla být společná a hlasitá, ale měla by být ustavičná a mentální. V Itálii pak svatý Romuald založil v roce 1010 řád kamaldulů. Držel se řehole svatého Benedikta, upravené pro poustevnický život. Kamaldulské konstituce sestavil blahoslavený Rudolf v letech 1080 až 1085. Obsahují následující soupis činností kamaldulského poustevníka: modlitba, četba, tělesné bití a prostrace se zvláštními modlitbami. Co se týče kajících skutků, žádá se velká uváženost, tak aby byly odměřovány podle tělesných sil, osobní potřeby a inspirace milostí. Život poustevníka byl výlučně kontemplativní. Recitace se omezovala na minimum, samota byla zárlivě střežena jako prostředek sebeumrtvení a odchodu ze světa.²⁸

V tomto období se jasně a definitivně vynořily dva převládající rysy kontemplativního řeholního života: oddělenost od světa a askeze. Dilem jako reakce na přestupky a výstřelky doby křesťané, ať už žili mnišským životem či ne, vnímali potřebu pokání a útěku od světa. Pro vášnivou povahu té doby konverzi často doprovázelo sebetryznění a pokání, dovedené do extrému. Nežřídka mniši odcházeli z klášterů a stávali se poustevníky a nežřídka biskupové opouštěli své diecéze, aby se stali mnichy. Mezi těmi, kdo toužili po přijetí do mnišského stavu bývali i nevzdělaní sedláci a šlechtici. Často se od sebe po vzájemné dohodě odloučili muž a žena a každý z nich odešel ze světa do kláštera či poustevny. I ti, kdo se nezapojili do mnišského života, často pociťovali potřebu askeze a prchali ze světa aspoň dočasně do dobrovolného vyhnanství nebo na pouť, anebo zůstávali doma a kázali se důtkami.

Grimlachova řehole podává podrobný popis poustevníka života. Kandidát byl asi čtyři až pět dní prověřován ohledně svého minulého života a schopnosti žít jako poustevník. Řeholní sliby byly nezrušitelné a poustevník také sliboval stabilitu. Pak ho zavedli do jeho poustevny. Nesl si oděv, který měl od té doby nosit. Opat nebo biskup za ním zavřel dveře a zapečetil je. Poustevna měla dva otvory: malé okénko směrem ven a jiný malý otvor, jímž se poustevník účastnil na mši svaté v kostele a na přijímání. Kněží-poustevníci směli mít kapli, kterou biskup posvětil k slavení soukromé mše. Každý poustevník měl také malou zahrádku

²⁷ Srov. K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Church History*, Newman Press, Westminster, Md 1959, sv. 2, str. 103–166.

²⁸ PL 103, 575–663.

obehnanou zdí, kam vycházel na vzduch a kde si také pěstoval zeleninu. A protože i poustevníci mají povinnost lásky k bližnímu, měli být přiměřeně vzděláni v posvátné nauce, aby mohli poučovat kandidáty a žáky a poskytovat duchovní rady těm, kdo o ně žádali. Život popisovaný v Grimlachově řeholi se v mnoha ohledech podobá životu kartuziánů.

KARTUZIÁNI

Řád kartuziánů založil roku 1084 svatý **Bruno z Kolína** (Bruno de Cologne, –1101) v údolí La Chartreuse u Grenoblu. Řád nabízel svým členům poustevnický život v rámci původního benediktinského cenobitismu. Kartuziáni se neřídili řeholí svatého Benedikta, ale svými vlastními *Consuetudines*. Jejich způsob života se podobá způsobu anachorétů v poustích Východu. Kartuziáni jsou zcela odloučeni od světa. Jejich jediným zaměstnáním je pěstovat a udržovat přímý a bezprostřední kontakt s Bohem. V kartouze jsou komunitní prvky řeholního života minimální, jakoby se připouštěly jen s neochotou. Papež Innocent XI. řekl o kartuziánech v roce 1688: „*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata.*“

Svatý Bruno, jako typický kartuzián, naprosto zdrženlivý co se týče své spirituality, zanechal jen dva dopisy, a i ty napsal na sklonku života. Jeden z nich, adresovaný laickým řádovým bratřím, konstatuje, že „klíčem a pečetí vší duchovní kázně“ je poslušnost, daná pokorou a trpělivostí a doprovázená čistou láskou k Pánu a pravou láskou k druhým.²⁹ Až Guigo I., pátý nástupce svatého Brunona, formuloval v letech 1121–1128 kartuziánskou *Knihu zvyklostí* (*Consuetudines*).³⁰ Leclercq neváhá Guigona označit za „jednoho z nejpozoruhodnějších duchovních autorů svého století.“³¹

V prologu ke *Knize zvyklostí* Guigo I. odkazuje na svatého Jeronýma a Řeholi svatého Benedikta, ale nepřebírá je otrocky. V celém traktátu je důraz na prostotu, umírněnost a pokojnost. Poustevníci mají zachovávat strohou prostotu v obřadech liturgie a oficia, úzkostlivou chudobu, přísné mlčení a samotu ve svých celách.

Jsou dvě třídy kartuziánů – mniši a laičtí bratři, ale všichni jsou poustevníky a jejich obydlí se nazývá „poustevna“ nebo „kartouza“, nikoli klášter. Sebedisciplína a další kající prostředky se dovolují, ale jen se souhlasem převoza. V souladu s příkladem a učením svatého Brunona se zachovává umírněnost, takže tichou, leč naplněnou samotu pousteven proniká atmosféra radosti. Guigo

²⁹ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 150–156.

³⁰ PL 153, 420–606. Srov. A. Wilmart, „La chronique des premiers chartreux.“ In: *Rev. Mabillon*, sv. 16/1926, str. 77–112.

³¹ J. Leclercq et al., op. cit. str. 153.

v jednom ze svých dopisů říká, že kartuziánský život je oddán studiu Písma a duchovních spisů.

Všechno potřebné pro zdraví, práci a modlitbu má kartuzián zajištěno, takže nikdy za žádným účelem nemusí opustit svou celu. Všechno v životě je podřízeno samotě a modlitbě a snad jen jediným důvodem k zavedení minimální společné modlitby a liturgie – a v moderní době také týdenní procházky – je právě umírněnost a rovnováha, kterou se svatý Bruno tolik vyznačuje. Kartuziáni nikdy nechtěli být oddělenými samotáři, ale poustevníky žijícími v prostředí komunity.

Ačkoli nikdy neexistovala žádná „škola“ kartuziánské spirituality v přesném slova smyslu, tato spiritualita se vyznačuje následujícími rysy: moudrá rozvážnost, radost a prostota, ustavičný bdělý zřetel k obyčejnému usilování o očistu i ve výšínách kontemplace a něžná láska k Ježíšovi a Marii.

Toto je zřejmé ve spisech Guigona „Angelica“, známého jako Guigo II., protože byl druhým převorem Guignonem ve Velké kartouze (1174–1180). Jeho spis o kontemplativním životě, známý pod názvy *Scala claustralium* či *Scala paradisi*, se četl a cenil více než kterékoli jiné dílo tohoto druhu.

Guigo II. popisuje čtyři stadia vývoje duchovního života kontemplujícího: četba, rozjímání, modlitba a nazírání. „Četba,“ říká Guigo, „je pečlivé studium Písma, kdy se na ně zaměřujeme všemi silami. Rozjímání je přičinění mysli, která hledá pomoc rozumu, aby poznala skrytou pravdu. Modlitba je zbožné obrácení srdce k Bohu, kdy se rozcházíme se zlem a dostává se nám dobra. Při kontemplaci je mysl jakýmsi způsobem pozdvižena k Bohu a nad sebe samu, takže zakouší radosti věčného blaha.“ Dále vykládá každou tuto jednotlivou „příčku“ na žebříku dokonalosti. Nakonec se v souhrnu znovu vrací k stručnému popisu těchto čtyř stadií:

Nejprve přichází četba a je jakýmsi základem. Poskytuje látku, kterou máme použít k rozjímání. Rozjímání pečlivě zvažuje, co se má hledat. Jakoby vykopávalo poklad, nalézalo jej a odkrývalo, ale protože není v jeho silách jej uchopit, vede nás k modlitbě. A modlitba se vši silou pozvedá k Bohu a prosí o ten poklad, po němž touží, a to je blažené nazírání. Když přijde nazírání, odmění námahu všech tří. Opojí žíznící duši rosou nebeské sladkosti. Četba je činnost vnějších smyslů, v rozjímání jde o vnitřní pochopení, modlitba se vyznačuje touhou, nazírání překonává každou schopnost. První stupeň náleží začátečníkům, druhý pokročilejším, třetí horlivým, čtvrtý svatým.³²

Guigo pak uzavírá typicky kartuziánským, lapidárním způsobem: „Četba bez rozjímání je neplodná, rozjímání bez četby snadno podléhá klamu, modlitba bez rozjímání je vlačná, rozjímání bez modlitby nenese ovoce, modlitba, je-li horlivá, získá nazírání, ale získat nazírání bez modlitby je vzácnost, ba zázrak.“³³

³² PL 184, 475 a dále.

³³ Tamtéž.

Třetí ratolestí středověkého monasticismu, tou nejpobulárnější, byl řád cisterciáků, založený svatým Robertem z Molesmes v Citeaux roku 1098. Když papež potvrdil založení řádu, přikázal Robertovi, aby se vrátil do Molesmes, zatímco ostatní členové zůstali v Citeaux, kde žili ve velké přísnosti pod vedením svatého Albericha (Alberic) a svatého Štěpána Hardinga. Svatý Bernard přišel do Citeaux spolu s třiceti druhy roku 1112. Expanze cisterciáckého řádu byla tak veliká, že když svatý Bernard v roce 1153 umíral, bylo už 343 klášterů přísné observance nejen v Evropě, ale i na Balkáně a ve Svaté zemi.

Podle nařízení, jež vydal roku 1114 **Štěpán (Stephen) Harding** ve své *Carta caritatis*, se cisterciáci odpojili od centralizovaného clunyjského systému a zavedli jako řídicí orgán generální kapitulu, což se stalo modelem budoucích řeholních řádů.³⁴ Cisterciáci úspěšně přizpůsobili mnišství potřebám doby tak, že vtiskli jeho trvalé hodnoty měnícím se podmínkám. Díky tomu cisterciáci prosperují až dodnes, zatímco mnohé jiné tehdy nové řády po nějakou dobu vzkvétaly, ale pak zanikly.

Co se týče koncepce mnišského života, cisterciáci se v obecné zásadě neliší od benediktinů. Vlastně jen chtěli obnovit původní observanci ve vší její prostotě a přísnosti. Proto značně zredukovali liturgické přírůstky, omezili činnost ve skriptoriu a vrátili se k manuální práci. Tak vznikl základní rozdíl mezi „černými“ mnichy z Cluny a „bílymi“ mnichy z Citeaux, jak píše Sitwell.³⁵ Tento rozdíl vešel ze dvou odlišných kustomářů či konstitucí, které jsou ovšem založeny na stejné Řeholi svatého Benedikta.

Mezi Cluny a Citeaux byl však ještě jeden rozdíl: touha cisterciáků vyhledávat spíše poustevnický život, ne sice po způsobu kamaldulů či kartuziánů, ale jako komunita zcela oddělená od světa a zachovávající řeholi svatého Benedikta co nejdoslovněji. Cisterciáci však při vší snaze obnovit původní benediktinský monasticismus také provedli některé adaptace s ohledem na vlastní cíle. Měli sklon všechno podřídít asketickým a kontemplativním prvkům mnišství, zatímco clunyjská interpretace stavěla na první místo liturgii a *lectio divina*.

Pro cisterciáky bylo oddělení od světa stejně naprosté jako pro mnichy Východu. Proto si pro stavbu klášterů vyhledávali vzdálená místa a zachovávali přísnou klauzuru. Jejich askeze spočívala v manuální práci a přísném způsobu života: tak přijímali Kristův kříž, aniž by si chtěli ulehčit. Aby si zajistili kontemplativní usebrání, vzdali se všech forem apoštolátu a kněžské služby, zachováva-

³⁴ Srov. L. Lekai, *The White Monks*, Okauchee, Wis 1953; B. Lackner, *The Eleventh Century Background of Citeaux*, Cistercian Publications, Washington, DC 1972.

³⁵ G. Sitwell, op. cit. str. 43.

li trvalé mlčení a vyhýbali se hromadění majetku. Těm, kdo se tázali, jak cisterciáci naplňují příkázání lásky k bližnímu, odpovídali učením svatého Bernarda, který soudil, že skutky bratrské lásky jsou bohatě zjevné v komunitním životě mnichů.

Ať už smíme zajít tak daleko a mluvit o „škole“ cisterciácké spirituality odděleně od spirituality benediktinské, nebo ne,³⁶ jsou tu jisté rysy, které mnichy z Cîteaux odlišují. Předně se v cisterciáckém mnišství v souladu s axiomem *solo Deo* jevila určitá eschatologická vlastnost. Jejich pohled byl upřen na věčné skutečnosti a na cíl: život ve slávě. Sami sebe pokládali za poutníky na cestě do nebe a aby byli vždy připraveni na Kristův příchod, zbavovali se co nejvíce všech pozemských zájmů a závislostí. Paradoxně si však vždycky uchovali hluboké vnímání hodnoty stvořených věcí a jemný smysl pro lidské potřeby. Obdělávali pole, stali se experty v chovu dobytka a prosluli dokonce produkcí takových domácích surovin jako chléb, sýr a jiné potraviny. V liturgickém umění odstranili ozdobný styl mnoha opatských kostelů a vrátili se k čistým, přirozeným liniím, které tvoří prostou krásu. V oblasti lidských vztahů dávali po vzoru svatého Bernarda, Viléma ze St. Thierry a zvláště svatého Aelreda příklad autentického duchovního přátelství v mnišském prostředí.³⁷

Dalším charakteristickým znakem cisterciáků byla jejich obezřetná adaptace mnišských observancí. Drželi se pevně blahodárných tradičních zvyklostí, ale neváhali opustit ty prvky, které už nesloužily účelu, pro něž byly ustaveny. Vždy to činili s ohledem na uchování čistých pramenů mnišství. Tato praxe ovšem nevedla k neladnému individualismu, protože ve všech klášterech se přísně zachovávala základní statuta cisterciáckého života, ač jednotlivá opatství směla činit v jejich naplňování nutné úpravy.

Další dvě kvality cisterciáckého života jsou chudoba a manuální práce. U cisterciáků šla chudoba dál než je vnější odpoutanost od věcí a vykořenění ducha vlastnění, jak se žádá od všech mnichů. Cisterciáci pěstovali chudobu jako prostředek osobní nouze a askezi jako svědectví komunity. Nezacházeli do extrémů, jaké navrhovali mendikanti ve třináctém století, ale koncepci mnišské chudoby dodali nový smysl. Manuální práci viděli jako logický důsledek svého pojetí chudoby. Svatý Benedikt ve své Řeholi napsal, že mniši se nemají lekat, kdykoli místní poměry či nouze budou vyžadovat, aby sami obdělávali zemi, neboť žijí-li prací vlastních rukou, pak teprve jsou skutečně mnichy (kap. 48). Cisterciáci chtěli být „skutečně mnichy“ a manuální práci ustavili jako nutný prvek svého života. Lze říci, že pro cisterciáky byla manuální práce pro jejich mnišský život stejně

³⁶ Srov. J. Leclercq, op. cit. str. 187; J. M. Mattoso „Espiritualidad monástica medieval“ in: *Historia de la espiritualidad*, sv. 1, str. 895.

³⁷ Srov. úvod k J. Dubois, *De l'amitié spirituelle*, Bruges 1948.

zásadní jako liturgická modlitba a *lectio divina*. Když však vznikli laičtí bratři, konvěři (*conversi*), vytvořila se v tomto trojném rozčlenění cisterciáckých mnišských činností určitá nerovnováha.

Konečně, snad jako následek předchozích charakteristik, cisterciácký život provázela průzračná prostota. Ať už vezmeme liturgii, drasticky zkrácenou a zjednodušenou, nebo architekturu, nebo celý jejich životní styl, dojmem bude vždycky prostota charakterizovaná uvážeností. Cisterciáci odstranili veškerou pompu a obřadnost a vyhýbali se jakékoli známce triumfalismu či ostentativnosti. Nechtěli nic jiného než věrně žít řeholi svatého Benedikta a cele se věnovat životu modlitby a manuální práce.³⁸

Svatý Bernard

Chceme-li lépe pochopit cisterciáckou spiritualitu a zhodnotit působení mnichů z Cîteaux, je třeba probrat nauku jejich nejvlivnějších autorů: svatého Bernarda, Viléma ze St. Thierry a svatého Aelreda z Rievaulx. Mabillon hovoří o svatém Bernardu jako o „posledním z Otců“³⁹ a Sitwell říká, že „se tyčí nad celou první polovinou dvanáctého století.“⁴⁰

Bernard se narodil v Burgundsku v blízkosti švýcarských hranic kolem roku 1090. Vstoupil do opatství Cîteaux v roce 1112 spolu se čtyřmi ze svých bratří, strýcem a pětadvaceti přáteli. Po třech letech duchovní formace poslal Štěpán Harding Bernarda založit novou fundaci v Clairvaux, ne-li z jiného důvodu, tedy alespoň proto, aby se ulevilo stísněným poměrům v Cîteaux. Bernard působil tak přitažlivě na nová povolání k cisterciáckému životu, že je nazýván „druhým zakladatelem cisterciáků.“⁴¹

Pokud jde o jeho činnost, nelze ani vyjmenovat, do čeho všeho se pouštěl. Napsal *Apologii* na obranu cisterciácké reformy, usiloval o reformu diecézního kléru a laiků, svou obhajobou práv papeže Innocenta II. proti pretendentu Anakletovi II. přispěl k ukončení schizmatu v církvi, kritizoval bludy Abélarda, který byl později církví odsouzen, přinutil poitierského biskupa Gilberta de la Porée odvolat na remešském koncilu své bludy, v jižní Francii kázal proti manichejcům, působil jako smírce mezi soupeřícími skupinami a prosazoval Druhou křížovou výpravu, poslal papeži Evženu III., svému bývalému žákovi z Clairvaux, traktát *De consideratione* o reformě církve. Papež Evžen III. však zemřel v červenci 1153 a svatý Bernard v srpnu téhož roku. Bernardův životopis byl sepsán

³⁸ Srov. J. Lekai, op. cit.; L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955.

³⁹ Srov. PL 182, praef. gen., str. 23.

⁴⁰ G. Sitwell, op. cit. str. 44.

⁴¹ A. H. Bredero, „Études sur la *Vita prima* de St. Bernard“ in: *Analecta S. Ord. Cist.*, sv. 17/1961 a sv. 18/1962.

za jeho života: Vilém ze St. Thierry a Arnold Bonneval napsali takzvanou *Vita prima*, kterou dokončil Geoffrey z Auxerre. Svatý Bernard byl kanonizován roku 1174 a v roce 1830 byl prohlášen učitelem církve.⁴²

Přes všechny své rozmanité činnosti byl svatý Bernard také plodným spisovatelem. Jeho obsáhlá korespondence zahrnuje více než 500 dopisů, dále je tu 332 kázání, včetně známé řady *O Písni písní (In cantica)*. Své první duchovní dílo napsal kolem roku 1124; bylo to pojednání nazvané *O stupních pokory a pýchy (De gradibus humilitatis)*. V následujícím roce napsal *Apologii* čili obranu cisterciácké reformy a v letech 1126 až 1141 pak spisy *O milování Boha (De diligendo Deo)*, *O milosti a svobodné vůli*, *O jednání a povinnostech biskupů*, *O obrácení* (k reformě diecézního kněžstva), *Příkazy a dispenze* a mnoho dalších traktátů na témata jako křest, cisterciácký antifonář a bludy Abélardovy. Ke konci života napsal *De consideratione a Život svatého Malacha (Vita sancti Malachi)*, irského biskupa, náhle zemřelého při návštěvě Clairvaux.⁴³

V souladu s tradicí a praxí benediktinské spirituality svatý Bernard nacházel inspiraci pro své duchovní učení v Písmu, ať už přímo – rozjímáním Bible, nebo nepřímo – čtením biblických komentářů Origena, svatého Jeronýma, svatého Augustina a svatého Řehoře Velikého. Podle svatého Bernarda „Bible obsahuje jedině tajemství Krista, neboť On dává Písmům jednotu a smysl. Právě Kristus je tím sjednocujícím principem; je totiž přítomen všude – předobrazem ve Starém zákoně a zjeven v Novém.“⁴⁴ Proto je duchovní nauka svatého Bernarda výrazně kristocentrická. Křesťan je dokonalý do té míry, jak se přizpůsobuje Kristovu tajemství. Toto přizpůsobení však může nastat pouze účastí na naukovém, svátostném a liturgickém životě církve, protože Písmo – které Kristovo tajemství zjevuje – je pravdivě pochopitelné jen v církvi a církví.

Jak se jistě dá očekávat od duchovní nauky cisterciáka, ústřední téma spirituality svatého Bernarda je vyjádřeno slovy svatého Jana: „Bůh je láska; on nás miloval první, jeho láska k nám se ukázala, když poslal do světa svého jediného Syna, abychom měli život skrze něho.“⁴⁵ Bernard si klade otázku, jak máme milovat Boha, a odpovídá na ni: „Důvodem, proč milovat Boha, je Bůh sám. Míra, jak ho milovat, je tato: milovat ho láskou bez míry.“⁴⁶ V tomto ohledu se svatý Bernard vyrovná svatému Augustinu v titulu „Učitel lásky.“ Je také předchůdcem stylu duchovních spisů, jak jej nacházíme u svatého Františka Saleského.

⁴² K podrobnostem o životě a díle svatého Bernarda viz AA.VV., *Bernard of Clairvaux*, Paris 1963; J. Leclercq, op. cit. str. 191–204; E. Vascandard, „Saint Bernard,“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 1, str. 746–785; A. de Bail, „Bernard“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 1, str. 1454–1499.

⁴³ Dílo svatého Bernarda je v PL 182–3.

⁴⁴ W. Yeomans, „St. Bernard of Clairvaux“ in: *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh a P. J. Kennedy, New York 1964, str. 109.

⁴⁵ 1 Jan 4.

⁴⁶ *De diligendo Deo*, PL 182, 274. Větu také použil Severus z Milev a připsal ji svatému Augustinovi.

Ani v životě ani v nauce nebyl svatý Bernard sentimentální. Jeho asketické učení je spíše realistické a náročné. Jeho východiskem je pokora, plod sebezpoznaní, které člověku odhaluje jeho hříšný stav.⁴⁷ Svatý Bernard pak rozvíjí psychologii askeze, v níž ukazuje, že svobodná vůle člověka je klíčem k obrácení a pokroku v duchovním zdokonalování. Ať už mluví o stupních pokory, jimiž musí duše projít v souboji s hříchem, nebo o stupních lásky, která nakonec kulminuje v mystickém spojení s Bohem, hlavní důraz vždy spočívá na lidské vůli, která však nikdy není odloučena od rozumu a paměti.⁴⁸ Ačkoli svatý Bernard uznává, že Boží láska v tomto světě nemá hranic a že člověk nemůže dosáhnout absolutní dokonalosti *in via*, trvá přesto na tom, že křesťan je povinen ustavičně usilovat o stále větší zdokonalení: „Nikdo nemůže být dokonalý, kdo netouží být ještě dokonalejší. Že je dokonalejší, ukazuje tím, jak aspiruje k ještě větší dokonalosti“⁴⁹ Kdo odmítá být lepší, určitě je méně dobrý. Ve chvíli kdy se odmítáš stát lepším, přestáváš být dobrý.“⁵⁰

Láska k Bohu by tedy měla u křesťana toužícího po dokonalosti stále růst. V tomto růstu prochází čtyřmi základními stupni, které svatý Bernard označuje jako láska tělesná, ztišná, synovská a mystická. Tělesná láska je přirozená, instinktivní oddanost sobě. Když se působením milosti povznese nad přirozenost, zpravidla se zaměřuje na svaté lidství Kristovo a tajemství jeho pozemského života. Ztišná láska je služební oddanost Bohu pro dobrodiní, jež od něj člověk dostává. Vychází z lidského vědomí potřeby Boha. Synovská láska je nezištná oddanost Bohu jako našemu Otcí. Umožňuje nám zakoušet blaženost, kterou dává Pán. Čtvrtý a nejvyšší stupeň lásky je čisté milování Boha, zcela oproštěné od sobeckých zájmů. Svatý Bernard říká, že v tomto čtvrtém stupni člověk už nemiluje sebe, ledaže kvůli Bohu samému, a jeho jediná modlitba je: Buď vůle tvá na zemi, jako je tomu v nebi.⁵¹

Prostředky dosažení dokonalosti jsou podle svatého Bernarda tyto: Boží milost, Kristovo lidství, Maria spoluvykupitelka a prostřednice, rozjímání – zejména o Kristových tajemstvích, modlitba (tu svatý Bernard přejímá učení Kassianovo), zpytování svědomí, bdělost nad myšlenkami a city, duchovní vedení. Stojí za povšimnutí, že duchovní nauka svatého Bernarda měla velký vliv na viktoríny, františkány, Tomáše Kempenského, rýnské mystiky, svatého Ignáce z Loyoly a svatého Františka Saleského.

Mystickou teologii svatého Bernarda najdeme v jeho pojednání o lásce k Bohu a v komentáři k *Písni písní*, který pronášel k mnichům jako kázání. Ženicha zto-

⁴⁷ Srov. *De gradibus humilitatis*, PL 182, 941 a dále.

⁴⁸ Srov. W. Yeomans, cit. čl. str. 117.

⁴⁹ Dopis 34, PL 182, 440.

⁵⁰ Dopis 91, PL 182, 224.

⁵¹ *De diligendo Deo*, PL 182, 974.

tožňuje s Kristem a nevěstu s Církví, nebo jednotlivou lidskou duší. Zpočátku je láska ke Kristu vnímatelná čili tělesná, zaměřená na Kristovo lidství a na události jeho života na zemi. Přestože i láska ke Kristu v jeho lidství už je velkým darem Ducha svatého, „je nicméně tělesná,“ říká svatý Bernard, „ve srovnání s onou láskou, která se nevztahuje tolik ke Slovu vtělenému jako ke Slovu – moudrosti, Slovu – spravedlnosti, Slovu – pravdě a Slovu – svatosti.“⁵² Když svatý Bernard mluví o mystickém spojení, mluví o duchovní lásce, která překračuje Kristovo lidství, aby se zaměřila na jeho božství. Říká: „Dejte pozor, abyste si o tomto spojení Slova a duše nemysleli na nic tělesného či vnímatelného. Připomeňme si, co říká Apoštol: *Kdo je ve spojení s Pánem, je s ním téhož ducha (1 Kor 6,17)*. Vytržení, jež čistá duše prožívá v Bohu, a sestoupení milujícího Boha do duše nejlépe vyjádříme přirovnáním duchovního k duchovnímu.“⁵³

Jakmile je duše naprosto očištěna a dobře vyučena v duchovní lásce, může, pokud ji Bůh zavolá, vstoupit do mystického spojení a stát se nevěstou Slova. Uzavírá se Slovem duchovní sňatek a úplně se v tomto proměňujícím spojení ztožňuje s božskou vůlí.⁵⁴ Svatý Bernard používá k popisu jevů provázejících mystické spojení stejných obrazů jako *Píseň písní*: objetí, polibek, extáze, sňatek. Ačkoli si uvědomoval nebezpečí takového vyjadřování a ustavičně upozorňoval, že tyto obrazy popisují čistě duchovní prožitky, vyvolané milostí, dějiny spirituality se hemží případy těch, kdo si tyto výrazy vyložili smyslově.

Stejně jako svatý Řehoř Veliký, i svatý Bernard považoval apoštolát za plod lásky a za přebytek vnitřního života modlitby. V týchž kázáních, kde probírá mystické spojení, mluví často o pastorační službě, zvláště o kazatelství.⁵⁵ Kdo dostali dar božské lásky, dovedou pochopit její řeč, říká svatý Bernard, a odpovídají „skutky lásky a zbožnosti.“⁵⁶ A protože milost a božská láska vcházejí do duše ve chvíli jejího setkání s Bohem, ti, kdo mají na starosti duše, by se měli obzvlášť věnovat rozjímání o božských pravdách. Pak teprve mohou přejít z mlčení kontemplace ke skutku kázání.⁵⁷ Proto má apoštol být současně mužem kontemplace a mužem činu. Svatý Bernard dokonce tvrdí, že apoštol se musí především starat o posvěcení své duše, než se pustí do díla posvěcování druhých. K tomu nabízí několik praktických postřehů pro pastorační:

⁵² Srov. *In cantica*, PL 183. Srov. také autoritativní dílo E. Gilsona *The Mystical Theology of St. Bernard*, Sheed & Ward, London 1940. Podle D. Ramose (*Obras completas de San Bernardo*, BAC Madrid 1953) svatý Bernard měl za to, že s nejvyšším stupněm lásky se v tomto životě setkáváme jen vzácně, ale přesto bychom o něj měli usilovat.

⁵³ *In cantica*, tamtéž. Kdykoli svatý Bernard mluví o mystickém spojení, vždy Boha vidí jako objekt, stejně jako svatý Augustin a Pseudodionýsios. Úlohu Kristova lidství v mystické zkušenosti popisovali Kassian, rýnský mystikové, Tomáš Kempenský, Gerson a svatá Terezie z Avily.

⁵⁴ Srov. *De diversis* sermo 87; *In cantica* sermones 1 a 68, 83–85.

⁵⁵ Srov. *In cantica* sermones 9, 20, 23, 25, 33, 41, 42, 49, 56, 57, 76, 78.

⁵⁶ Srov. *In cantica* sermo 79.

⁵⁷ Srov. *In cantica* sermo 41

*Vězte, že těm, kdo jsou vám svěřeni, máte být matkou, ne pánem. Musí-li se občas jednat přísně, ať je to přísnost otce, ne tyrana. Povzbuzujte jako matky, kářejte jako otcové.*⁵⁸ *Nadšení bez poznání je nesnesitelné. Kdo hoří láskou, potřebuje nutně uvážlivost, která umírňuje skutky lásky. Nadšení neosvětlené poznáním ztrácí svou sílu a někdy i škodí... Právě uvážlivost řídí všechny ctnosti a zmírňuje je, aby byly krásné a pevné... Ctnost sama nedokáže ukázkovat a vést ostatní ctnosti... Když se vytratí, změní se rázem v neřest.*⁵⁹

Podle Yeomane „Bernarda vede Kristus k Nejsvětější Trojici. Jeho oddanost Spasiteli je odměněna plodem vědomí přítomnosti tří božských Osob v duši a v celém stvoření.“⁶⁰ Je pravda, že v jádru spirituality svatého Bernarda je tajemství Nejsvětější Trojice, jako tomu má být v celé křesťanské spiritualitě, ale svatý Bernard byl tradicí označen jako teolog Ježíše a Marie. To spíše u jeho současníka a spolubratra Viléma ze St. Thierry (1085–1148) nacházíme spirituální teologii, která je podle Leclercqa vyjádření „*mystique trinitaire*.“⁶¹

VILÉM ZE ST. THIERRY

Z jakéhosi ne zcela známého důvodu se na sklonku dvanáctého století začala pojednání Viléma ze St. Thierry připisovat svatému Bernardovi a jiným autorům a od konce středověku až do doby přibližně před třiceti lety jim nebyla věnována pozornost, s výjimkou několika zmínek u mystiků. Moderní bádání však zjednotilo nápravu a právem zařadilo Viléma ze St. Thierry mezi teology a duchovní autory prvořadého významu.⁶²

Vilém ze St. Thierry (Guillaume de St. Thierry, 1085–1148) patnáct let řídil jako opat benediktinský klášter u Remeše. V roce 1135 odešel do cisterciáckého opatství v Signy, kde zůstal až do smrti, s výjimkou jedné návštěvy u kartuziánů v Mont-Dieu. Tato návštěva měla za následek jeho slavnou „*Zlatou epistolu*“ (*Epistola ad fratres de Monte Dei*).

Během života napsal množství pojednání na různé náměty: láska k Bohu, charakter člověka, eucharistie, víra, život svatého Bernarda, komentáře k Listu Římanům a k Písní písní. Mistrovským dílem je traktát *Aenigma fidei*, napsaný jako obrana doktríny o Nejsvětější Trojici proti Abélardovi. Toto dílo spolu se *Zlatou epistolou* a *De natura et dignitate amoris* tvoří sumu jeho duchovní teologie.⁶³

⁵⁸ Op. cit., sermo 23.

⁵⁹ *In cantica* sermo 49.

⁶⁰ Srov. W. Yeomans, cit. čl. str. 116.

⁶¹ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 254.

⁶² G. Sitwell, op. cit. str. 57.

⁶³ Dílo Viléma ze St. Thierry se nachází v PL 180, 205–726; 184, 365–408. Průkopníkem bádání o Vilémovi je J. M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry: L'homme et son oeuvre*, Bruges–Paris

Vilémovy spisy o duchovním životě jsou spíše praktické než teoretické, přesto Déchanet zjistil, že Vilém byl značně ovlivněn knihami Origena, svatého Řehoře z Nyssy, Jana Scota Eriugeny a svatého Augustina.⁶⁴ Sitwell v tomto ohledu poznamenává, že „skutečnost, že se vrátil k řeckým Otcům má veliký význam. Představovala tehdy vývoj zájmu o teoretický aspekt kontemplace... Vilém ze St. Thierry tak svým zaměřením na tento čistě kontemplativní ideál, svým zájmem o rané, předbenediktinské mnišství a tím, jak využil jeho teologického pozadí, předjal hnutí, jež přišlo až po jeho smrti.“⁶⁵

Jako svatý Bernard i Vilém vidí lidský život jako návrat nebo výstup k Bohu. Ve své *Zlaté epistoletě* dělí tento výstup na tři klasická stadia: začátečníci, pokročilí a dokonalí. Začátečník, v němž převládá „animální“ člověk, je značně stimulován smysly a smyslovými tužbami. Proto potřebuje vedení zákona a vnější autority, k níž je vázán poslušností, a také potřebuje asketickou praxi umrtvování, zpytování svědomí, duchovní četbu a prosebnou modlitbu⁶⁶. V pokročilém stadiu se výstupu ujímá „rozumový člověk“ a ve třetím a posledním stadiu je dokonalý člověk už skutečně duchovní. Protože *Zlatá epistola* věnuje tři čtvrtiny svého obsahu úvahám o začátečnických, obraťme se k pojednání *Aenigma fidei* a dokončeme celkový pohled na duchovní nauku Viléma ze St. Thierry⁶⁷.

Vilém ve svém díle mluví o třech stadiích výstupu člověka k Bohu jako o období víry, rozvažování víry a prožívání. Začátečník neboli „animální“ člověk, jak jsme uvedli výše, žije z víry a protože je pod nadvládou smyslů, je k Nejsvětější Trojici veden tím, co je smyslově vnímatelné. Vilém tu zdůrazňuje důležitost Kristova lidství a význam znamení a symbolů. „Toto stadium,“ říká Brooke, „je úzce spjato s Vtělením v průběhu celých dějin v čase jako pedagogická příprava, která člověka stupňovitě vede od toho, co je smyslově vnímatelné, k věčnému, neproměnnému životu Trojice. Vtělení nahlíží jako *Sacramentum*, ne v užším smyslu, jak jej užíváme pro svátosti, ale v patristickém smyslu slova, zahrnujícím celou škálu znamení, jimiž se věčné, duchovní a neviditelné bytí zjevuje prostřednictvím časného, hmotného a viditelného.“⁶⁸

1942 a *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940. Srov. také O. Brooke, „The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry“ in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, sv. 26/1959, str. 85–127.

⁶⁴ Srov. J. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940.

⁶⁵ Srov. G. Sitwell, op. cit. str. 60.

⁶⁶ Srov. *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 315–316. Vilém zde vychází z Kassianova rozdělení modlitby. „Ještě nebyly rozpracovány jednotlivé techniky mentální modlitby a ani kontemplace se ještě nespojovala s modlitbou, jak tomu bylo později“ (G. Sitwell, op. cit. str. 58).

⁶⁷ Pramenem je nám O. Brooke, cit. čl. a „William of St. Thierry“ in: *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, str. 121–131.

⁶⁸ Srov. O. Brooke, „William of St. Thierry“ in: *Spirituality through the Centuries*, str. 125–126. Ve *Speculum fidei* Vilém říká: „Prostředník... ač je věčný Bůh, se stal člověkem v čase, abychom skrze něho, který je věčný a přesto podroben času, mohli projít skrz časné k věčnému“ (PL 180, 382–383).

Druhé stadium Vilém nazývá *ratio fidei*. V něm duše začíná hledat důvody své víry ať už teologií, nebo rozjímáním Písma. Při výkladu tohoto stadia výstupu duše k Bohu Vilém nikdy nenechá čtenáře zapomenout, že cílem jeho výstupu je Trojice, ačkoli se nezaměřuje na metafyziku tohoto tajemství jako scholastikové. Ve stadiu „*ratio fidei*“ je rozum vždy poslušen víře. Vilémův „přínos spočívá spíše v jemné dialektice, s níž nás vede v každém ohybu cesty k nejvyššímu tajemství Trojice. *Ratio fidei* se nejprve přiblíží Trojici téměř z každého zorného pole, přičemž střídá důraz latinských Otců na jednotu její povahy s důrazem řeckých Otců na odlišnost Osob, aby nás v závěru postavilo před neproniknutelné tajemství. Slyšíme, že lidská mysl nikdy Trojici nepochopí lépe, než když pochopí, že je nepochopitelná.“⁶⁹ Počáteční tajemství Boha, který je současně troj a jeden, si ce nikdy nebude umenšeno, ale Vilémovy spekulace vždycky objasní trochu přesněji, kde v jednotlivých aspektech problému toto tajemství leží.“⁷⁰

V třetím, závěrečném stadiu Vilém popisuje stav duchovního, dokonalého křesťana, který překročil rozumové rozvažování a dospěl k mystickému zakoušení Trojice. V tomto okamžiku, říká Vilém, se Otec a Syn zjevují skrze Ducha svatého, takže křesťan je nejen spojen s Bohem, ale prožívá sám život Trojice. Je to anticipace blaženého nazírání, poznání v lásce neboli „láska, která znamená pochopení“ (*amor intellectus*). „To neznamená, že by tu už nebylo žádného tajemství, že rozum už usmířil protiklady a vidí, jakto že tři a jedno se shodují. Znamená to, že mysl překročila z říše konceptuálního poznání, kde už nevzniká otázka, zda rozum nějakým způsobem dokáže vysvětlit tajemství.“⁷¹

Vilémovo pojetí mystického zakoušení Trojice znamená přechod od člověka jako Božího obrazu k člověku jako podobě (*similitudo*) Boha. Člověk má ve své přirozenosti, i jako „animální“ člověk – začátečník, otisk Trojice a ten nikdy nemůže být vymazán. Tento vrozený obraz mu dává schopnost přijímat vyšší typy obrazu, jak k němu přicházejí skrze ctnosti a tím, že v něm Trojice sídlí.⁷² Ale má-li člověk – dokonalý křesťan dojít k mystickému zakoušení, musí být nejprve jakoby proměněn do božské podoby (*similitudo*) a nezůstat pouze obrazem. A jako oko nedokáže vidět, dokud se jakoby nepromění v to, co vidí, tak ani my nemůžeme Boha mysticky poznat, dokud nejsme jakoby proměněni do jeho podoby. Kdy se to děje? „Stáváme se jako on, když v nás byl dokonán obraz Trojice a vrátil se k dokonalé podobě, *similitudo*, neúplnějšímu spojení duše a Boha, jak jen je možné při rozdílu mezi tvorem a Tvůrcem.“⁷³ To dokonává Duch svatý, který je nestvořené spojení Otce a Syna. Proto Vilém uzavírá: „Skrze Ducha svatého

⁶⁹ *Aenigma fidei*, PL 180, 426.

⁷⁰ O. Brooke, cit. čl. str. 126–127.

⁷¹ Srov. tamtéž str. 127.

⁷² *Epist. ad fratres de Monte Dei*, PL 184, 348.

⁷³ Srov. *Speculum fidei*, PL 180, 393 a *Aenigma fidei*, PL 180, 399.

ho se Boží člověk stává jakýmsi nevýslovným, neuvěřitelným způsobem ne sice Bohem, ale to, co Bůh je přirozeností, člověk se stává milostí.⁷⁴ A Duch svatý sám je láska, kterou milujeme Boha: *ipse enim est amor noster*.⁷⁵

SVATÝ AELRED Z RIEVAULX

Aelred, který celý život trpěl chatrným zdravím, vstoupil do cisterciáckého kláštera v Rievaulx ve věku 24 let a zemřel v roce 1167, poté co byl dvacet let opatem. Většinu toho času vedl opatství z infirmaria a proslul jako duchovní vůdce. V Aelredově učení i v jeho spisech se projevoval jeho čistě monastický duch. Ukazoval mnichům, jak dosáhnout spojení s Bohem: opustit sebe a hřích, pěstovat bratrskou láskou v komunitě, obnovit obraz Boha, který byl hříchem ztracen.

Jeho nejvýznamnější díla jsou kázání a traktáty. Mezi nimi vynikají *Zrcadlo lásky (Speculum caritatis)*, *Dvanáctiletý chlapec Ježíš*, *Duchovní přátelství*.⁷⁶ Aelred si cenil poustevnictví a napsal dokonce pro svou sestru traktát o formaci rekluzy, ale dával přednost komunitnímu životu.

Podle Aelreda člověk touží po Bohu celým svým bytím, protože tuto touhu vložil do lidského srdce sám Bůh. Člověk se dokonce chce Bohu podobat, třebaže kvůli svým hříchům bloudí v „říši nepodobnosti.“ Skrze Krista si může uvědomit svou niternou touhu, a proto má Krista milovat jako svého nejlepšího přítele. „Bůh, to je totiž přátelství“ a „kdo setrvává v přátelství, ten setrvává v Bohu a Bůh v něm.“ Tak také lidské přátelství, pokud je duchovní, může zprostředkovat přátelství s Bohem. Kdo má takové duchovní přátelství, už proto je přítelem Božím. Přátelství s Bohem tedy zakládá dokonalost, protože „milovat Boha znamená spojit svou vůli s Boží vůlí tak dokonale, že cokoli přikáže božská vůle, s tím lidská vůle souhlasí.“⁷⁷

Podle Aelreda klášter není jen „škola Boží služby“, jak řekl svatý Benedikt (Prolog 45). Je to „škola lásky.“ Pod vedením opata, který stojí na místě Kristově, se mniši učí přátelství s Bohem skrze bratrskou lásku v komunitě. To však neznamená, že mnišský život je zdrojem ustavičné radosti. Vzdát se lidské vůle kvůli božské s sebou nese utrpení a každodenní život v komunitě často přináší zkoušky a kříže. Někteří mniši se snad i budou tázat, jako svatý Bernard, proč vůbec do

⁷⁴ Srov. *Epist. ad fratres de Monte Dei*, PL 184, 349.

⁷⁵ *De contemplando Deo*, PL 184, 376. „Velkým přínosem Viléma ze St. Thierry je, že rozvinul trojčinnou teologii, která je zásadně mystická, a mystickou teologii, která je zásadně trinitární. Je proto původcem tradice trinitárního mysticismu, který později nacházíme zvláště v dílech Ruysbroeckových, Eckhartových, Taulerových a Susových“ (O. Brooke, cit. čl. str. 130).

⁷⁶ Aelredova díla jsou v PL 195, 210–796 a PL 184, 849–870.

⁷⁷ *Speculum caritatis*, PL 195, 566.

kláštera šli a jakou hodnotu má jejich skrytý život. Na to Aelred odpovídá tak, že jim ukazuje důležitost následování Krista a jeho apoštolů, kteří trpěli pronásledování a smrt.

*Každý má bránit s láskou, a opat také radou, aby druhý nesešel s cesty nebo aby na cestě nezůstal stát. Tato pokojná důvěra v mnišství není pro svatého Aelreda nic zvláštního, ale prosazuje ji se sobě vlastním půvabem, dobrosrdečností a někdy i humorem. Jeho učitel svatý Bernard je učitelem církve, zatímco svatý Aelred je pouze učitelem mnišského života, ale přesto jeho učení má obecnou hodnotu, protože mnišství je součástí církve a on sám kladl velký důraz na jednotu ducha. Avšak myslí především na všechny mnichy. Teolog, to je vždycky laskavý otec opat.*⁷⁸

MNIŠKY A LAIČTÍ BRATŘI

V průběhu církevních dějin vstupovali do mnišského života jak ženy tak muži, ať už to byl život poustevnický či komunitní. Až donedávna však úloha, kterou hrály ve vývoji mnišství ženy, byla opomíjena.⁷⁹ Od počátku východního monasticismu však na poušti žily i poustevnice. Jedna legenda říká, že svatá Maří Magdalena skončila svůj život jako rekluza. S jistotou víme, že svatý Pachomios založil ženský klášter, že svatý Basil pro ženy napsal řádové předpisy a že společnice svatého Jeronýma a Rufina byly horlivými advokátkami mnišství. Na Západě můžeme zmínit svatou Scholastiku a ženský klášter u Monte Cassino, v irském mnišství zasvěcené ženy a spolupracovnice misionářů jako byl svatý Bonifác v Německu.

Zákony a zvyklosti na Západě přísně omezovaly možnosti žen v mnišském životě a rovněž mezi ženami samými byly rozdíly na základě společenských vrstev, vzdělání či ekonomické úrovně. Některé kláštery tak byly z praktických důvodů určeny aristokratkám, buď protože klášter založil někdo z královského či šlechtického rodu, anebo protože si chudší vrstvy nemohly dovolit věno. V některých případech si mladé ženy z vyšších tříd při vstupu do kláštera jako „chórové mnišky“ přivedly s sebou své děvečky jako „laické sestry“, aby jim posluhovaly. Během času se některé kláštery vymezily jako aristokratické, jiné byly pro střední a nižší vrstvy a některé dokonce pro konvertitky.

Zatímco řeholníci se označovali výrazem mnich (*monachus*), ženský tvar *monacha* se pro řeholnice nikdy všeobecně neujal. Výraz používá svatý Augustin,

⁷⁸ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 208. K dalším podrobnostem viz W. Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx*, London 1950.

⁷⁹ Srov. E. Power, *Medieval Women*, Cambridge University Press 1976; R. Bridenthal – C. Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston 1977.

svatý Řehoř Veliký a svatý Řehoř z Toursu. Dochoval se v italštině jako monaca, ale v latině bylo známější slovo *monialis*, zkrácené ze *sanctimonialis*. Označovalo ženu zasvěcenou Bohu. Anglický výraz „nun“ je zřejmě egyptského původu a užívá se o jakékoli řeholnici. Správně je však mniška pouze klauzurovaná řeholnice se slavnými sliby, zatímco slovo „sestra“ se vztahuje na řeholnici žijící aktivním životem. Je zajímavé, že italské slovo „nonna“ znamená babička.⁸⁰

Na počátku dvanáctého století uspořádal Robert d'Arbrissel kláštery mnišek podle řehole svatého Benedikta. Zřídil také mužské komunity pro kněze a laiky či laické bratry. Žili v přílehlých domech a měli pečovat o duchovní a materiální potřeby mnišek. Toto zřízení v sobě neslo určité riziko a v některých kruzích bylo ostře kritizováno, ale Svatý stolec vzal klášter Fontévrault pod svou ochranu. V Anglii ustavil svatý Gilbert podobnou fundaci s řeholí svatého Benedikta v cisterciácké observanci. Leclercq se dokonce vyjadřuje o mnišském „feministickém hnutí“ v této době.⁸¹

Standardním textem pro duchovní formaci řeholnic ve dvanáctém století bylo *Speculum virginum* od anonymního autora snad z Porýní, kde ženský monasticismus kvetl ve vysokém stupni. Uvádí příklady svatých žen starověku, manželky, vdov či panen a za nejdokonalejší stav považuje panenství. Avšak i osobní svatost manželky či vdovy může za určitých okolností předčít svatost mnišky. Traktát rovněž zdůrazňuje, že povolání k mnišství musí být důsledkem osobního svobodného rozhodnutí; tento princip však v praxi nebyl vždycky dodržen.⁸²

Dvě nejvýznamnější mnišky této doby jsou svatá Hildegarda a svatá Alžběta ze Schönau. Obě byly Němky s benediktinskou tradicí, velmi uznávané mystičky. **Hildegarda** se narodila v roce 1098, stala se benediktinskou mniškou ve věku osmnácti let a abatyší v roce 1136. Ustavičně churavěla. Tvrdila, že má vidění už od tří let a že jí ve čtyřiceti letech vnitřní hlas přikázal, aby svá vidění zaznamenala. Když se o tom v roce 1141 radila se svatým Bernardem, moudře jí doporučil, aby pěstovala ctnosti a viděním a zjevením nepřikládala velkou důležitost. Hildegarda zemřela roku 1179. Její zjevení schválili tři papežové a koncil v Trèves.

Její spisy jsou podivnou směsicí duchovních zjevení, dobových vědeckých poznatků a prorockých intuicí. Zanechala soubor 300 dopisů a hlavní dílo s názvem *Scivias Domini* (*Scire vias Domini*). Hildegarda byla přes všechny žádosti o rady a mnohé cesty po Německu vždycky pokorná. Vedla k obezřetnému asketismu, v němž klášter pod jejím vedením prosperoval. Podala překvapivě přesný výčet svých mystických zkušeností a tvrdila, že mystická kontemplace je dostupná všem, kdo zvítězí nad svými neřestmi a nechají se zapálit ohněm Ducha svatého.

⁸⁰ Srov. Dodatek 1 k *Řeholi svatého Benedikta*.

⁸¹ Srov. J. Leclercq, op. cit. str. 129.

⁸² Srov. M. Bernards, *Speculum virginum*, Köln 1955.

Dobrym předpokladem ke kontemplativní modlitbě je duchovní četba a následné rozjímání o tom, co bylo čteno. Ale ještě lepší je posvátné officium.⁸³

Svatá **Alžběta (Elisabeth) ze Schönau** se narodila kolem roku 1129. Byla také vizionářkou, ale narozdíl od Hildegardy byly všechny její vize extatické a provázely je mimořádné jevy a silné utrpení. Na příkaz svého zpovědníka své zážitky zapsala. Mimoto zanechala dopisy, modlitby a knihu s názvem *Boží cesty*. Její spisy se s oblibou četly, protože podávala duchovní rady osobám různých životních stavů. Někteří kritici prosazují teorii, že kniha *Boží cesty* se do značné míry zakládá na *Scivias* svaté Hildegardy, která byla její blízkou přítelkyní a s níž si dopisovala. Dvě další díla připisovaná Alžbětě tvoří tři svazky vidění (někteří badatelé však považují za Alžbětino původní dílo jen první knihu) a spis o umučení svaté Voršily (Ursula) a jejích družek, který se běžně pokládá za nespolehlivý a je pramenem mnoha nepodložených legend.⁸⁴ Ani Hildegarda ani Alžběta nebyly oficiálně kanonizovány.

Pokud jde o vznik laických bratří neboli konvršů (*conversi*) v rámci monasticismu, všimněme si, že už na počátku čtvrtého století napsal papež Siricius tarragonskému biskupovi: „Přejeme si, aby mniši, kteří se vyznačují vážným chováním, svatostí života a skutečnou vírou, byli připuštěni ke kněžským povinnostem.“⁸⁵ V roce 1311 vyhlásil papež Klement: „Kvůli rozvoji posvátné liturgie nařizujeme, aby se mniši na návrh svých opatů sami připravili na všechna posvátná svěcení, jakmile jsou odstraněny zákonné překážky.“⁸⁶ A konečně papež Klement VIII. vydal výnos: „Kdo je přijat do řeholního řádu... musí mít takovou znalost písemnictví anebo dát nepochybnou naději, že ji získá, aby mohl přijmout nižší svěcení, a v náležitém čase i svěcení vyšší podle dekretů Posvátného koncilu tridentského.“⁸⁷

Uvedené výroky odrážejí pozvolný vývoj mnišství, vedoucí nejen ke svěcení mnichů na kněze, a v důsledku toho k církevnímu vyčlenění klerikálně-řeholních monastických institucí, ale také ke vzniku nové vrstvy mnichů zvaných laičtí bratři. Tento stav měl rozličné příčiny: jednak se na konci devátého století benediktinští mniši věnovali téměř výhradně *lectio divina* a liturgii na úkor manuální práce, jednak mnichy jejich intelektuální kompetence a svatost života mimořádně uzpůsobila ke kněžskému svěcení, zatímco diecézní klérus byl v době od devátého do dvanáctého století často nevzdělaný a nemorální, a nakonec v jedenáctém století už kláštery naléhavě potřebovaly manuální síly k zajištění vnějších statků, polních prací a chodu klauzurního domu. Četné kláštery zaměstnávaly laiky jako

⁸³ Díla svaté Hildegardy jsou v PL 197. Viz také *Vies de saints et bienheureux*, jež vydali benediktini v Paříži roku 1950, sv. 9, str. 336–371.

⁸⁴ Srov. F. W. Roth, *Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau*, Augsburg 1886; D. Besse, *Les mystiques bénédictines*, Paris 1922, str. 202–215; *Vies des saints et bienheureux*, Paris 1950.

⁸⁵ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1961, sv. 13, str. 660.

⁸⁶ Apošt. konstituce *Ne in agro*, CIC sv. 2, 1086.

⁸⁷ Apošt. konst. *Regularis disciplinae restitutione*, Bull. rom. sv. 10, 773.

námezdníky a sluhy, ale to často vedlo k různým obtížím. Řešení se našlo v instituci zvláštní mnišské třídy, odlišné od chórových mnichů.

Podle různých dokumentů, které vydaly benediktinské kláštery, a z výroků několika papežů v době mezi dvanáctým a šestnáctým stoletím můžeme popsat laické bratry neboli konvrše jako skutečné řeholníky, kteří tvoří integrální součást klášterní komunity a věnují se manuální práci a vnějším službám klášteru, aby se chóroví mniši mohli zase věnovat svým jednotlivým povinnostem. Když se jejich životní způsob definoval zřetelněji, laičtí bratři skládali pouze prosté sliby, nosili odlišný hábit, modlili se vlastní officium, účastnili se některých mnišských programů jako konventuální mše, kompletáře, kárné kapituly a slavnostních shromáždění, konali roční rekolekci, mívali jednou týdně duchovní rozhovor se svým magistrem či vůdcem a tvořili jakousi komunitu uvnitř celé komunity kláštera. Když byly později v církvi schváleny nové formy řeholního života, zpravidla se počítalo s možností přijímat laiky jako odlišnou, avšak integrální součást řeholního institutu.⁸⁸

Souhrnem: benediktinská spiritualita ve dvanáctém století si stále uchovávala základní rysy společné celé mnišské spiritualitě, ač s jistými rozdíly v observancích. Především to byla spiritualita pevně zakořeněná v biblických pramenech a živěná *lectio divina* a liturgickou modlitbou. Život benediktinského mnicha byl životem modlitby a pokání, opuštění světa pro touhu po spojení s Bohem. Jak píše Leclercq, byl to „prorocký život“, protože spočíval v očekávání příchodu Páně v modlitbě a pokání. Byl to „apoštolský život“, protože byl prožíván ve společenství lásky podle příkladu učedníků ve Večeřadle a prvních křesťanů. Byl to „život mučedníků“, protože s sebou nesl oddělení od světa a ustavičný boj s překážkami v lásce. Byl to „andělský život“, protože usiloval o úplné oproštění v modlitbě, askezi a zdrženlivosti. Byl to „život podle evangelia“, protože se snažil napodobovat Krista podle evangelních návodů.⁸⁹

Ale v benediktinské spiritualitě dvanáctého století se projevovaly také nové trendy díky cisterciáckému hnutí. Předně to byl naléhavý nárok na místo práce v životě mnicha, což jak jsme viděli, neznamenalou velkou inovací jako spíše návrat k původnímu učení svatého Benedikta. Pak to byl stejně silný důraz na kontemplativní cíl mnišského života, který měl za následek, že si cisterciáci explicitně upravili *lectio divina*, modlitbu a asketickou praxi se zaměřením na kontemplaci a spojení s Bohem. V této druhé oblasti právě tkví největší přínos cisterciáků pro spiritualitu, zejména skrze osobnost svatého Bernarda a Viléma ze St. Thierry, kteří nás dovedli o krůček dále k systematické teologii křesťanské dokonalosti a k psychologii mystického stavu.

⁸⁸ Vynikající studie o laických bratřích je z pera D. K. Hallingera, „Woher kommen die Laienbrüder?“ In: *Analecra S. Ord. Cist.*, sv. 13/1957, str. 1–104; srov. také M. Wolter, *The Principles of Monasticism*, B. Herder, St. Louis 1962, str. 459–461; 481–486; P. Mulhern, *The Early Dominican Lay Brother*, Washington, DC 1944.

⁸⁹ Srov. J. Leclercq, op. cit. str. 183.

Kapitola 6

SPIRITUALITA STŘEDOVĚKU

Dvanácté století bylo dobou politického a církevního vření, intelektuální stimulace a útočné adjustace měnícím se časům. Městští obchodníci a řemeslníci se stavěli proti starému feudálnímu systému a požadovali větší svobodu a autonomii jakožto jednotlivci i jako příslušníci cechů. Latinu pomalu ale jistě nahrazovaly románské jazyky. To mělo za následek, že se lidé v určité lokalitě dostávali do stále větší kulturní izolace a latinská liturgie jim začínala být cizí. Mistři v katedrálních školách a kláštorech, donedávna ponoření do studia patristiky a tradice, sahali po nových metodách bádání a připravovali cestu vzniku univerzit. A také laici, jednotlivci i skupiny, začínali zaujímat v životě církve výraznější místo i v oblastech, které dosud byly výhradní doménou mnichů a kléru.

STŘEDOVĚKÁ ZBOŽNOST

Prolog Řehole kláštera Grandmont, založeného svatým Štěpánem z Muretu (†1124), praví, že je pouze jedno pravidlo víry a spásy, totiž evangelium. Ostatní pravidla, jako například i řehole svatého Benedikta a svatého Augustina, jsou jen aplikací evangelijní nauky.¹ Četba a znalost Nového zákona se však nepožadovala výlučně od mnichů; o Písmo se ve dvanáctém století intenzivně zajímala i část laiků. Dokonce jistá laická skupina v Metz přeložila do místního jazyka čtyři evangelia, listy svatého Pavla a žalmy. Na soukromých setkáních pak probírali a vykládali různé pasáže, ale ze svých shromáždění vylučovali všechny kněze

¹ Srov. J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London 1968, str. 142–144; L. Génicot, *La Spiritualité médiévale*, Paris 1958, str. 43–44.

i laiky, kteří s jejich exegezí Písma nesouhlasili. Proto papež Inocenc III. vydal v roce 1199 list, v němž sice chválí jejich zájem o Písmo, ale odsuzuje jejich tajná, elitistická setkávání a jejich antiklerikální postoj. Později synody v Toulouse (1229) a v Tarragoně (1234) zakázaly laikům vlastnit či vykládat Bibli v rodném jazyce.²

Zájem o četbu a výklad Písma i výzvy křížáků k osvobození svatých míst přirozeně přispěly k dalšímu charakteristickému rysu středověké zbožnosti: úctě ke Kristovu svatému lidství. Někteří historici vznesli domněnku, že tuto úctu zavedl svatý Bernard a zpomalil svatý František z Assisi, ale pravdou je, že tato úcta existovala v církvi od počátku.³ Ve dvanáctém století se ovšem rozvinula a díky celosvětovému zájmu o křížové výpravy a o Svatou zemi se úcta věřících začala více zaměřovat na jednotlivé scény či „tajemství“ Kristova života a na nástroje Kristova utrpení a jeho smrti.

Pozornost věřících se obzvláště zaměřila na intenzitu Kristova utrpení a vůbec se začala zabývat tímto aspektem. V následujících staletích popisovali mystici jako svatá Brigita Kristovo utrpení do nejmenších podrobností. V umění, které úctu věřících odráží a oživuje, se prosadily realističtější kříže, zdůrazňující Kristův smrtelný zápas. Namísto zobrazení nohou přibitých na kříž vedle sebe se zpodobovaly nohy zkřížené přes sebe a přibité jediným hřebem. Tak mohl malíř či sochař působivěji ztvárnit utrpení ukřižovaného Krista.⁴

Pojednání o svátostné povědi v druhé polovině dvanáctého století obsahuje pasáž, kde jeho autor Petr z Blois staví vedle sebe opravdovou úctu a čistou emoci.

V pociťování úcty není žádná zásluha, pokud nevychází z lásky ke Kristu. Mnohé postavy tragédií, básní a písní jsou moudré a příkladné a působivé a vyvolávají v nás lásku... Herci nám dávají prožít strádání, jakými tito hrdinové prošli, nespravedlivost, jakou vytrpěli... a publikum je dojata k slzám. Jak se nás dovtýkají tyto smyšlenky! A slyšíš-li takto působivě mluvit o našem Pánu a jsi podobně dojat, je to snad pravá láska k Bohu? Soucítíš s Bohem stejně jako soucítíš s Artušem! V obou případech jsou tvé slzy k ničemu, jestliže nemiluješ Boha a jestliže tvé slzy lásky a kajícího nevěřáčí z pramene Spasitelova, to jest z víry, naděje a lásky.⁵

Předmětem velké úcty v tomto století bylo rovněž Ježíšovo jméno. Tuto úctu prosazoval do značné míry svatý Bernard, stejně jako úctu ke svatému Ježíšovu lidství. V této době složil jeden anglický cisterciák láskyplný hymnus *Dulcis Jesu*

² Srov. J. D. Mansi, *Conciliarum nova et amplissima collectio*, Austria 1961, svazek 23, str. 197 a 329; J. F. Rivera Recio, „Espiritualidad popular medieval“ v *Historia de la espiritualidad*, ed. B. J. Duque-L. S. Balust, Juan Flors, Barcelona 1969, sv. 1, str. 633.

³ Srov. K. Richstätter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Köln/Rhein 1949.

⁴ Standardním odkazem je E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1922; srov. také E. de Bruyne, *L'esthétique au moyen âge*, Louvain 1947.

⁵ P. de Blois, *Liber de confessione sacramentali*, PL 207, 1088–1089.

memoria.⁶ Také se množily svátky na počest Kristových „tajemství.“ Kostely a kaple byly zasvěcovány některému aspektu Kristova života a umělci vytvářeli četná zpodobení Kristových „tajemství,“ ať už obrazy, sochy či divadlo.

Z úcty ke Kristu a z víry, že evangelia jsou jediným zákonem křesťanského života, vyplývalo napodobování Krista, obzvláště v chudobě. Mnozí kazatelé a spisovatelé zdůrazňovali, že křesťan je už samotným skutkem křtu povinen žít ve světě a jeho ambicí, byť se nikdy nestal mnichem ani knězem.⁷ Tato zvěst byla velmi dobře pochopena a v očích laiků se jako nejhorší a nejzjevnější hřích kléru jevila lakota, často provázená nezávaností.⁸ Současně se velký počet laiků snažil vzít doslova Kristův příkaz o zanechání světských statků a následování a trpce nelsi, že mnozí biskupové, kněží a mniši jsou sykofanty bohatství a nezajímá je nic než hromadění peněz. Avšak ke škodě věci právě někteří z těch, kdo chtěli žít evangelní chudobu v protikladu k hrabivosti a marnotratnosti církevních představitelů, zacházeli ve své horlivosti do extrémů a končili v herezi.

Kde se uchovala běžná struktura církevních komunit – diecéze, farnosti, kláštery, kapituly, bratrstva, tam bezesporu nebyla ortodoxie vážněji ohrožena. Avšak kdekoli věřící chtěli z této struktury uniknout, ocitali se v nebezpečí, že ztratí duchovní rovnováhu a nakonec i ortodoxii. Lidé měli často sklon k „soukromému výkladu“ evangelia. Proto západní křesťanství, oslovené chudobou, či možná evangelním ideálem absolutní oproštěnosti, představuje složitý obraz. Na jedné straně tu byly pevné náboženské organizace – ty zůstávaly naprosto ortodoxní, avšak ti věřící, kteří k nim nenáleželi, je bez okolků obviňovali ze zrady evangelia. Na druhé straně se jako vír šířily malé skupinky, které z různých důvodů toužily žít evangelium ve vší čistotě, ale snadno se ocitaly v herezi. Jejich duch nebyl zcela neporušený a byly příliš na očích, jak je vidět z narážek v soudobých dokumentech.⁹

Pevně spjata s napodobováním Krista byla také sílící úcta k Nejsvětější svátosti. Do osmého století křesťané pevně věřili, že mše svatá je pokračováním Poslední večeře a že Kristus je na oltáři skutečně přítomen. Ale později teologové jako Paschasius Radbertus, Eriugena, Ratramnus z Corbie a Florus z Lyonu začali o eucharistii rozmlouvat, aby zvýšili zájem věřících. Teologizování o eucharistii nakonec vedlo ke sporům, v nichž Berengar z Toursu popřel skutečnou přítomnost Krista v Nejsvětější svátosti. Výraz „transsubstanciace“ se zřejmě do-

⁶ Hymnus byl omylem připisován svatému Bernardovi. Srov. A. Wilmart, „Le jubilus sur le nom de Jésus, dit de saint Bernard“ in: *Ephem. liturg.*, sv. 57, str. 285.

⁷ Gerboh von Reichersberg, (1169), *De aedificio Dei*, PL 194, 1302.

⁸ První a Druhý lateránský koncil (1123 a 1139) vydaly přísné zákony k upevnění celibátu kněží a mnišů. V té době byl v latinské církvi celibát stanoven závazně pro všechny kleriky s vyšším svěcením.

⁹ J. Leclercq et al., op. cit. str. 260–261. K popisu extrémního zachování chudoby srov. str. 261–268.

stal do eucharistické teologie právě v této době; snad jej zavedl biskup Hildebert z Toursu (†1133). Po dlouhé polemice Čtvrtý lateránský koncil spory uzavřel a učinil zvláštní opatření týkající se mše svaté a přijímání.

Tehdy také došlo k mnoha změnám ohledně eucharistie. Jednou z nejnápadnějších bylo pozdvihování Hostie po proměňování.¹⁰ Později se pozvedal také kalich, zprvu ještě přikrytý palliem. Do autentického uctívání skutečné přítomnosti Kristovy se brzy přimísily praktiky, jež hraničily s pověrou. Mešní kánon byl tehdy ještě chvíli ticha, usebrání a tajemství, aby podporoval co největší úctu.

Přijímání Eucharistie nebyvalo přes veškerou úctu věřících příliš časté. Proto Čtvrtý lateránský koncil nařídil, že katolíci mají přijímat Eucharistii alespoň jednou v roce o Velikonocích.¹¹ Jedním z důvodů, proč lidé přijímali Eucharistii tak málo, byla právě jejich mimořádná úcta k Nejsvětější svátosti: cítili nutnost jít před přijímáním ke zpovědi, i když to nebylo nutné. Zpovědi „z úcty“ se stávaly stále častějším jevem.

Běžným zvykem se stalo uchovávání Eucharistie ve svatostánku. V roce 1246 se poprvé slavil diecézní svátek ke cti Těla Kristova. Později se rozšířil, a nakonec jej papež Urban IV. zavedl v celé církvi. Papež s vyhlášením váhal, ale kněží a věřící z Orvieta mu ve slavnostním procesí přinesli korporál prosáklý Nejsvětější krví, jež proudila z proměněné Hostie. To bylo 19. července 1264.

Zároveň s úctou ke Kristu a adorací Nejsvětější svátosti chovali věřící tohoto období něžnou synovskou lásku k Marii a úctu ke svatým a k andělům. Mariánská úcta se obzvláště pěstovala v klášteřích (cisterciáci se nazývali bratřími Panny Marie). Ve feudálních dobách bylo běžné označení Panny Marie jako „naše Paní“: Our Lady, Notre Dame, Madonna. Ve dvanáctém století se rozšířily modlitby *Salve Regina*, *Ave maris stella*, *Alma Redemptoris Mater* a samozřejmě *Ave Maria*. To však v té době sestávalo pouze z archandělského pozdravení. Jméno Ježíš bylo doplněno až v patnáctém století. Bylo také zvykem recitovat padesátkrát či dokonce stopadesátkrát *Ave Maria*, ale růženec, jak jej známe dnes, se dosud běžně neužíval. *Anděl Páně* (*Angelus*) se recitoval pouze při večerním vyvánění.

Co se týče úcty k světcům, pod ochranu nebeských patronů se uchýlovaly různé cechy a dětem se při křtu dávalo jméno některého světce. Tato úcta vyústila v uchovávání ostatků svatých a ve zvyk stavět k jejich uložení zvláštní mauzolea. Jakub de Voragine napsal známou *Zlatou legendu*, životopisy světců. Podobného úkolu se ujali Jakub de Vitry, Caesarius a Tomáš z Cantimpré. Je však třeba poznamenat, že uctívání světců jako takové Svatý stolec zpočátku oficiálně neuznal.

¹⁰ Někteří tvrdí, že pozdvihování Hostie začalo v Paříži v roce 1210; jiní se domnívají, že už bylo zvykem na počátku dvanáctého století. Srov. J. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2 sv., New York 1951–1952.

¹¹ Denz. 437.

Aby se předešlo zneužití, vyhradil papež Alexandr II. akt kanonizace Svatému stolci, jak už před ním v roce 1234 požadoval Řehoř IX. Čtvrtý lateránský koncil zdůraznil, že všechny ostatky musejí být autentizovány Svatým stolcem.¹²

VOJENSKÉ ŘADY

Svatý Bernard v roce 1145 jménem papeže Evžena III. nejenže prosazoval Druhou křížovou výpravu, ale byl také úzce spjat se vznikem nového řeholního institutu v církvi, totiž mnicha–vojáka. Ve feudálním křesťanství se pocítovalo jako živé vojenské pojetí členů Božího království, církve, jejímž vládcem je Kristus Král. Ale svatý Bernard nyní vítá s nadšením „nové vojsko“, které vzniklo ve Svaté zemi a jehož cílem je vyhnat z posvátných míst muslimy.¹³

První z vojenských řádů, řád rytířů templářů, byl založen v místě jeruzalémského Chrámu kolem roku 1118 a do jisté míry souvisel s kanovníky Božího hrobu. Jeho posláním bylo chránit křesťany v Jeruzalémě, třeba se zbraní v ruce. Rytíři templáři zachovávali chudobu, čistotu a poslušnost, a proto byli pokládáni za řeholníky. Jejich řehole se zakládala na řeholi kanovníků, řeholi svatého Benedikta a cisterciáckých observancích. Dále konali posvátné officium, byli vázáni postem a zdrženlivostí a měli se oblékat prostě, v souladu se svým vojenským životem.

Ve stejné době byli v Jeruzalémě založeni také maltézští rytíři, kteří stejně jako templáři určitým způsobem navazovali na řeholní kanovníky, ačkoli jejich posláním bylo pečovat o špitál svatého Jana Křtitele. Žili podle řehole svatého Augustina a byli to jak klerici tak laici. Zachovávali evangelní rady chudoby, čistoty a poslušnosti a žili v komunitě.

Zakrátko se tato dvě seskupení rozšířila po celé Evropě, kde obzvláště účinně pomohla při znovudobytí Španělska z maurské nadvlády. Ve Španělsku se utvořilo další seskupení, známé jako rytíři ze Santiago de Compostela, ale nebyli to řeholníci a nemuseli zachovávat evangelní rady. Jejich jediným cílem bylo bránit církve a vyhnat Maury z iberského poloostrova. Další organizace přidružené k cisterciáckým klášterům ve Španělsku byly řády z Calatravy, Alcantary a Avis.

Vzniká otázka, jak si spojit křesťany – totiž muže, kteří složili sliby podle evangelních rad – s odevzdaností boji a nutným zabíjením nepřátel. Ale i svatý Bernard tvrdil, že když bojují kvůli Pánu, nemusejí se obávat ani nebezpečí vlastní smrti,

¹² Srov. E. W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.

¹³ Sv. Bernard, *De laude novae militiae*; srov. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais, *S. Bernardi Opera*, Roma 1959, sv. 3, str. 213–239; R. Grousset, *Histoire des croisades et du Royaume franc de Jérusalem*, Paris 1934–1939, 5 sv.

ani hříchu zabít nepřítel. Křižáci však nikdy neplatili za mučedníky, protože to byli, jak jim vyložil svatý Petr Poustevník, „mniši podle ctností, vojáci podle činů.“¹⁴

SVATÝ NORBERT A PRÉMONTŘÉ

Do dvanáctého století řeholní kanovníci neměli na život církve žádný výrazný vliv, třebaže počátky kanovníctví sahají až ke svatému Augustinu. Papež Urban II. napsal bavorské kanovnické komunitě:

*Děkujeme Bohu, že jste se rozhodli obnovit mezi sebou obdivuhodný život svatých církevních otců... Je to způsob života, jak jej ustavil papež Urban Mučedník, jak jej v řeholních pravidlech uspořádal Augustin, jak jej ve svých dopisech utvářel Jeroným, jak jej Řehoř odporučil anglickému biskupu Augustinovi k zavedení.*¹⁵

Ačkoli původ kanovníků „je v dějinách mlhavou epizodou,“ jak připomíná Vicaire¹⁶, není pochyb, že papež Urban II. měl za to, že kanovnický život je autenticky zakořeněn v prvotním křesťanství, stejně jako život mnišský. Biskup Eusebius z Vercelli (†307) a svatý Augustin (†430) zavedli ve svém kléru společný život. V roce 535 Clermontský koncil definoval kanovníky jako kněze či jáhny přidělené k určitému kostelu. Biskup Chrodegang z Metz pro své kněžstvo napsal pravidla (asi v roce 755), založená na řeholi svatého Benedikta. Synod v Aix-la-Chapelle (816–817) vydal novou *Regula canonicorum*, která požadovala společný život a poslušnost představenému, avšak dovoľovala vlastnění majetku. Přesto řeholní kanovníci, jak je známe dnes, vznikli až v druhé polovině jedenáctého století. Tehdy se základem jejich života stala řehole svatého Augustina a oni sami se považovali za řeholníky, byť odlišné od mnichů. Diecézní kněží – kanovníci existovali dál, ale opustili společný život a uchovávali jen službu zpěvu posvátného officia v katedrále.

Římský synod v roce 1059 postavil požadavek společného života pro všechny kleriky ustanovené pro určitý kostel či katedrálu. V průběhu jedenáctého století pak mnoho katedrálních a kolegiálních kapitul přijalo řeholi svatého Augustina. Ti, kdo ji přijali, se stali *canonici regulares* místo *canonici saeculares* (diecézní kněží – kanovníci), protože rovněž skládali sliby chudoby, čistoty a poslušnosti. Někteří kanovníci zůstávali autonomní, jiní se časem sdružovali do kongregací.¹⁷

¹⁴ Srov. D. Rops, *L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952; A. Fliche–V. Martin, *L'Histoire de l'Église*, Paris 1940, sv. 7, str. 483–487; sv. 8, str. 462–478.

¹⁵ Dopis z 28. ledna 1092 (PL 151,338); srov. C. Dereine, „Chanoines“ v *Dictionnaire d'hist. et de géog. ecclés.*, sv. 12/1963, sloupec 385–386; J. Leclercq et al., op. cit. str. 137–145.

¹⁶ M. H. Vicaire, *The Apostolic Life*, Priory Press, Chicago 1966, str. 53.

¹⁷ Srov. G. Bardy, „Chanoines“ in: *Catholicisme*, Paris 1949, sv. 22, str. 900–902; A. Schmitz, „Chanoines reguliers,“ v *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 2, str. 469; M. H. Vicaire, op. cit. str. 55–56.

Od počátku nabízela *vita canonica* diecézním kněžím vysvěceným pro službu příležitost žít společně v chudobě. Tu ihned vytane otázka, proč by měli diecézní kněží být vedeni k této formě života. Svatý Augustin kladl za cíl završení lásky, jak říká na počátku své Řehole: „Kéž byste toužili po tom, abyste ve svém domě žili v jednotě ducha a měli jedno srdce a jednu duši v Bohu. Vždyť proto jste přišli do tohoto společenství.“ Mezi devátým a jedenáctým stoletím se *vita canonica* diecéznímu kněžstvu zprvu doporučovala, posléze byla stanovena jako prostředek reformy, aby je chránila před hrabivostí a nevázaností.¹⁸ Římský synod (1059) doporučil *vita canonica*, společný život v chudobě jako prostředek návratu k apoštolskému životu prvních křesťanů.¹⁹ Svatý Petr Damian konstatuje: „Vskutku je jasné a zřejmé, že se kanovnická řehole utváří podle norem života apoštolů a že každá kanovnická komunita, která zachovává svou disciplínu, přesně napodobuje útlé dětství církve, kdy ještě byla v kojeneckém věku.“²⁰

Snadno si představíme, jak důraz na „mnišské“ aspekty kanovnického života vedl ke vzniku řeholních kanovníků, nové formy řeholního života, v níž se služba duším (jež nebyla základní činností mnichů) stala jedním z cílů řeholního života nekontemplativních řeholních institutů. Hlavní rozdíl mezi řeholními kanovníky a mnichy je v tom, že kanovníci se věnují apoštolátu.²¹ Anselm z Havelbergu (†1158) ve svém *Apologetickém listě* vyložil, že aktivní a kontemplativní život – kontemplativní nazývá „smíšený“ – mohou v kanovníctví dokonale splynout. Vicaire poukazuje na několik důsledků tohoto vývoje, jež na teologii křesťanské spirituality měly zvláštní vliv:

Apoštolský ideál je tak zřetelně povolán zpět do služby. Nová orientace opět vyplývá z potřeb doby. Gregoriánské hnutí, jež se pokoušelo reformovat církev reformou kléru, tak započalo reformu, která měla zasáhnout celou křesťanskou společnost... Odstranilo rovnítko mezi dokonalostí a útekem ze světa a naopak se snažilo spojit tuto křesťanskou dokonalost, zvláště kněžší, s návratem do světa, který měl být dobyt, aby mohl být pokřesťanštěn... Gregoriánské hnutí velmi otevřeně vyzývalo všechny křesťany k svatosti života na svém vlastním působišti...

*Toto odvážné a nové hnutí ovlivnilo křesťanství... postulátem, že svatost není jen věcí malé elity, která se zaslíbila dokonalosti života v úteku od světa, ale že je věcí všech, ať působí kdekoli, kdo nosí jméno křesťan a dobře žije svou úlohu ve společnosti. Tento vývoj... byl odezvou ideálu *vita apostolica*, který už se nesoustředoval jen na rozvíjení ctnosti mezi klérem a na jejich vyvázání z časných ambic pravidlem chudoby, ale který je chtěl připravit pro službu křesťanům, jako tehdy připravil apoštolové pro službu evangelizaci.*²²

¹⁸ Srov. M. H. Vicaire, op. cit. str. 66–67. Hildebrand ostře kritizoval kanovnickou řeholi z Aix-la-Chapelle, že neuložila diecézním kněžím – kanovníkům chudobu.

¹⁹ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 127–130.

²⁰ *Contra clericos regulares proprietarios* v PL 145,486.

²¹ K rozpravám o *vita apostolica* srov. M. H. Vicaire, op. cit. str. 84–87.

²² Srov. op. cit. str. 82–83.

Bylo by však nepřesností se proto domnívat, že po vzniku řeholních kanovníků jakožto řeholních institutů zasvěcení službě a pastoraci snad ve všech případech zastínilo mnišský element *vita canonica*. Spíše, jak napsal Raimbaud z Liège²³, existovaly dva druhy řeholních kanovníků: ti, kdo byli ve styku s lidmi, a ti, kdo byli od světa více odděleni. Pro náš cíl postačí, když ukážeme důsledky této divergence na dvou nejznámějších kanovníckých řádech: premonstrátech a viktorínech.²⁴

Svatý Norbert byl původně *canonicus saecularis* kolínské diecéze, ale v roce 1115 se uchýlil do samoty, aby žil modlitbu a pokání. Krátce poté se jako eremita–kazatel vydal na cesty z místa na místo a káral uvolněnou morálku kněží i laiků. Na žádost laonského biskupa Norbert shromáždil skupinu kněží a laiků v Prémontré, kde se zasvětili životu modlitby, pokání a manuální práce. Kázání v Prémontré, kde se zasvětili životu modlitby, pokání a manuální práce. Kázání nezanechali, ale nebylo prvotním cílem fundace. Po svém jmenování arcibiskupem magdeburským Norbert roku 1126 stanovil svým nástupcům jako úkol reformu diecéze a misijní dílo v severním Německu. Norbert zemřel roku 1134, ale už před jeho smrtí se premonstrátské komunity ve Francii a Anglii přiklonily spíše kontemplativnímu způsobu života, i když ideál svatého Norberta – spojení klauzury s kněžskou službou – nikdy neopustily.²⁵

Do roku 1134 už byl z praktických důvodů apoštolát z premonstrátských statut vypuštěn a cílem se stalo dosažení kněžské svatosti mnišskou askezí.²⁶ Asi nejvýraznějším zástupcem tohoto mnišského a kontemplativního prvku v premonstrátském životě byl Adam z Dryburgh, který v roce 1189 přešel ke kartuziánům.²⁷

Svatý Norbert se pokoušel ustavit řeholní řád, který by spojoval mnišské observance s kněžskou službou, čímž se stal předchůdcem mendikantských řádů třináctého století. Zvláště to platí o norbertinské orientaci na apoštolát a přísném zachovávaní chudoby, jež hraničila s nouzí. Co se však týče řeholní praxe a způsobu života uvnitř opatství, norbertini si uchovali více mnišské prostředí než mendikanti: v rámci komunitního života zdůrazňovali samotu, denně recitovali oficiu Matky Boží (navíc k posvátnému oficiu), střídali liturgickou modlitbu s *lectio divina* a osobní mentální modlitbou a věnovali se manuální či intelektuální práci. Řeholi svatého Augustina zachovávali co nejdoslovněji, ale *Statuta Prémontré*, která se velmi podobají statutům cisterciáckým, dala premonstrátům charakter

²³ PL 213,814–850.

²⁴ Další komunity řeholních kanovníků jsou: Lateránský řeholní kanovníci (Řím), Kanovníci od Sv. Rufa (Avignon), Řeholní kanovníci od Božího hrobu (Jeruzalém), Kanovníci Svatého kříže, známí jako křížovníci (Nizozemí).

²⁵ Hugo, nástupce svatého Norberta jakožto představený premonstrátů, definoval jejich život jako eremitský podle kanovnícké profese; srov. *Annales Ord. praemonstr.*, Nancy 1734, sv. 1, kap. 42.

²⁶ Srov. F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1947; P. Lefèvre, *Les statuts de Prémontré*, Louvain 1946; H. M. Calvin, „The White Canons in England“ in: *Rev. d'hist. ecclés.*, sv. 46/1951, str. 1–25.

²⁷ Srov. J. Bulloch, *Adam of Dryburgh*, London 1958.

spíše benediktinského mnišství než augustiniánské *vita canonica*.²⁸ Nakonec však premonstráti posunuli těžiště ve prospěch apoštolátu a kněžské služby.

*Co se jí týče (klauzury), mezi životem premonstrátů a mnichů nebyl velký rozdíl: byl tu stejný důraz na bratrskou lásku ve společenství života, stejně kající skutky, stejná láska k nebeskému životu, jehož je klauzura anticipací, pojetí modlitby, v níž se střídalo slavení liturgie s lectio divina, rozjímáním a čistou modlitbou, stejně obezřetný postoj k nadměrně intelektuálnímu poznání, nad něž se více cení pochopení, jež dává láska, „zakoušení“, „prožívání“, dále pak stejná úcta k Matce Boží a stejně, nové vědomí, že je třeba rozjímat o tajemstvích naší spásy. Osobitost řádu spočívá tedy ponejvíce v rovnovážnosti mezi spiritualitou klauzury a cura animarum. Ta sice v prvních dobách neměla všude stejné místo, ale vždy tvořila součást ideálu Prémontré a postupně se stávala výraznější. Ve svém pastoračním nasměrování, jako bylo postavení chudoby na první místo, se premonstráti stali předchůdci žebravých řádů třináctého století. Dokázali, že krize mnišství přinesla plody v tom, že se v církvi mohly projevit další a odlišné životní stavy. Nejenže tu byly rozličné cesty k naplnění evangelního ideálu, ale tato rozmanitost došla uznání a oprávnění na doktrinárním základu. Byl to dvojnásobný pokrok.*²⁹

SVATOVIKTORŠTÍ KANOVNÍCI

U svatoviktorských kanovníků směr probíhal jinak než u premonstrátů. Viktorini sice setrvali v mnišské tradici a zachovávali řeholi svatého Augustina, ale do značné míry zaměřili své úsilí k intelektuálním cílům, čímž přispěli k rozvoji scholastiky. Začalo to u Viléma (Guillaume) de Champeaux (†1122), profesora školy při Notre Dame v Paříži, který se v roce 1108 po kontroverzi s Abélardem uchýlil s několika žáky do samoty nedaleko Paříže. V roce 1113 skupina přijala řeholi svatého Augustina a zakrátko se klášter svatého Viktora stal vynikajícím teologickým střediskem a zaznamenal obrovský růst jako kongregace řeholních kanovníků. Vilém byl jmenován biskupem v Châlons-sur-Marne, a byl to on, kdo v roce 1121 inauguroval svatého Bernarda jako opata.

Svatoviktorská škola získala slavnou pověst jako škola prakticko–spekulativní metody svatého Augustina. Přispěli k tomu dvě z jejich nejzářivějších osobností: Hugo ze Svatého Viktora a Richard ze Svatého Viktora. Měla však i jiné autory, kteří si zasluhují alespoň krátkou zmínku. Adam ze Svatého Viktora (†1192) byl básníkem této školy a autorem liturgických *Sekvencí*, Achard (†1171)

²⁸ Svátý Norbert také zajistil ženskou odnož Řádu a odnož laických bratří, třebaže norbertini jsou kněžský institut.

²⁹ Srov. J. Leclercq et al., op. cit. str. 149–150.

psal traktáty o Nejsvětější Trojici a christologii, Walter (†1180) proslul kázáními o Ježíši a Marii, Godfrey (†1194) zanechal humanistické dílo v poetické formě s názvem *Fons philosophiae* a Tomáš ze Svatého Viktora, známý jako Thomas Gallus (†1246), pozdější zakladatel a opat kláštera svatého Ondřeje ve Vercelli, psal duchovní komentáře, zejména komentář a syntézu děl Pseudodionýsia. Tomáš měl velký vliv na první františkány: Alexandra Halese, svatého Bonaventuru, Adama Marisca. Byl osobním přítelem svatého Antonína z Padovy.³⁰ Má zásluhu na zaměření k „dionýské“ spiritualitě v protikladu ke spekulativní spirituální teologii.

Hugo ze Svatého Viktora (1097–1141) získal přezdívku „*alter Augustinus*“ a Villoslada ho neváhá nazvat nejvýznamnějším teologem celého dvanáctého století.³¹ Bihlmeyer ho označuje jako „nejskvělejšího teologa dvanáctého století“³² a Grabmann říká, že Hugo sepsal první úplnou systematickou syntézu dogmatické teologie v období vrcholné scholastiky.³³ Hluboké a zevrubné studium děl svatého Augustina mu umožnilo podat augustinskou syntézu, jak se dosud nikomu nepodařilo.

Hugonovo hlavní dílo je *O svátostech křesťanské víry*. Je to úvod k pochopení Písma svatého. Náležitější název by měl znít „O tajemstvích křesťanské víry“, protože Hugo používá slovo *sacramentum*, jímž označuje všechno posvátné, o čem je v Písmu řeč. V dialogu *O tajemstvích přirozeného a psaného zákona* podává resumé křesťanské víry. Jeho učení o duchovním životě lze nalézt v traktátech o rozjímání, o metodě modlitby, chvále křesťanské lásky, o formaci noviců, dále v komentáři na Pseudodionýsiovu *Nebeskou hierarchii* a v homiliích o knize *Kazatel*.³⁴ Dílo *De contemplatione et ejus speciebus* se Hugonovi připisuje, ale s malou jistotou.

Podle Hugona dědičný hřích sice měl katastrofální následky, avšak i ve stavu hříchu si člověk uchovává „vzpomínku“ na Boha. To je východiskem návratu člověka k Bohu a cestou tohoto návratu je poznání a ctnost. Duchovní život tedy je zároveň spekulativní i praktický a jeho zdokonalení dává onu moudrost, která je jeho jednotícím principem.

Tři stupně duchovního života jsou, vzato na spekulativní rovině, poznání symbolické, rozumové a mystické. Jak řekl Augustin, celý svět je kniha, ale nestačí obdivovat písmena, je nutno umět číst. Anebo podle Platóna je svět zrcadlem, v němž se odrážejí božské ideje. Tak vzniká *symbolické poznání*, jak je například nacházíme v Písmu. Co se týče *rozumového poznání*, vystupujeme jím k nevidi-

teľným prostředkům viditelných věcí, a to si žádá reflexi čili rozjímání. Člověk může dojít božské podoby, když ustoupí od vědomí své nepodobnosti Bohu. Ale tato reflexe nesmí být čistou spekulací. Musí být porozuměním, *intus legere*, které stimuluje účinnou lásku a vede nakonec ke kontemplaci, což je *mystické poznání*. Věren metodě Otců a mnišské tradici tak Hugo vidí teologii jako prakticko-spekulativní vědu, která užívá jak rozumu, tak víry, a vede k mysticismu.

Výrazy připomínajícími Guigona I. Hugo popisuje pět kroků modlitby, které vedou ke kontemplaci v lásce, neboli *scientia amorosa*, a to je dokonalá modlitba. Tyto kroky jsou: četba, rozjímání, modlitba, růst v lásce, a konečně kontemplace. Pak na příkladech, které později nacházíme v dílech svatého Jana od Kříže, přirovnává cestu rozjímání k obtížím, které máme se zapalováním čerstvého dřeva.

V rozjímání se odehrává jakýsi boj mezi nevědomostí a poznáním. Světlo pravdy je dosud zahaleno kouřem omylu, jako oheň, který jen obtížně chytí na čerstvém dřevě, ale když jej rozdmýchá silný vítr, tu se rozhoří a žhne v oblacích hustého černého dýmu. Oheň se pomalu rozhořívá, vlhkost dřeva se vsřebává, kouř ustupuje a plamen se v náhlých vzplanutích s praskáním šíří, aby nakonec pozřel celý kus dřeva...

Naše tělesné srdce je jako čerstvé dřevo: je dosud prosáklé vlhkostí touhy. Jestliže přijme jiskru Boží bázně či božské lásky, nejprve se začne pozvedat dým zlých tužeb a vzdorných vášní. Pak se duše posílí, plamen lásky žhne mocněji a jasněji a dým vášní brzy ustupuje. Mysl, takto očištěna, se pozvedá k nazírání pravdy. Když pak konečně je srdce po vytrvalém nazírání proniknuto pravdou... a když bylo přeměněno v oheň božské lásky, nepocítuje už žádný neklid a žádné rozrušení. Nalezlo pokoj a klid.

*Tak je tomu i s duší. Na počátku, kdy uprostřed nebezpečných pokušení hledá světlo v rozjímání, je kouř a plamen. Později, když je duše očištěna a začíná nazírat pravdu, je plamen bez kouře. A když konečně pravdu našla a láska v ní došla dokonalosti, už nehledá nic. Spočívá blaženě v pokoji a v ohni božské lásky. Tu je oheň bez kouře a plamene.*³⁵

Hugo odlišuje kontemplaci od četby, reflexe a rozjímání. Říká, že kontemplace je proniknutí intelektu, kdy všechny věci chápe v jediné, jasné vizi. Je to radost z toho, že v jediném krátkém pohledu uchopí velké množství pravd. Následkem toho duše dochází velkého pokoje a klidu. I přirozené pravdy a filozofie jsou jakýmsi druhem kontemplace, ale na mnohem nižší úrovni než tato *sapientia superior*, která tvoří božskou teologii. Hugo zřejmě uznává možnost bezprostředního vidění Boha v tomto životě na výšinách kontemplace, pokud mu ovšem smíme připisat dílo *De contemplatione et ejus speciebus*.³⁶

³⁰ Srov. M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957; J. Leclercq et al., op. cit. str. 239–242.

³¹ R. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia*, BAC Madrid, sv. 2, str. 897.

³² K. Bihlmeyer–H. Tüchle, *Church History*, Newman Press, Westminster, Md. 1958, str. 247.

³³ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg, 1909–1911, sv. 2, str. 259.

³⁴ Spisy Hugona ze Sv. Viktora jsou v PL 175,117–118.

³⁵ In *Eccles.* sermo 1, PL 175,117–118.

³⁶ Srov. In *Eccles.*, loc. cit.; *De modo dicendi et med.*, PL 176,877; R. Baron, *Science et sagesse chez Hugo de S.–Victor*, Paris 1957; D. Lasic, *Hugonis a S. Victore theologia perfectionis*, Roma 1956.

Richard ze Svatého Viktora (†1173) se narodil ve Skotsku, byl Hugonovým žákem, ale jakožto originální myslitel svého učitele překonal. Cayré nazývá Richarda největším teoretikem středověké mystiky.³⁷ Richard však za mnohé vděčí Hugonovi, ale také Bedovi Ctihodnému, Isidoru Sevilskému, svatému Řehoři Velikému a samozřejmě svatému Augustinu. Jeho nejznámější teologický spis je *De Trinitate*, v němž narozdíl od svatého Augustina označuje původ (*processio*) druhé Osoby od Otce jako původ z lásky spíše než zplození rozumem.³⁸ V mystické teologii, na poli jemu vlastním, Richard napsal tři obzvlášť významné traktáty: *Benjamin minor* (*Liber de praeparatione animi ad contemplationem*), *Benjamin major* (*De gratia contemplationis*) a *De quatuor gradibus violentiae amoris*.³⁹

Benjamin major se dělí na pět částí. První tři pojednávají o reflexi (*cogitatio*) smyslových předmětů, rozjímání o skutečnostech, které jsou v nás, a kontemplaci, která nám dává prožít skutečnosti božské. V dalších dvou částech probírá rozmanité předměty kontempace a její způsoby.

Podle Richarda je cílem křesťanské dokonalosti kontempace, která předpokládá přípravné období asketické praxe a pěstování ctností, počínaje vědomím sebe a obezřetností. Jako Hugo připouští kontemplaci, která je čistě přirozená i získaná, neboť kontemplaci definuje jako „volný, pronikavější pohled myslí, napjatý úžasem vůči projevům moudrosti,⁴⁰ a také jako „pronikavý a volný pohled duše, který vnímá věci v celé šíři.“⁴¹ Dále pak rozebírá a člení kontemplaci podle jejích předmětů a podle původu a příčiny.

Jako předmět ke kontemplaci doporučuje trojí: fyzické předměty, duchovní stvořené skutečnosti a božskou skutečnost samého Boha. Na prvním a nejnižším stupni kontempace člověk zvažuje hmotné věci vnějšího světa, jež jsou vnímatelné skrze smysly. Na druhém stupni vnímá řád a usouvztažněnost hmotných věcí ve vesmíru. Na třetím stupni přechází od čistě smyslového k vědomí nehmotného. Na čtvrtém stupni nazírá vlastní duši a andělské duchy. Mystická kontempace začíná na pátém stupni, kdy „skrze božské zjevení poznáváme pravdy, které lidský rozum nikdy nemůže plně pochopit a žádné rozumové uvažování nás nedovede k jejich jistému odhalení. To je učení božského Písma o povaze Boha a o prostotě jeho bytí.“⁴² Na šestém stupni pak nazíraná pravda nejen pře-

³⁷ F. Cayré, *Manual of Patrology*, Desclée, Paris 1930, sv. 2, str. 453.

³⁸ *De Trinitate*, PL 196,887–992; srov. také A. M. Ethier, *Le „De Trinitate“ de Richard de S.–Victor*, Paris–Ottawa 1939.

³⁹ *Benjamin minor*, PL 196,1–63; *Benjamin major*, PL 196,65ff; srov. také J. M. Déchanet, „Contemplation au XIIIe siècle“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 2, str. 1961–1966; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, Md 1953, sv. 2, str. 120–129.

⁴⁰ Richard of St. Victor, *The Mystical Ark (Benjamin Major)*, Paulist Press, New York 1979, str. 157.

⁴¹ Tamtéž. Svatý Tomáš Akvinský odkazuje na tuto definici v *Summa theol.* IIa IIae, q. 180, a. 3 ad 1, ale kontemplativní „hnutí“ označuje podle Pseudodionýsia.

⁴² *Benjamin major*, PL 196,64.

konává rozum, ale dokonce se zdá rozumu nepřijatelná, jako například tajemství Boží Trojice.⁴³ Pro tento poslední stupeň, říká Richard, se lidská mysl musí stát podobnou myslí andělů a srdce musí být zcela očištěno.

Pokud jde o původ jednotlivých stupňů kontempace, Richard učí, že kontempace je čistě lidská, jestliže spočívá v prostém využití přirozených schopností člověka. Je směsí lidského a božského, jestliže zvažuje duchovní věci působením Boží milosti. Je zcela božská, jestliže je výlučným důsledkem milosti, která je tak silná, že způsobí jakousi extázi či napětí, v němž duše jedná z vyšší moci milosti. Podle Richarda je pátý a šestý stupeň kontempace zcela božský: je následkem zvláštní milosti, proto k němu nedospívají všechny duše.⁴⁴ Ale všechny duše by měly chovat touhu po zvláštní milosti božské kontempace a všichni křesťané by se měli co nejlépe připravovat na přijetí tohoto daru od Boha.⁴⁵

SCHOLASTIKA

Silná intelektuální aktivita viktorinů byla symptomem nových směrů a změn, které se odehrály ve dvanáctém století. Jak se vznikem řeholních kanovníků řeholní život přizpůsobil soudobým potřebám, začaly mimo mnišské prostředí vyrůstat vlivná střediska vzdělanosti, jejichž příkladem je i opatství svatého Viktora. Ve hře bylo víc než zakládání škol a univerzit: nastal rozhodný rozchod s tradičními kategoriemi a metodami a nastoupily nové prameny bádání na základě překladů řeckých, arabských a židovských autorů.

*Od této chvíle se teologie označila za vědu a přijala spekulativní, dokonce deduktivní charakter podle aristotelského ideálu. Jako všechny vědy byla nezajímavá: už jí nešlo o to, aby poskytovala živnou půdu duchovnímu životu, jak tomu chtěli teologové–mniši. Písmo se četlo, studovalo a vyučovalo proto, aby poznání získala mysl, nikoli srdce, a teologická činnost přijala rysy čistě intelektuální, méně kontemplativní, méně závislé na atmosféře tvořené liturgií. Studium Bible mělo výrazně dvojí cíl: teologickou interpretaci a doslovnou exegezi. Třinácté století mělo sbírat plody těchto snah.*⁴⁶

Ohniskem teologického kvasu byla Paříž, ale slavné školy existovaly také v Laonu, Chartres, Remeši, Canterbury a Toledu. Paříž však měla největší vliv díky svým brilantním profesorům: Petru Abélardovi, Gilbertu de la Porrée, Alanu z Lille a Petru Lombardovi.⁴⁷ Muži tohoto kalibru přitahovali studenty ze všech

⁴³ Srov. op. cit., PL 196,65.

⁴⁴ Srov. op. cit., PL 196,66.

⁴⁵ Srov. E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de S.–Victor*, Saint–Maximin 1924; P. Pourrat, op. cit., sv. 2, str. 225.

⁴⁶ Srov. M. D. Chenu, op. cit.; Y. Congar, *A History of Theology*, Doubleday, New York 1968.

⁴⁷ R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1953; H. Rosshall–F. M. Powicke, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 sv., Oxford 1942.

národů. Později Paříž našla soupeře v univerzitách v italské Padově, Neapoli, Palermu a Bologni, v anglickém Oxfordu a Cambridge, ve španělské Salamance a Alcaele a v portugalské Coimbre.

Na počátku devátého století se **Jan (John) Scotus Eriugena** pokusil zavést do tradičního studia posvátné nauky platónskou filozofii, ale jeho snahy došly odsouzení. Teologie dál studovala Písmo v interpretacích církevních Otců. V jedenáctém století však značně přispěly ke vzniku scholastiky dva faktory: konkordance patristických textů v teologických otázkách a ostrý spor o úloze víry a rozumu, zjevení a spekulace, teologie a filozofie.⁴⁸ Z kompilací patristického učení bylo zcela evidentní, že velký počet textů je vzájemně nekompatibilní, ba dokonce že si protirečí. Také bylo zřejmé, že v pochopení a vývoji pravd víry musí hrát určitou úlohu i lidský rozum. Congar shrnuje problém takto:

Jedenáctým stoletím... hýbal spor mezi dialektiky a antidialektiky... Radikální otázkou je: Lze pochopit křesťanské doktríny v rozumových kategoriích? Pokud ne, jaký status má mít lidský rozum, který je Božím výtvorem a výsadou člověka?... Je-li však odpověď „ano,“ nestávají se tím skutečnosti křesťanství pouze věcí obecných zákonů, ke kterým lidský rozum může dospět, a v tom případě kde je tajemství, kde je ten nejvyšší, jedinečný a svrchovaný charakter skutečností křesťanství?

A to je ohnisko sporu mezi dialektiky a antidialektiky. Někteří antidialektici zaujmou extrémní pozice. Spolu se svatým Petrem Damianem tvrdí, že rozum v křesťanství není zmocněn učít... Pokládají zásahy dialektiků do posvátného textu za rouhání. Vší silou obhajují transcendenci, rys jedinečné pravdy křesťanské víry, který nám byl dán ne proto, abychom si jej přetvořili na vědu, ale jako kající způsob života v odstupu od světa. To je asketicko-monastické řešení, které zakrátko najdeme u svatého Bernarda a později u Pascala. Je to postoj nezczizitelně křesťanský.

Ale je tu možný ještě druhý postoj. Ten, kterému církev později dá výrazně přednost. Totiž že všechna fakta jsou v určitém hierarchickém pořádku. Tento postoj zaujal například Lanfranca, Berengarova protivníka a zakladatele opatství v Bec, kde brzy vyraší důležité myšlenky svatého Anselma.⁴⁹

Svatý Anselm (1033–1109) je pokládán za „Otce scholastiky.“ Za průvodce si zvolil Platóna, Aristotela a svatého Augustina a chtěl poskytnout rozumový základ tomu, v co věříme. Přesto nikdy neupadl do racionalistického extrému, neboť pro něj vždycky byla měřítkem teologie víra. Jeho dvě základní teze značně přispěly k upokojení soupeřů v disputaci týkající se úlohy lidského rozumu tváří v tvář zjeveným pravdám: *Fides quaerens intellectum* a *Neque enim quaero intellegere ut credo, sed credo ut intelligam*.⁵⁰ Svátý Anselm totiž tvrdil, že bez ví-

ry člověk vůbec nemůže pochopit zjevené pravdy (*Qui non credit, non intelliget*).⁵¹ Následující výroky, jeden od svatého Anselma a druhý od jeho žáka Almera, ukazují Anselmovo pochopení vztahu mezi vírou a rozumem:

Žádný křesťan by neměl otevřeně zpochybňovat, proč katolická církev plně věří a ústy vyznává, že ta která doktrína je pravdivá. Ale v prosté víře a v upřímném životě podle ní může trpělivě hledat její racionální základ. Jestliže jej pochopí, ať vzdá díky Bohu. Jestliže ne, je nesmysl se tomu bránit. Nechť skloní hlavu v pokoře.⁵²

Ačkoli věříme, co nám Písmo radí věřit (o Kristu),... je pro nás přece příjemnější, když se nějakým způsobem rozumově dobereme pochopení, že ten který předmět naší víry musí být tak a nemůže být jinak, než nás víra učí. Bůh je nejvyšší ratio a v něm spočívá jistý zdroj veškeré rozumové argumentace.⁵³

Svatý Anselm úspěšně zahladil excesy některých dialektiků a zároveň přispěl k uklidnění obav nepružných tradicionalistů. Ale až Petru Lombardovi (†1160) se podařilo zavést novou metodu teologického zkoumání: s použitím Aristotelovy filozofie a formou odpovědi na teologické otázky, v níž podal přehled náhledů (*sententiae*) teologů a církevních Otců. Neznámější dílo Petra Lombarda se nazývá *Čtyři knihy sentencí*: jím proslul jako „Mistr Sentencí.“ *Sentence* Petra Lombarda byly po několika staletí základním textem při studiu teologie.⁵⁴

Tento nový scholastický systém nevyhnutelně nahradil ve studiu biblických a patristických teologických pramenů otázky a odpovědi, deduktivní racionální úvahy postupně vytěsnilo *lectio divina*, které se udrželo jen v tradičních klášteřích. Mnozí teologové měli bezpochyby za to, že prostě naplňují výrok svatého Augustina: „*Desideravi intellectu videre quod credidi*.“ Také je pravda, že mnoho „nových teologů“ věřilo, alespoň teoreticky, že spekulativní teologie končí kontemplací a v ní dochází završení. Faktem zůstává, že se askeze a mystika dostávaly do stále větší izolace a dogmatika a morální teologie přijímaly stále racionálnější rysy. Věc zhoršilo, když svatý Bernard, Vilém ze St. Thierry, Hugo ze Sv. Viktora a Robert Grosseteste museli vznést protest proti Abélardově extrémní dialektice a vyhlásit nadřazenost víry nad rozumovým poznáním zjevených pravd. Vandenbroucke hodnotí situaci takto:

Scholastická metoda teologického bádání, která se zrodila v tomto století, byla něco docela nového. Mistr Sentencí se stal hlavní autoritou, nebo alespoň nutným východiskem. Z toho vznikla nesmírná hrozba, zcela reálné nebezpečí, že vlastní četba Bible a Otců upadne v zapomenutí nebo poklesne na nižší rovinu, což bylo předzvěstí rozchodu teologie (nyní definitivně vědy) a mystiky, nebo as-

⁴⁸ Srov. J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1914, str. 41–56; 311–338.

⁴⁹ Srov. Y. Congar, op. cit. str. 63–65 passim.

⁵⁰ Srov. *Proslogion*, PL 158, 223, 225.

⁵¹ Tamtéž. PL, 158,227.

⁵² *De fide Trinit.*; *De Incarnat.*, PL 158,263.

⁵³ Cituje Y. Congar, op. cit. str. 68.

⁵⁴ Srov. PL 191 a 192; „Pierre Lombard“ v *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 12, sloupec 1941–2019.

poň spirituality. Oblastí spirituality se pak mělo stát čistě náboženské cítění, které tehdy mělo ještě pronikavost vzhledu a „přichut“ předmětu víry, ale mělo se stát hodnotou samo o sobě až do krajnosti zamítnutí intelektuálních základů, na nichž dříve spočívalo. Brzy bude spočívat v „nevědění“ dionýského charakteru, a to bude zásadně postaveno jako podmínka duchovního výstupu.⁵⁵

SVATÝ DOMINIK A BRATŘI KAZATELÉ

Řeholní život se v třináctém století dále vyvíjel stejně jako ve století dvanáctém a vývoj nutně znamenal jednak uchování některých tradičních prvků a jednak zavedení nových útvarů. Rozmanitost nových forem řeholního života dokonce dosáhla takového bodu, že Lateránský koncil v roce 1215 a Lyonský koncil v roce 1274 zakázaly další vytváření nových řeholních institutů.

Přesto ve třináctém století vznikly dva nové řády: františkáni a dominikáni. Jako žebravé řády zdůrazňovaly přísné zachovávání chudoby, jako apoštolské řády se věnovaly kazatelské službě. Mezi těmito nově založenými žebravými řády, staršími formami mnišství a životem řeholních kanovníků byla však pozoruhodná kontinuita. S rizikem určitého zjednodušení můžeme říci, že františkáni přizpůsobili novým potřebám benediktinský monasticismus, zatímco dominikáni přizpůsobili premonstrátská mnišská pravidla usilovnému studiu posvátné pravdy, jež bylo znakem svatoviktorských kanovníků.

Mendikanti však neznamenali prostě jen pokračování monasticismu. Do větší míry byli odpovědí na životně důležité potřeby v církvi: návrat k evangelijnímu křesťanskému životu (*vita apostolica*), reforma řeholního života, zvláště co se týče chudoby, vykořenění soudobé hereze, zvýšení úrovně diecézního kléru, hlásání evangelia a udělování svátostí věřícím. Zvláště to platí o dominikánech, kteří byli vědomě a explicitně určeni k tomu, aby vyšli vstříc potřebám doby a aby pečovali o „novou“ teologii, scholastiku. Františkáni, jak ihned uvidíme, se pohybovali více v tradici starého monasticismu a usilovali o návrat k životu v prostotě a chudobě.

Svatý **Dominik (Domingo) Guzmán** se narodil roku 1170 nebo 1171 v městě Caleruga ve Španělsku. Stal se podpřevorem augustiniánské kanonie katedrální kapituly v Osmě. Na cestách se svým biskupem Diegem de Acevedo přišel do styku s herezí albigenských, která narušovala církev v jižní Francii. Když se dověděli o neúspěšných pokusech legátů obrátit francouzské heretiky, biskup Diego učinil drastický návrh. Propustí svůj doprovod a stanou se putujícími kazateli. Půjdou pěšky, jako apoštolové.

⁵⁵ J. Leclercq et al., op. cit. str. 242.

Na podzim roku 1206 Dominik založil v Prouille první klášter mnišek dominikánek. Ke konci roku 1207 zemřel biskup Diego v Osmě, kam se vrátil, aby shromáždil další kazatele. Kazatelské dílo biskupovou smrtí neskončilo, ale za Albigenské křížové výpravy Šimona Montforta v letech 1209–1213 Dominik pokračoval téměř sám se schválením papeže Inocence III. a Avignonského koncilu (1209). Do roku 1214 se k Dominikovi přidružila skupina společníků a v červnu 1215 vydal toulouský biskup Fulk dokument, v němž prohlásil: „My, Fulk, ... ustavujeme bratra Dominika a jeho druhy za kazatele v naší diecézi... Chtějí putovat pěšky a kázat Boží slovo v evangelní chudobě jako řeholníci.“⁵⁶ Dalším krokem bylo schválení Svatého stolce, jež v době, kdy kázání bylo výsadou biskupů, nutně potřebovali. Příležitost se naskytla, když Dominik doprovázel biskupa Fulka do Říma na Lateránský koncil, který byl svolán na listopad 1215. Podle Jordana Sase Dominik žádal potvrzení dvou bodů: papežské schválení řádu, jenž se měl věnovat kazatelství, a papežské uznání příjmů, které toulouská komunita obdržela darem.⁵⁷

Třebaže papež Inocenc III. žádosti přál, doporučil Dominikovi, aby se vrátil do Toulouse a zvážil se svými společníky přijetí některé řehole.⁵⁸ Zcela přirozeně padla v úvahu řehole svatého Augustina, jak poznamenává Hinnebusch:

Její přijetí bylo dáno zvláštním účelem, jež měl Dominik za cíl – spásu duší skrze kázání – výsostně kněžská úloha. Řehole svatého Augustina se k tomuto účelu hodila nejlépe. V předchozím století se stala par excellence řeholí kanovníků, tedy řeholních kněží. Důrazem na osobní chudobu a bratrskou lásku, návazností na život ve společenství, jak jež prožívali křesťané v apoštolských dobách, i charakterem svého autora to byla řehole apoštolská. Její předpisy byly dostatečně obecné a dovozovaly velkou flexibilitu. Nebude tedy překážkou partikulárním konstitucím, navrženým k dosažení specifického cíle Řádu.⁵⁹

K řeholi svatého Augustina dominikáni zprvu používali jako pramen svých mnišských observancí premonstrátské zvyklosti, a proto byli často nazýváni kanovníky, kromě názvu žebraví bratři (fráteři). Zvláštnosti dominikánského řádu připojila první kapitula v roce 1216: spása duší skrze kázání jakožto prvotní cíl Řádu, usilovné studium posvátné pravdy, jež nahradilo mnišské *lectio divina* a manuální práci, velký důraz na mlčení, jež napomáhá studiu, svižná a hutná recitace chórového officia, čímž se získal čas na studium posvátné pravdy, využití

⁵⁶ Srov. Laurent, *Monumenta historica S. Dominici*, Paris 1933, sv. 15, str. 60.

⁵⁷ Jordanus Saxo, *Libellus de principis ordinis praedicatorum*, in: *Monumenta OP historica* (ed. H. C. Scheeben), Roma 1935, str. 1–88.

⁵⁸ Čtvrtý lateránský koncil zakázal zakládání nových řeholních institutů, pokud by nebyly odvětvím některého existujícího institutu či obměnou již schválené řehole.

⁵⁹ W. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, New York 1965, sv. 1, str. 44. Řeholi svatého Augustina také přijalo mnoho jiných řeholních institutů založených ve dvanáctém a třináctém století.

dispensů z důvodu studia, apoštolátu, nebo i nemoci, volba představených provedená provinční komunitou, výroční generální kapitula celého Řádu, sliby poslušnosti generálnímu představenému a přísná osobní a komunitní chudoba.

Řád bratří kazatelů byl potvrzen 22. prosince 1216 papežskou bulou *Religiosam vitam*, kterou podepsal papež Honorius III. a osmnáct kardinálů. Druhou bulou, *Gratiarum omnium*, v níž označil Dominika a jeho druhy za bratry kazatele a pověřil je kazatelským posláním vydal papež 21. ledna 1217. Nazval je „vítěznými bojovníky Krista, ozbrojenými štítem víry a přílbou spásy“ a vzal je po svou ochranu jako své „zvláštní syny.“⁶⁰

Od té doby až do své smrti v roce 1221 svatý Dominik dostával od Svatého stolce četné buly, z nichž se dochovalo víc než třicet. Všechny obsahují stejné téma: církev Řád kazatelů schvaluje a doporučuje ke kazatelské službě. Svatý Dominik sám zanechal jen velmi málo spisů, ačkoli se můžeme domnívat, že udržoval rozsáhlou korespondenci. Spisy, jež se mu připisují, jsou *Knihy zvyklostí*, založená na premonstrátských *Institutiones*, *Konstituce* klauzurovaných mnišek v San Sisto v Římě a osobní dopis dominikánským mniškám v Madridu.

Bratři dominikáni si plně uvědomovali poslání, jež jim svěřil papež Honorius III. V předmluvě k prvním *Konstitucím* čteme, že „představený má pravomoc udělit bratřím ve svém převorství dispens, pokud to považuje za vhodné, obzvláště v těch věcech, které jeho náhledem podporují studium, kázání či dobro duší, neboť je známo, že náš Řád byl principiálně založen zvláště kvůli kázání a spáse duší.“⁶¹ „Tento text,“ říká Hinnebusch, „je svorníkem apoštolského Řádu bratří kazatelů. Stanoví, že hlavním cílem Řádu je spása duší, specifickým cílem kázání a neodlučným prostředkem studium. Pravomoc dispensu umožní dosažení těchto vysokých cílů. A to je téměř radikální novum.“⁶² Na druhé straně je možné tyto zásady chápat jako návrat k autentické „*vita apostolica*.“ Tak je také viděl svatý Tomáš Akvinský: „Apoštolský život spočívá v tomto: opustit všechno a jít světem, ohlašovat a kázat evangelium, jak je zřejmé u Matouše 10,7–10.“⁶³

Kazatelé evangelia musejí být vybaveni dobrou naukou, a proto první řádová generální kapitula určila, že v každém převorství má být profesor. Zcela logicky pak usilovné studium posvátné pravdy, které nahradilo manuální práci a *lectio divina*, časem vydalo vynikající teology a rozšířilo koncepci dominikánského kazatelství na vyučování a psaní.

⁶⁰ Srov. W. Hinnebusch, op. cit. str. 49. Třetí papežská bula *Jus petendum* upřesnila 17. února 1217, že dominikán nesmí přestoupit do jiného řeholního institutu, s výjimkou přísnějšího, a schválila stabilitu vůči dominikánskému řádu namísto stability vůči jednotlivému kostelu či klášteru.

⁶¹ *I Constitutiones S.O.P.*, předmluva; srov. P. Mandonnet–M. H. Vicaire, *S. Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre*, 2 sv., Paris 1938.

⁶² Srov. W. Hinnebusch, op. cit. str. 84.

⁶³ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.

Dominikánský život byl také kontemplativní, ne podle monastické tradice, ale po kanovníckém způsobu viktorinů. Znamenalo to, že se jeho kontemplativní aspekt projevoval zvláště v usilovném studiu posvátné pravdy a v liturgické bohoslužbě. Ale i tu se kontemplativní zaměstnání přímo zaměřovalo na spásu duší skrz kázání a vyučování a liturgie se k němu vázala se zřetelem na studium, které připravovalo bratry na apoštolát. První *Konstituce* tak praví:

*Naše studium má především se vši horlivostí a snahou směřovat k tomuto cíli: být prospěšní duším svých bližních.*⁶⁴

*Všechny hodinky je třeba recitovat v kostele stručně a hutně, aby bratři neztráceli zbožnost a aby jim nic nebránilo ve studiu.*⁶⁵

Pro ústřední roli, jakou hraje v dominikánském životě studium posvátné pravdy, je spiritualita bratří kazatelů spiritualitou naukovou a apoštolskou zároveň.⁶⁶ Z téhož důvodu se největší přínos dominikánů pro církev odehrál na poli posvátné nauky, ať už z kazatelny, z učitelské katedry, nebo prostřednictvím knihy. Usilovné studium posvátné pravdy, jež svatý Dominik svým bratřím tak přísně nařídil, poskytuje kontemplativní postoj, jehož plody bratr kazatel nabízí ostatním. V tomto omezeném smyslu můžeme spolu s Walgravem říci, že dominikán je „kontemplativním apoštolem.“⁶⁷

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ

A právě v oblasti studia posvátné pravdy se dominikánský řád spojuje s proudem dějin spirituality a u kormidla stojí jeho nejzářivější syn, svatý **Tomáš Akvinský**. Narodil se v italské Rocca Secca v roce 1225, vstoupil k dominikánům roku 1244 a až do své smrti v roce 1274 věnoval veškerý svůj talent a všechno své úsilí včlenění nové scholastické metody do tradičních teologických pramenů.⁶⁸ Ve věku, kdy vyvstával nebezpečný dualismus víry a rozumu, teologie a filozofie, Tomáš provedl posvátnou nauku bezpečně mezi hrozícím odpadem od víry a zavržením lidského rozumu. Jak říká Sertillanges:

Věc došla tak daleko, že vztah mezi vírou a rozumem nyní byl neřešitelnou otázkou. Svatý Anselm a jiní v něm viděli kámen úrazu... Ve chvíli, kdy začínal Tomášův

⁶⁴ *I Const. S.O.P.*, předmluva; srov. W. Hinnebusch, op. cit. str. 84.

⁶⁵ *I Const. S.O.P.*, n. 4.; srov. W. Hinnebusch, op. cit. str. 351.

⁶⁶ Srov. M. S. Gillet, *Encyclical Letter on Dominican Spirituality*, Santa Sabina, Roma 1945; Mandonnet–Vicaire, op. cit.; V. Walgrave, *Dominican Self-Appraisal in the Light of the Council*, Priory Press, Chicago 1968; S. Tugwell, *The Way of the Preacher*, Templegate, Springfield, Ill 1979; H. Clérissac, *The Spirit of St. Dominic*, London 1939.

⁶⁷ V. Walgrave, op. cit. str. 39–42.

⁶⁸ Srov. M. D. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal–Paris 1950; Y. Congar, *History of Theology*; V. Walgrave, op. cit. str. 285–318.

intelektuální život, problém ještě nebyl zcela rozhodnut. Albert Veliký se chopil úkolu „zprostředkovat latinům Aristotelova díla“... Přes velkou osobní slávu však nebyl tím mužem, který měl jako vůdce doby přivést církev do bezpečí.

Abélard mu před několika desetiletími připravil cestu. Byl proslulým dialektikem, který si dobře uvědomoval nutnost poskytnout víře racionální zbraně zavedením filozofie. Stal se průkopníkem nové reformy, ale v dlouhodobém pohledu nadělal víc škody než užítku... Skutečná vůdčí osobnost měla teprve přijít... Svatý Tomáš byl prozřetelně určen k tomu, aby tuto roli sehrál, a aby v ní také přes veškerou opozici uspěl.⁶⁹

Congar souhrnně popisuje, o co vlastně šlo v tomto střetu tradiční augustinánské teologie s aristotelickou vědeckou filozofií:

Nelze popřít, že Albert Veliký a Tomáš Akvinský se ve třináctém století vynořili jako novátoři. Odlišovalo je jedno: měli filozofii, tedy racionální systém světa, který byl ve svém řádu konzistentní a soběstačný...

Čeho se Albert a Tomáš Akvinský dopustili? Co bylo jádrem sporu, který vznikl mezi nimi a augustinánskými? A co chtěli Bonaventura, Kilwardby, Peckham a jiní, kteří Albertovi Velikému a svatému Tomáši Akvinskému oponovali? Proč to dělali?... Na jedné straně tito odpůrci vůbec nechtěli odvrhnout filozofii. Byli to horliví filozofové stejně jako ti, kterým odporovali. Na druhé straně je jasné, že ani Tomáš ani Albert neodmítali podřízenost filozofie teologii. Formulí *ancilla theologiae* (služka teologie) měly obě tyto školy společnou. A přesto to byly dvě školy. Proč?

Po příkladu Augustinově augustinánská všechno zvažovali ve vztahu k poslednímu cíli. Pro křesťana nemělo smysl čistě spekulativní poznání věcí... Poznat věc pravdivě znamenalo vztáhnout je k Bohu láskou. Tak se v augustinánské perspektivě nebudou věci zvažovat v jejich čisté esenci, ale v jejich vztahu k poslednímu cíli,... jak jich člověk využil pro svůj návrat k Bohu... A jestliže „pokoznat věc znamená určit záměr jejich prvotního agentu, jímž je Bůh,“ pak se musí zvažovat ve svém vztahu k Boží vůli, neboť on je učinil, jak chtěl, a použil je, jak byla jeho vůle...

V augustinánské škole je pravé poznání duchovních věcí také láska a spojení. A pravda tohoto pravého poznání nepochází ze zkušenosti a smyslového vnímání,... ale z přímého přijetí světla, jež přichází z duchovního světa, tedy od Boha... To je velmi důležité pro pojem teologie, pro rozlišení mezi filozofií a teologií a pro užití „přirozeného“ poznání v posvátné vědě...

Když potom vezmeme v úvahu užití věd a filozofie v teologii, uvidíme, že v augustinánské škole... mají hodnotu či smysl pouze ve svém vztahu k Bohu...

⁶⁹ A. D. Sertillanges, *Saint Thomas Aquinas and His Work*, London 1957, str. 5–9.
⁷⁰ „Augustinánská“ zde užito o všech, kdo zastávali teologický systém sv. Augustina.

Pro Alberta Velikého a svatého Tomáše vědy představují skutečné poznání o světě a o povaze věcí... Proto mají vědy ve svém řádu opravdovou autonomii předmětu a metody, stejně jako ve svém řádu sdělují svou vlastní pravdu...

Nyní lépe pochopíme, proč Albert a svatý Tomáš Akvinský přijali Aristotelovo myšlení. Hledali nejen učitele rozumové argumentace, ale i učitele poznání o povaze věcí, o světě a člověku samém. Svatý Tomáš jistě věděl stejně dobře jako svatý Bonaventura, že všechny věci je třeba vztahovat k Bohu. Ale vedle usouvzažení k Bohu uznával v řádu aplikace či praxe nepodmíněný, velkorysý dar specifikace věcí, jež spekulativnímu intelektu dala Boží moudrost...

Nezdá se snad pravděpodobné, že taková důvěra v rozum snad ohrozí onen jedinečný, transcendentní charakter křesťanských skutečností?... Proti naturalismu aristotelianů to vždy bude obavou a námitkou augustinianů, zvláště svatého Bernarda, Bonaventury, Pascala, a dokonce Luthera...

Podle našeho názoru svatý Tomáš skutečně překonal toto nebezpečí, jež jsme právě zmínili. Domníval se, že tu diktuje ne Aristoteles, ale danost víry. Mimoto dávno před Lutherem upozornil, že vzhledem k posvátné nauce může dojít k nepatřičné velkému důrazu na filozofii. Předně a zjevně, je-li ona filozofie nepravá. Za druhé, jestliže se víra a její zjevení podřídí filozofickým měřítkům, zatímco by se naopak filozofie měla podřizovat měřítkům víry...

Teologické myšlení svatého Tomáše... se ve své podstatě zakládalo na Bibli a tradici. Stále musíme zdůrazňovat, že teologická nauka tehdy byla hluboce biblická. Komentář Písma svatého byl běžnou školní četbou. Proto také biblické komentáře svatého Tomáše představují jeho zavedený způsob vyučování.⁷¹

Protože dosud nevznikla teologie duchovního života jako teologické odvětví, studované takřka odděleně, nenacházíme v dílech Aquina, jako ostatně ani u svatého Augustina, žádné jednotlivé pojednání o spiritualitě.⁷² Raná scholastická teologie byla totiž mimořádně jednotnou vědou, pojednávající o Bohu a o všech věcech ve vztahu k Bohu. Pro Aquina tedy celá morální teologie představuje návrat člověka k Bohu a všechny lidské činy přibírají morální vlastnosti definitivně a objektivně na základě jejich vztahu k poslednímu cíli, Bohu. V dogmatické teologii se všechny otázky zkoumají v duchu víry, jež naslouchá Bohu, který mluví skrze zjevení. V teologii duchovního života Aquinus všechno staví na té lásce, která je *caritas*, která dochází završení jako moudrost, která se vtěluje v Kristu skrze Ducha svatého. Podle ní posuzuje všechno.

Křesťanská dokonalost je pro svatého Tomáše Akvinského nadpřirozenou dokonalostí a protože člověk je svou povahou vzdálen nadpřirozenému řádu bož-

⁷¹ Y. Congar, *A History of Theology*, str. 103–114.

⁷² Svatý Tomáš pojednává o křesťanské dokonalosti a o duchovním životě v *Summa theol.* IIa IIae, q. 179–183; *De perfectione vitae spiritualis*; III Sent., dist. 35.

ství, základním principem jeho duchovního života je Boží dar milosti, která člověka pozvedá k nadpřirozenému řádu. Milost však respektuje lidskou přirozenost v tom smyslu, že ji zdokonaluje v té chvíli, kdy v ní působí. Nosnými silami této činnosti a tohoto působení jsou ctnosti, které také musíme rozdělit na ctnosti čistě přirozené a ctnosti získané a na ctnosti nadpřirozené, vlité. Největší z těchto ctností je láska, neboť láska spojuje duši s Bohem. Všechny ostatní ctnosti, teologické i morální, se vztahují k lásce jakožto prostředky, jimiž lze dosáhnout spojení s Bohem. Ale láska je královnou všech ctností. A když láska pronikne duši křesťana, takže ochotně chápe Boží vůli, pak v duši působí dary Ducha svatého a vytvářejí mystické dění duchovního života. Podle svatého Tomáše završení křesťanského života spočívá v ustavičném obdarovávání od Ducha svatého, jež je možné tehdy, miluje-li člověk Boha celým srdcem a vši silou.⁷³

Tato dokonalost lásky a toto obdarovávání není vidět na všech křesťanech stejně. Proto svatý Tomáš chápe otázku aktivního a kontemplativního života jako ten druh činnosti, který v životě křesťana převládá.⁷⁴ Ačkoli se drží tradičního biblického a mnišského učení, že kontemplativní život je objektivně nadřazen životu aktivnímu, ochotně připouští, že jsou konkrétní situace, kdy se pořadí obrací. Jako svatý Řehoř Veliký, jehož hojně cituje, Aquinus míní, že aktivní život může mít asketickou hodnotu jako příprava ke kontemplaci, ale může mít i svou vlastní mystickou hodnotu, například když apoštolát vyrůstá ze zdokonalení lásky a hlubokého vnitřního života.⁷⁵ V tomistické teologii nenacházíme žádný restriktivní koncept křesťanské dokonalosti co se týče kontempace či kontemplativního životního stavu.

V pojetí kontempace jsou pro Tomáše primárními vzory svatý Bernard, svatý Řehoř Veliký, Pseudodionýsios a Richard ze Sv. Viktora.⁷⁶ Nejprve zkoumá psychologii kontemplativního aktu a činí závěr, že je to v podstatě intelektuální činnost, která začíná hnutím vůle a končí rozkoší, jež zesiluje lásku.⁷⁷ Kontempace je pro Aquina „prosté pohlížení na pravdu,“ ačkoli kontempace mohou navozovat i jiné činnosti, například čtení, poslouchání, rozjímání, přemýšlení a podobně.⁷⁸

Nazíraná pravda je božská pravda, ať už ji vidíme přímo, nebo v jejích účincích. Aquinus se domnívá spolu se svatým Augustinem, že přímé vidění božské

⁷³ Tato tomistická doktrína je v *Summa theol.* Ia IIae, q. 61–68; 109–113; Ia IIae, q. 23–27; 179–183. Srov. také R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, 2 sv., Herder St. Louis 1948–49; J. G. Arintero, *The Mystical Evolution*, 2 sv., Herder St. Louis 1950–51; J. Aumann, *Spiritual Theology*, Sheed & Ward, London 1980.

⁷⁴ Srov. *Summa theol.*, Ia IIae, q. 180.

⁷⁵ Srov. J. Aumann, *Action and Contemplation* v anglickém překladu *Summa theologica*, McGraw-Hill, New York 1966, str. 85–89; 114–3.

⁷⁶ Srov. *Summa theol.* Ia IIae, q. 180.

⁷⁷ Srov. tamtéž.

⁷⁸ Tamtéž.

podstaty je možné pouze tehdy, když duše opustí tělo ať už ve smrti anebo ve vytržení, kdy dojde k naprostému zastavení činnosti vnějších i vnitřních smyslů.⁷⁹ Co se týče druhů kontempace, Aquinus zřejmě připouští existenci přirozené neboli získané kontempace, protože praví, že šest typů kontempace, jak je jmenuje Richard ze Sv. Viktora, je třeba chápat takto:

První krok je zvažování smyslových věcí, druhý je přechod od smyslového k srozumitelnému, třetí je poměření smyslových věcí rozumovými, čtvrtý je zvážení srozumitelných věcí, k nimž jsme došli skrze smyslové, v jejich vlastním řádu, pátý je nazírání srozumitelných skutečností, k nimž nemůžeme dospět skrze věci smyslové, ale můžeme je pochopit rozumem, šestý je zvažování srozumitelných věcí, jež rozum nemůže ani zjistit, ani vyčerpát: to je to nejjemnější nazírání božské pravdy a v něm kontempace dochází završení.⁸⁰

Souhrnem můžeme o učení svatého Tomáše říci, že křesťanský život je život milosti, jehož hlavním aktem je láska. Láska vytváří spojení mezi Bohem a duší – to Aquinus bez váhání označuje jako přátelství.⁸¹ Jako kterákoli jiná činnost života i láska má stupně dokonalosti. Na prvním, začátečním stupni se křesťan zaměřuje na vyvarování se hříchu a uchování Boží milosti. Na druhém stupni usiluje o růst v ctnosti, která má pramenit z lásky. Na třetím stupni dosahuje dokonalé lásky a tu miluje Boha vši svou schopností.⁸²

V souladu se svým učením o nadřazenosti rozumu nad vůlí⁸³ a s identifikací nejvyšší lidské blaženosti jakožto v podstatě (ač ne výlučně) činnosti spekulativního intelektu⁸⁴ svatý Tomáš soudí, že v relativní dokonalosti, jaké je člověk v tomto životě schopen, štěstí spočívá „primárně a principiálně v kontempace, ale sekundárně v činnosti praktického rozumu, podle toho jak ovládá lidské činy a emoce.“⁸⁵

Tento ustavičný důraz na primát intelektu odděluje svatého Tomáše od voluntaristů jako svatý Augustin a svatý Bonaventura. Odráží se v jeho učení o povaze blaženosti, rozlišení mezi milostí a láskou, o původu a charakteru zákona, o vztahu mezi poslušností a autoritou a o kontemplativním a aktivním životě. Učení svatého Tomáše o teologii křesťanské dokonalosti v katolické teologii od patnáctého století obecně převládlo.⁸⁶ Avšak ještě předtím, v období mezi smrtí svatého Tomáše a vznikem spirituální teologie jakožto jasně definovaného teolo-

⁷⁹ *Summa theol.* Ia IIae, q. 180, art. 5.

⁸⁰ Srov. P. Lejeune, „Contemplation“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 3, sloupce 1616–1631; J. Aumann, *Action and Contemplation*, str. 103–123.

⁸¹ Srov. *Summa theol.* Ia IIae q. 23, art. 1.

⁸² Srov. op. cit., q. 24, art. 8.

⁸³ *Summa theol.* Ia, q. 82, art. 3.

⁸⁴ Tamtéž Ia IIae, q. 3, art. 3–5.

⁸⁵ Srov. tamtéž Ia IIae, q. 3, art. 5.

⁸⁶ Srov. P. Philippe, „La contemplation au XIIIe siècle“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 2, str. 1987–1988.

gického odvětví, se objevil nový proud afektivní spirituality, tónem spíše františkánský. Kupodivu vznikl ve skupině německých dominikánů, ne protože šlo o dominikány, ale protože to byli Němci. Ale o tom později.

SVATÝ FRANTIŠEK A MENŠÍ BRATŘI

První životopisec svatého Františka z Assisi Tomáš z Celana zaznamenává, že jednou svatý Dominik řekl svatému Františkovi: „Bratře Františku, kéž by tvůj Řád a můj byli jeden jediný a kéž bychom v církvi měli jen jeden životní styl.“⁸⁷ Tato poznámka měla dobrý důvod, neboť oba žebravé řády se v počátcích sobě vzájemně velmi podobaly, zvláště v zachovávání evangelní chudoby a v kazatelském apoštolátě. Důvod této podobnosti najdeme ve skutečnosti, že Dominik i František jako současníci svým kázáním a svou chudobou horlivě usilovali o nápravu zla v církvi a o obnovu křesťanského života podle evangelních standardů. Evangelium se téměř všude zanedbávalo, většinou v důsledku toho, že kněží a mniši byli bohatí a že církevní preláti měli světskou moc. Pokusy o nápravu tohoto zla a hříchů, jež z něj plynuly, neměly většinou úspěch, ne snad proto, že by kněží a mniši namnoze odmítali obrácení, ale protože někteří reformátoři se uchýlovali k násilí (jako Šimon z Montfortu a Arnold z Brescie) a jiní se stali extrémisty a vypověděli poslušnost církvi (např. *Illuminati* a albigenští).

U svatého Františka vidíme začátky populárního apoštolického hnutí, jež hlásá věrnost víře, poslušnost církevní autoritě a obrácení lidí všech společenských úrovní. Někdy je obtížné najít hranici mezi ortodoxií a heterodoxií, mezi žebravým fráterem a revolucionářem, ale Františkovu náboženský zápal a jeho radostná chudoba vždy nakonec získají vrch. Spisy, jež zanechal, nejsou početné – dvě Řehole, závět, několik dopisů, napomenutí a modliteb – ale *Poverello* je zdrojem evangelní spirituality, která vytryskla jako proud živé vody k osvězení a napojení církve.

Francesco Bernadone se narodil v Assisi roku 1181 nebo 1182. V roce 1206 nebo 1207 se obrátil od života uprostřed bohatství a netečnosti k životu v chudobě a pokání. V roce 1209 či 1210 už měl kolem sebe jedenáct žáků a dal jim pravidla života, která ústně schválil papež Inocenc III. Řehole svatého Františka zdůrazňovala chudobu, pokoru a naprostou podřízenost autoritě církve.

Ještě než František shromáždil první žáky, usiloval žít co nejdoslovněji evangelní učení o chudobě, jak je zapsáno u Matouše 10,9–10. Jak se jeho komunita později rozrůstala, vznikaly spory ve věci chudoby: do jaké míry je možná v řeholním řádu, který se věnuje apoštolátu. Když zazněl argument o základních po-

⁸⁷ Tomáš z Celana, *Legenda* 33.

třebách, který ospravedlňoval zmírnění přísné chudoby, František odpověděl: „Nemůžeme uspokojit prostou potřebu, aniž bychom nepropadli pohodlí.“⁸⁸ Jindy zase varoval: „Svět se od Menších bratří odvrátí v té míře, v jaké se oni odvrátí od chudoby.“⁸⁹ Navzdory Františkovu nesouhlasu bylo stále více zřejmé, že s rozšířením františkánského hnutí po Evropě přinese potřeba organizace a přesnější legislativy zmírnění původní přísné chudoby.

Vzhledem k ideálu svatého Františka vzniká mnoho zajímavých otázek: Je možné se chovat podle doslovného výkladu evangelijního učení o chudobě? Představoval si svatý František opravdu původně skupiny žebravých kazatelů bez stálého místa a bez příslušnosti k nějaké organizované společnosti spíše než řeholní řád? Mýlil se ve svém důrazu na chudobu, takže ji někteří bratři skutečně učinili svým cílem a ne prostředkem? O těchto a jiných podobných otázkách se dá spekulovat, ale historická fakta ukazují, že papež Inocenc III. a kardinál Ugolino, protektor nového řádu, také sdíleli názor, že Františkova pravidla chudoby jsou příliš přísná. Zdá se, že církevní autority daly své plné schválení Františkově vizi životního stylu s jakousi nechtí.

Shrňme stručně základní události života svatého Františka a rozvoj Menších bratří.⁹⁰ V roce 1212 založili svatý František a svatá Klára v Assisi klauzurované františkánské mnišky, známé jako klarisky, a František pro ně napsal řeholi. Jako svatý Dominik, i František vždy toužil odejít jako misionář na Dálný východ. Dvakrát se o to pokusil, ale bezúspěšně. V roce 1213 se prý dostal až do španělského Santiaga de Compostela a v roce 1219 se mu podařilo cestovat do Maroka a Tuniska, kde kázal Maurům. Také prý putoval do Svaté země. V roce 1221 založil řád, který je dnes známý jako Třetí řád svatého Františka, pro kněze a laiky toužící žít v duchu svatého Františka. V té době, dvanáct let od svého začátku, čítal františkánský řád více než tři tisíce bratří.

Svatý František se vzdal vedení řádu v roce 1220 a generálním ministrem se stal bratr Petr, který však do roka zemřel, a po něm nastoupil bratr Eliáš. Generální kapitula v roce 1220 schválila a vydala novou verzi řehole, zdá se však, že kardinál Ugolino doporučil Františkovi úpravu textu, než bude podána Svatému stolci ke schválení. Svatý František se podřídil a generální kapitula schválila „druhou“ Řeholi v roce 1223. Papež Honorius ji oficiálně schválil v listopadu téhož roku. Hlavní zásady konečné řehole byly chudoba, manuální práce, kázání, misie k nevěřícím a rovnováha mezi činností a kontemplací.⁹¹

⁸⁸ Srov. Tomáš z Celana, *Vita* I, 51.

⁸⁹ Srov. tamtéž, *Vita* II, 70.

⁹⁰ K biografii svatého Františka z Assisi srov. J. Joergensen, *St. Francis of Assisi*, London 1922; R. M. Huber, *Sources of Franciscan History*, Milwaukee, Wis 1944; I. Gobry, *S. François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris 1947.

⁹¹ Srov. E. Alençon, „Frères Mineurs“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 6, str. 809–812.

Svatý František se pak téměř výlučně věnoval kázání, pokání a modlitbě. Milost stigmat přijal 17. září 1224 v poustevně na hoře Alverno. Je to první zaznamenaný případ v dějinách křesťanské spirituality, kdy byl jednotlivec viditelně označen znaky Kristova utrpení. V pozdějších dějinách se častokrát opakoval, a to i v moderních dobách.⁹²

V dubnu 1226 svatý František napsal svou *Závěť*, v níž naposledy žádá přísné zachovávání chudoby a věrnost řeholi. Tato *Závěť* otevřela další krizi Řádu: někteří chtěli její uzákonění, zatímco jiní při vši úctě k autoritě zakladatele ji považovali pouze za otcovské napomenutí. Případ nakonec vyřešil papež Řehoř IX., když v bule *Quo elongati* (1230) na jedné straně usnesl, že *Závěť* nezavazuje zákonným způsobem, ale na druhé straně ustanovil apoštolského nuncia, který měl pečovat o všechny finanční záležitosti františkánů, aby jim umožnit zachovávat přísnou chudobu.

V té době František, slabý a vyčerpaný, téměř slepý a často trápený chrlením krve, napsal svou krásnou *Píseň bratru Slunci*. Když viděl, že se blíží smrt, přikázal svým bratřím, aby ho položili nahého na zem, ale potom přijal oděv z hrubé vlny. Navečer 3. října 1226 zazpíval žalm 141. Bratři zpívali s ním. Pak na Františkovu žádost jeden z bratří přečetl nahlas 13. kapitolu Evangelia svatého Jana a během tohoto čtení František odešel do věčného života. Dva roky po smrti byl kanonizován papežem Řehořem IX.

Svatý František zemřel uprostřed těžké krize svého Řádu. Menší bratři začali se zmírňováním chudoby už za jeho života, ale po smrti se Řád rozpadl na „observanty“, „konventuály“ a „spirituály“. Přes úsilí svatého Bonaventury jako generálního ministra v letech 1257 až 1274 se nepodařilo dosáhnout shody mezi bratřimi v otázce františkánského životního stylu. Až nedávno, v roce 1909, papež Pius X. ve svém apoštolském listě *Septimo iam pleno* prohlásil, že tři větve Prvního řádu svatého Františka se ustavují *in perpetuum* jako Menší bratři Leoninské unie (OFM), Menší bratři konventuálové (OFM Conv) a Menší bratři kapucíni (OFM Cap) a že všichni tři generální ministři jsou nástupci svatého Františka, protože všechny tři Řády jsou větve jednoho stromu.

Při modifikaci původního ideálu svatého Františka hrálo roli několik dalších faktorů: kněžské svěcení bratří, apoštolát formou kázání a vyučování a potřeba hájit žebravé řády proti odpůrcům. Od samého počátku se první bratři po příkladu svatého Františka věnovali potulnému kazatelství a třebaže se vyžadovalo určitě základní vzdělání, františkáni neměli ochotu k soustavnému studiu z důvodů Františkova postoje vůči vzdělání. Když ale nakonec vstoupili na univerzity, stali se spolu s dominikány terčem silného odporu diecézního kléru.⁹³

⁹² Stigmata přijala více než stovka františkánů. V tomto počtu je překonali jen dominikáni.

⁹³ Srov. K. Bihlmeyer, op. cit. str. 322–338; J. Leclercq et al., op. cit. str. 365–377; F. Cayré, op. cit. str. 470–690.

Oba mendikantské řády založily své domy v blízkosti pařížské univerzity, na níž už v roce 1229 zaujímal katedru teologie dominikán a po něm, v roce 1231, františkán. Avšak v roce 1252 světské kněžstvo pod vedením Viléma ze Saint-Amour na frátery začalo útočit. Vilém napsal v roce 1255 hrubý traktát, v němž se snažil vyloučit všechny frátery z profesorských míst. Gerhard z Abbeville a Mikuláš z Lisieux převzali vedení útoku v letech 1269 až 1272. Díky svatému Tomáši Akvinskému a svatému Bonaventurovi⁹⁴ se pozice fráterů upevnily a papež Alexandr IV. je vzal pod ochranu Svatého stolce.⁹⁵

SVATÝ BONAVENTURA

Tři přední jména ve františkánské vzdělanosti jsou svatý Bonaventura, svatý Antonín z Padovy a John Duns Scotus. K úplnému seznamu je však třeba doplnit množství dalších jmen: Jean de Rochelle, Alexander Hales, John Peckham, Roger Bacon, Petrus Auriol, François de Meyronnes, Mikuláš z Lyry, William Ockham a Johannes Ripa. Omezíme svůj pohled na svatého Bonaventuru, kterého papež Lev XIII. nazval „knížetem mystiků“ a kterého mnozí pokládají za druhého zakladatele františkánského řádu.⁹⁶ S jistotou můžeme dodat, že je mezi františkány největším teologem duchovního života. Cayré o něm říká: „Pokračoval v tradici Alexandra Halese a připravil cestu pro Dunse Scota, který dal františkánskému augustinismu konečnou podobu.“⁹⁷

Svatý **Bonaventura** (1221–1274) byl současníkem svatého Tomáše Akvinského na pařížské univerzitě a třebaže se oba v myšlení radikálně lišili, byli blízkými přáteli, stejně jako před nimi František a Dominik. Různili se nejen ve svém přístupu k teologii – Bonaventura byl voluntarista a mystik, zatímco Tomáš byl intelektuál a analytik – ale také ve své definici teologie, jak vykládá Congar:

Pro svatého Bonaventuru je teologie plodem milosti. Musíme ji pokládat za důsledek sdělení, jež nám o sobě dal sám Bůh. Teologie se tedy podle svatého Bonaventury... nachází „mezi vírou a zjevením“ ...

První světlo, jež od Boha dostáváme, je rozum. Ale když Bonaventura zvažuje konkrétní možnosti rozumu, přísně je omezuje, neboť tvrdí, že člověk ve svém sou-

⁹⁴ Svatý Tomáš napsal na obranu žebravých řádů tyto spisy: *De perfectione vitae spiritualis*; *Contra pestiferam doctrinam retrahendum homines a religionis ingressu*. Svatý Bonaventura napsal: *De paupertate Christi*; *Quare Fratres minores praedicent et confessiones audiant*.

⁹⁵ Srov. *Bullarium OP*, sv. 1, Roma, 1729–1740, str. 338.

⁹⁶ K podrobnostem o sv. Bonaventurovi srov. *Opera omnia*, Quaracchi, 1882–1892; E. Smeets, „S. Bonaventure“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 2, str. 962–986; P. Pourrat, op. cit. sv. 2, str. 176–184.

⁹⁷ Srov. F. Cayré, op. cit. str. 498.

časném stavu nemůže poznat vyšší pravdy prostým rozumem. ... To však neznamená, že by filozofie nebyla prvním krokem k moudrosti. ...

V řádu milosti a křesťanské moudrosti se pokrok směrem k dokonalému osvojení si moudrosti... vyznačuje třemi stadii či stupni. První stupeň je stupeň ctností, kdy nám víra otevírá zrak, a my nalézáme Boha ve všem. Dále je stupeň darů, a nakonec stupeň blaženosti. A projevy ctností, darů a blaženosti se definují v pořadí takto: *credere* (věřit), *intelligere credita* (chápat to, čemu jsme uvěřili), *videre intellecta* (vidět to, co jsme pochopili). ...

A proto onen stupeň tajemství, který je předmětem teologie, je pro Bonaventuru nezjistitelně mezi prostým přitakáním víře a viděním. ...

Teologie je podle svatého Bonaventury darem Božím. ... Není to tedy čistě intelektuální dar. Předpokládá víru, která není mrtvá, ale je to živá víra modlitby, pěstování ctností a touhy po spojení s Bohem v lásce.

Tu přicházíme k podstatnému bodu, kde se Bonaventurova teologie a teologie Tomáše Akvinského zřetelně odlišují. Pro Tomáše je teologie růst přesvědčení víry a postupné sestavování těchto přesvědčení v soubor poznání, který je souladu s lidským rozumem. Rozvíjí se, jako ostatně všechno, pod zrakem Boží prozřetelnosti a má kořeny v nadpřirozené víře, ačkoli je to stavba přísně racionální. Teologická moudrost se liší od vlitého daru moudrosti, která se vyvíjí jako experimentální a afektivní soubor poznání. Na druhé straně je teologie moudrosti intelektuální, získanou osobním úsilím, jež se pokouší intelektuálně pochopit a zrekonstruovat řád Božího díla a Božích tajemství, tím že je spojí s tajemstvím samého Boha.⁹⁸

Teologickým veledílem svatého Bonaventury je jeho komentář ke *Knize sentencí* Petra Lombarda. Téměř všechno, co napsal, se svým způsobem zakládá na tomto díle.⁹⁹ Jeho nauku v zásadě charakterizuje, že je tradiční a že se řídí učěním svatého Augustina prostřednictvím Alexandra Halese. Hlavní spisy o duchovním životě jsou *Breviloquium*, *De triplici via*, *Itinerarium mentis ad Deum*, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, a *Lignum vitae*. Bonaventura vyniká právě na poli spirituální teologie.¹⁰⁰ Smeets říká, že díla svatého Bonaventury jsou projevem nejen jeho ortodoxie, ale i jeho svatosti a jeho ctností: „Ukazují, že tento svatý učitel byl proniknut františkánským duchem a že neměl jiného vůdce než svého serafinského otce, svatého Františka.“¹⁰¹ Je to zvlášť vidět na Bonaventurově stručném stylu, pokorné podřízenosti autoritě, úctě k teologům, respektování názorů druhých a na jeho pokojnosti a mírumilovnosti.

⁹⁸ Srov. Y. Congar, op. cit. str. 117–120; E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924.

⁹⁹ E. Smeets, „Bonaventure“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 2, str. 967.

¹⁰⁰ K sv. Bonaventurovi srov. *Opera omnia*, Quaracchi.

¹⁰¹ Srov. E. Smeets, cit. čl. str. 977.

De Wulf o Bonaventurovi říká, že „jeho mystika je vtělením nejlepší mystiky třináctého století.“¹⁰² To jen jinými slovy vyjadřuje náhled, že duchovní nauka svatého Bonaventury je tradiční naukou svatého Augustina, Pseudodionýsia, svatého Bernarda a svatoviktorské školy. Jeho duchovní učení je výrazně kristocentrické: třebaže souhlasí s Tomášem Akvinským, že cílem vtělení bylo vykoupení, vidí Krista jako střed celého stvořeného vesmíru. Základní křesťanskou ctností je pokora. Milost je podobnost Bohu, kterou přijímá duše i její schopnosti, podstatou křesťanské dokonalosti je láska, která se završuje jako moudrost a k ní se vztahují mystické milosti. Kontemplace je završením lásky a moudrosti a spočívá více v zakoušení Boha než ve vidění: je zcela pasivní a vlitá a zpravidla ji provází některá forma extáze, již Bonaventura říká *excessus*.

Svatý Bonaventura kanonizoval členění duchovního života na trojí cestu, přičemž použil stejné terminologie jako Pseudodionýsios: cesta očišťování, cesta osvětlení a cesta spojení, neboli dokonalosti. Tyto tři cesty však nepokládá za postupná a oddělená stadia, ač v určitém období některé z nich převládá. Posledním cílem je pro všechny křesťany svatost. Jak postupují po jednotlivých stadiích duchovního růstu, v každém jsou určitým způsobem obdarováni. Očistná cesta (*purgatio*) přináší pokoj duše a charakterizuje ji rozjímání o Kristových utrpeních. Cesta osvětlení (*illuminatio*) přivádí k pravdě a jejím dominujícím rysem jsou úvahy o dobrodinech, jež dostáváme od Boha a časté rozjímání o utrpení a smrti Kristově. Cesta spojení (*unio*) se završuje v lásce, v milostném spojení s Bohem, při vědomí božské krásy skrz nazírání Nejsvětější Trojice.¹⁰³

ROZVOJ ŘEHOLÍ

Přes zákaz Čtvrtého lateránského koncilu nastal v poslední polovině třináctého století pozoruhodný růst řeholních institutů.¹⁰⁴ Některé sice nebyly nové, jen modernizovaly nebo pozměňovaly původní řády, jako karmelitáni a augustiniáni. Jiné se nechaly inspirovat mendikanty – dominikány a františkány, kteří zaznamenávali tak početnou expanzi a těšili se takové oblibě u Svatého stolce. Mnohé z nových institutů měly jen místní charakter a časem zanikly. Lyonský koncil (1274) zrušil dvaadvacet řeholních institutů, které neměly schválení Svatého stolce. Ale stojí za povšimnutí, že jak v nově založených institutech, tak v odnožích

¹⁰² Srov. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, str. 291; E. Longpré, „La théologie mystique de S. Bonaventure“ in: *Arch. Franc. Hist.*, sv. 14, 1921.

¹⁰³ Srov. F. Cayré, op. cit. sv. 2, str. 497–526; P. Pourrat, op. cit. sv. 2, str. 176–184; J. Leclercq et al., op. cit. str. 370–377.

¹⁰⁴ Srov. Heylot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris 1721; M. Heimbacher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3. vyd., Paderborn 1933–34; J. Leclercq et al., op. cit. str. 474–480.

původních řádů roste důraz na apoštolát a že počet řeholníků, zasvěcených čistě kontemplativnímu životu nezanedbatelně klesá. Postupem času kontemplativní instituty přešly poněkud do defenzívy, ale v této době i ty instituty, které se věnovaly apoštolátu, byly nuceny vést monastický či konventuální způsob života. Jedním z problémů bylo, že mnoho institutů mělo shodný život i poslání.

Mezi řeholními kanovníky si nejprve všimneme, že už existovali kanovníci svatého Augustina a že tvořili katedrální kapituly či komunity, které žily podle řehole svatého Augustina. Ale ve dvanáctém a třináctém století bylo založeno několik řeholních institutů ve jménu kříže. Křížovníci, založení liègeským kanovníkem Theodorem z Celles v roce 1210, dostali formální schválení v roce 1248. Křížovníká řehole se zakládá na dominikánských *Konstitucích* a její členové se původně věnovali kázání o křížových výpravách a péči o poutníky. Po schválení však křížovnícký řád začal vést „smíšený život“ a zapojil se do misí. Vzkvétal hlavně v Nizozemí.¹⁰⁵

Poustevníci svatého Augustina (eremité) se oddávali kontemplaci méně než jejich název napovídá. Vznikli ze skupiny italských poustevníků, kteří přijali řeholi svatého Augustina. V roce 1256 je schválil papež Alexandr IV. a zařadil je mezi mendikanty spolu s dominikány a františkány. Název „poustevníci svatého Augustina“ nakonec zcela ztratil význam, neboť se věnovali různým druhům apoštolátu a kněžské služby.¹⁰⁶

Jiná skupina vzniklá z ducha poustevnictví byli Služebníci Mariini, známí jako servité. U počátků stálo sedm kupců, kteří chtěli žít životem sebezapírání a kajícínosti a zvláště uctívat Pannu Marii. Přijali řeholní zvyklosti mendikantů a ustavili se v roce 1233 v italské Florencii. Jako většina nových institutů i oni si vytvořili ženské odvětví.¹⁰⁷

Další dva žebravé řády se slavnými dějinami jsou mercedáři, založení svatým Petrem Nolaskem za pomoci dominikána svatého Raimunda z Peñafortu, a trinitáři. Oba řády vznikly za účelem vykupování zajatců, proto jejich působiště bylo nejprve mezi Maury, později v latinské Americe. V novější době počet jejich členů výrazně poklesl.¹⁰⁸

A konečně se v třináctém století prosadil Řád Panny Marie Karmelské, jehož kořeny sahají k hoře Karmel v Palestině. Na počátku třináctého století žili na hoře Karmel latinští poustevníci, kteří se shodou různých okolností časem rozšířili po Evropě. Svatý Šimon Stock (†1265) postupně přepracoval karmelskou řeholi

¹⁰⁵ Srov. M. Vinken, „Croisiers“ in: *Dict. hist. géogr. eccl.*, sv. 13, str. 1042–1062.

¹⁰⁶ Srov. D. Gutiérrez, „Éremites de Saint Augustin“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 4, sloupec 983–1018.

¹⁰⁷ Srov. A. M. Lépicié, *L'Ordre des Servites de Marie*, Paris 1929.

¹⁰⁸ Srov. C. Mazzarini, *L'Ordine trinitario nella Chiesa e nella storia*, Torino 1964; „Mercedarios“ in: *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Espasa, Madrid, sv. 34, str. 816–819.

v poloapoštolský řeholní institut a v roce 1245 se karmelitáni zařadili mezi žebravé řády. Karmelští poustevníci v Palestině zanikli v roce 1291, když jejich zbytek byl povražděn muslimy, ale evropští karmelitáni už v té době vedli čilý, převážně aktivní život.¹⁰⁹

Charakteristické rysy třináctého století byly v zásadě stejné jako jsme uvedli u dvanáctého století; navíc tu je pozoruhodný vliv nově založených řeholních institutů, jež se věnovaly apoštolátu, a vznik početných knih a příruček o základních dogmatech a morálních naučeních. To způsobilo rozkvet laických seskupení, jež toužily žít příkladným křesťanským životem. Nejznámější byli begardi a bekyně. Necítili se povoláni k řeholnímu životu a ani nechtěli odejít do samoty. Zpravidla se přidružovali k některému řeholnímu řádu.

Begardi a bekyně vznikli v severní Francii, Nizozemí a Porýní. Žili společným životem, ale neskládali sliby. Po dobu svého pobytu v *béguinage* zachovávali celibát. Bekyně se věnovaly šití, vyšívání, návštěvám nemocných, péči o staré lidi a někdy i výchově dětí. Ve skupinách se účastnily liturgie v místních kostelích. Po šesti letech formace mohlo být bekyni dovoleno uzavření v samotě (rekluze).

Prostý život učinil begardy a bekyně terčem kritiky a podezření. Později se na ně otevřeně zaútočilo, že při četbě z Bible používají lidový jazyk a že v něm Písmo vykládají. V roce 1311 byli na koncilu ve Vienne oficiálně odsouzeni. Doktrinním základem jejich odsouzení byl kvietismus a latentní panteismus.

Jedna z vedoucích představelek tohoto hnutí, Marie d'Oignies (†1213) chovala mocnou lásku ke Kristu a zvláště toužila napodobovat jeho chudobu. Uctívala Krista chudého, Krista jako žebráka, a takového jej následovala. Ke společenství bekyň patřila také Juliana z Cornillonu (†1258), která přispěla k prosazení svátku Božího Těla, poprvé schváleného v diecézi Liège v roce 1246 a v celé církvi za papeže Urbana IV. v roce 1264. Nejvíce však proslula bekyně Hadewijch z Antverp (†1282 nebo 1297) díky zapsaným vizím, dopisům a básním. Převládajícím tématem je u ní spojení duše s Bohem skrze extatickou lásku. Toto spojení přibírá symboliku mystického sňatku, *Brautmystik*, která se průkazně stala oblíbeným námětem nizozemských a rýnských mystiků. Ve spisech Hadewijchy také zaznívá *Wesenmystik*, již později rozvine Mistr Eckhart. Hadewijch je tedy předchůdkyní rýnských mystiků.¹¹⁰

¹⁰⁹ Srov. J. Zimmerman, „Carmes“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 2, sloupec 1776–1792.

¹¹⁰ Srov. J. Leclercq, op. cit. str. 344–372; E. W. McDonnell, *The Béguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, NJ 1954; J. B. Porion, *Hadewijck d'Anvers*, Paris 1954; Vernet–Mierlo, „Beghards“ a „Béguines“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 1, str. 1329–1352.

Kapitola 7

DIONÝSKÁ SPIRITUALITA A DEVOTIO MODERNA

Rozhodli jsme se nazvat tuto kapitolu podle Cayrého¹ „dionýská spiritualita,“ ale tento název potřebuje vysvětlení. Za prvé znamená obnovu novoplatónské, augustinánské spirituality u německých dominikánů, kteří tehdy měli vliv na křesťanský život v Nizozemí. Za druhé sice vyrůstá z dominikánské intelektuální tradice, ale nechává se od ní unést směrem k mystické a kontemplativní spiritualitě Pseudodionýsia, který žil kolem roku 500. Za třetí je důsledkem expanze duchovního vlivu z latinských zemí do zemí germánských a anglosaských, což s sebou zároveň nese rozvrstvení duchovních škol podle národních kultur a povah.

Vůdcem této nové školy se stal německý dominikán Mistr Eckhart, později nářčený z panteistických tendencí. Mezi jeho žáky byli Němci Johannes Tauler a Heinrich Suso a Johannes Ruysbroeck z Nizozemí. V Anglii zavedli mírnější formu dionýské spirituality Richard Rolle, Walter Hilton a autor *Oblaku nevědění*.² Dále je sem třeba zahrnout kartuziána Denise Rijkela z těže duchovní školy, který ve spirituální teologii uzavírá období středověku.

Než si všimneme přínosu jednotlivých osobností pro dionýskou spiritualitu, prozkoumejme okolnosti, které vedly ke vzniku a k úspěchu tohoto duchovního hnutí. Ačkoli o kontemplaci psali tak významní teologové jako svatý Tomáš Akvinský a svatý Bonaventura, stalo se toto téma předmětem intenzivního a speciálního studia až ve čtrnáctém století. Jedním z hlavních faktorů, jež podpořily tento vývoj teologie, byl rostoucí počet horlivých a vzdělaných žen, které dosvědčovaly různé mystické zkušenosti, a žádaly proto duchovní vedení.

Na počátku čtrnáctého století psalo překvapivě velké množství řeholnic duchovní traktáty, v nichž popisují své mystické prožitky, většinou jako mystické

¹ Srov. F. Cayré, *Manual of Patrology*, Desclée Paris 1930, sv. 2, str. 702.

² Srov. W. Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York 1967.

zásnuby či mystický sňatek. Tato *Brautmystik* (mystika duchovního sňatku) se na konec stala jedním z hlavních rysů Eckhartovy „mystiky bytí.“³ Není pochyb, že toto hnutí mělo své výstřelky, neboť Sitwell poznamenává, že „ve čtrnáctém století celý rýnský úval kypěl náboženským nadšením: bekyně, begardi, Bratří svobodného Ducha. Někteří si vedli ukázněně a těšili se účtě, jiní nikoliv.“⁴

Již v roce 1292 koncil v Aschaffenburgu zahájil represe begardů a bekyní. Koncil v Kolíně nad Rýnem je v roce 1306 nařkl z hereze a pohoršování a kladl jim za vinu, že podněcují útoky na františkány a dominikány. Konečně koncil ve Vienne (1311) odsoudil osm z nich za jejich naukové články a zamítl jejich pseudomysticismus. Avšak ne všichni begardi a bekyně si zasloužili odsouzení. Mechtilda z Magdeburku je význačným příkladem bekyně, která vystoupila do výšin mystiky. Spolu se svatou Gertrudou a svatou Mechtildou z Hackebornu září jako klenot v koruně cisterciáckého kláštera Helfta.⁵

MYSTIČKY Z HELFTY

Ruiny cisterciáckého kláštera Helfta stojí blízko saského Eisleбену dodnes. Klášter, založený Gertrudou z Hackebornu (†1291), zrodil trojici svatých žen, jejichž spisy nesmírně ovlivnily křesťanský život v pozdně středověkém Německu. První z nich, **Mechtilda z Magdeburku** (†1282 nebo 1297) patřila ke společenství bekyň úzce spjatých s cisterciáčkami a prožívala mystické stavy, ještě než do kláštera roku 1270 vstoupila. V klášteře dokončila poslední kapitolu díla, které pod vedením svého dominikánského rádce psala už dříve: *Tekoucí světlo Božství* (*Das Fließende Licht der Gottheit*). Původně bylo napsáno lidovou dolní němčinou, později opraveno do spisovného jazyka, a nakonec je Heinrich z Nordlingenu (†1345) přeložil do latiny.

Kniha ve formě dialogu mezi Kristem a duší popisuje mystické prožitky a extatické spojení. Osou Mechtildina učení je, že duše se musí zbavit všeho, co přichází skrze smysly, paměť a představivost, dokonce i svých ctností, aby dosáhla spojení s Bohem. Toto proměňující spojení se odehrává v samé podstatě bytí duše, v jejím nejčistším stavu. Mechtildino učení je v rámci tradice svatého Bernarda výsostně kristolocentrické, ale zároveň utváří „mystiku bytí,“ jak ji později rozšířil Mistr Eckhart.⁶

³ Antologie spisů rýnských mystiků: S. M. Gieraths, *Reichtum des Lebens: Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1956; H. Kunisch, *Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, Hamburg 1958; F. W. Wentzlaff-Eggbert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1947.

⁴ G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, Hawthorn, New York 1961, str. 75.

⁵ Srov. S. Roisin, „L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de la spiritualité au XIIIe siècle,“ v *Rev. hist. eccles.* 39/1943, str. 343–348.

⁶ K dalším informacím o Mechtildě z Magdeburku srov. H. Tillman, *Studien zum Dialog bei Mechtilde von Magdeburg*, Marburg 1933; J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris 1926.

Svatá Mechtilda z Hackebornu (†1299) byla sestra zakladatelky kláštera a stala se v něm novicmistryní. Pod jejím vedením vyrostlo mnoho svatých řeholnic, mezi nimi svatá Gertruda Veliká. Svata Mechtilda z Hackebornu je známá jako důvěrnice Nejsvětějšího srdce Ježíšova a propagátorka úcty k němu.

Svatá Mechtilda nikdy nezamýšlela psát o všech těch početných milostech, kterých se jí od Boha dostalo, ale Gertruda Veliká tyto věci zapsala a dala je Mechtildě k autorizaci. Tak vzniklo Mechtildino dílo *Kniha zvláštní milosti*. Je plně radosti a vděčnosti, beze zmínky o bolesti a utrpení. Kniha široce kolovala jako průvodce křesťanského života. Pojednává o křesťanských ctnostech, o uctívání Srdce Ježíšova, popisovala četná zjevení, jichž se Mechtildě dostalo. Také poučovala o přijímání Eucharistie, o modlitbě a o účasti na liturgii.⁷

Pětiletou **Gertrudu Velikou** (†1302) přijala do klášterní školy v Helftě sama zakladatelka Gertruda z Hackebornu. Dívka byla vynikající žačkou a tolik se ponořila do literární činnosti, že zanedbávala svůj duchovní pokrok. V šestadvaceti letech se po vidění Krista v roce 1281 začala poctivě věnovat modlitbě a četbě Písma a církevních Otců, zvláště svatého Augustina, svatého Řehoře Velikého, svatého Bernarda a Hugona ze Sv. Viktora.

Gertrudin duchovní život se soustřeďoval okolo liturgie a většina jejích mystických extází se odehrála během mše svaté, obvykle po některém slově či větě, jež jí plně zaujaly. Její spiritualita byla jako u svatého Bernarda převážně kristocentrická. Chovala velkou úctu k Eucharistii, ke Kristovu utrpení a k ráně v jeho boku.⁸ V roce 1284 přijala stigmata v neviditelné podobě a prožila i probodení srdce.

Mezi lety 1261 a 1302 svatá Gertruda napsala knihu *Posel božské lásky* (kteřou někteří kritici nepovažují plně za její dílo) a své nejslavnější *Duchovní exercicie*. Naukový základ těchto děl vykazuje silný dominikánský vliv, ale celkový tón prozrazuje kristologii svatého Bernarda. Svata Gertruda byla horoucí ctitelkou Nejsvětějšího srdce: vidí je v záři slávy, jako pokladnici bohatství, jako lampou zavěšenou mezi nebem a zemí, jako svůj domov. V její úctě k Srdci Ježíšovu není žádné utrpení, žádná potřeba usmíření za nevděk.⁹

V této souvislosti si zaslouží zmínku dvě další svaté ženy, svatá Luitgarda a svatá **Brigita Švédská**. Cisterciáčka svatá Luitgarda (†1246) rovněž horlivě uctívala Nejsvětější srdce. Celou teologii této úcty postavila na lásce.¹⁰

Spiritualita svaté Brigity byla plně cisterciácká, zaměřená na Kristovo utrpení a na úctu k Panně Marii. Brigitin manžel po své pouti do Santiago de Compostela

⁷ Srov. S. Roisin, cit. čl. Dante uvádí svatou Mechtildu v Canto 33 své *Božské komedie* jako průvodkyni a tlumočnici s jemným, zpěvným hlasem.

⁸ Úcta k ráně v Kristově boku se v této době velmi rozšířila. Má základ v biblickém popisu ukřižování a v některých komentářích Otců.

⁹ Srov. H. Graef, *The Story of Mysticism*, Doubleday, New York 1965, str. 161–164.

¹⁰ Srov. J. Leclercq, F. Vandenbrouck, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London 1961, str. 452–453.

vtoupil ve Švédsku do cisterciáckého kláštera, kde po několika letech zemřel. Od té chvíle byl Brigita stále více vedena Bohem k prorockému poslání, podobně jako svatá Kateřina Sienská. Na Boží pokyn radila vládcům a církevním hodnostářům. Během šestiměsíčního pobytu ve Svaté zemi se jí dostalo mnoha zjevení o utrpení a smrti Kristově. Tato zjevení byla zveřejněna v Lübecku v roce 1492. Brigita také založila kontemplativní ženský řád s cílem Boží chvály a usmíření za nevděk hříšníků. Její knihu vizí schválil papež Benedikt XIV. jako soukromá zjevení s obezřetností přijatelná na základě lidské víry.¹¹

ECKHART, TAULER, SUSO

Během čtrnáctého století se dominikáni a františkáni obzvláště osvědčili jako duchovní rádcí klauzurovaných řeholnic. V jednom okamžiku sice provinční kapitula německých dominikánů zamýšlela od této služby ustoupit, neboť mnoho bratří se věnovalo výlučně této službě, ale Svatý stolec naléhal na pokračování tohoto apoštolátu. V roce 1325 pak dominikánská kapitula odvolala ty z bratří, kteří kázali o nuancích mystického života osobám, jež měly sklon si toto učení vykládat nesprávně.

Jedna skupina německých dominikánů, bez jakékoli zvláštní nelibosti vůči svatému Tomáši Akvinskému, dala na intelektuální rovině přednost nauce svatého Alberta Velikého a neoplatonismu Wilhelma z Moerbeke. Mezi nimi byli Hugo ze Strassburgu, Ulrich ze Strassburgu a Thierry z Freiburgu. Ve čtrnáctém století, kdy katolická spiritualita křesťanského života a dokonalosti silně inklinovala k mystickému prvku, novoplatónský přístup zřejmě nabízel vhodnější prostředky vyjádření a popisu než spekulativní a úzce rozumový aristotelický přístup svatého Tomáše.

Středověká spiritualita výslovně mířila ke kontemplaci a mystické zkušenosti. K dosažení tohoto cíle se nabízely určité asketické prostředky: naprosté sebezřeknutí, úplná podřízenost Boží vůli, zamítnutí všech smyslových obrazů (včetně Kristova lidství). Věřilo se, že toto povede ke spojení s Bohem, tak intimnímu, že mezi Boha a duši už nic nevstoupí jako pouto. Nastane tak zbožštění, které prakticky způsobí, že duše se už nebude odlišovat od Boha.¹²

Jak se dalo očekávat, takové učení bylo obzvláště náchylné k panteistické interpretaci a někteří autoři nepochybně učinili rychlé a přehnané závěry o povaze mystického spojení s Bohem.¹³ Na druhé straně se těžko komukoli podaří přesně a jasně popsat povahu tohoto proměňujícího spojení.

¹¹ Srov. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, Md 1953, sv. II, str. 92–98.

¹² Mechtilda z Magdeburku ve spisu *Das fliessende Lichte der Gottheit* říká, že duše má tak niterný podíl na božské přirozenosti, že mezi duši a Boha nic nevstupuje.

¹³ K bibliografii textů srov. F. W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden 1953.

Když jsme takto přehlédli pozadí spirituality čtrnáctého století, můžeme obrátit pozornost k postavám, které se na této scéně vynořily, aby prosadily dionýskou spiritualitu. Vůdčí roli tu bezpochyby měl německý dominikán **Mistr Eckhart** (1260–1327). Byl známým teologem a kazatelem a v dominikánském řádu zaujímal četné řídicí funkce.

Jako mladý fráter studoval Eckhart v dominikánském převorství v Kolíně nad Rýnem, kde roku 1280 zemřel svatý Albert Veliký. Později se Eckhart stal převorem v Erfurtu a generálním vikářem Durynska. Dvakrát působil jako profesor na pařížské univerzitě, ale odešel, aby zaujal místo převora a profesora v dominikánském převorství ve Strassburgu. Nakonec se zase vrátil do Kolína. Tam se jako slavný kazatel zapletl do sporů a byl nařčen z neortodoxního učení. Ve své přímočarosti a neústupnosti trpěl pronásledování od některých svých vlastních bratří dominikánů.

V roce 1326 ustanovil kolínský františkánský arcibiskup Heinrich z Virneburgu dva inkvizitory, aby prozkoumali Eckhartovo učení. Ti sestavili na základě jeho spisů a kázání soupis 108 článků, které je jim jevily podezřelé. Eckhart se energicky hájil, ale k malému užitku. Připustil, že některá z jeho tvrzení, jsou-li vzata doslova, lze interpretovat v heterodoxním smyslu, ale trval na tom, že nikdy neměl v úmyslu hlásat nauku, která by byla v rozporu s ortodoxní teologií. V roce 1327 v dominikánském kostele veřejně odvolal veškeré takové nesprávně formulované učení. Téhož roku se odvolal ke Svatého stolci a předem projevil vůli podřídit se jakémukoli rozhodnutí. Hájil se i u papežského dvora v Avignonu, ale při návratu do Kolína zemřel. V březnu 1329 papež Jan XXII. odsoudil 28 článků Eckhartova učení: prvních patnáct a poslední dva byly zavrženy jako mylné a heretické, ostatní jako nesprávně formulované a unáhlené.¹⁴

Jako teolog byl Eckhart věrným vyznavačem učení svatého Tomáše Akvinského v otázce nadřazenosti intelektu nad vůlí, ale v aplikaci tohoto učení patrně také zašel do extrému vlivem Maimonida ze školy averroistů a vlivem Pseudodionýsia. Je také pravděpodobné, že v otázkách týkajících se povahy mystické zkušenosti měla na Eckharta silný vliv kázání svatého Bernarda, ale Eckhart dovedl jeho nauku k nebezpečným koncům. Ani nesmíme přehlížet skutečnost, že Eckhart nejspíše znal a nechal na sebe působit spiritualitu žen jako Markéta Poretová, Hadewijch a Mechtilda z Magdeburku, které nemírně zdůrazňovaly nicotu duše a nutnost odpoutání a obnažení ducha. Důsledkem těchto vlivů byla teologie duchovního života založená na dvou odlišných, ač komplementárních motivech: vysoce spekulativní „mystika bytí“ a spiritualita mystického sňatku, *Brautmystik*. Podívejme se nyní, jak se Eckhart ve své duchovní nauce pokusil tyto dva motivy spojit.

¹⁴ Srov. Denz. 501–529; M. H. Laurent, „Autour du procès de Maître Eckhart“ in: *Div. Thom. F.* 39/1936, str. 331–349; 430–447.

V Bohu, říká Eckhart, je *esse a intelligere* totéž. Mimo Boha však není žádná skutečná existence, žádné skutečné bytí („*esse est Deus*“). Proto i všechno stvoření, včetně člověka, chápáno samostatně není ničím. Má-li nějaké bytí či existenci, má ji od Boha, v jehož božském intelektu bylo od počátku. Člověk je proto nutností své vlastní nicoty takřikajíc poháněn k návratu k Bohu, v němž má svůj počátek. Styčný bod neboli radikální schopnost spojení mezi člověkem a Bohem spočívá v podstatě intelektu, kterou označuje rozličně, jako sílu, jiskru, či „*Grund der Seele*.“ Říká: „V duši je něco nestvořeného a nestvořitelného, totiž inteligence. Kdyby ta byla celou duší, byla by rovněž nestvořená a nestvořitelná.“¹⁵

Jiskra neboli *Grund* (základ), to je semeno božského života a pravé kontemplace. Lze se jí dobrat pouze platónským postupem. Eckhart se stále vrací k dvěma základním tématům: Boží transcendence a požadavek naprosté odpoutanosti, aby se člověk mohl vrátit k účasti na jednotě a na Božím obrazu. Ačkoli Eckhart někdy formuloval přehnaně a mohl být interpretován jako panteista, uchoval si pojetí transcendentního Boha a ve stupni spojení mezi duší a Bohem kladl meze. Je to zřejmé z jeho odpovědí soudcům při kolínském přelíčení.¹⁶

Ve výkladu přesné povahy spojení mezi Bohem a duší Eckhart říká, že mystická zkušenost plyne z milosti jakožto nadpřirozený princip a ihned navozuje intelektuální neboli kontemplativní činnost ze strany člověka, ač tu nevylučuje aktivitu vůle vedené láskou. Skrz vizi a lásku se tak duše ve výšinách mystického spojení s Bohem jakoby ztotožní s božským bytím a zakouší úplnou blaženost v Bohu a skrze Boha.

To neznamená, jak Eckhart vysvětlil v odpovědi kolínským soudcům, že jsme přeměněni a stáváme se Bohem, ale stejně jako se na mnoha oltářích přeměňují hostie v jedno a totéž tělo Kristovo, tak i my jsme „milostí adopce připojeni k pravému Synu Božímu a stáváme se tělesnými údy jedné Hlavy církve, jíž je Kristus.“¹⁷

Nejenže se Eckhart svým vyjadřováním značně přiblížil panteistickému učení ale nadto přijal něco z begardského kvietismu, který sám vši silou odsuzoval. Heterodoxní begardi tvrdili, že člověk v přítomném životě může dosáhnout tak vysokého stupně dokonalosti, že je naprosto bez hříchu a už nemůže získat víc milosti. Také už nepodléhá církví ani žádným mravním zákonům, protože je nad nimi. Všechny jeho skutky jsou v plné shodě s božskou vůlí. Některá Eckhartova tvrzení, která církev odsoudila, připouštějí kvietistický výklad.¹⁸

¹⁵ Sermo 12; srov. Denz. 527.

¹⁶ Srov. J. Ancelet-Hustache, op. cit. str. 136.

¹⁷ Srov. A. Daniels, *Beitr. Geschichte Philos. Mittelalters*, Münster 1923, sv. 23, str. 15.

¹⁸ Srov. Denz. 501–29. K edicím Eckhartových děl srov. E. Benz–J. Koch, *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke*, 5 sv., Stuttgart 1936; J. Quint, *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955; R. B. Blackney, *Meister Eckhart: A Modern Translation*, Harper&Row, New York 1957; M. C. O'Walshe, *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*, 2 sv., Dulverton&Watkins, London 1979–1981.

Názory na Eckhartovo učení se široce různí. Podle Denifla, Hurtera a Mondonneta byl Eckhart nepříliš originální scholastik a nebyl žádný mystik: byl to muž průměrné inteligence a neovládal se ve vyjadřování. Podle De Wulfa, Delacroixe, Webera a Otta byl ve svých záměrech ortodoxní, ale dal zaznít hereckému učení Eriugenovu a Almarichovu, čímž otevřel cestu Lutherovi. Gilson, Dempf a Graef míní, že Eckhartovo učení je katolické, ale není správně pochopeno. Někteří ho vidí jako předchůdce Kanta, Schopenhauera, Spinozy, Hegela, Heideggera a Jasperse. Těžko si představit, že muž takového vlivu na pozdější myslitele by se dal označit za průměrného. Správnější by bylo přijmout Eckhartova slova, že snad přehnal své vyjádření, ale že nikdy neměl v úmyslu se odchýlit od ortodoxního učení. Faktem zůstává, že jeho učení hluboce ovlivnilo duchovní nauku a praxi pozdějších dob.¹⁹

Johannes Tauler (1300–1361) pokládal Eckharta za svého mistra a učitele, ale neupadl do jeho extrémů. Tauler byl kazatelem a duchovním rádcem, nebyl však spisovatelem. Spolu s Heinrichem Susem založil společnost Božích přátel (*Gottesfreunde*). *Institutiones divinae*, jež se Taulerovi připisují, napsal podle jeho kázání kartuzián Laurentius Surius.²⁰

Tauler stejně jako Eckhart pojednával o abstraktních tématech a měl v oblibě novoplatónské vyjadřování. Dokázal však také předvést svou nauku na prostých, barvitých příkladech. Jako Eckhart také zdůrazňoval, že je nutné se naprosto odříci všeho vnějšího a obnažit svého ducha, vnitřně se usebrat a uchýlit se do „základu“ duše, kde může dojít k mystické kontemplaci.

Bůh, říká Tauler, není nic, v tom smyslu, že není ničím, co bychom mohli pojmenovat, pochopit či zakusit, dokud jsme nedosáhli „nahoty ducha“, jež je u kontemplace podstatná. Do té doby můžeme poznávat, co Bůh není, spíš než co je. Naše poznání Boha se ubírá cestou eminence, ne cestou analogie stvořenému. Dokud se lidský rozum zcela nezabaví všech smyslových a rozumových obrazů, nemůže nazírat Boha, protože Boha nelze poznat tímto způsobem. Jedině obnažením ducha se rozum stane dostatečně pasívním a receptivním, takže může zakusit intimní spojení s Bohem.

Člověk oproti tomu žije na třech rovinách: smyslové, rozumové a vyšší rovině zvané *Gemüt*. Umrtvováním a odříkáním se člověk pozvedá nad pochopitelnost idejí a obrazů, a tak může vstoupit do „základu“ (*Grund*) duše. Znamená to také odpoutání od nižších tužeb aktivní askezí a odpoutání od vlastní vůle podří-

¹⁹ Srov. R. L. Oechslin, „Eckhart“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 4, sloupce 93–116; F. Vernet, „Eckhart“ in: *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 4, sl. 2057–2081.

²⁰ První kritické vydání Taulerových kázání pořídil F. Vetter v Berlíně roku 1910. Žádný z Taulerových dopisů se nedochoval. Srov. F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin 1910; A. L. Corin, *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques*, 2 sv., Paris 1924–1929; J. Tauler, *Spiritual Conferences*, B. Herder, St. Louis 1961.

zením se božské vůli. Nazvat nějakým způsobem „základ“ duše je právě tak nemožné jako nazvat Boha. *Grund* neboli střed duše se liší od jejích schopností, ale dává jim činnou sílu.

Gemüt je však něco mocnějšího než schopnosti duše a může být ustavičně v činnosti, i když rozum a vůle spí. „Základ“ duše je oblast mystického zakoušení a protože rozum ani vůle se „základu“ či středu duše nemohou dotknout, kontemplativní zakoušení je něco, co přesahuje přirozené schopnosti duše.

V Bohu existujeme od prvopočátku jako myšlenka v božské mysli, identická s božským bytím. Tak jsme od prvopočátku spojeni s Bohem a naším úkolem na zemi je vrátit se k této jednotě s božstvím. Toho člověk dosáhne, když vstoupí do „základu“, středu duše, kde přebývá Boží Trojice. Ale rozum a vůle nemohou do „základu“ vstoupit a setkat se s Trojicí. Chápání a moudrost – tato dvojice darů Ducha svatého – může duši dovést do jejího středu, mimo každý útvar lidského života či poznání, do oné hlubiny, kde se Bůh dává, tak jak je, a je poznáván, jaký je sám o sobě. To je mystické spojení a kontemplace, v níž mezi Boha a duši nevstupuje žádná stvořená věc: božské bytí se spojuje s duší v jejím středu bezprostředně.²¹

Taulerova nauka nezůstala bez útoků, ale hájili ji Blossius, svatý Petr Canisius a kartuzián Laurentius Surius. V šestnáctém století byla Taulerova kázání zakázána ve Francii, Španělsku a Belgii. V sedmnáctém století si je kvietisté přetvořili po svém, takže až do devatenáctého století (kdy díky badatelům jako Denifla Tauler znovu zaujal správné místo v ortodoxní teologii) se Taulerovo učení zastíralo rouškou kvietismu. Ale Crisógono de Jesús měl vždycky za to, že Tauler byl spolu s Ruysbroeckem největším mystikem před svatou Terezií z Avily a svatým Janem od Kříže.²²

Heinrich Suso (Seuse, 1295–1366), jehož Strauch nazývá „pěvcem německé mystiky, duchovním trubadúrem, posledním básníkem éry *Mittelhochdeutsch*“,²³ byl pravděpodobně nějaký čas Taulerovým spolužákem u Mistra Eckharta.²⁴ Jeho život byl plný mystických jevů a silného utrpení. Zapsaná díla zahrnují následující: *Malá knížka věčné Moudrosti* (*Horologium Sapientiae*), *Malá knížka Pravdy*, *Malá knížka listů* a vlastní životopis, jehož autorství je nejisté.²⁵

²¹ Tauler netvrdil, že duše je na základě svého spojení s Bohem bez hříchu: v posvátné bázni musí dále pracovat na své spáse. Ani neodsuzoval dobré skutky. Dokonce silně oponoval pasivitě kvietistů.

²² K podrobným informacím o Taulerovi srov. *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker*, ed. P. Filthaut, Editorial Driewer, Essen 1961; J. M. Clark, *The Great German Mystics*, Macmillan New York 1949.

²³ Srov. P. Strauch, *Allgemeine deutsche Bibliographie*, sv. 38, str. 171.

²⁴ Heinrich Suso se jmenoval Heinrich von Berg, ale používal rodné jméno své matky, Seuss nebo Seuse. Srov. E. Amann, „Suso, Le bienheureux Henri,“ v *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 14, sloupce 2859–2864; S. M. C., *Suso: Saint and Poet*, Oxford 1947; J. M. Clark, op. cit.; J. A. Bizet, *Mystiques allemands*, Paris 1957.

²⁵ Srov. K. Bihlmeyer, *Henrich Seuse, deutsche Schriften*, Stuttgart 1907, do moderní němčiny převedl E. Diederich, Jena 1911.

Malá knížka Pravdy je nám atlasem Susových výletů do filozofických a teologických spekulací. *Malá knížka věčné Moudrosti* ho představuje jako opatrného asketu a praktického mystika. V *Kázáních* a v *Listech* ho poznáváme jako britského kazatele a moudrého duchovního rádce, obdařeného vzácnými charizmaty. *Život* odvíjí postupné kroky jeho výstupu ke svatosti.²⁶

Suso psal podle osobní zkušenosti. Chybí mu sice Eckhartova intenzita a Taulerova jasnost, ale zato jej charakterizuje jemnost, téměř naivita. Je spíše básníkem a mystikem než systematickým teologem. Ve *Věčné Moudrosti* nejprve doporučuje rozjímání o tajemstvích, zvláště utrpení, Ježíšových a Marjiných, jež vedou duši k vědomí zákeřnosti hříchu, přísného Božího soudu, potřeby usmíření. Pak nabízí praktické rady, jak žít a jak zemřít, a opět se vrací k rozjímání o Kristově umučení a smrti a žalu Panny Marie.

V *Malé knížce Pravdy* hovoří o stupních modlitby, o extázích a vytržení, ale varuje před klamem mimořádných mystických jevů a nebezpečím přílišné kvietistické pasivity, jak ji učili begardi a Bratři svobodného Ducha.²⁷ Podle Susa spojení s Bohem vyžaduje, aby se člověk znovu narodil. To předpokládá odříkání až do té míry, kdy duše ztratí vědomí sebe a své odlišnosti od Boha a prožije přeměnu v Kristu. Prožitek kontemplace nelze popsat, ale spočívá ve spojení s Bohem, „který je Jeden a který je Nic,“ ve spojení bez prostředníka. Schopnosti duše jakoby vsáknou do Boha a duše se do něho ponoří. V tomto prožitku duše poznává Boha a miluje ho, aniž by chápala, co to je, co poznává a miluje. I když duše dosáhne tohoto výsostného spojení s božstvím, vždy potřebuje pokoru, protože tu stále trvá možnost hříchu.

Heinrich Suso psal podle osobní zkušenosti s mystickým životem, s takovým zápletem a takovou překypující výmluvností, že to vypadalo, jakoby celý jeho život byl jedno ustavičné vytržení. Ale když zvážíme jeho asketismus a jeho kající praktiky, i falešná nařčení, jichž se mu dostalo, tu se tyčí nade vším v heroické mohutnosti. Byl pronásledován i od svého vlastního dominikánského řádu a zbaven učitelského postavení i akademické hodnosti profesora teologie. Učil pavlovskou nauku o připodobnění Kristu a ve svém utrpení dosvědčoval utrpení a smrt Krista. Heinrich Suso byl prohlášen za blahoslaveného papežem Řehořem XVI. v roce 1831.²⁸

Další počet Eckhartových žáků zůstává dosud neznámý. Jejich díla se dochovala jen částečně. Jedno z nich, *Theologia germanica* (*Německá teologie*), patrně napsal některý Eckhartův žák ve Frankfurtu kolem roku 1350. Tento klenot spirituality vysoce ocenil Martin Luther a vydal roku 1518 jeho neúplnou verzi.²⁹

²⁶ N. Heller, op. cit., sv. 1, str. xviii.

²⁷ Společenství Bratří svobodného Ducha nelze zaměňovat s Gottesfreunde.

²⁸ Srov. J. M. Clark, op. cit.; C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Freiburg 1941.

²⁹ Kolem původního textu se vede spor, zda jde o text vydaný Lutherem v roce 1516, nebo text, který reeditoval Pfeiffer v roce 1851. Srov. G. Baring, „Neues von der *Theologia deutsch* und ihrer weltweiter Bedeutung,“ *Archiv. F. Reformationgeschichte*, 48/1957.

Spis je příručkou běžnému křesťanu a pojednává o vnitřním životě tradičnějším způsobem než Eckhart, Tauler nebo Suso. Přejímá rozčlenění na cestu očisty, cestu osvětlení a cestu spojení a zdůrazňuje na cestě k dokonalosti ústřední úlohu Krista. Člověk sám o sobě je nic, jedině Bůh, dokonalé bytí, je Všechno. Jak si člověk více uvědomuje svou nicotu, stává se pokornějším. Pokora je proto brnou odříkání a vydanosti, jež člověka zbavuje sebe a naplňuje Bohem. Ve chvíli, kdy se to stane, nahradí Boží „všechno“ lidské nic a člověk dochází, možno-li to říci, zbožštění.

RUYSBROECK

První mimoněmeckou zemí, která se dala ovlivnit rýnskými mystiky bylo Nizozemí,³⁰ ač je možné, že původ vlámské mystiky sahá do třináctého století. Nejvlivnějším mystickým autorem byl **Johannes Ruysbroeck** (1293–1381), který strávil značnou část života jako poustevník a zemřel jako kanovník svatého Augustina v opatství, jež založil v Groenendaelu. V roce 1908 Řím schválil úctu k němu jako k blahoslavenému. Ač je v přímé linii rýnských mystiků, někteří ho považují za vůdce samostatné vlámské duchovní školy a zakladatele *devotio moderna*. Přinejmenším tvoří přechod mezi rýnskými mystiky a Gerhartem Grootem.³¹

Kromě německých autorů vděčí Ruysbroeck i jiným zdrojům: svatému Augustinu, Pseudodionýsiovi, svatému Bernardu a viktorínům. Jako rýnský mystikové i on zamýšlel ve svých spisech vyložit, jak a do jakého stupně lez dosáhnout spojení s Bohem, avšak podařilo se mu vyhnout jakémukoli náznaku panteismu. V *Knize Nejvyšší pravdy* sám výslovně říká: „Žádný tvor nemůže být svatý či se stát svatým do té míry, že pozbude povahy své stvořenosti a stane se Bohem.“ Měl velkou úctu k tradici a tvrdil, že mystika bez smyslu pro dějiny je pramenem pýchy a bludu.

Ruysbroeckova duchovní nauka zahrnuje tři prvky: exemplarismus, introverzi a spojení. Základem *exemplarismu* je Nejsvětější Trojice. Vnitřní život Trojice je příliv a odliv, vycházení a návrat. Vzniká z jednoty božství, odkud vycházejí tři božské Osoby a jako Trojice se vracejí k jednotě nekonečné dokonalosti. Člověk může mít určitým způsobem účast na tomto božském životě a pohybu, díky exemplárním idejím, jež jsou přítomny v božském intelektu: lidská duše pochází od Boha Stvořitele a je nadána trojicí duchových schopností: rozumem, pamětí a vůlí.

³⁰ Srov. M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leiden 1950; G. I. Lieftinck, *Die middelnederlandsche Taulerhandschriften*, Groningen 1936.

³¹ Viz St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris 1948; J. Huijben, „Y a-t-il une spiritualité flamande?“ in: *Vie spirituelle*, Suppl. 50/1937, str. 129–147; L. Brigué, „Ruysbroeck,“ v *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 14, sloupc 408–420.

Ale lidská duše musí znovu dojít své jednoty, a to se děje *introverzí*, návratem do nitra sebe samé. Tento návrat je trojstupňový: aktivní život, vnitřní život a kontemplativní život. Aktivní život je život podle ctností, vnitřní život je život z milosti a v napodobování Krista, kontemplativní život je zakoušení a prožívání Boha.

K pokroku v duchovním životě je třeba se zbavit všeho egoismu a přilnutí ke stvořeným věcem. Pak člověk může přijmout život Otce, jak jej udílí Syn a Duch svatý. To znamená život ve *spojení* s Bohem, který je tak niterný, že překračuje veškerou čistě lidskou zkušenost. Přesto duše vždy rozpoznává tento život jako něco odlišného od jejího vlastního života.

Z psaných Ruysbroeckových děl se dochovalo dvanáct pojednání, ale budeme se věnovat jen těm nejdůležitějším.³² Traktát s názvem *Království Božích milovníků* obsahuje Ruysbroeckovu nauku o darech Ducha svatého. Protože nebyla příliš jasná, přidal *Knihu Nejvyšší pravdy*. Záměrem tohoto spisu bylo vyložit tři fáze kontemplativního spojení s Bohem: skrze prostředníka, bez prostředníka a bez rozdílu či odlišnosti. „Spojení skrze prostředníka“ se děje Boží milostí a působením ctností. Předpokládá odumřít hříchu a všem nezřízeným choutkám nižší lidské přirozenosti. „Spojení bez prostředníka“ nastane, když se duše spojí s Bohem celou svou schopností milovat a zakouší tuto lásku v hlubině svého bytí. Používá symbolu železa v tavící peci, jež se tak rozžhaví, že už se nedá rozeznat od plamene. „Spojení bez rozdílu či odlišnosti“ je nejužší možné spojení mezi duší a Bohem, ale vždy uchovává zásadu, že nic stvořeného se nemůže ztotožnit co do bytí s Bohem. Za toto spojení se modlil Kristus, když žádal svého Otce, aby jeho učedníci byli jedno v něm, jako on je jedno s Otcem v Duchu.

Ruysbroeckovo mistrovské dílo *Příprava duchovního snatku* bylo napsáno proti Bratřím svobodného Ducha, kteří přejali heretickou nauku Bloemardiny.³³ Na tomto díle je zajímavý Ruysbroeckův popis aktivního, vnitřního a kontemplativního života.

Prvotní funkcí aktivního života je odumření hříchu a růst v ctnosti a samozřejmě předpokládá vlitou milost a obrácení k Bohu. V tomto stadiu duchovního života jsou nejdůležitějšími duchovními silami mravní ctnosti, obzvláště ctnost pokory. Cílem je spojení s Bohem skrze víru, naději a lásku, stimulované touhou vidět a poznat Krista, jaký je. Vnitřní život je ten, v němž se duše, osvěcená milos-

³² Ruysbroeckova díla byla známá ve Francii, Itálii a Španělsku díky Suriovu překladu, *D. Joannis Ruysbroecii opera omnia*, Cologne 1552, 1555, 1609, 1692. V angličtině jsou dostupná tato vydání: *The Spiritual Espousal*, New York 1963; *The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love*, London 1944.

³³ „Něco málo o Bloemardinně se dovídáme od Pomeria, Ruysbroeckova životopisce z počátku patnáctého století, který nepokrytě dává najevo, že hlásala... manichejský dualismus, podle něhož ti, kdo v tomto životě dosáhli stavu milosti, už nehřeší, že jsou „duchovně svobodní“,“ nezávislí na těle, které si proto může dělat, co chce, i na zákoně, neboť ten váže pouze nedokonalé.“ (E. Colledge, „John Ruysbroeck“ in: *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, New York, str. 201.)

tí a ve svých nižších schopnostech očištěná Kristem, zbavuje všech obrazů a rozptylujících zaměstnání. Vyšší síly rozumu, paměti a vůle byly tak očištěny a posíleny, že duše v samém svém středu zakouší božský dotek a rozpoznává volání k ještě užšímu spojení a příslib mystického prožitku. Toto volání dojde uskutečnění a tento příslib se naplní v kontemplativním životě, kdy duše prožívá „nadbytnou kontemplaci“ Božího bytí v plném božském světle a božským způsobem. Duše se blaženě setkává s Božstvím ve svém středu.

Ruysbroeckovo učení, zvláště jak je vyloženo v třetí knize *Duchovního snatku*, napadl Gerson jako panteistické, ale hájili je Johannes Schoonhoven, Henri Herp a Denis Kartuzián. Někteří Ruysbroeckova dokonce nazvali „Aquinem mystické teologie“ a postavili ho výše než svatého Bernarda a svatého Jana od Kříže!³⁴

ANGLIČTÍ MYSTIKOVÉ

Souběžně s duchovním hnutím v Německu a Nizozemí se rozvíjely mystické spisy v katolické Anglii. Prvním nápadným rysem u anglických mystiků je, že nebyli inspirováni ani vedeni řeholníky. Většinou to byli nezávislí autoři, nadšení pro poustevnictví. Jejich vzdáleným pramenem je zřejmě učení Pseudodionýsiovo, ale bezprostředněji je zaujali viktoríni. Měli smysl pro praktický život a dar realistického, někdy až humorného pohledu na lidskou křehkost.³⁵

Nejstarší duchovní spis, *The Ancren Riwle* (*Řehole poustevníků*), vznikl za účelem duchovního vedení laických poustevníků.³⁶ Prvním významným spisovatelem mezi anglickými katolíky byl **Richard Rolle** (†1349). Stal se už v mládí poustevníkem. Možná i studoval teologii na Sorbonně a pak se vrátil do Anglie. Jeho nejdůležitější spisy jsou *Incendium amoris* (*Oheň lásky*) a *Emendatio vitae* (*Náprava života*).³⁷ Jeho díla, jak píše Sitwell, „sice nejsou nijak výrazně přínosná v duchovní literatuře, ale podávají nám portrét jeho osoby a jeho život je velmi zajímavým příkladem spontánní touhy po kontemplaci, jež zřejmě byla pro jeho dobu typická.“³⁸

³⁴ Srov. E. O'Brien, *Varieties of Mystic Experience*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1964, str. 186. K dalšímu hodnocení Ruysbroeckova díla a vlivu slov. D'Ygalliers–A. Wautier, *Ruysbroeck the Admirable*, Dutton 1925; A. Ampe, „La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bx. Jean de Ruysbroec“ in: *Revue d'ascétique et de mystique*, 36/1960, str. 188–201; 273–302.

³⁵ Srov. W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge 1955; H. Graef, *The Story of Mysticism*, Doubleday, New York 1965, str. 205–212.

³⁶ Vydání *The Ancren Riwle* pořídil M. Day v Londýně roku 1952 a A. C. Baugh tamtéž v roce 1956. Srov. J. Leclercq, F. Vandebroucke, L. Bouyer, op. cit. str. 275–277.

³⁷ K další informaci srov. E. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle and Materials for his Biography*, London 1927; *The Fire of Love and Mending of Life*, London 1920; *English Writings of Richard Rolle*, ed. H. E. Allen, Oxford 1931; *Richard Rolle of Hampole, an English Father of the Church, and his Followers*, ed. C. Horstman, 2 sv., London 1927; E. Arnould, *The Melis Amoris of Richard Rolle*, Oxford 1957; E. McKinnon, *Studies in Fourteenth Century English Mysticism*, Urbana, Ill 1934.

³⁸ G. Sitwell, op. cit. str. 88–89.

Ač se Rolle oddal poustevničení (do té míry, že pohrdal komunitním mništvím) a ač celkem brzy prožil mystické milosti, rád se zabýval dost tvrdou kritikou kléru. Podobnou tvrdostí se vyznačuje, kdykoli mluví o školských teologích. Zatímco pokorný muž rozjímání dostává poučení od nebeské moudrosti, „ti, kdo získávají poučení z nabyté moudrosti, ne z moudrosti vlité, kdo jsou k puknutí přeplnění poskládanými argumenty, ti se mu leda zasmějí: Kde se to naučil? U kterého mistra byl žákem? Nepřipustí, že milovníky věčnosti poučuje z jejich nitra sám Učitel a mluví jasněji než ti, kdo se učili u lidí a studovali celou dobu kvůli marnivým počtám.“³⁹

Podle Rollea je kontemplace rozumová činnost, která vede duši ke spojení lásky s Bohem. Předmět kontemplace je Nejsvětější Trojice, která je nepoznatelná. Proto je kontemplace nejasná a její hlavní rysy jsou láska a radost.

Úcta ke Kristu, zvláště k jeho utrpení, a k Panně Marii je v Rolleových spisech velmi výrazná. Působení Ducha svatého v jeho darech náleží k podstatě kontemplace. Mluví-li Rolle o křesťanské svatosti obecně, podtrhuje primát lásky, ale kdykoli pojednává o lásce k Bohu a k bližnímu, natolik zdůrazňuje lásku k Bohu, že se zdá, jakoby byla v protikladu k lásce k bližnímu. Možná je to důsledkem jeho zaměření na kontemplaci a mystický prožitek.

Avšak jistě si nezasluhuje kritiku v té míře, že by snad pokládal smyslově nímané mystické jevy za podstatu mystického prožitku.⁴⁰ Naopak v *Emendatio vitae* (kap. 11) výslovně říká: „V tomto stupni či stavu lásky je láska čistá, svatá, poddajná. Miluje Milovaného kvůli němu samému, ne kvůli jeho darům.“ Rolle také nepřikládá téměř žádný význam duchovnímu vedení, neboť se domnívá, že pravým vůdcem duše je ctnost obezřetnosti, zdokonalená darem moudrosti.

Za nejkrásnější duchovní spis čtrnáctého století se pokládá *Oblak nevěděni* (*The Cloud of Unknowing*) od neznámého autora. Je to vynikající příklad „apofatické“ mystické teologie, protože mluví o Bohu způsobem negace. Je-li Bůh nepopsatelný, nemůžeme poznat, jaký je, můžeme jen poznat, jaký není. Spis je zcela v tradici vedoucí od Pseudodionýsia přes Richarda ze Sv. Viktora a rýnské mystiky. Později přejde do Španělska a bude doveden k dokonalosti u svatého Jana od Kříže. Bylo by nadsázkou označit *Oblak nevěděni* jako spis, který Boha odosobňuje svým nemírným idealismem a apofaticností.⁴¹

Oblak nevěděni je nejslavnější, ale nikoli jediný spis tohoto neznámého. Hluběji sahající *Kniha tajné rady* (*The Book of Privy Council*) zmiňuje *Oblak*

³⁹ *Incendium amoris* II, kap. 3.

⁴⁰ Srov. D. Knowles, *English Mystics*, London 1927, str. 78–80.

⁴¹ Srov. G. Hart, *Sense and Thought: A Study in Mysticism*, London 1936. K edicím *Oblaku* srov. *The Cloud of Unknowing*, ed. P. Hodgson, London 1958; překlad do moderní angličtiny J. McCann v Orchard Series, 6. rev. vyd., London 1952; dále viz podrobná studie W. Johnstona, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York 1967.

a *Epištolu o modlitbě* (*Epistle of Prayer*) jako díla téhož autora. Čtvrtým spisem je *Epištola o rozlišování pohnutek* (*Epistle of Discretion of Stirrings*). Další tři knihy jsou překlady a úpravy: *Dionýsiova skrytá teologie* (*The Denis Hid Divinity*, volný překlad Pseudodionýsiovy *Theologia mystica*); *Pojednání o cestě Moudrosti zvané Benjamin* (*A Treatise of the Study of Wisdom that Men Call Benjamin*, podle *Benjamin minor* od Richarda ze Sv. Viktora) a *Traktát o rozlišování duchů* (*A Treatise of Discretion of Spirits*, založený na několika kázáních svatého Bernarda).⁴²

Hlavní teze všech těchto spisů říká, že kontemplativní modlitba je prostě zesílením běžné milosti, jež se nabízí každému křesťanu. Dosahuje se jí láskou, nikoli poznáním. Na samém začátku autor uvádí Pseudodionýsiovo učení, že „nejvíce božské poznání Boha je poznání skrz nepoznání (nevěděni)“. Nepopírá, že Boha lze jakýmsi způsobem poznat analogickým poznáním, ale mysl se musí zbavit všech pojmů a obrazů, aby se mohla víra stát základem „slepého hnutí lásky.“

Mystické kontemplativní poznání se zakládá na víře, kterou rodí láska a zdokonaluje moudrost. Příkladem je Marie Magdalská, kterou tak uchvátilo Kristovo božství, že klečící před ním už neměla na mysli žádný obraz ani pojem o jeho fyzickém těle. Tak i nazírající vnímá Boha jakýmsi „temným věděním“, avšak dotýká se božství a objímá božství láskou.

Kontemplativní poznání je „nadpojmové“: to vysvětluje jeho temnotu i skutečnost, že pojmy a obrazy rozptylují, a tím brání kontemplaci. Proto v kontemplaci jde o přesun od pojmového poznání k poznání intuitivnímu, experienciálnímu, bezobraznému, které zve k činnosti lásky. Toto poznání lásky se zdokonaluje v moudrost. Ta je, jak píše autor, jako hořící svíce, která osvětluje jak sebe samu, tak všechno kolem. Moudrost kontemplace křesťanovi odhaluje jeho vlastní bědný a nicotný stav i nevýslovnou slávu Boží.

Tato moudrost, která je dokonalým stupněm kontemplativní lásky, je dar shůry, třebaže jej dostáváme logickým důsledkem dokonání milosti a bratrské lásky. Ale přichází jedině po očištění a naprostém opuštění soběstředných tužeb: to je křesťanova temná noc utrpení, kdy mlčky a v lásce prochází očišťováním. Kdo touto temnou nocí úspěšně projde, tomu se v rozbřesku nového dne otevře nádherný pohled na Boha, jaký je. Křesťan se pak uvidí jako součást celku, ne jako uzavřený já. Milostí se stává tím, čím je Bůh svou přirozeností. Zbaven svého já a přeměněn v Kristu, těší se z toho nejtěšnějšího spojení s Otcem, jaké je v tomto životě možné.

Autor *Oblaku nevěděni* píše, že k tomuto dokonalému spojení s Bohem je povolán každý křesťan skrze svou křestní milost, avšak skutečně je zakouší pouze ten, kdo dosahuje kontemplace. Kontemplativní, čili mystické prožívání je sice

⁴² Srov. W. Johnston, op. cit. str. 1–2.

v možnostech „běžné“ milosti, protože kontempace není nic jiného než dokonalý stupeň víry, lásky a moudrosti, ale přesto je to dar, který nedostávají všichni křesťané.

Autor rozlišuje ty, kdo jsou povoláni ke spáse, a ty, kdo jsou povoláni k dokonalosti, a říká, že ti, kdo jsou povoláni k dokonalosti, jsou zároveň povoláni ke kontemplaci. Člověk může být spasen bez kontempace, ale nemůže bez ní dosáhnout dokonalosti. Proto církev říká, že kontemplativní život je nejdokonalejší. Narozdíl od Richarda Rollea autor *Oblaku* zdůrazňuje nutnost duchovního vedení a rozlišování duchů, už jen kvůli nebezpečí sebeklamu. Ale duchovní vůdce musí být člověk, který má sám duchovní zkušenosti.

Walter Hilton (†1396) byl augustiniánský kanovník a autor významného díla anglické spirituality: *Žebřík dokonalosti (The Scale of Perfection)*.⁴³ Napsal je jako průvodce pro rekluzu, proto klade jako cíl křesťanské dokonalosti kontemplaci. Hilton však viděl křesťanskou spiritualitu plastičtěji než Rolle nebo autor *Oblaku*. Zatímco Rolle například jeví téměř pohrdání vůči aktivnímu životu a autor *Oblaku* omezuje křesťanskou dokonalost na dosažení kontemplativní modlitby, Hilton učí, že spojení s Bohem lze dosáhnout jak aktivním, tak kontemplativním životem. Jeho záměrem v *Žebříku* je vést kontemplativní osobu k dosažení cíle kontemplativního života – to je třeba mít po celou četbu na paměti.

Podle Hiltona jsou tři druhy kontempace: první je poznání Boha a duchovních věcí, získané poučením od druhých a četbou Písma; druhá je afektivní kontempace následkem milosti a Kristova díla (té mohou dosáhnout všichni, u světců je běžná, končí ustavičnou modlitbou, jež dává pokoj a útěchu); třetí je dokonalá kontempace jako působení Ducha svatého, často provázená extází, vytržením a odpoutaností.

Třetí a nejvyšší stupeň kontempace je jakýsi duchovní sňatek, jímž je duše proměněna do podoby Nejsvětější Trojice, možno-li říci. Je to zvláštní dar, který se nedává všem, jen těm, kdo se ponoří do samoty kontemplativního života. Předchází období silného a bolestného očišťování.

Teologický vývoj Hiltonovy teologie kontempace lze shrnout takto: člověk byl před svým pádem obrazem Boha a vyššími schopnostmi rozumu, paměti a vůle k Bohu směřoval. Po pádu však tuto orientaci ztratil a propadl se do „zapomnění a nevědění o Bohu a do nestvůrné sebelásky.“⁴⁴

Úsilí křesťana spočívá v obnově či znovuvytvoření obrazu Boha v člověku, jak tomu kdysi bylo. Člověku to umožňují zásluhy Ježíše Krista. Je-li křesťan ve stavu

⁴³ *The Scale of Perfection*, ed. E. Underhill, London 1923; překlad do moderní angličtiny G. Sitwell, London 1953. Srov. H. Gardner, „The Text of the Scale of Perfection“ in: *Medium Aevum*, sv. 5, 1936, str. 11–30 a „Walter Hilton and the Mystical Tradition in England“ in: *Essays and Studies*, sv. 22, str. 103–127.

⁴⁴ *The Scale of Perfection*, London 1953, str. 64.

milosti, obraz Boha se v něm v jakémsi nižším stupni obnovuje. Je-li však ve stavu milosti a nadto prožívá působení Ducha svatého v sobě, obnovil tento obraz v mnohem vyšším stupni, a to je vlastní kontemplativnímu životu. Proto je kontempace vědomí života milosti, kdy „duše chápe něco z toho, co dříve poznávala pouze vírou.“⁴⁵ Toto vědomí dává přítomnost nestvořené Lásky, Ducha svatého v duši.

To první, co křesťan na cestě kontempace potřebuje, je touha po Bohu, neboli „pouhopouhé zaměření vůle na Boha.“ První odpověď na tuto touhu může však přinést zklamání, neboť když se duše obrací do sebe, aby hledala Boha, nenachází obraz Boží, ale obraz hříchu. Ve skutečnosti je to dobré znamení, protože vědomí naší vlastní slabosti a hříšnosti nás vede ke snaze vykořenit ze sebe zlo, abychom se mohli zcela odevzdat Bohu. Umírání sobě a hříchu, to je „pouť do Jeruzaléma“ a „projítí nocí.“ Znamená to temnotu, utrpení, zkoušky, ale nakonec duše dojde spočinutí, protože „Ježíš, který je láska a světlo, je v té temnotě, ať už je neklidná, či pokojná.“

Juliana z Norwich (†1442) má v dějinách spirituality značný význam, protože právě ona podává svědectví o působení a projevech milosti v mystickém životě. Sitwell o ní píše:

*Ačkoli se jí dostávalo neobvyklých prožitků a znamení přízně, zjevně zůstávala vyrovnaná, pokorná, moudrá a laskavá. Vyznačovala se povahovými dary a milostmi, které potvrzovaly pravost jejich tvrzení. V jediné knize Zjevení božské Lásky (The Revelations of Divine Love) nevystupuje jako nějaký učitel či znalec, který má podat návod a informace pro ty, kdo se chystají na průzkum neznámého území, aby je vlastníma očima poznali, ale vystupuje jako poutník, který se vrátil s čerstvým popisem toho, co v té zemi viděl.*⁴⁶

Co podává jako nauku, osciluje mezi dvěma póly: uvědomění a poznání Boží dobroty k člověku a vědomí vlastní hříšnosti. Stále opěťované téma je skutečnost lásky a důvěra, že „všechno skončí dobře.“

Juliana byla rekluzka v kostele svatého Juliana v Norwich, městě, které bylo co do počtu klášterů „malým Římem.“ Její kniha zjevení („ukázání“) obsahuje patnáct zjevení, jež přijala v jediném dni, a dalších šestnáct z následující noci. Spis *Zjevení božské Lásky* existuje ve dvou redakcích. Druhá, pořízená po letech, je značně delší.⁴⁷

Jakkoli Juliana zdůrazňuje božskou lásku a důvěru, již má duše chovat k Božímu milosrdenství, sama má velkou starost o duše svých současníků. Odpověď, kterou jí Pán dává, se jí stala trvalým refrémem: „Všechno skončí dob-

⁴⁵ Srov. G. Sitwell, op. cit. str. 246.

⁴⁶ Srov. G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, str. 100; A. M. Reynolds, *A Showing of God's Love*, London 1958; P. Molinari, *Julian of Norwich*, New York–London, 1958; *Julian of Norwich: Showings*, Paulist Press, New York 1978.

⁴⁷ Srov. R. Huddleston (ed.), *Julian of Norwich*, Newman, Westminster, Md 1952.

ře, všechno skončí dobře.“ Proto i hříšníci smějí doufat v Boží milosrdenství a vědět, že je Bůh miluje. Juliana věří, že kdo činí pokání za své hříchy, najde v něm důvod k radosti. Lidé mají obavy z budoucnosti, zda oni či jiní dojdou do nebe – Juliana říká, že to sice s jistotou nemůže vědět nikdo, ale „všechno skončí dobře.“ Je také zajímavé, že Juliana patří k několika málo duchovním autorům vůbec, kdo píše o Božím mateřství. Její zjevení k ní přicházela, ve chvíli, kdy zřejmě byla na prahu smrti a upírala zrak na kříž.

Richard Rolle a Juliana z Norwich... se výrazně liší od kontinentálních mystiků, zvláště od Eckharta a Ruysbroecka. V zásadě podávají stejnou nauku, ale kontinentální mystici jsou spekulativní, snaží se o rozbor a definici spojení duše s Bohem. Pojmají je i prakticky, ale angličtí autoři to činí výlučně. Ať už je to jejich národní povahou, která se vesměs nerada oddává abstraktní spekulaci, to je otázka, ale fakt tu zůstává a je velmi nápadný. Je nepochybné, že se toto hnutí rozšířilo v Anglii méně než na evropském kontinentu. V Anglii neslyšíme o begardech ani o Bratřích svobodného Ducha, kteří zcela podlehli nebezpečí, jež s sebou nese neobezřetné ponoření do kontempace. Přesto však toto hnutí bylo v Anglii dostatečně známé, aby si oficiální místa uvědomila jeho rizika. To bylo patrné i důvodem podezření vůči Margery Kempe⁴⁸ a podnětem k jejímu soudnímu procesu.⁴⁹

DEVOTIO MODERNA

Zatímco Ruysbroeckův vliv utvrdili autoři jako františkán Henri Herp (†1478) a přenesli jej do Francie a Španělska, v Nizozemí se začala rozvíjet spiritualita ne nepodobná anglické. Nové hnutí dostalo název (od J. Busche)⁵⁰ „*devotio moderna*“ a vkrátce si získalo popularitu především proto, že mnoho horlivých křesťanů s nelibostí a bez nadšení neslo spekulativní důmyslnosti německých a vlámských autorů. Nová tendence nabízela místo toho afektivní spiritualitu, odpovídající praktickým potřebám vážně smýšlejících křesťanů, bez zbytečného teoretizování o spojení s Bohem ve vyšších stupních mystického života. Následující úryvky z *Následování Krista* vyjadřují nechuť mnohých ke spekulativnímu přístupu ke křesťanskému životu:

Co ti prospěje zevrubně diskutovat o Nejsvětější Trojici, nemá-li pokoru, a Trojici se proto nelíbíš? Vždyť člověk není svatý a spravedlivý pro svá vznešená slova, ale je milý Bohu pro život v ctnosti. Raději bych zažil, co je zkroušené srdce, než je uměl definovat...

⁴⁸ *The Book of Margery Kempe*, moderní verze W. Butler–Bowden, London 1936.

⁴⁹ Srov. G. Sitwell, op. cit. str. 104.

⁵⁰ J. Busch, *Chronicon can. reg. Windesemensis*, Antwerp 1621, sv. 2 str. xvii; P. Desbognie, „*Dévotion moderne*“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 3, sl. 727–747.

Opust' nemírnou touhu po poznání, neboť ona je důvodem bloudění a klamu. Vzdělanci se rádi vystavují na odív a chtějí, aby o nich lidé říkali, že jsou moudří. Je ale mnoho případů, kdy poznání má pro duši malou cenu, nebo vůbec žádnou. Je pošetilé zabývat se tím, co nepřispívá ke spáse...

Kdyby lidé se lidé stejně pilně věnovali vykořeňování vášní a přestování ctností jako se pilně věnují debatám, nedělo by se tolik zla a nebylo by tolik pohoršení, tolik volnosti v klášteřích.⁵¹

Druhým důvodem reakce na německou a vlámskou školu byly pohoršující omyly, které toto učení zapříčinilo. Není pochyb o tom, že muži jako Ruysbroeck byli často citováni v nesprávných souvislostech a neprávem obviňováni z bludů a herezí, typických pro falešnou mystiku. Ale například Gerhart Groote a Johannes Gerson měli za to, že musejí přívalu pseudomystiky postavit hráz za každou cenu. Mimoto měli vždycky k ruce seznam odsouzených tezí Eckhartových kázání.

A za třetí se v celé církvi jevila potřeba reformy: bylo tu papežské schizma, mravní uvolněnost v kléru a řeholích, falešná mystika mezi laiky. Obnova církve a úplná přestavba její struktury se stala nutností. Vnější podoba křesťanského života měla hluboko prokopaný základ, ale byla bez života. O základních teologických principech se vedly spory. Tradiční ideály se vyučovaly, ale nežily⁵². Církev se ubírala směrem k renesanci, protestantismu a Tridentskému koncilu.

Vůdcem reformního hnutí v Nizozemí byl **Gerhart Groote** (Geert de Groote, 1340–1384), jáhen, který se věnoval kazatelství. Dva roky po jeho smrti jeho žáci utvořili ve Windesheimu komunitu Bratří společného života.⁵³ Stejně jako všichni členové této skupiny i Groote znal učení Ruysbroecka a rýnských mystiků, ale jeho hlavní myšlenkou byla obnova církve. Proti uvolněnosti kléru se vyjadřoval tak příkře, že vzbudil nelibost hierarchie a utrechtský biskup mu odňal oprávnění ke kazatelské činnosti. Někteří vidí v Grootovi předchůdce evangelické reformace,⁵⁴ ale ani on, ani hnutí, které vedl, nikdy neprojevovalo neposlušnost vůči církvi.

Groote byl proti esoterním teoriím spekulativní mystiky a raději rozvíjel lidové, praktické učení, odloučené od intelektualismu. Zajímal ho spíše duchovní život běžného křesťana a necenil si nekonečných debat o aktivním a kontemplativním životě. Obojí měl za stejně hodnotné.⁵⁵

⁵¹ *Následování Krista* I, kap. 1–3 pass.

⁵² Například Wyclif na sklonku čtrnáctého století zpochybňoval oprávněnost řeholního života jako takového v jeho praktickém smyslu tří řeholních slibů. Když Gerson psal v roce 1413 traktát o kněžském celibátu, mohl citovat mnoho názorů, jež volaly po jeho zrušení“ (G. Sitwell, op. cit. str. 108).

⁵³ Srov. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman, Westminster, Md 1953, sv. 2, str. 254; A. Hyma, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids, Mich 1950; G. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain 1948; J. Tousseart, *Le sentiment religieux en Flandre a la fin du moyen-âge*, Paris 1963; T. P. Zijl, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer*, Washington DC 1963.

⁵⁴ Srov. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Gotha 1866; G. Bonet–Maury, *Gérard de Grote, un précurseur de la Reforme au XVIe siècle*, Paris 1878.

⁵⁵ Srov. J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, str. 428–431.

Jeho nauku o kontemplaci můžeme zkrátit v jedinou větu: kontempace je dokonalý stupeň lásky. Stejně jako rýnský mystikové ovšem zdůrazňuje duchovní chudobu, odpoutanost a pěstování ctností. Hledá-li křesťan nějaký model, najde jej v napodobování Krista v jeho svatém lidství. Skrze Kristovo lidství jsme vedeni k nazírání jeho božství. To znamená určitý postup od smyslové vnímatelných úkazů k jisté duchovní harmonii. O mystických jevech Groote říká, že hlavním měřítkem k rozlišení pravého a falešného jsou plody, jež tyto jevy nesou, totiž osvícený rozum a růst v lásce.⁵⁶

Jako ostatní členové windesheimské kongregace i Groote se věnoval kazatelství a duchovnímu vedení. Jeho styl je aforistický, většinou spočívá v krátkých, praktických naučeních či radách a nepodává žádné podrobné vysvětlení či důkaz. Mnoho řeholních komunit přijalo reformu a obnovu díky úsilí Groota a jeho nejvýznamnějšího žáka Florentia Radewijnsa (1350–1400), vlastního zakladatele a vůdce Bratří společného života. Jiný žák Gerhart Zerbolt (1367–1398) formuloval metodu rozjímání, již později rozvinuli převor kartuziánů v Munnikhuizen Henri de Calcar (†1408) a františkán Henri Herp. Tuto metodu později ještě více systematizoval Johannes Mombaer (†1501), aby sloužila řeholníkům.⁵⁷

Nejslavnějším mužem *devotio moderna* je ovšem nepochybně **Tomáš Kempenský** (Thomas Hemerken à Kempis, 1397–1471), dlouholetý novicmistr řeholních kanovníků svatého Augustina na hoře St. Agnes v Zwolle. Všeobecně se má za to, že je autorem *Následování Krista*, ale je to jen jeden z mnoha jeho spisů.⁵⁸ Ostatní díla napsal k poučení a formaci těch, kdo se křesťanskému životu zasvětili v rámci některé řehole. Jsou to spisy jednak asketické, jako *Následování Krista* a *Monolog duše*, nebo historické, jako životopis Gerharta Groota a svaté Lidwiny ze Schiedamu.

Následování Krista doznává po staletí pravidelně jak chvály, tak kritiky, ale zůstává patrně nejrozšířenější knihou v dějinách katolicismu, hned po Bibli. Proti kritikům můžeme zdůraznit, že vyšlo z hnutí reakce proti spekulativní spiritualitě, bylo napsáno pro ty, kdo žili mnišským způsobem, vzniklo v době, která vyžadovala k reformě a obnově církve. To vysvětluje její zjevný antiintelektualismus, její akcent odloučenosti od světa a její ustavičný důraz na kajícnost a obrácení. Spis věrně odráží hlavní nauku *devotio moderna*: pravý duchovní život je napodobování Krista a rozjímáním o jeho svatém lidství křesťan dosáhne nazírání je-

⁵⁶ Srov. *De quatuor generibus meditationum seu contemplationum*, ed. A. Hyma, v *Geschiedenis Aartsbisdom Utrecht*, 49/1924, str. 304–325.

⁵⁷ Mombaerovo *Rosetum exercitiorum* inspirovalo Garcíu de Cisneros, který zase ovlivnil svatého Ignáce z Loyoly; srov. P. Debognie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain 1928.

⁵⁸ Srov. L. M. J. Delaissé, „Le manuscrit autographe de Th. à K. et l'Imitation du Jésus-Christ,“ v *Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis*, Antwerp 1956, sv. 2, str. 5855–5861; J. Huijben–F. Debognie, *L'auteur ou des auteurs de l'Imitation*, Louvain 1957; *Opera omnia Thomae Hemerken à Kempis*, ed. Pohl, Freiburg/Breisg. 1910–1922, 7 svazků.

ho božství a spojení s Bohem, jež osvobozuje duši. Tento cíl je možný pro všechny opravdově smýšlející křesťany. Objeví-li se při dosažení kontempace vize Boha, liší se od blaženého zření jak délkou, tak povahou. Kontempace je v zásadě akt ctnosti lásky (*caritas*).

Chceme-li rekonstruovat nauku *Následování* a podat ji uspořádaně, je třeba nejprve vidět, že duchovní život je život vnitřní a že ty nejobtížnější boje se vedou uvnitř vlastní duše. Na tomto základě *Následování* podává jako první podmínku duchovního života poznání sebe: „Toto je nejlepší a nejprospěšnější škola: opravdu se poznat a nemít se v lásce... Pokorné sebezpoznání je jistější cesta k Bohu než to nejhlubší hledání cestou vědění.“⁵⁹

Sebezpoznání však dosahujeme pouze za cenu odvrácení od sebe a od stvořených věcí. Tu se křesťan dostává do střetu se svou vlastní hříšností a ubohostí, a to ho vede, aby se obrátil k Bohu v pokoře a lítosti.⁶⁰ Tak utiší své rozbourané svědomí a nastane v něm mír. V tomto bodu duše potřebuje stabilitu, protože trvá nebezpečí pádu zpět, neboť „člověk, který ochabne a opustí své odhodlání, je rozličně pokoušen.“⁶¹ Stabilitu neboli setrvalost přivodí jedině ovládnání vášní, jež tak hbitě reagují na každou stimulaci. Dalším úkolem je odumřít sebelásce:

*Kdo se uchovává v podřízenosti, ustavičně řídí své smysly rozumem a rozum ve všem podřizuje (Bohu), ten zvítězil sám nad sebou a je pánem světa. Chceš-li vystoupit do této výše, musíš být statečný a zatnout sekeru u kořenu, abys vyřadil a zničil své tajné, nezřízené sklony, jež tě vedou k tobě samému, k sobectví a k pozemskému majetku. Tato neřest, kdy člověk nezřízeně miluje sám sebe, je v základu všeho, a musí být vyřata a zničena... Kdo chce chodit (s Bohem) ve svobodě, musí umrtvit všechny své zlé a nepodřízené afekty a nesmí tělesně a se sobeckou láskou lnout k žádné stvořené věci.*⁶²

Následování používá pro smrt sebe zvláštní výraz: *rezignace*, ve významu odstoupení od sebe a naprosté vydanosti Bohu. Jsou totiž pouze dva cíle – Bůh, nebo já. Smrt sebe proto nutně znamená podřízení se Bohu. Toho však lze dosáhnout jedině s pomocí Boží milosti, třebaže jako mocný prostředek poslouží rozjímání o „posledních věcech.“

Druhá fáze duchovního života spočívá v „pečlivém pozorování, jak v nás působí protikladná hnutí přirozenosti a milosti.“⁶³ Jak se člověk více zklidňuje a roste v sebezpoznání, jak usiluje o naprostou rezignaci kvůli Bohu, prožívá napětí mezi přirozeností a milostí. Plótinus to v *Enneadách* popisuje jako koňské spřežení vraníka a bělouše, kteří táhnou vůz opačnými směry. Svatý Pavel mluví o vnitř-

⁵⁹ *Následování Krista* I, kap. 1 a 2 (pozn. překl.: srov. český překlad Jos. Pernikáře, Olomouc 1990).

⁶⁰ Tamtéž I, kap. 22; III, kap. 52.

⁶¹ Tamtéž I, kap. 13.

⁶² Srov. op. cit. III, kap. 53.

⁶³ Tamtéž III, kap. 54.

ním zápase člověka jako o střetu zákona ducha a zákona těla (Řím 7,14–25). Tomáš Kempenský jej popisuje velmi podrobně způsobem, který připomíná učení svatého Pavla o lásce (1 Kor 13,1–13):

Přirozenost dovedně odláká mnohé... ale milost přichází zcela prostě, odvrací se od všeho, co vypadá zlé, neklame, všechno dělá jenom kvůli Bohu...

Přirozenost se vzpírá umrtvování a omezování... ale milost usiluje o umrtvení já, odolává smyslům, hledá podřízenost, chce být ovládána, netouží po vlastní volnosti, miluje kázeň a neřádá ovládat druhé, ale žít, stát a setrvat pod vládou Boží...

Přirozenost se snaží prosazovat své vlastní zájmy... ale milost nebere v úvahu, co by jí prospívalo a přinášelo zisk, ale spíše to, co může prospívat mnohým.

Přirozenost ochotně přijímá pocty a váženost, ale milost věrně odevzdává všem Bohu.

Přirozenost se bojí ostudy a nelibosti u lidí, ale milost ráda trpí příkoří kvůli Ježíši.

Přirozenost má ráda lenošení a tělesný odpočinek, ale milost nedokáže lenořit a ráda se chápe práce.

Přirozenost chce mít věci podivuhodné a krásné,... ale milost se spokojuje s obyčejným a prostým.

Přirozenost si velmi cení časných věcí, raduje se z pozemského zisku, trápí se ztrátami a rozrušuje ji každé sebemenší urážlivé slovo, ale milost se stará o věci věčné a nepoutá se k pomíjivým, ani ji netrápí ztráty a nedotýkají se jí hrubá slova...

Přirozenost závidí a chce raději brát než dávat... ale milost je štedrá a otevřená, nepřipouští sobectví, spokojí s málem, považuje za šťastnější dávat než brát.

Přirozenost tíhne ke stvořeným věcem, k přirozenému tělu... ale milost směřuje k Bohu a k ctnostem, zřídá se stvořených věcí, prchá od světa, má v nelibosti touhy těla, omezuje toulky a nerada se ukazuje veřejně.

Přirozenost ráda vyhledává vnější pohodlí, v němž nachází smyslovou rozkoš, ale milost nachází rozkošně spočinutí jedině v Bohu.

Přirozenost dělá všechno kvůli vlastnímu zisku a zájmu,... ale milost neusiluje o nic časného, netouží po žádné jiné odměně kromě Boha, a požaduje jen ty životní potřeby, které jsou nutné k dosažení blažené věčnosti.

Přirozenost se raduje z množství přátel a vztahů... ale milost miluje i své nepřátele a nepyšní se počtem přátel a nepřikládá váhu rodině a dětem, spíše než bohatým se věnuje chudým, více cítí s bezmocnými než s mocnými...

Přirozenost si stále nařiká na nedostatek a obtíže... ale milost snáší chudobu klidně.

Přirozenost obrací všechno k sobě... ale milost obrací všechno k Bohu.

Přirozenost je zvědavá na tajemství a novinky, ... chce zakusit mnoho věcí, vyžaduje pozornost druhých, chce si získat obdiv a chválu, ale milost se nestará o zájímavosti a zprávy... Spíše vede k omezování smyslů, vyhýbá se marnivosti a vý-

*střednosti, skromně skrývá, co zasluhuje chválu a obdiv a ze všeho, z každého poznání těžší duchovní zisk a chválu a čest Boží.*⁶⁴

V třetím stupni duchovního vývoje křesťan dosahuje hlubokého vědomí Boží moci, jeho prozřetelné péče o všechny a jeho dobroty, jak se projevuje ve spáse člověka skrze Krista. Když křesťan zvažuje Boží znalost a jeho bdělou péči, uchvacuje jej posvátná bázeň, ale na prvním místě musí stát láska, která má růst v souladu s poznáním Boží dobroty k člověku. Na druhém místě je pokora, jež je v *Následování Krista* stálým refrémem, stejně jako tomu bylo v mnišské spiritualitě. A který projev Boží lásky by mohl být větší než Kristus, náš Spasitel? V Kristu a skrze Krista tedy křesťan dochází spojení s Otcem.

Nauka *Následování* představuje spiritualitu zaměřenou na Krista, spočívající na biblickém výroku, že Kristus je cesta, pravda a život (J 14,6). Dokonalé odevzdání se Bohu se uskutečňuje častým rozjímáním o utrpení a smrti Pána: následování Krista je „královská cesta kříže,“ spojení s Kristem se děje v radosti při přijetí Eucharistie. Tomáš Kempenský však neopomene svému čtenáři připomenout, že spojení s Kristem zároveň znamená spojení s Otcem, a tedy s Nejsvětější Trojicí:

*Chválím tě, nebeský Otče, Otče mého Pána Ježíše Krista, protože tys slíbil, že mě neopustíš, mě nehodného bídáka. Nejmilosrdnější Otče a Bože plný bohatství, vzdávám ti díky, tobě, který čas od času potěšuješ mě, nehodného jakéhokoli potěšení. Chválím a oslavuji tě nyní i navěky, spolu s tvým jednorozným Synem a Duchem svatým Utěшитelem. Pane a Bože, má svatá Lásko, až vstoupíš do mého srdce, všechno ve mně se naplní radostí. Tys moje sláva a radost mého srdce.*⁶⁵

JOHANNES GERSON

Zatímco Gerhart Groote a Tomáš Kempenský svou praktickou naukou a bez teoretizování vedli „pokojnou válku“ proti spekulativní mystice, kancléř pařížské univerzity **Johannes Gerson** bojoval proti přehnané a falešné mystice na poli nauky. Jeho předchůdce na univerzitě, Pierre d'Ailly (1350–1420) jako první reagoval na pseudomystiky, kteří se obrátili k astrologii a věštili za účelem proctví. D'Ailly však svůj argument nešťastně zhatil vehemencí a mravními zásadami, jež přebral od Williama Ockhama. Stručně řečeno, tvrdil, že nic není samo o sobě ani správné, ani nesprávné, že veškerá morálka závisí na Boží vůli, a že tedy hříšné může být něco pouze proto, že to Bůh zakázal, a ne proto, že to porušuje věčný zákon v Bohu samém. Všechna morálka je relativní, protože Bůh by mohl také rozhodnout jinak⁶⁶.

⁶⁴ Srov. loc. cit.; k hymnu chvály na lásku viz III, kap. 5.

⁶⁵ Srov. tamtéž III, kap. 5.

⁶⁶ Učení Pierra d'Ailly se nachází v dílech Gersonových: *Opera omnia*, Antwerp 1706, De falsis pro-

Johannes Gerson (1363–1429) vykládal ortodoxní teologii duchovního života účinněji, zčásti protože byl vzděláním teolog a zčásti pro svou vyrovnanou povahu. Zdroje jeho nauky jsou Pseudodionýsios, svatý Augustin, svatý Bernard, viktorini, svatý Albert Veliký, svatý Tomáš Akvinský, svatý Bonaventura a kartuzián Hugo z Balmy. Jeho hlavní díla jsou *De teologia mystica speculativa et practica*, *De monte contemplationis* a *De elucidatione mysticae theologiae*.⁶⁷

Jako Pseudodionýsios i Gerson se domnívá, že Boha poznáváme negativně, ale Ruysbroeckovi a rýnským mystikům namítá, že toto tvrzení dovádějí do extrémů. Podle Gersona je spekulativní teologie výsledkem rozumových schopností, jež usilují o pravdu. Mystická teologie je plodem afektivních schopností, jež usilují o dobro. Boha lze poznat obojím způsobem do jisté míry pozitivně, alespoň jako dobro a pravdu. Ale Boha a jeho vlastnosti je možné jistě poznat i vírou v božských zjeveních. Předmětem kontemplanace také není výlučně Bůh sám, neboť někdy je třeba rozjímat o Kristu, křesťanských ctnostech či posledním cíli.

Co se týče aktivního a kontemplativního života, Gerson soudí, že k životu kontemplativnímu nejsou povoláni všichni křesťané, proto je nebezpečným omylem vést všechny duše ke kontemplanaci. Mnozí křesťané jsou svou povahou či pro stavovské povinnosti uzpůsobeni pouze k aktivnímu životu. A pro ty, kdo se věnují aktivní službě (jako duchovní správce, preláti, rodiče a podobně), je hříchem zanedbávat své povinnosti a věnovat se kontemplativnímu životu. Takoví lidé by měli ve svém životě dát určité místo kontemplanaci, ale zpravidla by to mělo být formou rekolekcí. Kdo jsou povoláni ke kontemplanaci, by zase neměli s kontemplanací začínat dříve, než jsou k ní připraveni. Mimoto by se měli občas zapojit do nějaké manuální práce či jiného zaměstnání, protože nikdo nemůže vést celý život kontemplativně.

A protože na kontemplanujícího číhají všelijaká nebezpečí, kdo se cítí přitahován k takovému životu, měl by se podřídit vedení duchovního rádce. Rádce zase musí být takový, který nejen tyto věci zná, ale sám svou nauku žije. Mystikové zpravidla požívají značné úcty, proto mají větší sklon upadat do mylných a absurdních idejí než méně horliví křesťané. Někteří, jako begardi, dospěli k nesmyslnému tvrzení, že ti, kdo dosahují mystického spojení, už nejsou vázáni Božími zákony. Odtud pak všelijaké pohoršlivé nemravnosti, které páchali ve jménu mystických prožitků. Jiní si zase pletli přirozený a nadpřirozený řád a vykládali ne-

phetis, sv. 1, str. 499–603. Viz také E. Vansteenbergh, „Ailly (Pierre de)“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 1, sl. 642–654. Gerson zakládá svou morální nauku na zásadě: „Ne že by si Bůh přál některé skutky protože jsou dobré, ale jsou dobré, protože si je přeje, a obráceně: některé skutky jsou zlé, protože je zakazuje“ (*Opera omnia*, sv. 3, str. 13).

⁶⁷ Gersonova *Opera omnia* vydal E. du Pin, Antwerp, 1706. Mourinovo nové kritické vydání Gersonových děl se plánovalo na rok 1946. K dalšímu studiu Gersona srov. J. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain 1928; M. J. Pinet, *La vie ardente de Gerson*, Paris 1929; P. Glorieux, „La vie et les oeuvres de Jean Gerson“ in: *Arch. Hist. M. A.* 18/1950, str. 149–192.

kontrolovaná hnutí vášní a smyslů jako účinky milosti a zakoušení nadpřirozených věcí, a tak rovněž podleli nástrahám tělesnosti. A jiní, se sklonem k rozumové spekulaci, vymysleli teologii, která je nutně vedla k přehnanému idealismu či panteismu a ve své pýše a nepodřízenosti přestali být poslušni církve a upadli do výslovné hereze. A konečně někteří zbloudilí mystici zabředli do bludu kvietismu, který učí, že je třeba být lhostejný ke spáse, nedat na modlitbu či dobré skutky, ale odevzdat se zcela do rukou Božích.⁶⁸

V úmyslu odrazit zmíněná nebezpečí Gerson sestavil pravidla k rozlišování duchů a hodnocení mystických nauk. Všichni křesťané musejí přijímat nauku, již podávají koncily církve, papežové, biskupové, vzdělaní teologové a ti, kdo mají dar rozlišování duchů. Učení kteréhokoli mystika musí být v souladu s Písmem a tradicí. Učení, které vzbuzuje vášně a podrývá ctnosti je třeba zamítnout.

Rozlišování duchů je dar od Boha, ač je možné tuto schopnost do jisté míry získat studiem a zkušeností s dušemi.

První, co je třeba vzít v úvahu, je psychické a fyzické zdraví mystika, protože kdo neovládá své vášně a má živou fantazii, může snadno zbloudit. Také je třeba zvláštní obezřetnosti se začátečníky v duchovním životě a s ženami.

Dále je třeba velmi podrobně zkoumat zjevení či vizi, ale rádce musí být velmi střizlivý, ba skeptický, aby se nedal ovlivnit požadavky mystikovými. Gerson dokonce navrhuje, aby rádce jednal přísně, a tak zkoušel mystikovu pokoru.

Za třetí by vůdce měl zjistit, jaký motiv mystika vede, aby o svém zjevení či vizi mluvil, protože praví mystici o těchto věcech mluví obvykle neradi, i s duchovním vůdcem.

Za čtvrté, ale s nemenší důležitostí, vůdce má vzít v potaz mystikův život. Například to, jak dobře plní povinnosti svého životního stavu a jaké ctnosti se v jeho životě projevují, protože pravé mystické jevy napomáhají cestě osobní dokonalosti a nejsou příležitostí k pýše.

Poslední krok – vlastní rozlišení duchů – je nejobtížnější, protože je třeba rozhodnout, zda jde o případ skutečně nadpřirozený, nebo zda by tu mohl být výklad přirozený, či dábelický. Pravý peníz božského jevu se liší od nepravé mince klamu či dábelického zásahu svou vahou, což je trpělivost, svou podobou, což je pravda, a svou barvou, což je zlatá patina lásky.⁶⁹

Ve své pozitivní teologické nauce Gerson dává přednost mystické teologii před spekulativní, protože ona umožňuje spojení s Bohem a přináší trpělivost a pokoru, zatímco spekulativní teologie vede k pýše. Mystickou teologií míní zkušenostní poznání Boha, ale pojímá je spekulativně i prakticky. Gerson dokonce připouští, že spekulativní teolog někdy může lépe vyložit mystickou teologii než ten,

⁶⁸ Srov. *Opera omnia* sv. 1 str. 80–82, 174; sv. 3 str. 369, 470, 571–572; sv. 4 str. 3.

⁶⁹ Srov. tamtéž sv. 1 str. 43–45.

kdo ji skutečně zakouší, proto by spekulativně mystická teologie měla vést teologii prakticky mystickou.

Tímto spekulativním pojetím mystické teologie Gerson vykládá, že reflexe vede k rozjímání a rozjímání ke kontemplaci, ale kontemplace je v zásadě afektivní dění – je to extatická láska. Vyvolává vyšší touhu duše zvanou *syntérésis* a opouští pole působnosti vášní (smyslových tužeb) a vůle. Láska, jež je vlastní kontemplaci či mystickému prožitku, unáší duši ke spojení s Bohem a plní ji radostí a štěstím.

Gerson proto ztotožňuje extatické spojení s kontemplací, dále však upřesňuje, co tímto spojením míní. Nižší schopnosti, včetně fantazie a rozumu, přestávají působit, zastavují se ve chvíli, kdy je duše uchvátena v kontemplaci. Mysl se zaměří na Boha a afektivní schopnosti se vzdálí od smyslových předmětů. Toto dění se nazývá „oproštění srdce.“⁷⁰ Duše se přeměňuje v Boha, ale Gerson v popisu této proměny pečlivě volí slova. Duše v žádném případě neztrácí svou identitu a své vlastní bytí a proměnu duše v Bohu nelze chápat jako návrat k věčnému obrazu v Boží mysli. Lásku, která tuto proměnu působí, nelze ztotožňovat s Duchem svatým (Petr Lombard). Nelze tuto proměnu srovnat s proměnou kapky vody ve víno, ukápneme-li do džbánu, ani s přeměnou potravy v těle při jídle, ani s proměněním chleba a vína v tělo a krev Kristovu při mši svaté. Všechna tato srovnání Gerson zamítá, byť připouští, že všechna není nutno odsoudit.

Extatické kontemplativní spojení, které končí proměnou duše, je dílo lásky. Spojuje duši s Bohem tím, že způsobuje jednotu vůle mezi duší a Bohem. Ale i v nejintimnějším spojení si mystik vždy zachovává svou identitu a svou osobnost. V otázce míry, jak se vůle mystika podrobí vůli Boží, se Gerson domnívá, že je nebezpečné (ač snad možné) usilovat o ztotožnění lidské vůle s Boží „dopouštějící“ vůlí: když Bůh „dopouští“ hřích a zatracení duší, takže i mystik by mohl „chtít“ své minulé hříchy či své vlastní zatracení. Gerson tu zřejmě naráží na ty mystiky, kteří tvrdili, že když Bůh jakýmsi způsobem svoluje s hříchem, kterého se člověk dopouští, mystici sami nemohou chtít se jich nedopouštět (Eckhart).⁷¹

Také si všimněme, že v kontemplaci a extatickém spojení Gerson sice uznává primát lásky, ale nevylučuje poznání. Považuje za nemožné, aby duše dosáhla Boha a požívala niterného spojení s ním bez předchozí znalosti. U kontemplativního mystického spojení Gerson vidí nutnost jak poznání, tak lásky, ale závěrem říká, že účinky kontemplace většinou jsou účinky lásky, a proto i kontemplace sama, jako „dokonalá modlitba,“ je dokonalý stupeň lásky.

V praktické otázce podmínek a prostředků, jak dosáhnout mystického spojení či kontemplace, Gerson tvrdí, že nejdůležitějším prostředkem je věrné, pravidel-

⁷⁰ *Opera omnia* sv. 3 str. 390–393; 457–467.

⁷¹ Srov. op. cit. sv. 3 str. 390–393; 457–467.

né rozjímání. Rozjímáním míní rozvažování o božských pravdách za účelem růstu v lásce a zbožnosti. Nepodává žádná pevná pravidla či metodu rozjímání, respektuje svobodu jednotlivce, s níž si může přizpůsobit mentální modlitbu svým potřebám a povinnostem svého životního stavu.

Z předchozího je zřejmé, že Gerson hrál významnou úlohu při uvádění *devotio moderna* do francouzského prostředí. Gerson jako intelektuál a muž činu se projevil polemicky a zároveň konstruktivně. Potřel nizozemský pseudomysticismus a ukázal na nebezpečí skrytá v Ruysbroeckově učení, v té míře, v níž měla stejnou formu jako nauka Eckhartova. Konstruktivně otevřel proud spirituality příštího věku, který už začínal, a alespoň na čas nastolil harmonickou syntézu mezi afektivní a spekulativní spirituální teologií. Zemřel v lyonském klášteře celestinů, kde se věnoval kontemplaci, psaní a náboženské výchově dětí.

SVATÁ KATEŘINA SIENSKÁ

Zatímco v Porýní a v Nizozemí vřel mysticismus, v Itálii podnítilo papežské schizma smysl pro křesťanský realismus. V literárním světě odrážela obtíže doby Božská komedie Danta Alighieriho (1265–1321), která vyniká jako jedno z nejkrásnějších svědectví středověké spirituality. Stejně jako Petrarca (1304–1374), který se zasazoval za jednotu církve a návrat k pravověrnosti, i Dante volal po reformě. Avšak postavou, jež dominovala v tomto rozbouřeném období a jíž se nakonec podařilo ukončit papežův pobyt v Avignonu, byla svatá **Kateřina Sienská** (1347–1380).

Catarina Benincasa se narodila v rodině s pětadvaceti dětmi a od šesti let se zasvětila Bohu. Později vstoupila do seskupení žen–laiček, členek třetího řádu svatého Dominika, jež se zvaly *Mantellate*. Po celý život zůstala laičkou. Nejprve žila v ústraní rodného domu, později se věnovala službě potřebným, vězňům a nemocným.

Ve čtyřadvaceti letech se pustila do rozsáhlého apoštolátu smíru a agitace pro křížové výpravy. Cestovala od města k městu, aby zprostředkovávala dohody mezi italskými knížectvími a pracovala pro dobro církve. Po nesčetných neúspěších, jež by odradily i tu nejodhodlanější duši, Kateřina dosáhla svého a papež Řehoř XI. se 17. ledna 1377 vrátil do Říma. Vítězství však bylo jen krátkodobé. Volba papeže Urbana VI. způsobila další schizma, jež Kateřina přes veškeré modlitby a úpěnlivé žádosti nedokázala odvrátit.

V posledním roce života chodila Kateřina denně do Vatikánu a modlila se za ukončení schizmatu a jednotu církve. Nakonec vyčerpána zemřela 29. dubna 1380. Papež Pius II. ji v roce 1461 kanonizoval a Pavel VI. ji v roce 1970 prohlásil za učitelku církve.⁷²

⁷² Srov. M. de la Bedoyère, *The Greatest Catherine*, Bruce, Milwaukee, Wis 1947; J. Jorgensen, *Saint*

Svatá Kateřina Sienská byla obdařena stigmaty, viditelnými až po její smrti, a prstenem mystických zásnub. Je duchovně příbuzná energické a nezdolné Terezii z Avily. Její hlavní dílo je *Rozhovor*, známý také jako *Knihy Boží prozřetelnosti*.⁷³ Zanechala rovněž více než 400 dopisů a různé modlitby.

Po celý život byla duchovní rádkyní mnoha duší – papežů, biskupů, kněží, řeholníků i laiků. Kateřina neuměla číst a psát, takže všechna naučení diktovala k zápisu.

V *Rozhovoru*, což je její dialog s věčným Otcem, Kateřina žádá Boha o čtyři dobra: své vlastní posvěcení, spásu lidstva a pokoj v církvi, reformu kléru, božskou prozřetelnost, která všechno bude řídit ke spásu duší.

Duchovní učení svatě Kateřiny, jak je poznáváme v *Rozhovoru* a v dopisech, se zakládá na poznání Boha a poznání sebe. Poznání sebe je základem pokory, která ničí sebelásku. Víme-li o své vlastní nicotnosti, že jsme samo bytí přijali od Boha, poznáváme, že Bůh je všechno. Tak jí jednoho dne Pán řekl: „Kateřino, já jsem ten, kdo je, ty jsi ta, kdo není.“

Protože podstatou křesťanské dokonalosti je láska, svatá Kateřina popisuje tři stupně lásky na cestě duše k svatosti: láska otrocká (provázená strachem z trestu za hříchy), obchodnická (vedená nadějí na věčnou odměnu) a synovská (láska k Bohu kvůli němu samému, dokonalý stupeň lásky). Ve stavu dokonalé lásky je člověk zcela zbaven vlastní vůle a naprosto se podřizuje vůli Boží.

Svatá Kateřina Sienská popisuje mystické spojení velmi jasně a přesně: je to prožitek vědomí Boží přítomnosti v duši a je zcela odlišný od prostého spojení s Bohem prostřednictvím posvěcující milosti. Ve stavu dokonalosti duše nikdy neztrácí vědomí Boží přítomnosti: mezi duší a Bohem je tak niterné a stálé spojení, že každé místo a každá chvíle je místo k modlitbě, ke společenství s Bohem.

Svatá Kateřina Sienská byla ve všem věrnou a milující dcerou svatého Dominika. Proto nás nepřekvapí, že její duchovní nauka je hluboce doktrinální a vpravdě scholastická. Zároveň však v sobě měla žár, vnímavost a nadšení svého krajana svatého Františka z Assisi. Ve své úctě ke Kristu se zaměřuje zvláště na jeho Nejsvětější krev, prolitou jako výkupné za lidstvo. Kateřina je však zároveň i ctitelkou Nejsvětější Trojice. Jako její duchovní otec svatý Dominik spojuje kontemplaci s apoštolátem. A pro svou dětskou lásku k Náměstku Kristovu a bojovnou loajalitu vůči církvi je Kateřina zároveň matkou i dcerou církve.

Catherine of Siena, Longmans Green, London 1939; I. Giordani, *Saint Catherine of Siena, Doctor of the Church*, St. Paul Ed., Boston 1975; *St. Catherine of Siena (Legenda major, or her life by Raymond of Capua)*, M. Glazier, Wilmington, Del 1981.

⁷³ *Catherine of Siena, The Dialogue*, Paulist Press, New York 1980; *Selected Letters of Catherine Benincasa*, Dutton, New York 1927.

Uzavíráme tento historický přehled středověké spirituality postavou Denise Kartuziána, jehož Krogh–Tonning nazývá posledním scholastikem.⁷⁴ Kartuziáni si osvojili *devotio moderna* s větším úspěchem než většina jiných řeholí: vždyť vždycky dávali přednost prosté formě spirituality, zcela praktické a citové. Řád kartuziánů vlastně až do konce třináctého století nevydal žádného duchovního autora.⁷⁵ Tehdy Ludolf napsal svou *Vita Christi*, originální přístup k rozjímání o Kristových tajemstvích. Byl to spis blízký Kristovu životopisu, jenž se připisuje svatému Bonaventurovi, předchůdce *Následování Krista*, ve své době jedna z nejčtenějších knih.⁷⁶

Mnohem důležitější postavou na poli spirituální teologie je **Denis Rijkel** (1402–1471), který stojí jako most mezi tradičním učením a novým hnutím spirituality. Jeho široká literární produkce (44 svazků) i obšírné vzdělání jsou podivuhodné, uvážíme-li, že strávil většinu času jako kontemplativní mnich v kartouze Roermond blízko Liège.⁷⁷ Pilně studoval Písmo a jeho teologie se pohybuje v tradici Pseudodionýsia, viktorínů, svatého Bonaventury a Gersona.

Velkým přínosem Denise Kartuziána byla syntéza všeho dosavadního učení o duchovním životě a zhodnocení různých závěrů. Jeho spisy jsou adresovány všem křesťanům. Psal rovněž pro jednotlivé skupiny, biskupy, faráře, ženaté, vdovy, vojáky, obchodníky a podobné. Byl přesvědčen, že má povinnost sloužit Božimu lidu svými spisy. Tvrdil, že čistě kontemplativní život má sice větší důstojnost a stabilitu než život čistě aktivní, ale nejvyšší způsob je život, který spojuje kontemplaci s činností, pokud činnosti plynou z bohaté kontempace.

Denis dělí podle svatého Bonaventury duchovní život na tři stupně. V očistném stupni křesťan usiluje o překonání hříchu a růst v ctnosti. Na stupni osvícení se v mysli zabývá kontempace božských věcí, na stupni spojení prožívá sílu lásky pramenící z kontempace Božství, takže jeho duše je „celá v ohni... jakoby zažehnutá nesmírným ohněm Božství.“

V samotné kontempace rozeznává dva stupně: „afirmativně spekulativní,“ což je získaná kontempace, které lze dojít pouhým rozumem, dokonce i bez milosti a lásky, a „mystická kontempace v lásce,“ která je vlitá, ale vyžaduje působení lásky a je dovedena k dokonalosti darem moudrosti. Až když do kontempace vstoupí láska, stává se skutečnou modlitbou, a jen tehdy, stane-li se modlitbou,

⁷⁴ Srov. K. Krogh–Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 1904.

⁷⁵ Srov. Y. Gourdel, „Cartusians“ v *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 2, sl. 705–776.

⁷⁶ Srov. M. I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington DC 1944.

⁷⁷ Opera omnia Denise Kartuziána vydal Montreuil v Tournai mezi lety 1896 a 1935. Srov. A. Stoelen, „Denys the Carthusian“ in: *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, P. J. Kenedy, New York 1964.

může přejít v kontemplaci mystickou. Pak přichází intenzivní prožitek lásky k Bohu, doprovázený jakýmsi „božským dotekem,“ což je setkání duše s Bohem.

Proto je tajemstvím kontemplance hodně milovat, ač Denis podle svatého Tomáše Akvinského nadřazuje intelekt. Úlohou lásky v aktu kontemplance je přeměnit poznání v poznání intuitivní a bezprostřední. Spolu s rýnskými mystiky a Pseudodionýsiem připouští, že kontemplativní poznání je temné a negativní, protože Bůh je sám v sobě jiný, než jak o něm dovedeme mluvit. Jazyk mystika, který se pokouší popsat mystický prožitek, je nutně jazykem negace. Pouze v nižším, „afirmativně–spekulativním“ typu kontemplance může člověk o Bohu poznat něco pozitivního analogií se stvořenými věcmi. Jako Gerson i Denis zdůrazňuje nutnost pravidelného rozjímání, které zpravidla vede ke kontemplaci. Ale nejde o přípravu ke kontemplaci jako takovou, protože kontemplance je dar a Bůh jej může dát prostým a nevzdělaným, kteří k němu přistupují s hlubokou vírou a žhoucí láskou.

Denis Kartuzián dovádí „asketický a mystický středověk k jeho konci.“⁷⁸ Nebyl to však konec pokojný, neboť už ve čtrnáctém století byla zasetá semena humanistického křesťanství a novopohanství a zdálky už se ozývalo dunění protestantského odporu. Vzato z lepší stránky, renesance dala protiváhu střízlivé přísnosti středověké spirituality a jejímu přehnanému intelektualismu a v tom ji církve cení. Ale naneštěstí se octla v síti pohanského humanismu, který oslavoval padlou lidskou přirozenost a přirozený řád, čímž člověka obrátil k sobě samému a vyloučil řád nadpřirozený a věčný život. Není pochyb, že evangelická reformační byla z velké části reakcí na renesanční pohanský humanismus.⁷⁹

Asi nejúčinnější zbraní proti humanizaci křesťanství bylo zavedení „duchovních cvičení“ a metod mentální modlitby. Italský benediktin Ludovico Barbo (†1443) napsal spis o rozjímání a zásluhou García de Cisneros se toto hnutí dostalo do Španělska, kde na Montserratu roku 1500 vznikla knížka „duchovních cvičení.“ O čtvrt století později Ignác z Loyoly vytvořil klasickou formu duchovních cvičení. Velký vliv měl rovněž františkán Henri Herp (†1447), který usiloval praktickou spiritualitou podložit spekulativní nauku Ruysbroecka a rýnských mystiků. Mombaer (†1502) a Louis de Blois (Blosius, 1506–1566) také významně přispěli k zavedení zdravé nauky o modlitbě a nejlepších metod modlitby.

Přes jejich úsilí však církve spěla k revoltě a schizmatu. Další faktory, jež mimo renesance navodily konečný rozkol: černá smrt, papežské schizma, pohoršlivý život kléru, lhostejnost běžných křesťanů či jejich otevřený pesimismus. Liturgie upadala, objevila se vlna pověrečnosti a diabolismu, křesťanství se stalo osobním provozováním dobrých skutků. Zbožnost přešla v sentimentální cito-

⁷⁸ P. Pourrat, op. cit. sv. 2, str. 316.

⁷⁹ Srov. J. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris 1902; A. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris 1904.

vost, na niž evangelíci reagovali puritánským rigorismem. Severní Evropa se zmítala v bouřích, papežství ztratilo prestiž, obnova křesťanské spirituality se posunula na jih od Pyrenejí, do Španělska.⁸⁰

⁸⁰ Srov. J. Nohl, *The Black Death*, London 1926; H. Pirenne, A. Renaudet, E. Perroy, M. Handelsman, L. Halphen, *La fin du moyen âge*, Paris 1945; J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*, Glasgow 1950.

POTRIDENTSKÁ SPIRITUALITA

Období, jež zahrnuje název této kapitoly, odpovídá třetímu svazku Pourratovy *Křesťanské spirituality*,¹ tedy od poloviny patnáctého století do poloviny století sedmnáctého. V této době si všimněme několika rysů. Předně toho, že duchovní školy se většinou dělí národnostně, nikoli podle řeholí, jak tomu bylo dříve. Pourrat zdůrazňuje:

*Národnostní princip se pozoruhodným způsobem prosadil obzvláště od časů renesance. Tendence jednotlivých národů ke konvergenci v rámci vlastního génia, jazyka a religiozity odrážela každý projev svého života, tedy i svou spiritualitu. Proto se v novější době setkáváme se spiritualitou španělskou, italskou a francouzskou – spiritualitou, která je v zásadě jedna a tatáž co do katolicity, ale odlišná v tom, co pojímá a nabízí.*²

Jistě měli v tomto období někteří jednotlivci a některé řeholní řády takový vliv, že je můžeme označit za vůdce duchovních škol, ale i tu lze rozeznat stopu národního charakteru a národního ducha. Mimoto se obzvláště v řeholních řádech uchovala určitá kontinuita s minulostí. Náhlé změny idejí a postojů jsou v dějinách mimořádností, a to zvláště platí o dějinách spirituality.

Dále je v tomto období neobyčejně hojná žeň duchovní literatury, takže můžeme uvést jen několik významných osobností. Pouhý rejstřík spisů a autorů by vydal na celý tlustý svazek. Proto se zaměříme na iniciátory nových směrů či škol, kteří odrážejí duchovní proudy mezi Tridentským koncilem a polovinou sedmnáctého století.

¹ Srov. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, 3 sv., Newman Press, Westminster, Md 1953.

² P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. v.

Stav církve na sklonku středověku jevil schizma, nedostatek úcty k autoritě a skandální mravní úpadek na všech úrovních společnosti. Renesance zavedla humanismus, který byl křesťanský i pohanský zároveň, ale pýcha pohanství dosáhla tak univerzálních rozměrů, že Rabelais musel konstatovat pravidlo života platné u mnohých: „Dělej si, co chceš“³ a Erasmus si v roce 1501 povšiml, že ani mezi pohany se nenajde nikdo horší než průměrný křesťan.⁴

Tváří v tvář této situaci se horliví křesťané obrátili ke spiritualitě ústupu od světa, upevnění dobře vedenými duchovními cvičeními a jasnými metodami modlitby. Toto samo o sobě nepředstavovalo v křesťanském životě žádnou novinku. Vždyť sám Kristus zdůrazňoval nutnost sebekázně, určitého odstupu od světa a modlitbu. Svátý Pavel toto učení opakoval a první křesťané je žili do té míry, že se ujal pojem „asketé“ pro ty, kdo se věnovali duchovním cvičením s posty, sebedisciplínou a zdrženlivostí. Totéž učení přešlo do mnišské tradice, jež zdůraznila, že k vnitřnímu životu modlitby patří vnější kázeň.

Díky různým pojednáním o modlitbě napsaným na sklonku středověku⁵ zastupilo v Nizozemí, ve Francii, Itálii a ve Španělsku kořeny metodické a systematické rozjímání.⁶ Je třeba si všimnout, že metodické rozjímání vzniklo a rozšířilo se nejprve jako reformní krok: byl to zřejmě jistý způsob, jak přivést kněze a řeholníky zpět k opravdovému křesťanskému životu.

Duchovní cvičení či metodická mentální modlitba se patrně poprvé objevily v Nizozemí mezi windesheimskými kanovníky a u Bratří společného života.⁷ Je pravděpodobné, že první metodu rozjímání vytvořil Johannes Wessel Gransfort (†1489), přítel Tomáše Kempenského. Skládala se ze tří stupňů: příprava na rozjímání – zbavit se roztržitosti a najít si látku k rozjímání, vlastní rozjímání – zapojení mysli, úsudku a vůle, vrchol rozjímání – zaměřit k Bohu touhy, které se při rozjímání vynořily.⁸ Účinnost rozjímání jako prostředku duchovní reformy byla brzy evidentní. Těžko si představíme, jak později poznamenává svatá Terezie z Avily, že by bylo možno denně rozjímat a přitom zůstat v hříchu.

Rozjímání se brzy rozšířilo do Francie zásluhou Johannese Mombaera (†1502), opata benediktinského kláštera u Paříže. Jeho hlavní spis *Rosetum* vy-

³ Srov. *Gargantua*, 5,47.

⁴ Srov. Erasmus, *Enchiridion militis christiani*, 5,40,8.

⁵ Srov. Guigo I, *Scala claustralium*, PL 184, 476; Aelred, *De vita eremitica*, PL 32, 1461; David z Augsburgu, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899.

⁶ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. 4–22.

⁷ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. 13.

⁸ J. W. Gransfort, *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum, Opera omnia*, Amsterdam 1617.

cháží z metod Windesheimu a je až úmorně metodický. V zásadě je jeho metoda stejná jako Gransfortova, ale také radí rozjímat o tajemstvích růžence.⁹

Řekli jsme, že metodické rozjímání předně sloužilo k reformě řeholního života, a to nikde neplatí více než o italských a španělských benediktinských klášteřích. Podle Watriganta¹⁰ bylo zavedení metodické mentální modlitby v Itálii výsledkem přímého vlivu vlámské *devotio moderna*. Ale jiní autoři jako Tassi a Petrocchi tento náhled buď přímo popírají, nebo tvrdí, že je to unáhlený soud.¹¹ Střízlivější tvrzení by znělo, že spíše než o import z Nizozemí jde v jižní Evropě o paralelní vývoj.¹²

V Itálii patří mezi velké reformátory kléru a řehole svatý Laurentius Justinian (†1455) a Ludovico Barbo (†1443). Pro oba byla nástrojem reformy metodická mentální modlitba či rozjímání. Svatý Laurentius Justinian (Lorenzo Giustiniani) byl řeholním kanovníkem v San Giorgio a později benátským patriarchou. Napsal četná díla o zkroušenosti, pokoře, pohrdání světem, o stupních dokonalosti, o božské lásce. Ve všech chce vštípit zásady rozjímání¹³.

Ludovico Barbo byl také kanovníkem v San Giorgio, ale přešel do benediktinského kláštera v Padově, kde se stal opatem. Později byl jmenován biskupem v Trevisu. Jeho reformní vliv se pocítoval v Montecassino a zásluhou Garcíi de Cisneros i ve španělském Valladolidu a Montserratu.

Barbův spis o modlitbě nese název *Forma orationis et meditationis* čili *Modus meditandi*. Poprvé vyšel v Benátkách roku 1523. Popisuje tři typy modlitby: *hlasitou modlitbu*, která se zejména hodí pro začátečníky, *rozjímání*, které je vyšší modlitbou pro ty, kdo jsou pokročilejší, a *kontemplaci*, nejvyšší stupeň modlitby, k němuž se dochází rozjímáním. Na žádost papeže Evžena IV. Barbo písemně seznámil španělské benediktiny ve Valladolidu s metodickým rozjímáním. Právě z tohoto opatství se v roce 1492 vydal García de Cisneros s dvanácti mnichy reformovat slavný klášter na Montserratu u Barcelony.

Ačkoli **García de Cisneros** ani ve Španělsku nedosáhl slávy svatého Ignáce, je třeba jej považovat za jednu z nejvlivnějších postav tridentské reformy církve a osobnost španělské spirituality.¹⁴ Zanechal dva spisy, vydané španělsky tiskem v montserratské tiskárně roku 1500: *Ejercitatorio de la vida espiritual* a *Directorio de las horas canónicas*. První z nich se stal standardním direktářem pro duchovní cvičení (španělsky *ejercicios*).

⁹ *Rosetum exercitorum spiritualium et sacrarum meditationum*, Paris 1494. *Rosetum* kolovalo a tisklo se na mnoha místech.

¹⁰ Srov. H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVI^e siècle*, Enghien 1919.

¹¹ Srov. I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381–1483)*, Roma 1952; M. Petrocchi, *Una „devotio moderna“ in: Quattrocento italiano? Ed altri studi*, Firenze 1961.

¹² Srov. vynikající studie A. Huergy, „La vida cristiana en los siglos XV–XVI,“ v *Historia de la espiritualidad*, ed. B. Duque–L. S. Balust, Juan Flors, Barcelona 1969, sv. 1, str. 34–41.

¹³ Srov. N. Barbato, *Ascetica dell'orazione in S. Lorenzo Giustiniani*, Venezia 1960.

¹⁴ Srov. E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, London 1930, sv. 2, str. 3–37.

Pro duchovní cvičení jsou obvykle vyhrazeny tři týdny. Čtvrtá část direktáře je určena jmenovitě pro kontemplativní mnichy. Metoda duchovních cvičení se uvádí podrobně, i náměty k rozjímání. Mnich jde v určenou dobu do kaple, poklekne, udělá znamení kříže a modlí se „Přijď, Duchu svatý.“ Potom třikrát zvolá „Pane, sestup a pomoz, Pane, pospěš mi na pomoc.“ Nato se soustředí v Boží přítomnosti a rozjímá o třech bodech toho dne. Rozjímání uzavře prosbami a biže se v prsa slovy: „Bože, smiluj se nade mnou hříšným.“ Pak povstane k recitaci žalmu a po modlitbě odchází soustředěně z kaple. Látka určená pro očistný týden má vzbudit Boží bázeň a zkroušenost: hřích, smrt, peklo, soud, Kristovo utrpení, Matka Boží, nebe.

V týdnu osvětlení se metoda uvolňuje a je-li mnich pohnut zbožností či láskou, může metodu opustit úplně. Ale také v případě potřeby mnich bude trávit třeba měsíc pouze očistným rozjímáním. V týdnu osvětlení se klade důraz na přípravu k důkladné zpovědi, lítosti nad hříchem, na vzbuzení lásky k Bohu. Námětem je stvoření, nadpřirozený řád, řeholní povolání ospravedlnění, přijatá požehnání, Boží prozřetelnost, nebe. Mnich může rozjímat i o životě Kristově, o světcích, nebo o modlitbě Páně.

Cesta spojení předpokládá očištění od hříchu a osvětlení Bohem. Mnich je zcela obrácen k Bohu, touží jen jemu sloužit a je odpoután od všech hodnot tohoto světa. V tomto stupni se duše pozvedá k Bohu více z lásky než rozumovou úvahou. Podle Cisnerose je šest stupňů spojující lásky a končí vytržením.¹⁵ Náměty pro cestu spojení jsou: Bůh jako princip všeho, jako krása vesmíru, jako sláva světa, jako nekonečná láska, jako řád všeho tvorstva, jako vládce všeho, jako nadmíru štědrý dárc. Těm, kdo dosáhli kontemplace, Cisneros dává větší volnost výběru látky a metody. Jeho materiál je prakticky prepisem Gersonova *De monte contemplationis*, ale navrhuje tři způsoby kontemplace Krista: první se týká jeho svatého lidství, jak radí svatý Bernard, druhý pohlíží na Krista jako Boha a člověka, třetí povznáší nad svaté lidství a zaměřuje na Kristovo božství. Každý by se měl řídit podle toho, co ho duchovně táhne, podle stupně svého života modlitby, říká Cisneros.

Vedle Cisnerose přispěl k benediktinské reformě v Nizozemí skrze rozjímání a duchovní cvičení také jiný známý benediktin, Louis de Blois, známý jako **Blosius** (†1566). Tvrdil, že vnější projevy, jako zpěv posvátného officia, recitace hlasité modlitby, vnější znaky zbožnosti, půst a bdění jsou nepochybně Bohu milé, ale nekonečně více přináší duchovní cvičení, neboť člověku umožňuje být niterně a nadpřirozeným způsobem spojen s Bohem.¹⁶ Blosius byl vděčným čtenářem spisů Taulerových a Susových.

¹⁵ Je to v tradici sv. Bonaventury a Richarda ze Sv. Viktora. Někteří autoři doplňují ještě dva stupně spojující lásky: pocit bezpečí a dokonalý pokoj.

¹⁶ Srov. L. Blosius, *The Book of Spiritual Instruction*, London 1925, kap. 5.

Blosiova díla jsou tato: *Institutio spiritualis* (1551), *Consolatio pusillanimum* (1555), *Conclave animae fidelis* (1558) a *Speculum spirituale* (1558). Tato pojednání byla v krátké době přeložena do všech místních jazyků a kolovala po evropských klášterech. Ale stejně jako někteří benediktini vzdorovali úsilí Ludovica Barba, i nyní se obávali, že mentální modlitba ohrozí úctu mnichů k liturgické modlitbě, k *opus Dei*.

Postupně se však k duchovním cvičením obracelo stále více laiků, jak také García de Cisneros předpokládal. Mnozí horliví laici přicházeli do klášterů, aby tu konali duchovní cvičení. Tak tomu patrně bylo i u Ignáce z Loyoly na Montserratu roku 1522. Dominikáni oficiálně přijali rozjímání jako komunitní praxi v roce 1505 a františkáni následovali v roce 1594.

KŘESŤANSKÝ HUMANISMUS

Duchovní cvičení nebyla jedinou zbraní proti výstřelkům renesančního pohanského humanismu. Přímější útok vedli „křesťanští humanisté.“ Někdy bývají kritizováni jako předchůdci Lutherova protestantismu. Je sice pravda, že mnoho z jejich upřímně míněné kritiky posloužilo protestantům jako výpad proti církvi, avšak nelze je vinit, že by úmyslně připravovali církevní rozkol. Jejich hlavním cílem bylo uchránit křesťany pádu do pohanského humanismu, povzbudit vnitřní život a modlitbu, přivést zpět k četbě Písma ne kvůli teologickým debatám, ale pro inspiraci a poučení. Mezi význačné křesťanské humanisty patří Mikuláš Kusánský, Pico della Mirandola, Lefèvre d'Étaples, svatý Tomáš More a Erasmus. V dějinách spirituality nás bude zajímat jen Erasmus.¹⁷

Narodil se v Rotterdamu mezi lety 1464 a 1466 a prošel školou Bratří společného života. Pak vstoupil k augustiniánům, ale později rozvázal své řeholní sliby a roku 1492 byl od biskupa v Cambrais vysvěcen na kněze. Celá Evropa obdivovala jeho rozsáhlou erudici, vážili si ho papežové Julius II., Lev X., králové Karel V., František I. a Jindřich VIII. Nebyl příznivcem mnišství a neměl rád scholastiku, jak je vidět v jeho satirickém spisu *Stultitiae laus*. Plně se věnoval formulaci nové teologie, založené na Písmu a církevních Otcích. Jeho nauku nacházíme v *Enchiridion militis christiani* (1504), *Paraclesis* (1516) a *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam* (1518).¹⁸ Zemřel v Basileji roku 1536 při přípravě vydání svých spisů.

¹⁷ Jen málo křesťanských humanistů se výslovně zabývalo spirituální teologií. Pico della Mirandola, který zemřel v jednatřiceti letech (1494), napsal manifest křesťanského humanismu, z nějž třináct tezí bylo prohlášeno za hereze. Největší francouzský humanista Lefèvre psal komentáře k částem Písma a ke Pseudodionýsiovi a také přeložil a komentoval díla Aristotelova. Na základě Lefěvrových spisů Luther obhajoval svou nauku o ospravedlnění jedině vírou. Srov. F. Robert, *L'humanisme: essai de définition*, Paris 1946.

¹⁸ Srov. R. G. Villoslada, „Erasmé“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 4, str. 925–936; *Opera omnia*, Leyden 1703, 10 sv.; *Opus epistolarum*, ed. P. S. Allen a H. M. Allen, Oxford 1906–1947.

Podle Erasma je křesťanský život jedním stálým bojem proti světu, ďáblu a vlastním vášním. Hlavní zbraně jsou pro křesťana modlitba, která posiluje vůli, a poznání, které živí intelekt. Modlitba žádá, aby křesťan ustoupil ze světa a zaměřil se na Krista, neboť cílem křesťanského života je napodobování Krista. Dokonce i vnější náboženské úkony se mohou stát překážkami víry, pokud se jich neužívá náležitě, a mohou vést k farizejské zvykovosti, kterou Erasmus nazývá „náboženství prostáčků.“

Ve spisu *Enchiridion* (kap. 8) podává dvaadvacet návodů k napodobování Krista a k vítězství nad hříchem a pokušeními. Připadá-li křesťanu obtížné zřít se světa, Erasmus mu připomíná marnost světa, nevyhnutelnost smrti a jisté odloučení od jeho statků. Stejný důraz na smrt později najdeme v dílech Montaignových a u mnoha španělských autorů šestnáctého století.

S mnohem větším zaujetím však Erasmus líčí druhy poznání, jichž je křesťanu zapotřebí, aby uspěl v boji. Předně je to poznání sebe, které je první podmínkou vítězství. Dále poznání pravd zjevených v Písmu: ne spekulativní a argumentativní teologie scholastiků, ale praktická teologie, která vede ke svatosti života a nalézá se v autentickém zdroji, což je Bible. Každý, říká Erasmus, by měl číst Bibli, protože Kristovo učení je určeno pro každého. Aby člověk nebloudil, má brát v úvahu definice, jež podává církev, a řídit se naukou Otců a vykladačů. V otázkách, v nichž církev dosud nerozhodla, je čtenář veden Duchem svatým, ale pouze tehdy, přistupuje-li k Písmu s vírou a zbožností. Ale ten, kdo v Písmu poznává pouze jeho doslovný smysl, by se právě tak dobře mohl věnovat četbě nějaké bajky nebo legendy. Písmo je sterilní, pokud v něm neobjevíme význam, ukrytý v hloubi doslovného výkladu.

Humanismus Erasma, Lefěvra a jejich společníků kritizovalo mnoho křesťanských historiků, přestože vzdělání katolíci šestnáctého století nacházeli ve spisech těchto mužů dobré rady a duchovní vedení a přestože se křesťanští humanisté od Luthera a protestantismu oddělili, jakmile jej papež Lev X. v roce 1520 odsoudil.¹⁹

Ke kritice křesťanských humanistů existuje nicméně několik rozumných důvodů. Předně jejich nadšení pro „novou teologii,“ založenou výsadem na Písmu a církevních Otcích, které je přivedlo k zamítnutí vši teologické moudrosti středověku, a tak snad nechtěně oslabilo autoritu církevního magisteria. Dále si svým intenzivním studiem řecké a latinské klasiky vytvořili mylný názor, že člověk je v nitru dobrý, a tím podcenili důsledky dědičného hříchu a nutnost umrtvování a sebezáporu. A za třetí sám fakt, že Luther ocenil některé teze humanistů, postačil k jejich diskreditaci. Právě tak vyvolali mezi katolíky podezření i Tauler a Gerson jen proto, že je ve svých spisech citoval Luther.²⁰ Křesťanský humanis-

¹⁹ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. 59–62.

²⁰ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. 72–79.

mus, který chtěl církev reformovat a obnovit v ní křesťanský život, se tak podivným zvratem událostí stal obětí svých vlastních extravagancí a připravil půdu pro rozdělení církve. Pravý křesťanský humanismus se pak objevil až na počátku sedmnáctého století a jeho hlavním exponentem se stal svatý František Saleský. Tento zbožný humanismus popsal Bremond takto:

Zbožný humanismus vychází vstříc potřebám vnitřního života a podává zásady a ducha křesťanského humanismu všem... V teologii křesťanský humanismus prostě a přímočaře přijímá teologické učení církve.... Aniž by opomíjel kterékoli základní pravdy křesťanství, vynáší na světlo ty nejužitečnější a nejpovzbudivější, pravdy vskutku lidské, které pak zvažuje jako pravdy vskutku božské a možno-li říci, pravdy, jež jsou naprosto ve shodě s nekonečným dobrem. Nevidí tedy prvotní hříchy jako ústřední nauku, ale vidí jako ústřední nauku vykoupení.... Netáže se na potřebu milosti, ale bez úplatnického vyměřování ji nabízí volně všem, ve větší snaze, aby k nám došla, než v obavě, zda ji budeme schopni přijmout...

Humanista nevidí člověka jako tvora pohrdáného. Vždycky stojí celým srdcem na straně naší přirozenosti. Ač ví, že je bédná a neschopná, omlouvá se za ni, obhajuje ji a obnovuje.²¹

SVATÝ IGNÁC Z LOYOLY

Renesance, jak jsme naznačili, měla na spiritualitu mnohem menší vliv, než se dalo očekávat, a ve vztahu k církvi jako celku byly její účinky spíše rozdělující než reformující. Nové tendence, vyvolané Lefèvrem a Erasmem, nezpůsobily naprosté odtržení od velkých proudů středověké spirituality. Osobnosti, jež se vynořily v šestnáctém století, zachovaly věrnost minulému a rozvíjely metodickou mentální modlitbu. Je to zvláště patrné v případě svatého **Ignáce z Loyoly** (1491–1556) a španělské duchovní školy.

Svatému Ignáci vděčíme za dva významné plody: zdokonalil duchovní cvičení a nabídl církvi novou formu řeholního života. Narodil se roku 1491 v baskické provincii Guipúcoa, stal se vojákem, ale musel opustit vojenskou kariéru, poté co si při obraně Pamplony proti Francouzům roku 1521 odnesl zranění na pravé noze. V době rekonvalescence zřejmě četl *Život Kristův* od Ludolfa Saského a *Zlatou legendu* Jakuba de Voragine a jeho mysl se přiklonila obrácení. Po určitém váhání, rozpacích a pochybách začal hledat Boží vůli ve svém životě.²²

²¹ M. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1916, sv. 1, str. 10–12 pass.

²² Srov. G. de Guibert, *Ignace mystique*, Toulouse 1950; H. Rahner, *Ignaz von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Wien 1947; H. Pinar de la Boullaye, *La spiritualité ignacienne*, Paris 1949.

Ignác byl ve styku s různými řeholními řády. Zpočátku zvažoval, zda se nestát kartuziánem. Mnozí jeho příbuzní byli františkánskými terciáři a jedna sestřence založila klášter klarisek. Sám strávil dlouhý čas v dominikánském převorství v Manrese, jehož převor byl jeho zpovědníkem a duchovním vůdcem. Později se hrála jedna skupina dominikánů kladnou roli při obhajobě a schvalování Tovaryšstva Ježíšova. Ale jako nejpłodnější se ukázal kontakt s montserratskými benediktiny, kde se Ignác setkal s *devotio moderna* a duchovními cvičeními Garcii de Cisneros. První nárys *Cvičení* vznikl pod Božím vedením. V roce 1534 je Ignác zkorigoval a v roce 1538 dostala schválení od papeže Pavla III.²³

Svatý Ignác předepisuje pro *Duchovní cvičení* čtyři týdny, ale tuto dobu je možno podle potřeb exercitanta a podle úsudku exercitátora buď prodloužit, nebo zkrátit. Původně měl každý exercitant svého vůdce, ale od roku 1539 jezuité začali dávat duchovní cvičení skupinám. Také se poprvé začalo požadovat, aby exercitant byl křesťan dobré vůle, toužící horlivěji sloužit Bohu a mající dostatečné duchovní zázemí. Později jezuité nabízeli *Cvičení* i širší klientele. Z dvaceti poznámek, jež svatý Ignác činí v úvodu k *Cvičením*, uvedme následující: cílem *Cvičení* je napomoci exercitantovi při očistě duše, aby mohl rozpoznat své povolání a věrně je žít; dovoluje se osobní iniciativa, aby exercitant mohl opustit *discursus* a začít se modlit, jakmile je k tomu pohnut; je nutno se co nejpřesněji držet plánu a metody *Cvičení*, ale mohou být přizpůsobeny věku, zdraví, úrovni poznání a životnímu stavu exercitanta; exercitátor nesmí příliš zasahovat či ovlivňovat volbu a rozhodnutí exercitanta.

Na samém začátku svatý Ignác radí exercitantovi, aby v sobě pěstoval svatou lhostejnost ke stvořeným věcem. Říká, že člověk byl stvořen, aby chválil Boha, měl k němu úctu a sloužil mu, a tak aby zachránil svou duši, zatímco stvořené věci mají člověku prospívat na cestě k cíli, pro něž byl stvořen: proto jich má užívat, pokud mu napomáhají k dosažení věčného cíle, a zbavit se jich, jakmile se stanou překážkou tomuto cíli. Hned v prvním týdnu zdůrazňuje, že všechno je třeba dělat ke službě a chvále Boží: tato myšlenka se později stane heslem jezuitů a charakteristickým znakem ignaciánské spirituality: *Ad maiorem Dei gloriam*.

Svatý Ignác pak předkládá látku k rozjímání prvního týdne, již je hřích a pekelo. Radí exercitantovi, aby látku pojal všemi třemi schopnostmi: aby si hřích připomněl ve své paměti, pokud možno i s místem, kde se udál, aby o něm pak uvažoval rozumem, a konečně aby vůlí pohnul své city. K rozjímání se připojuje zvláštní *examen*, který svatý Ignác pokládá za stejně důležitý pro duchovní po-

²³ Srov. I. Iparraguirre, *Historia de la espiritualidad*, sv. 2, str. 210–211. K dalším podrobnostem o životě a spiritualitě svatého Ignáce viz P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, 2 sv., Roma 1957. Standardní kritické vydání *Cvičení* je v *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, ed. I. Iparraguirre a C. de Dalmezes, Madrid, 3. opravené vydání 1963. K bibliografií viz I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, Roma 1957.

krok, jako je rozjímání samo. Na konci látky prvního týdne jsou „dodatky,“ v nichž poučuje exercitanta o různých věcech, jako je chování a kající skutky.

Během druhého týdne exercitant rozjímá o Kristově životě až do Květné neděle. Cílem druhého týdne, který se může protáhnout na dvanáct dní, je volba odpovědi na Boží volání. První den exercitant srovnává odpověď dobrých a věrných služebníků dobrotivému a laskavému králi s odpovědí, jakou by měli dát křesťané Kristu Králi. Pak navrhuje rozjímání na první tři dny. Čtvrtý den svatý Ignác uvádí symbol „dvou praporců,“ praporce Kristova a praporce Luciferova, a vysvětluje, že Kristus chce přivést všechny duše k duchovní – a také ke skutečné – chudobě, ochotě strpět pohrdání a pokoření. Od pátého do sedmého dne se rozjímání vrací ke Kristovu životu. Potom svatý Ignác vykládá o třech druhích pokory: pokoře nutné ke spáse, pokoře ještě dokonalejší a pokoře nejdokonalejší.

Na konci druhého týdne má exercitant provést svou volbu a musí to udělat s ohledem na Boží slávu a na spásu své duše. Pokud se volba netýká povolání či jiné věci, která si žádá rozhodnutí, navrhuje se, aby provedl volbu týkající se obnovy svého života, nebo některé záležitosti, která přináležejí jeho životnímu stavu. Ale v každém případě musí být Boží sláva prvotním faktorem volby, kterou dělá.

Námětem rozjímání třetího týdne je utrpení a smrt Krista, takže exercitant nachází pohnutky k věrnosti Kristu a bude také schopen prosit o milosti a sílu k provedení své volby. Tuto část *Duchovních cvičení* uzavírají podrobné návody k zdrženlivosti v jídle a pití. Svatý Ignác tu jeví velkou obezřetnost ve věcech kajícího a radí exercitantovi, aby si představil, jak by v záležitosti jídla a pití jednal Kristus, a pak aby ho napodoboval.

Čtvrtý a poslední týden spočívá v rozjímání o událostech Kristova života od vzkříšení do nanebevstoupení a důraz se neklade tolik na askezi, jako v třetím týdnu, jako na umírněnost a střízlivost. Svatý Ignác pak navrhuje nástin rozjímání, které má podporovat růst v lásce, a doplňuje je radami o třech druhích mentální modlitby: úvaha a zpytování svědomí na základě Desatera, hlavních hříchů a schopností duše a těla, rozjímání o jednom slově či setrvání u jednoho slova modlitby, dokud poskytuje blahodárné účinky, pak postup k dalšímu slovu, a do třetice jednoslovný povzdech při každém nádechu a výdechu, nebo rozjímání modlitby Otče náš a Zdrávas Maria tímto způsobem.

Nakonec svatý Ignác řadí dlouhý seznam pravidel pro rozlišování duchů, cených pro exercitanta i exercitátora. Mají se probírat v průběhu prvního a druhého týdne exercicií. Pak jsou tu ještě pravidla pro udílení almužny, známá a typicky jezuitská pravidla o smýšlení v rámci církve a knihu *Cvičení* uzavírá oddíl o pochybnostech.

Duchovní cvičení se od samého počátku ukázala být velmi účinnou zbraní proti renesančnímu pohanství a luteránskému kvietismu. Mnozí katoličtí kněží a řeholníci se obrátili k lepšímu životu a *Cvičením* se dostalo schválení od Louise de

Blois, svatého Karla Boromejského a svatého Vincenta z Pauly. V roce 1920 prohlásil papež Benedikt XV. svatého Ignáce za patrona exercicií a v roce 1948 papež Pius XII. stvrdil, že „*Cvičení* svatého Ignáce vždy zůstanou jedním z nejúčinnějších prostředků duchovní obnovy světa, pod podmínkou, že budou skutečně ignaciánská.“

Svatý Ignác nikdy neztrácel ze zřetele fakt, že člověk musí vyvinout co největší úsilí, aby spolupracoval s Boží milostí. Stejně tak naléhavě tvrdil, že růst v milosti je více Božím činem než lidským. Proto zdůrazňuje důležitost prosebné modlitby k získání Boží pomoci, ale kvůli soudobé duchovní atmosféře musel také podporovat osobní spolupráci s milostí. Ignaciánská spiritualita proto nesnáší pasivitu: je to duchovní boj, v němž jako duchovní zbraně slouží rozjímání a partikulární *examen*. Ale je to boj v nitru, bitva proti vlastním hříchům a převládajícím chybám jako příprava na působení Ducha svatého a na dílo apoštolátu.²⁴

Od šestnáctého století církev obzvláště vděčí svatému Ignáci za následující přínos křesťanské spiritualitě: praxe duchovních cvičení a rekollekcí, úspěšná metoda mentální modlitby, všeobecný návyk generálního a partikulárního examenu, uznání nutnosti umrtvování, ač přizpůsobeného osobním podmínkám a silám, důležitost duchovního vedení, teologie apoštolátu jako závazek pro všechny křesťany a přizpůsobení řeholního života potřebám doby.

Ve věci přizpůsobení řeholního života je třeba vidět, že svatý Ignác byl stejně tvůrčím zakladatelem jako kdysi svatý Dominik a svatý František. Ti vzali mnichu samotou jeho klauzury a jeho manuální práci a poslali ho kázat evangelium. Svatý Ignác vzal fráteru jeho mnišský hábit, chórové officium, mnišskou liturgii a mnišské observance a dal církvi nové řeholníky. Jezuita se neodlišoval oděvem od místního diecézního kněze, posvátné officium měl pokládat za důležitou modlitbu, ale měl se je modlit soukromě, prvotním zdrojem duchovního života měla být liturgie a jezuita se měl denně věnovat mentální modlitbě podle dané metody, měl zpytovat svědomí všeobecně i partikulárně a být podřízen určenému duchovnímu vůdci. Církev až do náhlého rozkvětu sekulárních institutů ve dvacátém století dosud nezažila takovou proměnu zasvěceného života. V období mezi tím většina nových řeholních institutů ostatně imitovala vzor Tovaryšstva Ježíšova, ať už explicitně, či implicitně.²⁵

²⁴ Podle F. Charmota se učení svatého Ignáce zakládá na dvou základních teologických principech: „beze mě nemůžete dělat nic“ a nutnost spolupráce s Boží milostí. Druhý princip rozvíjejí *Duchovní cvičení*. Srov. *Ignatius Loyola and Francis de Sales*, B. Herder, St. Louis 1966, str. 41.

²⁵ Srov. I. Iparraguirre, op. cit. str. 207–230.

SVATÁ TEREZIE Z AVILY

Svatá **Terezie z Avily** (1515–1582) nese ve svém výsostném postavení v dějinách spirituality dvojitý titul: reformátorka Karmelu a nepřekonaná autorita v teologii modlitby. Narodila se v roce 1515 v La Moneda u Avily, od nejtělejšího dětství byla přitahována k Bohu a rodiče podporovali její horlivost. Když bylo Terezii třináct let, zemřela jí matka a dívku poslali do internátu sester augustiniánek. Ze školy vyšla jako dospělá dívka a vzala na sebe úkol vést otcovu domácnost. V roce 1536 došla přesvědčení, že má povolání k řeholnímu životu a přes počáteční nelibost otce vstoupila do karmelitánského kláštera Incarnación v Avile.

Po složení slibů se Terezie rozhodla usilovat o dokonalost, ale její horlivost byla větší než obezřetnost, takže brzy vážně onemocněla a otec ji musel odvézt do sousedního města na léčení. Léčba měla horší důsledky než nemoc a Terezii odvezli do otcovského domu na smrt. Upadla do komatu a čtyři dny ležela jako mrtvá. V klášteře Incarnación jí připravili hrob a od pohřbu ji uchránil jedině odpor jejího otce. Postupně se trochu zotavila a mohla se vrátit do kláštera, ale nějakou dobu zůstala zcela ochrnutá. Své úplné uzdravení přičítala přimluvě svatého Josefa a chovala k němu od té doby hlubokou úctu.

Život v klášteře Incarnación však byl dalek karmelitánského poustevníckého ducha a Terezie strávila mnoho času u mřížky v hovorně. Výtky jejího zpovědníka, dominikána P. Barróna, zůstávaly bez účinku. Obrátila se až pod dojmem, který na ni učinilo realistické zpodobení *Ecce Homo*. Od toho dne se její vnitřní život zlepšil. Více se soustředila a uchýlila se do samoty. Další velké pomoci se jí dostalo od zpovědníka, jezuitu Baltasaru Alvarezovi bylo jen pětadvacet let, ale měl dar neobyčejného rozlišování a schopnost rozpoznat v Tereziině duši Boží působení. Později strávila téměř tři roky v domě jedné velmi zbožné vdovy, kterou také duchovně vedli jezuité.

V té době se zákon klauzury příliš nedodržel, mnišský život byl v mnoha ohledech laxní. V roce 1560 Terezie a některé její společnice rozhodly, že je zapotřebí karmelitánský život reformovat. Brzy poté Terezie dostala příkaz z nebe, aby skupinu vedla. Po četných obtížích a odkladech byl v Avile roku 1562 otevřen první reformovaný klášter a svěřen pod patronát svatého Josefa.

Po zbytek života se Terezie věnovala stravujícímu úkolu zakládat početné kláštery po celém Španělsku. Téměř ustavičně se na ni valily útoky a kritika od církevních představených, šlechty i jejích vlastních spolusester. Ale Bůh jí zároveň poskytoval dobré přátele a oddané obhájce a zahrnoval ji mnoha mystickými milostmi. Terezie se vydala pro věčnou odměnu v Alba de Tormes 4. října roku 1582, na svátek svatého Františka z Assisi.²⁶

²⁶ K dalším podrobnostem o životě a díle sv. Terezie srov. Svatá Terezie, *Životopis*; Silverio de Santa Teresa, *Saint Teresa of Jesus*, Sands, London 1947; W. T. Walsh, *Saint Teresa of Avila*, Bruce, Milwaukee, Wis 1954; E. Allison Peers, *Handbook to the Life and Times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Newman, Westminster, Md 1954.

Jako učitelka cesty modlitby je svatá Terezie jedinečná a nepřekonaná. Prakticky všichni duchovní autoři od její doby jsou do jisté míry ovlivněni jejími spisy. Zejména jsou to svatý Alfonso Liguori a svatý František Saleský. Psala především pro sestry a bratry karmelitánského řádu. Úspěšnost jejich děl vyniká, zvážíme-li heterodoxní tendence, jež ve Španělsku šestnáctého století převládaly: španělsko-arabská mystika, illuminismus *Alumbrados*, stopy luteránského kvietismu. A to nesmíme přehlédnout španělskou inkvizici, kterou zosobňoval horlivý a nelítostný dominikán Melchior Cano.²⁷

Učení svaté Terezie je ve třech hlavních dílech: *Životopis*, *Cesta k dokonalosti* a *Hrad duše*, z nichž posledně jmenované je dílo mistrovské.²⁸ Narodil od mnoha pojednání o modlitbě před svatým Ignácem jsou Tereziiny spisy spíše praktické než teoretické, popisné než výkladové a jeví vzácný psychologický vhled, nabytý osobní zkušeností, a pronikavou vnímavost k chování druhých. Podle *Hradu duše* budeme sledovat cestu postupu v modlitbě, jak ji Terezie rýsuje.

Kreslí obraz duše jako hradu, který má mnoho komnat neboli příbytků (*moradas*). Uprostřed je Kristus na trůně jako Král. Jak duše kráčí cestou modlitby, postupuje od příbytku k příbytku, až projde všemi sedmi a vejde do nejvnitřnější komnaty. Vně hradu je tma a v hradním příkopu se v bahně plazí všelijací ohybní netvorové. Když se duše rozhodla pro cestu modlitby a odpoutala se od stvořených věcí, vstupuje do hradu a jde cestou modlitby, která vede nejprve po třech stupních aktivní čili asketické modlitby, potom po čtyřech stupních pasivní čili mystické modlitby. Co svatá Terezie rozumí modlitbou?

„Myslím si,“ říká, „že mentální modlitba není nic jiného než přátelský rozhovor, časté rozprávění s tím, o němž víme, že nás miluje.“ Je to rozhovor lásky mezi dvěma přáteli. Pokrok v modlitbě je jistý příznak pokroku v duchovním životě. Terezie si je vědoma důležitosti poznání, ale zdůrazňuje, že pokrok v modlitbě nespočívá tolik v čilém přemýšlení jako v horlivém milování. Mimoto je jako svatý Jan od Kříže velkou zastánkyní svobody duše, která se podřizuje působení Ducha svatého. Proto vždy úzkostlivě chrání duši před tyranii stanovené metody. Svatá Terezie neklade rovnítko mezi duchovním životem jako takovým a praxí modlitby. Mluví také o dalších součástech, jako je sebepoznání, pokora, bratrská láska, duchovní vedení, duchovní přátelství, askeze a apoštolát.²⁹

Budeme-li nyní podle *Hradu duše* sledovat putování duše po stupních modlitby, zjistíme, že v prvních „komnatách“ či příbytcích je duše začátečníka: žije ve

²⁷ Srov. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles*, Madrid 1880, sv. 2; E. Allison Peers, *Spanish Mysticism, a Preliminary Survey*, London 1924; A. Huerga, „La vida crisitana en los siglos XV–XVI“ in: *Historia de la espiritualidad*, str. 75–103.

²⁸ K informaci o jejích vlastních spisech a různých vydáních jejich děl srov. *Obras completas*, ed. E. de la Madre de Dios, Madrid 1951.

²⁹ Srov. P. Marie–Eugene, *I Want to See God*, Chicago 1953.

stavu milosti, ale je dosud velmi připoutána k pozemským věcem a stále v nebezpečí pádu z výšiny dobrých tužeb. Modlitba na tomto stupni je výhradně hlasitá.

Když duše vstoupí do druhých „komnat“, začíná ve vší opravdovosti s mentální modlitbou, ač přicházejí častá období sucha a obtíží, která duši svádějí, aby od svého úsilí upustila. Charakteristická modlitba tohoto stupně je diskurzivní rozjímání. To je sice reflektivním typem modlitby, ale nemělo by spočívat pouze v rozumovém uvažování, mělo by končit láskou. Těm, kdo mají sklon „příliš používat rozumu“, svatá Terezie doporučuje, aby rozjímali o Kristu a hovořili s ním. Těm, kdo při rozjímání jen obtížně ovládají mocnosti duše, radí, aby pomalu recitovali nebo četli nějakou hlasitou modlitbu a rozvažovali o jejích slovech.

Jak duše přichází do třetích „komnat“, vstupuje na poslední stupeň přirozené čili získané modlitby, která se nazývá modlitbou nabytého soustředění. Je to vědomí Boží přítomnosti, které je tak živé, že se všechny mocnosti duše spojí ve stavu soustředění a zaměření na Boha. Svatá Terezie doporučuje podporovat tuto modlitbu, pokud si duše vypěstuje vědomí Boží přítomnosti v sobě, zcela se poddává Boží vůli a usiluje o každodenní život v Boží přítomnosti, i když se právě zaměstnává něčím jiným než modlitbou. Protože toto stadium modlitby představuje přechod od asketické modlitby k modlitbě mystické, lze je prožívat v různých stupních intenzity.³⁰

Čtvrté „komnaty“ nabízejí duši první typ mystické modlitby, která je nadpřirozená a vlitá a obecně se nazývá modlitbou ticha. Je to vlitá a pasivní zacílení, spočívající především v niterném spojení rozumu s Bohem, takže duše zakouší živé vědomí Boží přítomnosti.³¹

Dokonalá modlitba ve čtvrtých „komnatách“ je modlitba ticha jako taková. Je to modlitba, kdy vůli zalije příval Boží lásky a spojí s Bohem jakožto nejvyšším dobrem. Paměť a fantazie jsou však dosud volné a „nespoutané“ a někdy mohou duši vyrušovat. Proto Terezie radí setrávat v klidu a soustředění před Bohem a zcela se poddávat objetí Boží lásky.

Cílem božského působení v duši je, že zachytí všechny její schopnosti a upevní je v Bohu. Proto se duše v pátých „komnatách“ setkává s modlitbou spojení, která má mnoho stupňů intenzity. V modlitbě prostého spojení se všechny síly duše soustředí v Bohu. Duše si pak uvědomuje, že Bůh je tu takovým způsobem, „že kdykoli se podívá sama na sebe, nepochybuje, že je v Bohu a Bůh v ní.“³²

Jak Bůh získává v duši stále větší vládu a zaplavuje ji svým světlem a svou útěchou, duše prožívá modlitbu extatického spojení, které je na počátku šestých

³⁰ Srov. *Cesta k dokonalosti*, kap. 28.

³¹ Jako srovnávací studii Tereziiny terminologie týkající se pasivní rekolekce a modlitby ticha srov. E. W. T. Dicken, *The Crucible of Love*, New York 1963, str. 196–214. Většina autorů odlišuje pasivní rekolekci od modlitby ticha: srov. J. G. Arintero, *Stages in Prayer*, St. Louis 1957, str. 24–27; 36–44.

³² Srov. *Hrad duše a Životopis*.

„komnat“ a začínají „mystické zásnuby.“ Jako na nejvyšších stupních asketické modlitby, i zde na výšinách mystické modlitby duše prochází velkými zkouškami a utrpením. Rozdíl je v tom, že nyní jsou to mystické a pasivní očisty.³³ Nezřídka se stává, že v tomto stupni modlitby je duše obdařena mimořádnými mystickými jevy jako vytržení, duchovní let, lokuce, vidění a podobně. Pak vstupuje do sedmých, posledních „komnat“ a vnímá, jak Kristus prosí svého nebeského Otce: „Kéž jsou jedno, jako i my jsme jedno: já v nich a ty ve mně“ (J 17,22–23). To je stav mystického sňatku neboli proměňujícího spojení. Svatá Terezie říká, že mezi mystickými zasnubami a mystickým sňatkem je tak těsný vztah, že šesté a sedmé „komnaty“ lze pokládat za propojené.³⁴

V proměňujícím spojení se trojice Božských osob sděluje nevysslovitelným způsobem, často v rozumem chápané vizi, a Kristus se nezřídka zjevuje duši ve svém svatém lidství.³⁵ Následkem toho duše zcela zapomíná na sebe, touží trpět a raduje se v pronásledování, zakouší velké nadšení pro spásu duší. Vrchol mystické kontemplativní modlitby je tedy korunován apoštolským zápallem. Jak říká svatá Terezie, „Marta a Marie tu spolupracují.“³⁶

Ačkoli svatá Terezie četla duchovní spisy jako *Vyznání* svatého Augustina, *Třetí duchovní abecedu* Francisca de Osuna, *Výstup na horu Sion* od Bernardina z Lareda a snad i *Život Kristův* od Ludolfa Kartuziána, její učení není z knih. V knihách naopak zpravidla nacházela potvrzení své vlastní zkušenosti. Jak sama dosvědčuje, zdrojem jejího učení je Bůh sám.

Ale bylo by chybou se domnívat, že nauka svaté Terezie je výlučně mystická. Psala sice pro kontemplativní sestry, ale uvědomovala si, že ne všechny jsou ve stavu mystiky. Dokonce často říkávala, že svatost nespočívá v neobyčejnosti, ale v tom, že děláme obyčejné věci neobyčejně dobře. Základem svatosti je naprostá srozuměnost s Boží vůlí, „abychom podřídili celou svou vůli tomu, co poznáme jako jeho vůli... Moc dokonalé lásky je taková, že nám dává zapomenout na to, co se líbí nám, abychom se líbili tomu, který nás miluje.“³⁷

A nejjistější a nejrychlejší cestou k této dokonalé lásce je podle svaté Terezie poslušnost, v níž se zcela zřikáme vlastní vůle a naprosto ji podřizujeme Bohu.³⁸ Jako prostředek růstu ve svatosti doporučuje svaté přijímání, pěstování pokory, poslušnost a bratrskou lásku, zachovávání chudoby, ale především lásku k Bohu.³⁹

³³ *Hrad duše*.

³⁴ *Hrad duše*.

³⁵ *Hrad duše*.

³⁶ Srov. *Cesta k dokonalosti*. Ke studii o učení svaté Terezie: E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, sv. 1, New York a Toronto 1927; E. W. T. Dicken, *The Crucible of Love*, New York 1963; J. G. Arintero, *Stages in Prayer*, St. Louis 1957; P. Marie–Eugene, *I Want to See God*, Chicago 1953; *I am a Daughter of the Church*, Chicago 1955.

³⁷ Srov. *Knihy o zakládání*.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Srov. *Cesta k dokonalosti*.

SVATÝ JAN OD KŘÍŽE

Nelze mluvit o svaté Terezii z Avily, aniž bychom zároveň neměli na mysli jejího velkého spolupracovníka svatého Jana od Kříže. Svým životem, dílem a naukou jsou tak úzce spřízněni, že jsou jako dva sloupy, na nichž stojí karmelitánská duchovní škola. Svatý Jan od Kříže není tak široce znám a čten, jak by si zasluhoval, a to z několika důvodů: psal především pro duše již pokročilé na cestě dokonalosti, jeho učení o odpoutanosti a očišťování je pro některé křesťany příliš obtížné, jeho jazyk je na vkus moderního čtenáře někdy příliš subtilní a metafyzický. Přesto se jeho spisy a spisy svaté Terezie tak dokonale doplňují, že nejlepší způsob, jak pochopit jednoho, je číst dílo druhého. Jistě je mezi oběma značný rozdíl, ale je to spíše rozdíl přístupu než podstaty.

K pochopení svatého Jana od Kříže a svaté Terezie je nutno vzít v úvahu stav křesťanství ve Španělsku šestnáctého století. Osoby, které o sobě tvrdily, že se jim dostává milosti zjevení, vizí a dalších mystických jevů, se těšily velké popularitě a byly vyhledávány. Některým skutečně šlo o tyto zvláštní dary, ale jiní stigmata a vidění předstírali, aby na věřící udělali dojem. Illuminismus měl zelenou, zvláště v uvolněných řeholních domech, kde byl pokládán za projev svatosti, bez použití askeze či úsilí o ctnosti. Veškerá systematická a institucionální hlediska života víry se pokládala za překážku nebo za zbytečnost vzhledem k bezprostřednímu spojení s Bohem v mystickém prožitku. Pseudomystika byla předmětem intenzivního pátrání španělské inkvizice, jíž se sice podařilo situaci zvládat, ale na úkor dalšího rozvoje autentické, pravověrné spirituality.⁴⁰ Některá tvrzení v dílech svaté Terezie a svatého Jana od Kříže mohou vést k nedorozumění, nevezme-li čtenář v úvahu situaci ve Španělsku šestnáctého století.

Svatý Jan od Kříže (1542–1591), vlastním jménem Juan de Yepes, se narodil ve Fontiveros u Avily. Otec mu zemřel, když mu bylo jen pár měsíců. Zchudlá rodina se odstěhovala do Mediny del Campo. Tam Jan pracoval v různých řemeslnických dílnách a od roku 1559 do roku 1563 chodil do jezuitské školy. V jednadvaceti letech vstoupil do karmelitánského řádu a byl poslán na teologická studia do Salamanky. Na primiční mši v Medina del Campo se setkal se svatou Terezíí z Avily. Vážně uvažoval o přestupu ke kartuziánům, ale Terezie ho přesvědčila, aby se připojil ke karmelitánské reformě.

První dům reformovaných bratří karmelitánů byl založen v Duruelo a jeho zakladateli se stali Jan a Antonín od Ježíše. Prvních několik let Jan od Kříže zastával rozličné úřady: novicmistr, rektor koleje v Alcale, zpovědník sester karmeli-

⁴⁰ Srov. A. Huerga, úvod k Louis of Granada, *Summa of the Christian Life*, B. Herder, St Louis 1954, sv. 1; M. Ménéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. BAC, Madrid 1951, str. 4–59.

tek v avilském klášteře Incarnación. V tomto posledním úřadě se stalo, že jej unesli obutí karmelitáni (1577) a devět měsíců drželi ve vězení v Toledu.

Po útěku z Toleda Jan strávil většinu let svého života v Andalusii. Volili jej do různých důležitých funkcí. Ale na madridské provinční kapitule roku 1591 Jan veřejně nesouhlasil s generálním vikářem Mikulášem Doriou, který ho ihned zbavil úřadů. Pokořen, ale šťasten, že se může vrátit k životu v samotě, skončil svatý Jan svůj život v Úbedě, kde po velkém utrpení zemřel. Byl kanonizován papežem Benediktem XIII. v roce 1726 a od papeže Pia XI. v roce 1926 prohlášen učitelem církve.⁴¹

Hlavní díla svatého Jana od Kříže jsou *Výstup na horu Karmel* (1579–1585), *Temná noc duše* (1582–1585), *Duchovní píseň* (první redakce roku 1584 a druhá mezi 1585 až 1591), *Živý plamen lásky* (první redakce mezi 1586 až 1587 a druhá mezi 1586 až 1591). Všechna tato díla jsou komentáře k básním, které svatý Jan od Kříže skládal. První dva spisy zůstaly nedokončené. Přesto je všeobecné mínění, že *Výstup – Temná noc* pokrývají celé téma rozdílů mezi aktivními a pasívními očitými smysly a duchovními schopnostmi.⁴²

Svatý Jan od Kříže studoval v Salamance tomistickou teologii, ale také četl spisy Pseudodionýsia a svatého Řehoře Velikého. Největší vliv však na něho měl patrně Tauler, ačkoli je jisté, že také znal díla svatého Bernarda, Ruysbroecka, Kassiana, viktorinů, Osuny a samozřejmě svaté Terezie z Avily.⁴³ Jan od Kříže však nebyl jejich otrockým epigonem – jeho spisy mají svůj vlastní specifický charakter.

Základním principem teologie svatého Jana je, že Bůh je Všechno a stvoření je nic. Proto je ke spojení s Bohem, v němž spočívá svatost, třeba podstoupit důkladnou a hlubokou očistu všech duševních i tělesných schopností a sil. *Výstup – Temná noc* sledují celý proces očišťování od aktivní očisty vnějších smyslů až k pasívní očištění nejvyšších schopností. *Živý plamen lásky* a *Duchovní píseň* popisují dokonalý duchovní život v proměňujícím spojení. Celá cesta ke spojení je „noc,“ protože duše putuje ve víře. Svatý Jan od Kříže představuje svou nauku systematicky, takže je v nejlepší slova smyslu spirituální teologií: ne že je systematická, ale že jejím zdrojem je Písmo svaté, teologie a osobní zkušenost.

O spojení duše s Bohem svatý Jan říká, že mluví o nadpřirozeném spojení, ne o spojení všeobecném, kdy je Bůh přítomen pouze v tom, že duši uchovává v existenci. Nadpřirozené spojení mystického života je „spojení na základě podob-

⁴¹ K dalším podrobnostem o životě svatého Jana od Kříže srov. M. del Niño Jesús, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1950; E. Allison Peers, *Spirit of Flame*, London 1943; C. de Jesús Sacramentado, *The Life of St. John of the Cross*, London 1958; G. of St. Mary Magdalen, *St. John of the Cross*, Mercier, Cork 1947.

⁴² Srov. K. Kavanaugh–O. Rodríguez, *The Collected Works of St. John of the Cross*, Doubleday, New York 1964, str. 54–56.

⁴³ Srov. C. de Jesús, *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria*, Avila 1929, sv. 1, str. 51.

nosti, "dané milostí a láskou. Aby toto spojení lásky bylo co nejdokonalejší a nejintimnější, musí se duše zbavit všeho, co není Bůh, každé překážky vůči Boží lásce, aby mohla Boha milovat celým srdcem, duší, myslí a silou.

Protože každý nedostatek ve spojení lásky je vinou duše, ne Boha, svatý Jan soudí, že duše musí být zcela očištěna ve všech svých schopnostech a silách – jak v řádu smyslů, tak duchovních – než ji může plně ozářit světlo božského spojení. Nadchází „temná noc,“ která se tak nazývá proto, že východiskem je popření a zřeknutí se vlastních choutek a tužeb po stvořených věcech. Prostředí neboli cesta, po níž duše putuje ke spojení, je temnota víry a cílem je Bůh, který je člověku v tomto životě také temnou nocí.⁴⁴

Nutnost projítí touto temnou nocí vzniká z toho, že z Božího pohledu jsou lidská pouta ke stvořeným věcem pouhou temnotou, zatímco Bůh je čisté světlo, a temnota nemůže světlo pojmout (J 1,5). Filozoficky řečeno, v témže subjektu nemohou existovat dva protiklady. Temnota, což je pouto ke stvoření, a světlo, což je Bůh, jsou protiklady. Nemohou být v duši současně.

Svatý Jan potom vykládá, jak duše musí umrtvovat své choutky a touhu a projít ve víře aktivní očišťovnou smyslů a ducha. Ačkoli se tento postup zdá negativní a přísně asketický, neúnavně tvrdí, že tato očista, neboli obnažení ducha, není věcí nebytí stvořených věcí, ale popření a vykořenění touhy po nich a připoutanosti k nim.⁴⁵ Svatý Jan nabízí k uskutečnění této očisty prostou metodu: přijmout za svou touhu napodobovat Krista. K tomu je třeba poznávat Kristův život a jeho působení a jednat, jako jednal on.⁴⁶

V Druhé knize *Výstupu* svatý Jan probírá aktivní noc ducha. Říká, že očista rozumu, paměti a vůle se děje působením ctností víry, naděje a lásky a vysvětluje, proč je víra temnou nocí, již musí duše projít ke spojení s Bohem. Pak se obrací ke způsobu modlitby, kde ukazuje tři znamení, podle nichž duše pozná, že přechází od rozjímání ke kontemplativní modlitbě. Za prvé už nedokáže rozjímat, jak byla zvyklá, za druhé nemá chuť soustřeďovat se na žádnou podrobnost, za třetí touží po Bohu a po samotě. Člověk zakouší „milující vědomí Boha,“ a to je druh kontemplativní modlitby.⁴⁷

Pasívní očišťovnou vykládá v *Temné noci*. V tomto stupni Bůh uzavírá všechna usilování duše v ní samé na smyslové úrovni a v rámci jejích vlastních duchovních schopností. Duše je postupně vedena do temnoty kontempace, kterou Pseudodionýsios popsal jako „temný paprsek“ a svatý Jan ji nazývá „mystickou teologií.“⁴⁸ Mohlo by se zdát, že mystická kontempace bude přinášet rozkoš, ale sva-

⁴⁴ *Výstup na horu Karmel*, kniha 1, kap. 2, 1.

⁴⁵ Srov. tamtéž, kniha 1, kap. 3, 4.

⁴⁶ Srov. tamtéž, kniha 1, kap. 13, 3–4.

⁴⁷ *Výstup na horu Karmel*, kniha 2, kap. 13, 2–4. Srov. K. Wojtyła (papež Jan Pavel II.), *Víra podle svatého Jana od Kříže*, Ignatius Press, San Francisco 1981.

⁴⁸ Srov. tamtéž, kniha 2, kap. 5.

tý Jan vysvětluje, že působí bolest, a to proto, že božské světlo kontempace zasáhne duši ve chvíli, kdy ještě není zcela očištěna, a způsobí v ní duchovní temnotu, protože nejen překračuje lidské pochopení, ale navíc zbavuje duši její rozumové činnosti.

Avšak i v této temné a bolestné kontemplaci duše vidí pramenky světla, které ohlašují příchod jitra. V *Duchovní písni* svatý Jan popisuje, jak duše úzkostně hledá Boha a nakonec se s ním setkává v lásce. Používá symbolu nevěsty, hledající svého ženicha, a konečně docházející dokonalého spojení lásky. Bůh přitahuje duši k sobě jako silný magnet přitahuje kovové částky a cesta duše k Bohu je stále rychlejší, až opustí úplně všechno a s radostí přijme to neintimnější spojení s Bohem, možné v tomto životě: mystický sňatek proměňující spojení.

V *Živém plameni lásky* pak svatý Jan popisuje nejvyšší dokonalou lásku ve stavu proměňujícího spojení. Spojení mezi duší a Bohem je tak intimní, že se jedinečně blíží blaženému nazírání, je tak těsné, že „je odděluje jen závoj.“ Duše prosí Ducha svatého, aby strhl tento závoj smrtelného života, aby mohla vstoupit do úplné a dokonalé slávy. Duše je Bohu tak blízko, že se proměňuje v plamen lásky, v němž se jí dávají Otec, Syn a Duch svatý. Zakouší předchůt věčného života.⁴⁹

*At nikdo nepochybuje, že v duši, vyzkoušené, očištěné a zkalené v ohni útrap, zkoušek a mnoha pokušení, v duši, která byla shledána věrnou v lásce, Boží Syn naplňuje svůj příslib, že Nejsvětější Trojice přijde a usídlí se u toho, kdo ho miluje (J 14,23). Nejsvětější Trojice si nachází přibýtek v duši a ozařuje její rozum moudrostí Syna, blaží její vůli v Duchu svatém a mocně a pevně ji v lásce obejmě Otcova náruč.*⁵⁰

Svatá Terezie z Avily a svatý Jan od Kříže jako dvojice dali církvi duchovní nauku, která nikdy nebyla překonána. Jejich vliv byl tak velký a jejich výklad tak jasný, že daleko předčili ostatní autory zlatého věku španělské spirituality.

ŠPANĚLSKÝ ZLATÝ VĚK

Španělsko šestnáctého století vydalo hojnou žejň duchovní literatury i překvapivé množství světců. Do jisté míry je to vlivem dobové situace a zeměpisné polohy Španělska. Odděleno Pyrenejemi od Francie, Německa a Nizozemí nebylo tolik zasaženo protestantskou reformací jako severněji ležící země. Španělsko se naopak těšilo pokojné atmosféře, příznivé rozvoji spirituality a spisování traktátů o křesťanském životě. Třeabaže inkvizice bránila takové svobodě, jakou by si mnozí přáli, dovolovala vznik duchovní literatury velmi vysoké úrovně. Avšak

⁴⁹ *Živý plamen lásky*, strofa 1.

⁵⁰ *The Collected Works of St. John of the Cross*, překl. K. Kavanaugh–O. Rodríguez, str. 585.

naneštětí u mužů jako Melchior Cano inkvizice s sebou nesla silnou podezřívavost, značnou přísnost, nespravedlivá obvinění a vposledku i zřejmý protimystický sklon, který je španělské povaze naprosto cizí.⁵¹ Někteří z nejlepších duchovních autorů této doby byli uvězněni na základě podezření a mnozí další našli svá díla na indexu.

Na druhé straně byl ovšem i pádný důvod, proč inkvizice zarputile pronásledovala *Alumbrados*. Na počátku šestnáctého století pseudomystika se svou nevázaností, nepravými vizemi, stigmaty a extázemi přitahovala mnoho příznivců, zvláště z řad nevzdělaných řeholníků. Od roku 1524 došlo ve Španělsku k postupnému šíření luterského učení: negace objektivní morálky, odmítání dobrých skutků a nárok na individuální vedení Duchem svatým. Duchovní spisovatelé z františkánského a dominikánského řádu se pokoušeli výstřelky pseudomystiků usměrňovat, ale v roce 1551 už bylo zřejmé, že je třeba přísnějších opatření, totiž španělské inkvizice.

Františkáni jako první nabídli tolik potřebnou duchovní nauku. Alfonso z Madridu (†1521) vydal asketické pojednání pod názvem *Umění sloužit Bohu*. Nejprve v něm vykládá základy teologie duchovního života a varoval před veškerou citovostí a iluzemi, pak rozvíjí tři základní témata: sebezpoznání, růst v ctnosti a mentální modlitbu. Svatá Terezie z Avily toto dílo svým sestrám velmi doporučovala.

V roce 1527 vydal **Francisco de Osuna** (†1540) svůj *Třetí slabikář spirituality*, mystické pojednání o modlitbě, které mělo velký vliv na svatou Terezi z Avily.⁵² Způsobem, který připomíná rýnské mystiky, Osuna zdůrazňuje, že soustředění v Bohu lze dosáhnout jedině odpoutaností od smyslu a že dokonalá, soustředěná modlitba spočívá v nepřemýšlení o ničem, takže duše se může zcela ponořit v Boha. To vše je však třeba dělat s radostí; Osuna říká, že ti, kdo jsou smutní a sklíčení, dělají v životě modlitby malé pokroky. Celé pojednání je vedeno z psychologického pohledu, což se velmi zalíbilo svaté Terezi a vtisklo charakter i jejím spisům.

Bernardine z Lareda (†1540), lékař, který se stal františkánským terciářem, publikoval v roce 1533 *Výstup na horu Sión*. V roce 1538 pak vydal novou verzi, která odráží značnou změnu jeho nauky. Svatá Terezie z Avily říká, že ve *Výstupu* našla mnoho osvícení a útěchy ve chvíli, kdy se zvláště pochybovala o své schopnosti rozjímat o Kristu. Je zajímavé, že edice z roku 1535 je založena na mystické nauce Richarda ze Sv. Viktora, zatímco edice z roku 1538 odráží učení Pseudodionýsia, Hugona z Balmy, Kartuziána a Henriho Herpa.

⁵¹ Srov. M. Menéndez y Pelayo, op. cit. str. 4–59.

⁵² Úplné vydání tří *Slabikářů* (*Abecedarios*) vyšlo v Seville v roce 1554. Ten, který byl napsán jako první (v roce 1527), je v tomto vydání zařazen jako třetí. Zbývající dva, napsané v letech 1528 a 1530, pojednávají o Kristově utrpení a o asketických otázkách. Srov. *Nueva biblioteca de autores españoles*, Madrid 1911, sv. 16; F. de Ros, *Un maître de sainte Thérèse: le P. Francois d'Osuna*, Paris 1936; E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, sv. 1, str. 77–131.

Výstup sestává ze tří částí, z nichž první pojednává o procesu duchovního sebezničení, kdy duše ničí hřích a pěstuje ctnost a nezbytnými prvky jsou tu sebezpoznání a pokora. Bernardine se domnívá, že kontemplativní modlitba není vyhrazena jen mnichům a fráterům, ale že jí mohou dosáhnout všichni křesťané, pokud budou přestovat ctnost a následovat Krista. Druhá část *Výstupu* podává rozjímání o tajemstvích Kristova života, smrti a vzkříšení. Ve třetí části pojednání pak učí jen o kontemplativní modlitbě. Ve vydání z roku 1535 Bernardine zdůrazňuje úlohu rozumu při kontemplaci (podle Richarda ze Sv. Viktora). Ve vydání z roku 1538 mluví o mystické kontemplaci jako o vůli, která přesahuje rozum skrz touhu lásky.⁵³

A konečně bychom mezi františkány měli jmenovat svatého Petra Alcantaru (†1562), reformátora františkánského řádu ve Španělsku a rádce svaté Terezie z Avily. Kolem jeho autorství *Pojednání o modlitbě a rozjímání* se vedou spory. Svatá Terezie sama říká, že „napsal ve španělštině několik knížek o modlitbě, které jsou nyní velmi oblíbené.“⁵⁴ Nejobecněji přijímaná hypotéza je, že svatý Petr přepracoval *Knihu o modlitbě a rozjímání*, kterou původně napsal v roce 1554 Ludvík z Granady. Ludvík z Granady své dílo přepracoval v roce 1555 a definitivní verzi pak vydal v roce 1566. Oba tyto autoři měli velký vliv za Pyrenejemi a jejich učení o modlitbě použil jako pramen svatý František Saleský.

Ludvík z Granady (Luis de Granada, †1588) vynikal jako duchovní spisovatel mezi španělskými dominikány šestnáctého století, ačkoli neunikl ostražitosti a odsouzení od španělské inkvizice. Jeho knihy se však tak rozšířily, že byly brzy přeloženy do všech jazyků, včetně jazyků některých misijních území. Když se několik jeho děl dostalo na index, Ludvík je poslal na Tridentický koncil, kde získal pro svou nauku schválení. Co vypadalo jako konec jeho povolání duchovního spisovatele, se změnilo ve vítězství, jež předčilo Granadovo očekávání, neboť v roce 1562 mu byl s přímým svolením generálního magistra dominikánského řádu udělen titul Magistr posvátné teologie. Pětatřicet let ze svých čtyřiaosmdesáti let života věnoval všechno své úsilí kázání a psaní a po jeho smrti v roce 1588 o něm vydala generální kapitula dominikánů toto stručné a výstižné vyhlášení: „*Vir doctrina et sanctitate insignis et in toto orbe celebris.*“

Ludvík z Granady byl po svatém Ignáci z Loyoly prvním duchovním autorem, který formuloval metodu modlitby pro laiky, metodu, kterou přijaly některé řehole ve Španělsku. Zahrnuje šest kroků: přípravu (obvykle v předvečer), četbu látky k rozjímání, vlastní rozjímání (skládající se z úvahy, aplikace a rozhodnutí), poděkování, obětování a prosby. Ludvík rozlišuje rozjímání imaginativní (nad

⁵³ Srov. F. de Ros, *Un inspireur de S. Thérèse: Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948; K. Pond, „Bernardino de Laredo,“ v *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, Kenedy, New York 1964; *The Ascent of Mount Sion*, London 1952 obsahuje jen třetí část o kontemplativní modlitbě. Viz *Vida* 27, překl. E. Allison Peers, sv. 1, 171.

⁵⁴ *Životopis.*

scénami z Kristova života) a rozjímání intelektuální (úvaha o některém atributu Božství nebo o nějaké teologické pravdě). Jen málo autorů předčilo Ludvíka z Granady, co se týče diskurzivního rozjímání.

Kromě děl o modlitbě Ludvík také psal pojednání s cílem obrátit křesťany k zbožnějšímu životu. Snad jeho dávný střet s inkvizicí zapřičinil jeho větší obezřetnost, neboť o mystických věcech pojednává jen zřídka. To je zároveň důvod jeho všeobecné obliby. Velcí světci jeho spisy chválili, ať už svatá Terezie z Avily, svatý Karel Boromejský, svatý Vincent z Pauly, svatý Ludvík z Marillacu či svatý František Saleský.

Základní téma zaznívajících v dílech Ludvíka z Granady je, že k dokonalosti jsou povoláni všichni křesťané a přestože není nutné, aby se člověk stal dokonalým zde a nyní, všichni mají povinnost usilovat o co nejdokonalejší stav. Každý křesťan by měl hledat cíl dokonalosti v souladu se svou povahou, svým životním stavem a s dary, které přijal od Boha.

Všichni nepůjdou stejnou cestou ke svatosti, proto Ludvík vyjmenovává rozmanité cesty: přímá cesta modlitby, cesta kultivace ctností, pohrnutí světem, bolestná cesta kříže, napodobování světců, prostá cesta poslušnosti příkázání, kontemplace Boha nejprve ve stvoření, pak v řádu milosti a nadpřirozenosti.

Ať už si člověk zvolí kteroukoli cestu, má podle Ludvíka vždy žít životem Krista a ztotožňovat se s Kristem skrze milost, kterou nám on vydobyl svým utrpením a smrtí a kterou nám předává skrze církev a svátosti. Ale Ludvík se stále znova vrací k náhledu, že nejpřímější a nejučinnější cesta ke svatosti je cesta modlitby. Je to podle něj prostě logický důsledek teologického principu, že podstata křesťanské dokonalosti spočívá především v lásce. Modlitba tedy je řeč lásky, a tím představuje základní prvek lidského života.⁵⁵

Ludvíku z Granady se podobá svým apoštolátem i svým strádáním z rukou španělské inkvizice diecézní kněz svatý **Jan z Avily** (Juan de Avila, †1569), známý jako apoštol Andalusie. Těšil se tak všeobecné vážnosti, že prakticky každá osoba s pověstí svatosti s ním byla ve styku. Svatá Terezie z Avily si s ním několikrát psala, stál u obrácení svatého Františka Borgii a svatého Jana z Boha. Měl do značné míry dar rozlišování duchů a také v osobním životě dosáhl pozoruhodných výšin mystické zkušenosti.

Jako Ludvík z Granady i svatý Jan učil rozjímání prostému, zaměřenému na Krista a vhodnému pro lidi různých životních cest. Ačkoli byl vůči mystickým jevům velmi obezřetný, hájil mystickou zkušenost proti těm, kdo k ní byli podezřívaví. Když mu svatá Terezie poslala svůj *Životopis*, napsal jí, že by některé výrazy měla opravit a jiné lépe vyložit.

⁵⁵ Srov. A. Huerga, úvod k *Summa of the Christian Life*, St. Louis 1954–1958, 3 sv. Vyšlo také v TAN Books, Rockford, Ill.

Jan z Avily byl předán španělské inkvizici v roce 1531 a strávil více než rok ve vězení, než byl zproštěn viny. V roce 1556 vyšel bez jeho svolení spis *Audi, filia, et vide* a roku 1559 se dostal na index. Znovu vyšel až po autorově smrti v roce 1574. To už byl značně upraven a historici spirituality trpce želí faktu, že inkvizice omezovala tak velké mystiky jako Jan z Avily, který se vzpíral dát do tisku vznešenou teologii jejich kázání a přednášek.

Apoštolát Jana z Avily probíhal mezi kněžími jeho doby. Třebaže sám nezaložil žádný řeholní institut pro kněze, mnozí z těch, kdo byli pod jeho vlivem, vstoupili k jezuitům, což chtěl udělat i Avila, ale nikdy se mu to nepodařilo. Žáci Jana z Avily se vyznačovali spiritualitou synovské lásky ke svému duchovnímu vůdci, pravidelnou mentální modlitbou, pěstováním spirituální teologie založené na evangeliích a svatém Pavlovi a kazatelským apoštolátem. Každý, kdo se dostal pod vedení Jana z Avily, brzy poznal, že Jan je mimořádně nadán vzhledem do Kristova tajemství. Jeho kristocentrickou spiritualitu lze shrnout do několika tezí: veškeré požehnání k nám přichází skrze Krista, máme účast na plodech vykoupění podle míry našeho spojení s Kristem, naše přivtělení ke Kristu začíná vírou a křtem a dále roste skrz Eucharistii, naprosté odevzdání života Kristu nám přináší plody naděje a radosti.⁵⁶

Mezi augustiniány byl nejznámějším spisovatelem **Ludvík z Leónu** (Luis de León, 1528–1591), profesor na univerzitě v Salamance a editor prvního vydání spisů svaté Terezie z Avily. Ovládal dobře hebrejštinu a přeložil a opatřil komentářem *Píseň písní*, za což jej inkvizice zatkla a téměř pět let věznila.

Hlavním dílem Ludvíka z Leónu je bezpochyby spis *Jména Kristova*.⁵⁷ Zakládá se na biblických a patristických zdrojích, ačkoli v něm někteří badatelé rozpoznávají stopy německé a nizozemské spirituality, i podobnost stylu svatého Jana od Kříže. Spisy Ludvíka z Leónu sice právem došly vysokého ocenění, ale možná jeho přínos tkví spíše na poli literárním a estetickém než na poli duchovního vlivu.⁵⁸

Jezuité ve španělské literatuře šestnáctého století nedoznali žádných plodů, třebaže se jako jednotlivci čile zapojili do soudobých proudů. Jejich absence jakožto spisovatelů ve zlatém věku španělské spirituality má snadno zjistitelný důvod. Za prvé bylo Tovaryšstvo Ježíšovo velmi mladé, nemohlo ještě mít svou vyhraněnou podobu, a nadto muselo bojovat o přežití proti odporu některých biskupů a řeholí. Za druhé svatý Ignác pevně ustavil jako rámeček jezuitské spirituality *Duchovní cvičení* a jezuité měli málo motivů hledat metody modlitby a teologii

⁵⁶ Srov. *Obras completas*, ed. L. S. Balust, 2 sv., Madrid 1952–1953; A. Huerga, *El beato Juan de Avila*, Roma 1963; E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, sv. 2.

⁵⁷ *Los Nombres de Cristo* vyšlo v Salamance roku 1583. Anglickou verzi *The Names of Christ* pořídil E. J. Schuster, B. Herder, St. Louis 1955.

⁵⁸ Srov. E. Allison Peers, op. cit.

duchovního života jinde. Za třetí tu byla ustavičná hrozba španělské inkvizice a nově založený institut nechtěl riskovat, že vzbudí jejich zvědavost. A konečně jezuité sami museli čelit vnitřní krizi ve věci rovnováhy kontemplace a činnosti uvnitř Tovaryšstva.⁵⁹

Když v roce 1556 zemřel svatý Ignác, Španělé tvořili téměř dvě třetiny členů jeho Tovaryšstva. Byli zaměřeni na aktivní život, zatímco v jejich době většina duchovní literatury zdůrazňovala modlitbu s cílem mystické kontemplace. Museli tedy učinit rozhodnutí, jakou formu závazné modlitby zvolit. Když se na Druhé generální kapitule v roce 1565 delegáti nemohli shodnout, ponechali tuto záležitost v rukou nově zvoleného generálního superiora Františka Borgii. Měsíc poté předepsal pro všechny členy Tovaryšstva hodinu formální modlitby denně.

Postupně se přidávaly další modlitby, až byla otázka formální modlitby znovu otevřena na Třetí generální kongregaci v roce 1573 s nadějí, že by se mohla opět vrátit k původní formě ustanovené od svatého Ignáce. Ale generální superior Mercurian odmítl učinit jakékoli změny a v březnu 1575 zakázal četbu některých autorů, kteří prý neodpovídají duchu Tovaryšstva: Tauler, Ruysbroeck, Mombaer, Herp, Llull, svatá Gertruda, svatá Mechtilda a další.⁶⁰

V průběhu debat o místě formální modlitby v životě Tovaryšstva odešlo mnoho jezuitů ke kartuziánům, ale spor pokračoval a byl nakonec formulován takto: diskurzivní modlitba je typ formální modlitby, vyhovující Tovaryšstvu Ježíšovu, afektivní a kontemplativní modlitba jsou jezuitskému duchu cizí. Několik jezuitů dále obhajovalo a vyučovalo afektivní modlitbu, zejména Cordeses, kterého Mercurian v roce 1574 zavrhl, a **Baltasar Alvarez**, kterého též generální superior umlčel v roce 1577.⁶¹

Alvarez byl vysvěcen v roce 1558 a jeho prvním působištěm byla Avila, kde se mu dostalo význačné úlohy být duchovním vůdcem svaté Terezie z Avily. Bylo mu tehdy jen pětadvacet let a svatá Terezie právě procházela těžkým obdobím, jak říká ve svém životopise. Když byl později převeden do Medina del Campo, sám prožil mystickou modlitbu a na rozkaz svého provinciála napsal malé pojednání o modlitbě ticha. Je to jeden z nejlepších argumentů proti falešné mystice *Alumbrados*.⁶²

Ačkoli mezi jezuitu, kteří zastávali afektivní a kontemplativní modlitbu, a mezi těmi, kdo stranili tomu, co považovali za autentické učení svatého Ignáce o diskurzivní modlitbě, nesmíme tento rozkol nadsazovat. Kontemplativní strana byla zcela oddána apoštolským cílům Tovaryšstva a zastánci diskurzivní modlitby byli přesvědčeni, že je zapotřebí vnitřního života a formální modlitby. Krizi na-

⁵⁹ Srov. P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, Roma 1957, sv. 2.

⁶⁰ Doslova řekl: „*Instituti nostri rationi minus videntur congruere.*“

⁶¹ Srov. B. Alvarez, *Escritos espirituales*, ed. C. M. Abad a F. Boado, Barcelona 1961, str. 134–160. Viz *Vida* 28, 33; překl. E. Allison Peers, sv. 1, 185–186; 224–225.

⁶² Srov. L. de la Puente, *Vida del V. F. Baltasar Alvarez*, Madrid 1615.

konec vyřešil pátý generální superior Aquaviva, který si především přál uchovat jednotu Tovaryšstva Ježíšova. Rozhodl ve prospěch diskurzivní modlitby a askeze, ale zároveň zdůraznil, že by bylo chybou vidět modlitbu jen z pozic apoštolátu. Modlitba je hodnota sama o sobě a její základní funkcí je, že nás vede k poznání a milování Boha – dokonce ke kontemplaci. Modlitba je velmi vznešeným cílem sama v sobě, ale Tovaryšstvo se nikdy nesmí odloučit od jezuitského aktivního povolání. Aquaviva se rozhodl nestavět formální modlitbě žádnou zvláštní mez, ale ponechal volnost potřebám a situaci jednotlivce, což mnohem více odpovídalo učení svatého Ignáce.⁶³ Po skončení Aquavivova generalátu jezuité začali psát literaturu o duchovním životě.

První jméno na seznamu jezuitských spisovatelů sedmnáctého století je svatý Alfonso Rodriguez (†1617), pokorný bratr koadjutor, který jakoby šel proti spiritalitě, kterou pro Tovaryšstvo potvrdil Aquaviva. Dvakrát mu byl zamítnut vstup do Tovaryšstva, ale nakonec jej přijal aragonský provinciál Cordeses. Alfonso vstoupil do řádu jako vdovec a celý svůj řeholní život strávil jako vrátný v jezuitské koleji v Palma de Mallorca. Na žádost svých představených zanechal autobiografii svého duchovního života: byl to život plný zkoušek, krutých pokusů a vysokých stupňů mystické modlitby.⁶⁴ Většina jeho spisů byla publikována až v devatenáctém století, takže Alfonso nedošel popularizace, jíž by zasloužil. Byl to mystik, který dosáhl výšin kontemplativní modlitby cestou pokory, naprosté podřízenosti Bohu a poslušnosti do písmene.

Zcela odlišný a známější je **Alfonso Rodriguez** (†1616), andaluský jezuitský novicmistr, jehož rozsáhlé dílo bylo publikováno pod názvem *Ejercicio de la perfección y las virtudes cristianas*.⁶⁵ Rodriguez byl už více než sedmdesátiletý, když vznikla tato kniha jako kompilát jeho duchovních návodů, které přednášel svým novicům. Téměř výlučně jsou asketické a moralizující, ale protože je to materiál k formaci noviců, bylo by nečestné vinit Rodrigueze, že je protimysticky nastaven, pouze na základě toho, že se příliš nerozepisuje na téma mystiky. Rodriguez však činí značný rozdíl mezi asketickou a diskurzivní modlitbou a modlitbou mystickou, takže se zdá, jakoby považoval mystickou kontemplaci za něco mimořádného. Nenechává prostor pro jakoukoli přechodovou formu mezi modlitbou diskurzivní a mystickou. Jeho *Cesta křesťanské dokonalosti* byla velmi rozšířená a po přeložení do francouzštiny ji přejalo mnoho řeholních institutů jako povinnou duchovní četbu. V moderní době však upadla v zapomenutí pro svou legalistickou morálku a vypjatý asketismus.

⁶³ Srov. P. de Leturia, op. cit. str. 321.

⁶⁴ Srov. J. Nonell, *Obras espirituales del beato Alonzo Rodríguez*, 3 sv., Barcelona 1885; V. Segarra, *Autobiografía: San Alonzo Rodríguez*, Barcelona 1956; *The Autobiography of St. Alphonsus Rodriguez*, London 1964.

⁶⁵ A. Rodríguez, *The Practice of Perfection and Christian Virtue*, 3 sv. Chicago 1929.

Luis de la Puente (†1624) začal svou spisovatelskou dráhu v padesáti letech dvousvazkovou studií s názvem *Rozjímání o tajemstvích naší svaté víry*.⁶⁶ Od dob svého terciářství v Tovaryšstvu byl velmi ovlivněn Baltasarem Alvarezem a na sklonku života napsal Alvarezův životopis. Třebaže se jeho učení se téměř výhradně omezuje na asketické stupně modlitby, pomohl prolomit předsudky vůči mystické modlitbě a mystickému stavu.

Luis de la Puente celkem logicky radí používat *Duchovní cvičení*, ale připouští, že mystická modlitba je darem od Boha, který je obvykle dán těm, kdo věrně rozjímají o Božích tajemstvích a zaměřují se na ně. Nazývá kontemplativní modlitbu mnoha jmény: modlitba Boží přítomnosti, modlitba spočinutí, modlitba ticha, modlitba vnitřního soustředění. Ale v popisu kontemplace de la Puente zůstává v ortodoxní tradici velkých učitelů: „kontemplace... prostým pohledem vidí nejvyšší pravdu, žasne nad její velikostí a pocituje rozkoš v její přítomnosti.“⁶⁷

První z jezuitských autorů této doby, kdo provedl úplnou syntézu asketické a mystické teologie, byl **Alvarez de Paz** (†1620). I jiní psali pojednání týkající se asketické a mystické fáze duchovního života, ale byla to díla duchovního vedení spíše než díla spirituální teologie. Alvarez de Paz působil v Peru, kde psal své knihy v latině, a později je vydal ve Francii (možná z obav před španělskou inkvizicí). Názvy tří vydaných svazků naznačují širší zamýšleného teologického projektu: *De vita spirituali ejusque perfectione* (1608), *De examinatione mali et promotione boni* (1613) a *De inquisitione pacis sive studio orationis* (1617). Také měl v úmyslu napsat knihu o aktivním životě apoštolátu, ale nikdy ji nedokončil.

Autor definuje duchovní život jako život v posvěcující milosti, který probíhá na různých stupních, a vykládá, jak může jednotlivá duše, ať v aktivním či v kontemplativním povolání, usilovat o dokonalost duchovního života cestou stále rostoucí lásky. Delší část věnuje radám, jak se vyhýbat hříchu, jak pěstovat pokoru, zdrženlivost, chudobu a poslušnost a jak provádět sebeumrtvování.

Alvarez de Paz dělí mentální modlitbu do čtyř základních typů: diskurzivní modlitba, afektivní modlitba, vlitá kontemplace a dokonalá kontemplace. Učí, co jiní před ním nedokázali, totiž formu modlitby, která může posloužit jako přechod mezi asketickou modlitbou a modlitbou mystickou. Také je téměř jisté, že poprvé zavedl pojem afektivní modlitba, který se ujal u budoucích autorů. Obezřetně však zdůrazňuje, že stejně jako diskurzivní modlitba nemůže být výlučně dílem rozumu (to by se modlitba změnila ve studium), tak ani afektivní modlitba není výlučně působení citů. Je to prostě otázka toho, co v jednotlivých typech modlitby převládá, ale člověk musí ve všech formách modlitby vždy užívat jak rozumu, tak citů. Cílem modlitby je růst v lásce, proto je afektivní modlitba čistší formou

⁶⁶ Srov. *Meditaciones de los misterios de la nuestra santa fe*, Valladolid 1605.

⁶⁷ Srov. *Vida del Baltasar Alvarez*, Madrid 1612, str. 14.

než diskurzivní. Může se dít trojím způsobem: častými skutky lásky na popud milosti, prostým, čistým skutkem lásky v Boží přítomnosti, zvláštním působením Boha v duši (vlitá kontemplace).

Dokonalá kontemplace je pak dvojí: mimořádné dary, jichž se někdy dostává duši od Boha jakožto mystické jevy (vytržení, vize a podobně) a „prosté poznání Boha... jež se děje skrz dar moudrosti a pozvedá duši, zastavuje činnost jejích schopností a uvádí ji do stavu úžasu, radosti a žhoucí lásky.“⁶⁸ Duše může toužit po kontemplaci, dokonce ji na Bohu v pokoře žádat, protože „to je nejúčinnější způsob, jak dosáhnout dokonalosti.“

Tímto uzavíráme přehled španělské spirituality. Ačkoli jsme promluvili jen o několika málo duchovních autorech, jimiž se pyšní španělský zlatý věk, musíme dodat, že žádný jiný katolický národ spirituální teologii tolik neprospěl. Španělsko, které dalo církvi svatou Terezii z Avily, svatého Jana od Kříže a svatého Ignáce z Loyoly, také zrodilo zakladatele apoštolských řádů, nesčetné misionáře pro Latinskou Ameriku a Orient a v nedávné době i jeden z nejrozkvetlejších institutů zasvěceného života: Opus Dei.

ITALSKÁ SPIRITUALITA

Zatímco španělská spiritualita byla od počátku ve svém přístupu psychologická a na konci zlatého věku přijala rysy akademické a spekulativní,⁶⁹ italská spiritualita šestnáctého a sedmnáctého století byla praktická a vedla k růstu reformního ducha. I velké mystičky jako karmelitka svatá Magdalena de Pazzi a dominikánka svatá Kateřina de Ricci se ve značné míře věnovaly reformě církve. Důvodem byl znepokojující vpád pohanských renesančních zvyklostí v celé Itálii a duchovní autoři vbrzku začali požadovat, v tradici Savonarolově, aby se učinilo všechno pro návrat kléru i laiků k opravdovému křesťanskému životu. Toto úsilí navíc ztěžovala skutečnost, že obavy z protestantismu vedly k ustavení inkvizice, takže i zastánci reformy museli být velmi opatrní. Italové se hereze báli víc než světskosti a smyslovosti.

Jedním z prvních aktérů italské reakce proti pohanskému vlivu renesance byl dominikán **Giovanni Battista da Crema**, známý kazatel, duchovní vůdce a spisovatel. Po jeho smrti v roce 1552 italská inkvizice dala jeho díla na index, kde setrvala až do roku 1900.⁷⁰ Ve své spiritualitě klade velký důraz na osobní úsilí,

⁶⁸ Srov. *De inquisitione pacis*, 5.

⁶⁹ Za spor o rozdíl mezi získanou a vlitou kontemplací nesou odpovědnost karmelitánští autoři Jan od Ježíše a Marie (†1615), Tomáš od Ježíše (†1627) a Josef od Ducha svatého (†1674). Později jiný karmelitán Josef od Ducha svatého (†1730) vydal obsáhlou šestisvazkovou teologickou syntézu s názvem *Cursus theologiae mystico-scholasticae*.

⁷⁰ Nemilosrdný španělský inkvizitor Melchior Cano považoval Giovanni Battistu da Crema za stejně nebezpečného jako Tauler a Herp.

spolupráci s milostí a vykořeňování vášní. Pro nárok volního úsilí a nepřiměřené pojetí nauky o čisté lásce nacházejí někteří kritikové v jeho učení tón semipelagianismu. Ale hnutí, které otevřel, vyneslo plody v několika oblastech: vznik řeholních kleriků jako nové formy řeholního života a vydání *Duchovního souboje*, připisovaného Lorenzu Scupolimu.

Giovanni Battista da Crema byl duchovním vůdcem některých svatých osobností, mimo jiné zakladatele theatinů svatého Kajetána (1542) a zakladatele barnabitů svatého Antonia Zaccarii (1530). Tito mužové byli přesvědčeni, podobně jako svatý Ignác, který přišel do Říma v roce 1537, že jedinou cestou reformy kléru je osobní příklad a vliv na malé skupiny. Proto také došlo k založení řeholních kleriků jakožto možnosti reformy kléru.

Řeholní klerici nežili mnišským způsobem, ani nezachovávali chudobu po vzoru mendikantů. Zdůrazňovali spíše vnitřní chudobu a odpoutanost od statků tohoto světa. Jejich modlitba byla volná a prostá, narozdíl od metodické modlitby ignaciánských *Cvičení*. Řídili se však systémem vnitřního boje podle svatého Ignáce.

V tomto reformním období Itálie vydala mnoho světců a velký počet nových řeholních institutů, jež se věnovaly buď reformě církve, nebo apoštolátu milosrdenství. Můžeme uvést svatého Roberta Bellarmina, svatého Filipa Neri (zakladatele oratoriánů), svatého Karla Boromejského (zakladatele oblátů), svatého Kajetána (zakladatele theatinů), svatou Angelu Merici (zakladatelku voršilek), svatého Antonia Zaccariu (zakladatele barnabitů), svatého Kamila (zakladatele Otců dobré smrti) a další. Duch italské spirituality byl sice reformní, nestal se však nikdy tvrdým a přísným: vždycky to byla spiritualita vnitřního umrtvování, rozvíjení božské lásky, jemnosti a radosti, jak je vidět na životě světců, které zrodila.

Nejvlivnější duchovní spis tohoto období byl *Duchovní souboj*, jež napsal theatin **Lorenzo Scupoli** (†1610).⁷¹ Spis odráží období církevní reformy a obnovy a míří především k odvrácení od hříchu a růstu vnitřního života. Jako základní princip staví fakt, že duchovní život ve své podstatě nespočívá ve vnějších úkonech, ale v poznání Boha a lásce k němu.

Křesťanská dokonalost je především vnitřní, a proto vyžaduje smrt já a naprosté podřízení Bohu v lásce a poslušnosti. Opětovně zdůrazňuje jako pravé motivy křesťanského života čistou lásku k Bohu a touhu po jeho slávě, ačkoli i strach z pekla a touha po nebi mohou být pro začátečníka dobré pohnutky. Vzhledem k hříšnému stavu člověka lze dokonalosti dosáhnout jedině ustavičným bojem proti sobě samému. Hlavní zbraně tohoto duchovního boje jsou popření sebedů-

⁷¹ Toto dílo se někdy připisuje španělskému benediktinovi Juanu Castañizovi, nebo italskému jezuitovi Achille Gagliardimu. Není však mnoho pochyb, že dílo pochází z italské theatinské školy. První vydání vyšlo v Benátkách roku 1589. Spis se rozšířil v pozdějších vydáních.

věry (sami od sebe nemůžeme dělat nic), důvěra v Boha (v něm můžeme všechno), správné užívání schopností těla a duše a modlitba.

Duchovní boj, jak sám název naznačuje, se především zabývá správným užíváním schopností a sil. Proto jednotlivě pojednává o různých schopnostech, uděluje rady, jak je ovládat, doporučuje stálou bdělost. Avšak nechce potlačovat smysly, ani naznačit, že jsou zdrojem zla a hříchu. Spíše je otázkou návyku, jak dosáhnout Boha správným užíváním smyslů, podobně jako vykládá svatý Ignác ve svých *Cvičcích*.

Co se týče modlitby, nenacházíme tu žádné podrobné výklady, charakteristické pro španělskou spiritualitu. Doporučují se tři způsoby modlitby, všechny asketické: rozjímání, zvláště o utrpení a smrti Kristově, spojení s Bohem pomocí častého soustředění v jeho přítomnosti, povzdechů a krátkých hlasitých modliteb, a zpytování svědomí, které není modlitbou v úzkém slova smyslu, ale může k modlitbě vést. A konečně radí k co nejčastějšímu přijímání, a není-li možné, pak k „přijímání touhy“ nebo duchovnímu přijímání.

Velký společenský a reformní vliv, podobný vlivu svaté Kateřiny Sienské, měly dvě známé mystičky této doby. První byla karmelitka svatá **Magdalena de Pazzi** (†1607), extatická obdařená fenomenálními mystickými dary. Svě psané dílo celé nadiktovala v extázi. Měla k pomoci šest sekretářek, které měly co dělat, aby zapsaly proud jejích slov. Její dílo lze rozdělit na pět částí: rozjímání o tajemstvích víry a životě Kristově, řeholní život a ctnosti, komentáře o Písmu svatém, kontemplace božské dokonalosti a krátké výroky podobné větám, jež psala svatá Terezie z Avily.⁷²

Jako svatá Magdalena, i dominikánka svatá **Kateřina de Ricci** (†1590) byla mystičkou, zcela oddanou reformě církve, ale narozdíl od svaté Magdaleny vykonávala svůj apoštolát prostřednictvím dopisů, adresovaných odpovědným osobám.⁷³ Její životopisec Serafino Razzi sděluje, že pro horlivé úsilí o reformu církve a přes velkou bolest, již jí působila stigmata utrpení Páně, Bůh zaplavoval Kateřininu duši nepopsatelnou radostí. Jiné soudobé mystičky projevovaly stejné zaujetí pro církevní reformu a prožívaly podobné mystické jevy, například dominikánská terciářka blahoslavená Osanna z Mantuy a klariska blahoslavená Battista Varani.

Šťastný charakter italských mystiků je zvláště dobře vidět na svatém **Filipu Neri** (†1595),⁷⁴ který bývá nazýván „milujícím světcem *par excellence*.“ V mnoha směrech je předchůdcem ducha svatého Františka Saleského, neboť se domníval, že „duch radosti získá více křesťanské dokonalosti než duch smutku.“ Avšak zdůrazňoval i nutnost vnitřního umrtvování a modlitbu, stejně jako svatý Karel Boromejský.

⁷² Dílo svaté Magdaleny vydal karmelitán Lorenzo Brancaccio pod názvem *Opera di Santa Maria Maddalena de Pazzi carmelita di S. Maria di Firenze*, Firenze 1609. Pozdější florentské vydání (1893) obsahuje její dopisy.

⁷³ Viz *Lettere*, ed. C. Guasti, Prato 1861.

⁷⁴ Srov. Card. Capecepatro, *Vie de saint Philippe de Néri*, Paris 1889, sv. 1, str. 512.

Tvrdil, že umrtvování je jeden z nejlepších přípravných prostředků k modlitbě. V obdobích vyprahlosti radil totéž co svatá Terezie z Avily: za žádných okolností neupustit od modlitby. K používání knihy svatý Filip říká, že je třeba číst jen do té chvíle, kdy se dostaví zbožnost, pak zavřít knihu a začít se modlit. „Modlitba,“ řekl svatý Filip, „je v nadpřirozeném řádu totéž co řeč v řádu přirozeném.“⁷⁵

Svatý Filip Neri se co nejvíce věnoval péči o nemocné. Pokládal péči o nemocné za krátkou cestu k dokonalosti. Jeho životopisec kardinál Capecelatro o něm říká: „Stal se mistrem mírné, láskyplné, něžné, soucitné askeze. V jeho životě se setkáváme jen s dvěma či třemi případy mírné přísnosti, zato na každém kroku vidíme jeho nekonečnou laskavost a starostlivost o druhého.“⁷⁶

Charakteristickým rysem italské spirituality této doby je téma božské lásky. Historicky lze sledovat u svaté **Kateřiny z Janova** (Catarina di Genoa, †1510), zakladatelky italských špitálů.⁷⁷ Jeden z jejích žáků, Ettore Vernazza, založil skupinu s názvem *Oratorio del divino Amore*, která se velmi rychle rozšířila po celé Itálii.

Spisy svaté Kateřiny z Janova vydali v roce 1530 Ettore Vernazza a Kateřinin zповědník Cattaneo Marabotto. V roce 1548 pak Battista Vernazza napsal *Rozhovory*, které byly v roce 1551 připojeny ke Kateřininu *Životopisu a Pojednání o očistci*. Ačkoli *Rozhovory* nejsou vlastním dílem svaté Kateřiny, věrně odrážejí její nauku o božské lásce. Důležitost *Rozhovorů* spočívá v tom, že jsou v souladu s mystickou zkušeností některých soudobých světců: hovoří o vysokém stupni lásky k Bohu, prostě jakéhokoli sobeckého zájmu, a jako podmínku k dosažení této dokonalé lásky kladou její vyjádření v lásce k bližnímu. Úcta k božské lásce vedla k hojnému vzniku „společností.“ Tento název si dávaly četné nové instituty, jež se v různých italských městech věnovaly apoštolátu tělesných skutků milosrdenství.

SVATÝ FRANTIŠEK SALESKÝ (FRANÇOIS DE SALES)

„Svatý František Saleský sám jediný tvoří jednu školu spirituality. Je jejím počátkem, vývojem i celkovým souhrnem.“⁷⁸ Philip Hughes říká, že ve Františku Saleském „je francouzská renesance pokřtěna a humanismus nabývá na zbožnosti.“⁷⁹ Svatý **František Saleský** je také mostem mezi renesancí a moderním obdobím a jako jednotlivec nesmírně ovlivnil spiritualitu od počátku sedmnáctého století dodneška.

⁷⁵ A. Bayle, *Vie de saint Philippe de Néri*, Paris 1859, str. 247.

⁷⁶ Srov. Card. Capecelatro, op. cit. sv. 1 str. 483.

⁷⁷ Srov. F. von Hügel, *The Mystical Elements of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 sv., London 1908.

⁷⁸ P. Pourrat, *Christian Spirituality*, sv. 3, str. 272.

⁷⁹ P. Hughes, *A Popular History of the Catholic Church*, Garden City, New York 1954, str. 196.

Narodil se v Savojsku v roce 1567, studoval u jezuitů v Paříži, pak odešel do Padovy, kde získal doktorát obojího práva. V prosinci 1593 byl vysvěcen na kněze a jmenován proboštem ženevské kapituly. Tento úřad byl jen o stupeň nižší než úřad biskupský. Ihned se s velkou energií pustil do evangelizace kalvinistů a doznal takového úspěchu, že byl jmenován koadjutorem ženevského biskupa. Jako ženevský biskup byl posvěcen 8. prosince 1602. Až do smrti v roce 1622 se při řízení své diecéze věnoval kázání, psaní duchovní literatury a pastoraci. Spolu s Jeanne Françoise de Chantal založil řeholní institut Navštívení Panny Marie. Byla to poloklauzurní komunita mladých žen a vdov. V roce 1887 papež Pius IX. prohlásil svatého Františka Saleského učitelem církve: poprvé byl tento titul udělen Francouzovi.⁸⁰

Od nejranějšího mládí byl svatý František Saleský silně přitahován k Božím věcem a různé události z jeho života naznačují, že jeho povolání ke kněžství bylo přímé Boží volání. Michael de la Bedoyère říká, že František Saleský je „největší ze světců – alespoň v moderní době. Toto tvrzení zakládám na dojmu, který jsem měl celou dobu, že je to člověk naší doby a našich západních dějin, který přirozeně, instinktivně, i nadpřirozeně přímo odrážel charakter a styl Krista, našeho Pána.“⁸¹

Učení svatého Františka Saleského nebylo nové, ale představil duchovní nauku originálním způsobem a nese zásluhu na tom, že se křesťanská spiritualita vymanila z mnišského rámce, v němž byla po mnoho století zasazena. Jako odchovanec jezuitů byl svatý František ve své duchovní praxi cele ignaciánem, ale jeho teologie je augustiniánská s tomistickým realismem a optimismem. Pravděpodobně znal díla vlámské školy, svatou Kateřinu Sienskou (k níž choval velkou lásku), svatou Kateřinu z Janova, svatého Filipa Neri a četné autory španělské školy, zvláště svatou Terezii z Avily, svatého Jana od Kříže, Ludvíka z Granady, Jana z Avily a Garcíu de Cisneros. *Duchovní boj* byl od jeho pobytu v Padově jeho oblíbeným rozjímáním. V Paříži udržoval kontakt s kapucínem Richardem Beaucousinem, Bérullem, karmelitkami a Madame Acarie.

Kritické vydání děl svatého Františka Saleského čítá dvacet sedm svazků, z nichž dvanáct tvoří jeho dopisy. Zbytek obsahuje spisy *Obrana praporce svatého Kříže*, *Úvod do zbožného života*, *Pojednání o Boží lásce*, *Duchovní rozhovory*, apologetiku a čtyři svazky kázání. Pro naše účely postačí, shrneme-li nauku obsaženou v *Úvodu do zbožného života*.

⁸⁰ K podrobnostem o životě svatého Františka Saleského srov. H. Burton, *The Life of St. Francis de Sales*, London 1925–1929; M. de la Bedoyère, *François de Sales*, New York 1960; M. Henry–Cotiannier, *Francis de Sales and His Friends*, Staten Island, New York 1964; F. Trochu, *S. François de Sales*, Lyon–Paris 1941–1942, 2 sv.; M. Trouncer, *The Gentleman Saint: St. François de Sales and His Times*, London 1963.

⁸¹ Srov. M. de la Bedoyère, op. cit. str. 9. *Oeuvres de Saint François de Sales* (Annecy 1892–1964) v 27 svazcích vydaly visitantky v Annecy s úvodem Doma B. Mackeye, OSB.

Úvod do zbožného života poprvé vyšel v roce 1609, ale definitivní vydání, jež připravil sám svatý František Saleský, bylo pořízeno v roce 1619. Kniha je určena laikům. Svatý František Saleský je patrně prvním duchovním autorem, který napsal pojednání o laické spiritualitě. Jak říká v předmluvě, ti, kdo před ním psali o duchovním životě, psali pro poučení lidí, kteří se vzdali pout se světem, anebo vyučovali spiritualitu, která k tomu vedla. Záměrem svatého Františka však je podat duchovní poučení těm, kdo zůstávají ve světě, ve svých profesích a rodinách, a mylně se domnívají, že nemohou usilovat o zbožný život.

Co svatý František chápe jako zbožný život či pravou zbožnost? Za prvé zbožnost nespočívá v žádné mimořádné milosti či daru. To svatý František tvrdí zcela jednoznačně:

Jsou jisté věci, které lidem připadají jako ctnost, ale ctnost to vůbec není... Mám na mysli extáze, vytržení, znečitlivělost, bezbolestnost, božská spojení, elevace, transformace a podobné dokonalé stavy, o nichž se píše v jistých knihách, které slibují, že duši pozvednou k čistě rozumové kontemplaci, k esenciálnímu působení ducha a k neobyčejnému životu... Tyto dokonalé stavy nejsou ctností. Jsou to odměny, které Bůh uděluje za ctnosti, nebo malé vzorky rozkoší budoucího života... ale neměli bychom usilovat o takové milosti, protože vůbec nejsou důležité k tomu, abychom Boha milovali a dobře mu sloužili, což má být náš jediný cíl.⁸²

Za druhé pravá zbožnost nespočívá v žádném konkrétním duchovním cvičení: *Neslyším o ničem jiném než o dokonalých stavech, ale vidím jen málo lidí, kteří je zakoušejí... Někteří zakládají svou ctnost na kajcnosti, jiní na zdrženlivosti v jídle, jiní na almužnách, jiní na časté zpovědi a Eucharistii, jiní na modlitbě, ať už hlasitě či mentálně, jiní na jakési pasivní a neobyčejné kontemplaci, jiní právě na těch zdarma daných mimořádných milostech. A všichni se mýlí, když si pletou účinky s příčinami, místo pramene vidí potok, místo kořene větev, místo základu případek, ba často místo podstaty stín. Já sám neznám a nezažil jsem jinou křesťanskou dokonalost než milovat Boha celým srdcem a bližního jako sám sebe. Každá jiná dokonalost je bez této falešná.⁸³*

Pravá zbožnost, což je pro svatého Františka Saleského totéž co křesťanská dokonalost, naplňuje dvojí příkázání lásky, jak je vyslovil Kristus (Mt 22,34–40). V Úvodu do zbožného života podává podrobný popis, podobný definici zbožnosti podle Ludvíka z Granady:⁸⁴

Pravá a živá zbožnost, Filoteo, znamená lásku k Bohu. Není to vlastně nic jiného než pravá láska k Bohu, ale není to také jakákoliv láska. Když božská láska zkrášluje naši duši, nazývá se milost a skrze ni se stáváme milými Božímu ma-

⁸² Srov. *Oeuvres* 3, 131.

⁸³ Citováno z „St. Francis de Sales“ od biskupa Jean–Pierra Camuse. Srov. F. Charmot, *Ignatius Loyola and Francis de Sales*, St. Louis 1966, str. 7.

⁸⁴ Srov. L. Granada, *Libro de la oración y meditación*, 2, 1.

jestátu. Když nám dává sílu konat dobro, nazývá se dobročinná láska. Když ta dostoupí dokonalosti, takže nejen konáme dobro, ale konáme je se vši péčí, často a bez váhání, pak je to zbožnost.⁸⁵

Ačkoli svatý František zmiňuje dobré skutky plynoucí z pravé zbožnosti, zdůrazňuje, že zbožný život je v základu vnitřní život. Ale zbožnost prožívají lidé různě podle svých různých povolání a profesí a každý by měl hledat dokonale zbožný život, avšak ve shodě se svými osobními silami a povinnostmi jeho životního stavu.

Hned poté co zdůraznil všeobecné povolání všech křesťanů k dokonalosti, klade požadavek duchovního vůdce. Připouští, že dobrého duchovního vůdce je těžké nalézt, neboť to má být muž plný lásky k druhým, vzdělaný a obezřetný. Varuje, že duchovní vedení nesmí předbíhat působení Ducha svatého, ani být překážkou ve svobodě duše, neboť všichni nejsou zvaní na stejnou cestu k dokonalosti. Tuto radu také dává svatá Terezie z Avily a svatý Jan od Kříže.

První úkol, který má duše před sebou, je očista od hříchu, a zde se svatý František řídí učením svatého Ignáce z Loyoly a radí rozjímat o posledních věcech a o generální zpovědi. Pak musí přijít úplné zřeknutí se všeho lpění na hříchu, bez něž nemůže být žádné obrácení trvalé a nedostaví se žádný růst v ctnosti. Pro tuto druhou a hlubší očistu je třeba vyhýbat se všem příležitostem k hříchu a zabývat se světskými věcmi jen v případě nutnosti, ne z lásky ke stvořeným věcem. A třebaže se duše musí někdy naučit žít se svými vlastními nedokonalostmi a slabostmi, nikdy by neměla dobrovolně přijmout zlé sklony plynoucí z povahy či zvyku. Abychom rostli v ctnosti, říká svatý František, musíme překonat i své nedobrovolné zlé sklony.

V druhé části Úvodu svatý František navrhuje denní rozpis duchovních cvičení, v nichž má ústřední místo pravidelná mentální modlitba. V základě jsou to stejná duchovní cvičení, jak je uvádí *Duchovní boj* a jak je konají řeholní klerici: denní mentální modlitba, ranní a večerní modlitby, zpytování svědomí, týdenní zpověď a časté přijímání, duchovní četba a návyk vnitřní rekolekce.

Salesiánská metoda mentální modlitby je prostá, jasná a stručná. V mnoha ohledech se podobá metodě, kterou učili Ludvík z Granady, svatý Ignác z Loyoly a *Duchovní boj*. Na samém počátku František Saleský zdůrazňuje podle učení svatého Bernarda, svaté Terezie z Avily a svatého Jana od Kříže důležitost rozjímání o Kristově životě.

Samotné rozjímání spočívá v tom, že se látkou začne zabývat rozum a vůle. Klidně a beze spěchu má mysl rozvažovat o různých hlediscích daného tajemství a jakmile v některém okamžiku najde inspiraci a útěchu, má se zastavit a spoči-

⁸⁵ *Oeuvres* 3, 14.

nout v tom bodě. Tak přinese rozjímání dobré pohnutky pro vůli: lásku k Bohu a bližnímu, horlivost pro spásu duší, napodobování Krista, důvěru v Boží dobrotu a milosrdenství.

Důsledek těchto citových hnutí je dvojí: rozhovor s Bohem a praktické rozhodnutí pro budoucnost. Protože cílem rozjímání je růst v ctnosti a láska k Bohu, svatý František říká, že duše se nemá spokojit s vyvoláváním citů a rozhovorem s Bohem, ale že má učinit konkrétní rozhodnutí, které může vykonat ten den.

„K tomu všemu ještě připojuji,“ říká svatý František, „že bychom měli natrhat malou kytičku zbožnosti, a sice toto: ... když naše mysl zvažuje v rozjímání nějaké tajemství, měli bychom si vybrat dva tři body, které jsou nám nejvíce po chuti a které nejvíce přispívají našemu pokroku, a ty si během dne připomínat...“⁸⁶

Svatý František také podává rady týkající se chování člověka po rozjímání: hledat příležitost, jak své rozhodnutí uskutečnit, setrvat chvíli v tichu, a pak klidně začít své denní povinnosti. Pak se znovu vrací k tématu rozjímání a říká, že sice podal metodu postupu, ale duše se má vždycky ihned poddat každé svaté inspiraci a citům, jež vyvstanou při modlitbě. Sváté pocity se nikdy nemají omezovat, ale všechna rozhodnutí je třeba činit až na konci rozjímání.

V třetí části *Úvodu* svatý František uvažuje o pěstování ctností a vybírá ty, které jsou pro křesťanského laika obzvlášť potřebné. O všech pojednávaných ctnostech můžeme říci, že hned po lásce k bližnímu je typicky salesiánskou ctností tichost. Svatý František napsal v jednom ze svých dopisů: „Mějte na paměti to hlavní naučení, které nám Pán zanechal ve třech slovech, abychom je nikdy nezapomněli a abychom si je stokrát denně připomínali: *Učte se ode mě, neboť jsem tichý a pokorný srdcem*. To je všechno. Jen si uchovejte tiché srdce vůči svému bližnímu a pokoru ve vztahu k Bohu.“⁸⁷

A nakonec v posledních dvou částech *Úvodu* svatý František pojednává o pokušeních, smutku, útechách a vyprahlosti a uzavírá své dílo řadou sebezpytování a úvah, jak duše může posoudit svůj pokrok v pravé zbožnosti. Tak *Úvod* jako celek nabízí úplný program duchovní cesty laiků.

Zatímco *Úvod* byl napsán pro všechny křesťany dobré vůle, *Pojednání o lásce k Bohu* je adresováno vybrané skupině. Podle Doma Mackeye také ukazuje duši a srdce Františka Saleského na výšinách jeho svatosti.⁸⁸ Nauce obsažené v *Pojednání* se nedostalo vždy toho ocenění, jaké by zasluhovala, protože se jansenisté, kvietisté a Fénelon⁸⁹ pokusili použít učení svatého Františka Saleského na obhajobu svých omylů. Podle Doma Mackeye nauce svatého Františka uško-

⁸⁶ Srov. *Oeuvres* 3, 82–83.

⁸⁷ Srov. *Oeuvres* 13, 358.

⁸⁸ Srov. *Oeuvres* sv. 4, úvod.

⁸⁹ Srov. *Oeuvres* sv. 4, str. vii.

dil i Bossuet, když se pokusil vyvrátit omyly Fénelonovy. Výsledkem bylo, že svatý František neovlivnil francouzskou školu do té míry, jak tomu mohlo být.

Smyslem *Pojednání* je sledovat postup duše od kleslého stavu až k výšinám božské lásky, tedy cestu křesťanské dokonalosti a svatosti. Svatý František podává psychologická vysvětlení, nutná pro pochopení teologie lásky. Rozvíjí pak téma božského původu lásky a ukazuje, že lidská láska k Bohu je účastí na věčné lásce Boha samého. A protože je v povaze lásky růst a klesat, svatý František pojednává o růstu v lásce, jež se může projevovat i v těch nejzanedbatelnějších skutečích, o překážkách v lásce a o různých způsobech, jak duše opouští božskou lásku kvůli lásce ke stvořeným věcem. Zdůrazňuje rozdíl mezi láskou blažící a láskou dobré vůle a říká, že první je vlastní slávě, kde lásku zakoušíme v kontemplaci a spočinutí, zatímco druhá je vlastní duši v tomto životě.

O mystické modlitbě a o extatických prožitcích, které ji provázejí, svatý František zřejmě píše na základě toho, co sám prožil. Přitom stále vyjadřuje obavu z iluze a odpor k mystickým jevům.⁹⁰ Život lásky nespočívá výlučně v blažené mystické modlitbě. Také je otázkou poslušnosti a utrpení. Proto svatý František mluví o „lásce přizpůsobivé,“ kdy je duše poslušná příkazů, rad a konkrétních inspirací a „spojením naší vůle s božskou vůlí, jež je příjemná,“ přijímá utrpení.

Pojednání končí souhrnem teologie lásky. Svatý František probírá přikázání lásky k Bohu a bližnímu, lásku jako pouto a impuls všech ctností, dary a plody Ducha svatého a přesné návrhy, jak provádět svou činnost co nejdokonaleji.

Z doktrinárního hlediska je jedním z nejvýznamnějších přínosů svatého Františka Saleského pro spirituální teologii to, že spojil celou křesťanskou morálku a svatost poutem lásky. Tuto nauku ovšem již dříve otevřeně vykládal svatý Tomáš Akvinský⁹¹ i další středověcí teologové, ale v době svatého Františka Saleského bylo opět nutné zdůraznit, že křesťanská dokonalost nespočívá v žádném jednotlivém cvičení či postupu, ale v lásce k Bohu a bližnímu. Jen málo autorů pojednalo o lásce a dalších ctnostech s větším šarmem a silou přesvědčivosti. Dalším přínosem byl důraz na to, že k dokonalé lásce jsou pozváni všichni křesťané bez ohledu na své povolání či životní stav. A nakonec svatý František podrobně vyložil dvě cvičení, která jsou pro křesťanský život zásadní: mentální modlitba a pěstování ctností podle jednotlivého životního stavu. Svatý František Saleský se právem nazývá otcem moderní spirituality, ač mu proměny událostí znemožnily vliv tak účinný, jak by bylo žádoucí.

⁹⁰ Srov. *Oeuvres* 3, 109; 131–132.

⁹¹ Srov. *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 23, art. 4–8.

Kapitola 9

MODERNÍ SPIRITUALITA

Období zahrnuté pod názvem „moderní spiritualita“ sahá od sedmáctého do devatenáctého století a jeho ohnisko je ve Francii. Je pravda, že moderní spiritualita uchovává něco z afektivního cítění nauky svatého Františka Saleského, ale s výjimkou Itálie salesiánský vliv nepřevládá. Zato spiritualita utvářená podle francouzské školy byla výrazně kristocentrická, pevně zakořeněná v kristologii svatého Pavla a teologii svatého Augustina.

„Dalo by se čekat, že toto období přinese velká teologická díla,“ říká Florand, „ale když vedle sebe položíme *Ježíšův kříž* od Chardona, Bossuetova *Kázání* a Malebranchova *Rozjímání*, vyjmenovali jsme prakticky všechno. Pascalovy *Myšlenky* jsou jen neuspořádaná halda dříví.“¹ Přesto se kristocentrická spiritualita francouzské školy tak rozšířila, že moderní katolickou spiritualitu lze obecně charakterizovat jako spiritualitu francouzskou. Je to zvláště zřejmé, zvážíme-li dalekosáhlý vliv francouzské kultury a religiozity po celém světě, zejména v osmáctém a devatenáctém století.

Máme-li zhodnotit síly i slabiny, pravověrnost i posuny francouzské duchovní školy, je třeba se poněkud vrátit nazpět a prozkoumat její počátky a sledovat její vývoj.

PRAMENY FRANCOUZSKÉ SPIRITUALITY

Francie šestnáctého století byla dějištěm intenzivní duchovní aktivity, především zaměřené proti protestantismu. Avšak život v církvi se vůbec nevyznačoval

¹ Srov. F. Florand, *Stages of Simplicity*, B. Herder, St Louis 1967, str. 9–10; T. Gannon a E. Traub, *The Desert and the City*, Toronto 1969, str. 227–228.

žádnou čílostí. Směrnice tridentského koncilu byly téměř mrtvou literou, všechny církevní majetky patřily králi, biskupové zesvětštili, vědomosti i morálka kněží upadly, řeholní život byl na ústupu. Prakticky jedinou zásadou a jediným společným rysem se stala reakce na protestantismus.

První kroky směrem ke skutečné reformě života církve je třeba přiznat kapucínům (kteří přišli do Francie roku 1573), karmelitkám (které sem skrze Annu od Ježíše uvedly španělskou duchovní nauku), profesorům na Sorbonně a kartuziánům.

Kapucín **Benedikt Canfeld** (1562–1610), vlastním jménem William Fitch, se narodil v anglickém hrabství Essex. Konvertoval z puritanismu. Jako předchůdce francouzské duchovní školy má zvláštní význam. Jeho traktát *Règle de perfection* (*Pravidlo dokonalosti*) vyšel v pětadvaceti vydáních a byl přeložen do všech evropských jazyků i do latiny. Námětem spisu je smrt já a naprostá odevzdanost Bohu. Praměny jeho nauky jsou obsáhlé: Pseudodionýsios, Herp, svatý Bonaventura, Hugo z Balmy, Alfonso z Madridu, Pseudotaulerova *Instituta*, Ruysbroeck, *Theologia germanica*, Blossius, svatá Kateřina z Janova, Oblak nevědění, Walter Hilton.

Jiný kapucín Joseph Tremblay (1577–1638) napsal *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison* (*Úvod do duchovního života jednoduchou metodou modlitby*), což je adaptace ignaciánských *Cvičení* podle francouzského ducha a praxe. Tremblay patřil od roku 1613 k dvoru kardinála Richelieu, kde byl znám jako „šedá eminence.“

Francouzská škola spirituality začíná Bérullem, ač i on byl do značné míry pod vlivem takzvané „abstraktní“ školy Benedikta Canfelda, Doma Beaucousina, kartuziánů a několika mysticky laděných kapucínů.² **Pierre de Bérulle** je teprve od poměrně nedávné doby posuzován o něco objektivněji a pokojněji. Za svého života (1575–1629) si popudil karmelitány, jezuitu i kardinála Richelieu. Staletí po jeho smrti kritici buď nadsazovali jeho originalitu (Bremond), nebo ho označovali za chabého epigona ignaciánské spirituality (Pottier).³

Od nejranějších dob byl Bérulle přitahován k Bohu a k Božím věcem. Svá studia u jezuitů začal záhy, podstoupil *Cvičení*, aby rozpoznal své povolání, studoval na Sorbonně a nakonec byl vysvěcen jako diecézní kněz. Znal svatého Františka Saleského (který měl o Bérullovi vysoké mínění) a napomohl příchodu karmelitek ze Španělska do Francie. Také se stal jejich duchovním rádcem. Pokud jde o jeho duchovní nauku, četl díla svatého Františka Saleského, svatého Ignáce a svaté Terezie z Avily (na kolenou), ale zvláště si zamiloval četbu svatého Augustina a církevních Otců. Zpočátku se také nechal ovlivnit Herpem

² Srov. J. Huyben, *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle* in: *SupplVieSpirit* dec. 1930–mai 1931.

³ Srov. H. Bremond, *L'histoire littéraire du sentiment religieux*, sv. 3, Paris 1921; J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575–1610)*, Paris 1952; P. Cochois, *Bérulle et l'Ecole française*, Paris 1965; J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle: evolution d'une spiritualité*, Paris 1965.

a Ruysbroeckem, ale v systematické teologii se řídil učením svatého Tomáše Akvinského. Někteří posuzovatelé vidí v kristocentrismu Bérullovy nauky stopy učení svaté Gertrudy a Ludolfa Kartuziána.⁴

První dílo, jež Bérulle publikoval, byl *Brief discours de l'abnégation intérieure* (*Stručné pojednání o vnitřním sebezápore*, Paříž 1597). Ukazuje se v něm, že Bérulle v tomto raném období uvažoval v rámci abstraktní školy. Možná jde o francouzskou adaptaci italského pojednání, jež napsala Isabella Belliganza pod vedením jezuity Achille Gagliardiho: *Breve compendio de la perfezzione* (*Krátké kompendium dokonalosti*). Jak název napovídá, Bérulle považuje zapírání za nutnou podmínku naprosté odevzdanosti Bohu.

*Za prvé, málo si cenit všech stvořených věcí včetně sebe, často myslet na jejich nepatrnou hodnotu, denně zakoušet vlastní nicotu a nestálost... Za druhé, velmi vysoko smýšlet o Bohu, ne snad skrze nějaké hluboké pochopení božských vlastností – to není nutné a jen málokomu je toho přáno, ale skrze naprosté podřízení sebe Bohu v touze ho ctít a dát mu nad sebou veškerou moc nad námi i nad tím, co máme, a nevyhrazovat si nic k osobní dispozici.*⁵

Několik životních událostí odklonilo Bérulla od abstraktní školy a důrazu na sebezápor. Přiklonil se duchovní nauce postavené na pozitivním činu a přilnutí ke Kristu. Nejprve v roce 1602 kartuzián Beaucousin přeložil do francouzštiny spis neznámého holandského autora *Perla evangelica*.⁶ Beaucousin byl v té době Bérullovy duchovním vůdcem, je tedy jisté, že i Bérulle tento spis znal. Ve svých *Trois discours de controverse* (*Tři pojednání o sporu*, 1609) používá stejná slova stejný styl a stejnou nauku, jaké nacházíme v *Perla evangelica*. Nauka je tu již zásadně kristocentrická.

Za druhé, v roce 1602 Bérulle vykonal pod vedením P. Maggia ignaciánská *Cvičení*, a tu jej silně zasáhlo Kristovo sebeponížení.

*V úvaze o vtělení Ježíše Krista jsem zevrubně v hlubině duše probíral tuto nejvyšší dobrotu věčného Slova. Ač je to sám Bůh, vyvýšen nad vším stvořeným, přece dopustil takové ponížení a pokoření: na svůj trůn posadil něco tak odporného a nehodného a chtěl se s tímto tvorem tak spojit a tak niterně s ním být jedno, že neexistuje větší a intimnější spojení. Vtělení je základem naší spásy, proto jsem co nejhluběji uvažoval, jak velkého sebezapření je třeba u toho, který se rozhodl usilovat o spásu své duše, když Boží Syn ráčil započít svá tajemství pokořením a ponížením své božské a věčné osoby.*⁷

⁴ Srov. A. Molien, „Bérulle“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 1, str. 1539–1581.

⁵ *Oeuvres complètes de Bérulle*, ed. J. P. Migne, Paris 1856, str. 879. Abstraktní škola brzy pozbyla na významu, protože přijala příliš dionýského ducha a někteří její zastánci byli obviněni z luterských tendencí. V roce 1623 už abstraktní škola ve Francii prakticky zanikla.

⁶ Srov. A. Molien, cit. čl., *DictSpirAscMyst* sv. 1, str. 1539–1581.

⁷ *Oeuvres complètes de Bérulle*, str. 1293–1294.

Za třetí, díky úzkému vztahu ke karmelitkám, které uvedl do Francie a jimž sloužil jako duchovní rádce, a díky četbě děl svaté Terezie z Avily nabyt předsvědčení o ústředním postavení Krista v duchovním životě. V této době také Bérulle objevil díla kristocentrických autorů, svatého Jana z Avily a Ludvíka z Leónu.

A konečně, Bérullovy spory s evangelíky, kvůli nimž napsal *Trois discours de controverse*, jej přiměly jít zpátky k patristickým zdrojům, kde čerpal kristologickou nauku, a dále ke svatému Pavlovi a Janovi. Tak se postupně utvářela Bérullova duchovní nauka, korunovaná založením Ježíšovy oratoře (1611) pod ochranou Krista – Nejvyššího velekněze.

Mezi lety 1611 a 1613 Bérulle napsal řadu modliteb pro členy Oratoře a pro jemu svěřené karmelitky. V té době rozšířil svou duchovní nauku o Kristu a zahrnul do ní Marii, aby již nikdy neoddělil Syna od Matky. Ale v celém schématu jeho nauky nekončí jeho spiritualita ani u Ježíše či Marie. Bérullova cesta k dokonalosti je „skrze Marii ke Kristu a skrze Krista k Trojici.“

Avšak jedna věc, originální v Bérullově učení, pohoršila karmelitány Duvala a Gallemanta a ukončila Bérullovo přátelství s Madame Acarie (1566–1618), která vstoupila na Karmel jako laická sestra a přijala jméno Marie od Vtělení. Pro tutéž věc univerzity v Lovani a v Douai cenzurovaly jeho *Elevations*.⁸ Ta věc byla Bérullův „slib otroctví Ježíšovi a Marii.“ Ať už díky přehnaně pesimistické interpretaci svatého Pavla a Augustina či v reakci na neomezené vyvyšování lidství a lidské svobody z úst humanistů, Bérulle viděl člověka jako „ze všech tvorů nejodpornějšího a nejneúčinnějšího, jako prach, bláto a hromadu hniloby.“⁹ Člověk proto musí neúnavně bojovat proti své vlastní ubohosti a hříšnosti a zároveň být hluboce přesvědčen, že potřebuje Boží milost. Musí usilovat, aby dosáhl stupně naprostého přilnutí k Bohu, ale to je možné jen za cenu heroického sebezápore. Ten zase zahrnuje různé prvky: dobrovolně se odřící všech smyslových a duchovních radostí, aby se duše stala „schopnou milosti,“ horlivě toužit po lásce k Bohu z celého srdce, s pokornou prosebnou modlitbou na tento úmysl, otevřít duši pro působení vtěleného Slova, chtít to, co chce Kristus, ať je to cokoli, uchovat si vůči Kristu postoj naprostého sebepopření skrze slib posvátného otroctví Ježíšovi a Marii. Tak nezbude nic ze sobeckého já, všechno bude podřízeno působení Kristovu.¹⁰

Bérulle tento slib otroctví zamýšlel jen pro členy Oratoře a Karmelu, kteří už byli pokročilí v křesťanské svatosti. Ale jak vešel ve známost, zaútočili na něj teologové, kteří v Bérullově učení viděli zárodky jansenismu, kvietismu, luteránství,

⁸ Srov. P. Cochois, „Bérulle et le Pseudo-Denys,“ v *RevHistRel* 1961, str. 175–214; „Bérulle hierarque dionysien,“ v *RevAscMyst* 147/1961, str. 314–353; 151/1962, str. 354–375.

⁹ Srov. *Oeuvres complètes*, str. 880.

¹⁰ Srov. tamtéž str. 159; 567; 1136; 1195; 1573–1579.

či abstraktní nizozemské spirituality a Pseudodionýsia, který v té době byl naprosto v nemilosti. Na naléhání přátel Bérulle obhajoval a vysvětloval svou nauku v mistrovském díle *Grandeurs de Jésus* (*Ježíšova velikost*).¹¹

Slib otroctví Ježíšovi a Marii už nebyl chápán jako počin vyhrazený těm, kdo jsou na vyšších stupních duchovního života, ale jako logické pokračování křesťanských slibů, jež přijímají všichni křesťané. Aby Bérulle ospravedlnil svou nauku, převedl důraz z aktu sebezřeknutí na „služebnost Kristova lidství v hypostatické unii.“ Kristovo lidství, odhlédneme-li od božství jeho osoby, je „svou podstatou ve stavu služebnosti a v tomto stavu zůstává trvale a věčně, vzhledem k božství, svou povahou a stavem.“¹² Přijmeme-li tedy podobný stav otroctví ve vztahu ke Kristu, budeme mu náležet naprosto, a budeme mít podíl na jeho životě a milosti. Proto slib otroctví Kristu, jak jej napsal Bérulle:

S touto touhou činím slib tobě, Ježíši, můj Pane, a tvému zbožštěnému lidství, lidství, jež je plně tvé ve zbožštění a plně mé v poníženosti, žalech a utrpeních, tobě a tomuto lidství skládám obětí a úplným darem tento slib, absolutní a neodvolatelný, vším co jsem skrze tebe, bytím, přirozeností, v řádu milosti... Ježíši, odevzdávám se plně tobě a tvému posvátnému lidství, já ve svém stavu nízkosti a spoutanosti, ve stavu a vztahu otroctví, o němž vím, žeš je přijal ve svém lidství a pozvedl a povýšil skrze své hypostatické spojení. Z nezměrné pokory ses snížil a pokořil pro mou spásu a slávu ve svém životě, na kříži, ve smrti... Proto ti v úctě předkládám svou duši, svůj stav a svůj život, nyní i vždycky, a podrobují se ti, chci na tobě zcela záviset a sloužit tobě a tvému lidství takto zbožštěnému a zároveň pokořenému. (Oeuvres complètes str. 490.)

Pro důstojenství Matky Boží se také skládá slib posvátného otroctví Panně Marii, jež Bérulle formuluje takto:

Skládám slib a odevzdávám se Ježíši Kristu, svému Pánu a Spasiteli, ve stavu trvalého otroctví jeho nejsvětější Matce, blahoslavené Panně Marii. K ustavičné počtě Matky a Syna chci být ve stavu otroctví vůči jejímu důstojenství Matky mého Boha, abych toto slavné a božské důstojenství ctil pokorněji a svatěji. Odevzdávám se jí jako otrok ke cti daru, kterým se stalo věčné Slovo, její Syn, skrze tajemství vtělení, jež ráčil uskutečnit v ní a skrz ni. (Oeuvres complètes str. 527.)

Když Bérulle obhájil slib otroctví Ježíšovi a Marii, začal se zabývat trojiční teologií a tajemstvím vtělení.¹³ Bérullova koncepce Boha je pseudodionýsovská a platónská, jak ji předává svatý Augustin a rýnští mystikové. Rád nazíral Boha v jeho podstatě, v jeho oddělenosti od světa a v jeho transcendenci, ač ne jako

¹¹ Toto dílo vyšlo v roce 1623 pod názvem *Discours de l'état et grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable*. Přetisk vyšel čtyřikrát v letech 1623–1634.

¹² Srov. *Oeuvres complètes*, str. 181; 182–185.

¹³ Viz *Grandeurs de Jésus*, rozprava 3 a 4.

Boha filozofů, ale jako Boha božského zjevení. Pro náhled na božskou jednotu, jež pro něho byla prvotním atributem Božím, měl stejné důvody jako svatý Augustin. Viděl trojnost a jednotu Boha jako „protikladné dialektické momenty, jež jsou komplementární a ontologicky simultánní.“¹⁴ Otec je principem života Trojice jakožto pramen božství, ale současně je i alfou a omegou. Ve vztahu ke vtělenému Slovu je Otec současně otcem i matkou. Bérulle se zřídka o Slově vyjadřuje jinak než v souvislosti s vtělením, ale v těch několika případech používá tomistickou terminologii: racionální generace a obraz Otce. Duch svatý „vchází“ jako substanciální láska, která je výsledkem vzájemného poznání Otce a Syna.

Vtělení je podle Bérulle hlavní tvůrčí čin Boží, proto je možné, že by nastalo, i kdyby to nebylo nutné ke spáse člověka. Je to universální a kosmická událost, která ustavuje nový řád milosti, jehož je Kristus základem a zdrojem. Jsme zrozeni milostí z Krista, jako on je zrozen přirozeností z Otce. Kristovo otcovství skrze milost je rekapitulací všech věcí v Bohu (v terminologii svatého Ireneia na základě nauky svatého Pavla); Kristus je mikrokosmos (výraz svatého Řehoře); Kristus je archetyp celého vesmíru (platónské vyjádření).

Když se však Bérulle pokusil hlouběji vnořit do tajemství hypostatické jednoty, napadli ho karmelitáni a bývalý oratorián Hersent za názor, že se při vtělení lidská přirozenost Kristova spojila s božskou podstatou. Zde je jeho argument:

*Jestliže je Osoba Slova spojena s tímto lidstvím, spojily se podstata (essence) a způsob bytí (subsistence) Slova. A toto lidství našeho Pána Ježíše Krista nese a obsahuje v sobě nejen osobní bytí, ale také esenciální bytí Boha, neboť Slovo je Bůh, Bůh je člověkem a člověk je Bohem, jak praví nejznámější a nejběžnější články víry. A Slovo je Bůh touto božskou podstatou a Bůh je člověkem tímto lidstvím. A člověk je Bohem oním božstvím, které lidství přijímá do způsobu bytí věčného Slova. Je nepochopitelné, jak se toto osobní bytí Boží může sdílet v esenciálním bytí Božím.*¹⁵

Bérulle také mluví o vtělení jako o jakési „druhé Trojici“, protože první Trojice je „způsobem bytí v jednotě podstaty“, zatímco druhá trojice je „podstatou jednoty způsobu bytí“, totiž duše, těla a božství Ježíšova. První Trojice je božská a nestvořená co do osob a podstaty, druhá trojice je božská v Osobě, ale lidská ve svých dvou podstatách. Bérulle se hájil proti svým protivníkům tvrzením, že jeho nauka o hypostatické jednotě se zakládá na učení svatého Tomáše Akvinského.

Bérullův život po zbývajících léta vůbec nebyl poklidný. Předně se dostal do teologického sporu s jezuitou, které obvinil z novopohanství. Podle jeho názoru v díle ospravedlnění a spásy příkládali příliš svobody a odpovědnosti člověku.

¹⁴ Srov. P. Henry, „La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec“ in: *Mélanges Lebreton* 1952, sv. 2, str. 340.

¹⁵ Srov. *Grandeurs de Jésus*, 9, 4, 231.

Požadoval, aby se více řídili učením svatého Augustina a svatého Tomáše Akvinského. Dále byl sám napaden kardinálem Richelieu, který s velkým patosem zesměšnil Bérullovu duchovní nauku.¹⁶

Nicméně přes všechna ta nepokojná léta Bérulle napsal direktář pro představené Oratoře, panegyrik ke cti svaté Máří Magdaleny (prý jeden z nejkrásnějších, jaké byly napsány) a Kristův životopis. Zemřel u oltáře 2. října 1629 při mši svaté ke cti vtělení Páně.¹⁷

Patnáct let po smrti téměř upadl v zapomnění, ale jeho žáci předávali jeho nauku, zvláště Bourgoing, který celý svůj život zasvětil prosazování Bérullova učení. Krátkodobý vliv Bérullův lze zdůvodnit mnoha způsoby, ale hlavní je patrně ten důvod, že Bérulla zastínili Condren, Olier a proslulý Bossuet. Další faktory jsou: destruktivní kritika kardinála Richelieu, nepřátelství jezuitů, lhostejnost mnoha oratoriánů a archaický, přetížený styl jeho spisů. Přesto jeden kritik říká: „Jako je nemožné číst traktáty svatého Augustina... aniž bychom se nestali pokornými, nebo spisy svaté Terezie bez modlitby lásky, tak ani nemůžeme číst spisy kardinála de Bérulle, a nebýt naplnění úctou k Bohu a tajemstvím jeho Syna.“¹⁸

Tato poklona vystihuje Bérullovu spiritualitu, která má za základ ctnost zbožnosti¹⁹ a směřuje k účasti na Kristově tajemství. Bérulle vychází z augustiniánského vidění lidského hříchu a zbídačelosti a zdůrazňuje lidskou potřebu Boha. Ale člověk má v sobě i stopu božského obrazu a přirozenou touhu po Bohu. Jedině milost skrze Krista může vyřešit napětí mezi lidskou bídou a jeho touhou po Bohu. V posvěcení duše se tak spojuje dvojitý působení: Boží dílo v člověku a usilování duše směrem k Bohu. První se nazývá milost, druhé je ctnost. Ale milost se úzce pojí ke Kristovu tajemství, protože Kristus je nejen prostředníkem milosti, ale i samotným jejím zdrojem. Jako nemůže Kristovo lidství existovat mimo božství Osoby Slova, tak ani v duchovním životě nemůžeme žít Kristův život, pokud jsme úplně nesvlékli sebe a neoblékli Krista. Skrze milost se tedy uskutečňuje nový řád a jeho projevem je „přilnutí“ k Bohu ctností zbožnosti.

Podle Bérulla účast na Kristově tajemství není pouhé „napodobování Krista,“ které by bylo jen čímsi čistě vnějškovým. Je to spojení se samým životem Krista a s jeho skutky, zvláště s jeho modlitbou, s jeho cítěním a jeho úctou k Otci. Nejdůležitější činnost, jež připodobňuje ke Kristu, je pro křesťana adorace. Jedině

¹⁶ Někteří historici se domnívají, že Richelieuovo rozhořčení vůči Bérullovi zapříčinila jejich politická nesourodost a že se jezuité stali Bérullovy nepřáteli, protože vnímali úspěch oratoriánů jako své vlastní ohrožení.

¹⁷ V roce 1637 oratorián Gibieuf zpracoval a vydal rukopisy, jež se našly po Bérullově smrti, s názvem *Grandeurs de Marie*. Jiný oratorián François Bourgoing, třetí generální superior oratoriánů, zpracoval a vydal roku 1644 Bérullovy sebrané spisy, jež se dočkaly reedic v letech 1657 a 1667; *Les oeuvres de l'éminentissime et révérendissime P. cardinal de Bérulle*, Paris 1644.

¹⁸ P. Amelote, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris 1643.

¹⁹ Bourgoing tvrdil, že Bérulle oživil v církvi ducha zbožnosti, adorace a úcty k Bohu (*Oeuvres*, Preface str. 102–103).

Kristus může naplnit ctnost zbožnosti jako klanění Otci. Proto přilnutím ke Kristu přijímáme ducha adorace, která je zakořeněná v lásce, protože Bůh, kterému se klaníme, je zároveň naším posledním cílem, v němž najdeme štěstí a pokoj.

Ve výkladu o tom, jak může duše křesťana mít účast na Kristově tajemství Bérulle mluví o tajemstvích a událostech v Kristově životě jako o „stavech.“²⁰ Každé tajemství a každá událost je sice historickým, pomíjivým dějem, který skončil a nebude se opakovat, ale zároveň i věčným projevem „dispozic a vnitřních citů našeho Pána.“²¹ Tímto výrazem Bérulle míní „stav“, který je věčný, nemění se, protože přináleží vtělení, věčnému a neměnnému tajemství. Bérulle říká:

*Tajemství Ježíše Krista jsou v jistých okolnostech minulostí, v jiných však trvají a jsou přítomná a věčná. Jsou minulostí, co se týče události, ale jsou přítomností, co se týče působnosti (virtus) a jejich působnost nikdy nepomíjí, stejně jako nepomíjí láska, s níž se odehrály... Boží duch, vykonavatel těchto tajemství, vnitřní stav tohoto tajemství... je v Ježíšovi stále živý, působící a přítomný... Proto musíme Ježíšova tajemství považovat ne za události minulé a již neplatné, ale za události přítomné, živé, dokonce věčné, z nichž také máme sbírat přítomné a věčné plody.*²²

*Liturgie je úžasný prostředek účasti na Kristových tajemstvích, protože současně představuje historické události a tajemství Kristova života a svátostný prostředek, jímž vstupujeme do vnitřního a věčného stavu Kristova, jak je vysvětleno výše. Kristus je tedy velká Svátost křesťanské zbožnosti a prvotní svátost křesťanského vztahu k Bohu.*²³

Konečně, aby mohla duše přináležet Kristu, musí být k této účasti uschopněna, a to se děje zásahem Ducha svatého. Duše proto musí otevřeně naslouchat Duchu a zcela se odpoutat od sebe.

Ve vývoji a prohloubení bérullovske spirituality hrají významnou roli tři jména: Condren, Olier a svatý Jan Eudes. Bremond říká, že vůdcové francouzské školy vyjádřili koncepci sounáležitosti s Kristem různými způsoby: „Bérulle způsobem spíše všeobecným *sounáležitost* s Osobou vtěleného Slova, Condren poněkud konkrétnější sounáležitost s Kristem zemřelým a zmrtvýchvstalým a Olier sounáležitost s nejhlubším, nejduchovnějším, nejtrvalejším a tedy nejspíše činným a účinným sebepopřením tohoto Slova v Eucharistii.“²⁴ Svatý Jan Eudes pak to všechno shrnul v úctě k Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu a stal se nejvýznamnějším zastáncem této nauky v sedmnáctém století.

Charles Condren (1588–1641) zaujímá mezi oratoriány výsadní postavení.²⁵ Jeho osobní svatost byla předmětem všeobecného obdivu, ale jako generální před-

²⁰ Srov. *Oeuvres*, str. 350.

²¹ Srov. op. cit. str. 1052–1053.

²² Tamtéž str. 998; 1022; 1050; 1362, pass.

²³ Srov. Molién, „Bérulle“ in: *DictSpirAscMyst*, sv. 1, str. 1554.

²⁴ H. Bremond, op. cit., sv. 3, str. 490–491.

²⁵ Srov. D. Amelote, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris 1643, 2 svazky; *Lettres du P. Charles de Condren*, ed. P. Auvrey a A. Jouffrey, Paris 1643.

stavený oratoriánů proslul pomalostí v rozhodování. Patrně by byl nesmírně úspěšným duchovním spisovatelem, ale věnoval se více duchovnímu vedení, katechezím a korespondenci. V pojetí lidské hříšnosti a bídosti je ještě více augustiniánem než Bérulle, proto i více pesimistický. Hlavní téma jeho duchovní nauky je oběť, která má člověka vést k popření sebe a úplnému odevzdání se Bohu. Ale přinést se v oběť Bohu nemůže překlenout propast mezi Boží velikostí a lidskou nicotou. Proto bylo nutno, aby Kristus přinesl Bohu své lidství jako náležitou oběť. Člověk si může uvědomit svou nicotu a potřebu Krista velekněze a obětního beránka, zváží-li trojici dokonalých božských vlastností: Boží svatost, jeho moc nade vším a jeho plnost.²⁶

Jean-Jacques Olier (1608–1657), zakladatel semináře St-Sulpice, zůstává dosud náležitě neprobádán, ani jeho díla nebyla v úplnosti vydána.²⁷ Byl to muž obtížné povahy a podle některých jevil známky duševní nevyrovnanosti, ačkoli byl všeobecně pokládán za pravého mystika. Jeho nejlepší díla vyšla na sklonku jeho života a stala se standardem kněžské spirituality.²⁸ Avšak i dříve jeho učení naznačovalo pesimismus a nadsázku, typické pro francouzskou duchovní školu. Jako u Bérulle a Condrena i jeho duchovní nauka spočívá na dvou tématech: sebezpopření a sounáležitost s Kristem.

Olier si bere za základ motiv z nauky svatého Pavla o protikladu těla a ducha a říká, že člověk musí popřít sám sebe, aby v něm mohl začít působit Duch svatý. I po křtu, který „obnovuje duši“, tělo zůstává ve stavu porušení. Bude-li se tedy člověk řídit sklony svého těla, bude jenom hřešit. Proto musí své tělo mít v nelásce a nikdy mu nepodléhat. Spíše má milovat bolest, utrpení a pronásledování. Dokonce i nutné funkce jako jídlo a pití má udržovat na minimu, jež si žádá nutnost. Takový přísný sebezápór je pro člověka způsob, jak může vyjádřit svou úctu, sklonění a lásku, jež utvářejí ctnost zbožnosti. Ta se dokonale projevila v Kristu.

Olier tak dochází k sounáležitosti s Kristem, což je hlavní téma francouzské školy, ale klade tu svůj vlastní důraz: „Pán mi dal poznat, že chce v těchto dnech obnovit v církvi svého ducha, a proto si vyvolil dva muže, aby jeho plán vykonali, Msgr Bérulle, aby vzdal čest jeho vtělení, a P. Condrena, aby vzdal čest jeho životu, smrti, a především jeho vzkříšení. Ale ještě zbývá vzdát mu čest i po jeho vzkříšení a nanebevstoupení, a to v nejsvětější svátosti Eucharistie... Byla to jeho vůle, že mi udělil milost, jako pokračovateli P. de Condrena, a ducha tohoto úctyhodného tajemství.“²⁹

²⁶ K podrobnostem o Condrenově učení srov. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, sv. 3, str. 350–352; 371–377. Claude Séguenot (1596–1676), Condrenův obdivovatel a žák, ve svém pojednání o modlitbě (*Conduite d'oraison pour les âmes*, 1634) ostře oponoval metodám modlitby; argumentoval, že modlitba probíhá v nitru duše a nezakládá se na schopnostech – je to spíše Boží působení než lidské. Také napadal řeholní život: sliby prý nic nepřidávají ke křesťanské dokonalosti ani ke křesťanským slibům. Spravedlivý nežije pod zákonem, proto se nemusí vázat k zákonu nějakými sliby.

²⁷ Srov. *Oeuvres complètes de M. Olier*, ed. Bretonvilliers, Paris 1856; L. Bertrand, *Bibliothèque sulphicienne au Histoire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, sv. 1, Paris 1900; P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, Paris 1932.

²⁸ *Journée chrétienne* (1655); *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656); *Introduction a la vie et aux vertus chrétiennes* (1657); *Traité des saints ordres* (1675).

²⁹ Srov. E. Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris 1873, sv. 2, str. 209.

Podle Oliera se svaté Kristovo lidství při vtělení stává ničím, neboť se zbavuje své vlastní osobnosti, odívá se božstvím a zcela se zasvěcuje Otci. Podobně i my se máme stát ničím vzhledem k vlastním zájmům, jež nám vnuká sebeláska, a odít se v Ježíše Krista, a tak se v souladu s tajemstvím vtělení zcela zasvětit službě Bohu. Olier načrtl jednotlivé postupy, jak uchovat jednotu s Kristem, ale jako nejúčinnější prostředek spojení s Kristem klade Eucharistii a zdůrazňuje její důležitost pro obnovu kněžstva. Kristus v Eucharistii je příkladem pro všechny kněze a zdrojem vši kněžské svatosti.³⁰

Svatý **Jan Eudes** (1601–1680), zakladatel Kongregace Ježíše a Marie a Kongregace Panny Marie křesťanské lásky (Dobrého pastýře), byl první, kdo začal slavit svátek Nejsvětějšího srdce Ježíšova.³¹ Ač byl jedním z hlavních zastánců bérullovske spirituality, vyhýbal se abstraktním a metafyzickým prvkům v jeho dílech, a napsal spíše praktickou příručku duchovního života pro běžné křesťany.³² Proslul jako kazatel a zpovědník, jeho zvláštním přínosem ve francouzské církvi je obnova farního kléru a založení semináře k náležité formaci kandidátů kněžství. V církvi celkově je uctíván jako apoštol úcty k Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu a Panny Marie.³³

JANSENISMUS

Čas od času se v dějinách církve objevovaly výstřelky křesťanské spirituality, které tkví v problému vztahu mezi milostí a lidskou přirozeností. Ve Francii se tradiční nauka, že milost zdokonaluje přirozenost a pozvedá ji na vyšší úroveň skrze účast na božském životě, avšak jakožto lidskou přirozenost ji ponechává nedotčenu, zamtlila učení, které buď přirozenost ničí a nahrazuje ji milostí, nebo přirozenost vyvyšuje až k bodu, kdy milosti není potřeba. Jansenismus a kvietismus, dva výstřelky, kterými se vyznačuje spiritualita francouzské školy, se k sobě pojí v tom smyslu, že nadsazují úlohu milosti na úkor lidské přirozenosti a lidského úsilí. V jiných ohledech však jsou si zcela protikladné. Vzestup francouzské spirituality trval celé století – od roku 1650 do roku 1750 – a její škodlivé následky se v církvi pociťovaly až do dvacátého století.

Teologové a historici prozkoumali obě tato heretická hnutí do velké hloubky, proto nebude třeba podat více než zběžný přehled vzniku a vlivu každého z nich.³⁴

³⁰ Olier také zastával úctu k Nejsvětějšímu srdci; srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 3, str. 396–398.

³¹ Úcta k Nejsvětějšímu srdci sahá ke svaté Gertrudě a svaté Mechtildě do třináctého století, ale svatý Jan Eudes stojí na počátku liturgické slavení této úcty. První zjevení svaté Markétě Marii Alacoque se odehrálo 27. prosince 1673.

³² Srov. *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637). K životopisným údajům srov. E. Georges, *St. Jean Eudes*, Paris 1925; D. Sargent, *Their Hearts Be Praised: The Life of St. John Eudes*, New York 1949; P. Hérambourg, *St. John Eudes: A Spiritual Portrait*, Westminster, Md 1960.

³³ *Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* od sv. Jana Eudese vyšlo po jeho smrti v roce 1681. Šest svazků *Oeuvres complètes* bylo vydáno v Paříži v letech 1905–1909.

³⁴ Srov. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, sv. 4, str. 1–288; R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford 1950; L. Cognet, *Spiritualité moderne*, Paris 1966.

Jak jsme viděli, Bérulle a jeho žáci ostře reagovali na humanismus důrazem na augustiniánské učení o nízkosti a hříšnosti člověka a jeho naprosté závislosti na Bohu v řádu milosti. Beruliáni byli sice ve své opozici vůči jansenistům neobolomní, ale neprozřetelně nejspíš podali ruku jejich heretickému výpadu. Saint-Cyran byl velkým obdivovatelem Bérullovy. Když Bérulle zemřel, nikdo z oratoriánů se neodvážil pronést pohřební eulogii z obav před hněvem kardinála Richelieu, ale Saint-Cyran poslal do oběhu otevřený list, v němž Bérullovi vzdává poklonu.³⁵

Dalším faktorem, který zvláště přispěl k vzestupu jansenismu, byla snaha postavit se na odpor bludům Lutherovým a Kalvínovým. Humanisté sáhli na podstatu věci: rozhodli se zlehčit dopad augustiniánského a tomistického důrazu na předurčení a milost zdarma danou a zdůraznili lidskou svobodu a nutnost spolupráce s milostí. Reakce přišla vzápětí. V Lovani prohlásil Michael Baius (†1589), že humanisté zašli příliš daleko. Člověk po prvotní vině už není svobodný a dovede jedině hřešit, dokud se mu nedostane milosti ospravedlnění. Avšak jako přípravu na ni nemůže udělat nic.³⁶

Jezuitský profesor v Lovani Leonard Lessius odpověděl Baiovi, že Bůh od věčnosti určil, aby se milostí postačující k ospravedlnění každému dostalo skrze Kristovy zásluhy a ve chvíli, kterou k tomu Bůh určí. Postačující milost nabývá účinnosti ve chvíli, kdy ji člověk dobrovolně přijme, a tehdy Bůh, který předvídá budoucí zásluhy člověka při působení milosti, předurčuje člověka k dalším milostem a ke spáse.³⁷

Ve Španělsku v téže době (1577–1604) vystupoval na obranu augustiniánsko-tomistické nauky dominikánský profesor ze Salamanky Domingo Bañez. Podle něho Bůh rozhoduje o skutcích člověka a o svobodě, v níž člověk jedná, bez ohledu na lidské zásluhy.³⁸ Člověk tedy stále je svobodný, ale vždy v rámci Boží prozřetelnosti, protože by přeče bylo nemožné, aby člověk měl takovou autonomii, aby byl naprostou příčinou svého vlastního jednání. Jinak by Bůh byl závislý na člověku, alespoň co se týče znalosti o svobodném jednání člověka.

V roce 1588 **Ludovicus Molina**, SJ, vydal v Lisabonu své slavné *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Navrhl originální výklad, jak lidskou svobodu respektovat, a přitom neustoupit od neomylnosti a univerzality Božího vědění a kauzality. Výkon svobodné vůle člověka je podmíněn mnoha okolnostmi, které Bůh nezná svou *scientia simplicis intelligentiae* (která zná věci, jež mohou exi-

stovat, ale nebudou), ani svou *scientia visionis* (která ví, že to, co Bůh určil, bude určitě existovat). Podmíněné budoucí skutky svobodné lidské vůle poznává třetí způsob božského vědění, který Molina nazývá *scientia media*: Bůh od věčnosti předvídá, jak bude člověk za daných okolností jednat a v tomto vědění Bůh nabízí člověku milost podle toho, jak vidí, že na ni člověk bude reagovat.

Dominikáni molinistické učení ostře napadli, ale římská kongregace *De auxiliis gratiae* (1597) tuto otázku nevyřešila. Molinismus se těšil velké oblibě až do začátku sedmnáctého století, kdy opět přišlo ke slovu augustiniánské učení. Tomu značně napomohl Bérulle a jeho žáci, jak jsme viděli.³⁹ Jansenismus je nadsázkou učení svatého Augustina a francouzští beruliáni kladli jansenistickým výstředkům vehementní odpor.

Původci jansenistického učení byli Jean Duvergier Hauranne (1581–1643), známý jako **Saint-Cyran**, kde se v roce 1620 stal opatem, a **Cornelius Jansen** (1585–1638), doktor na univerzitě v Lovani a později biskup v Ypres. Saint-Cyran a Jansen měli za to, že humanismus i molinismus dávají člověku takovou svobodu, že v praktických důsledcích anulují nutnost spásy v Kristu. Lidské přirozenosti se učinilo už příliš mnoho ústupků, zvláště se zavedením probabilismu a kazuistiky v morální teologii, takže křesťanské mravní učení se pohoršlivě uvolnilo a zpohanštělo. Dokonce ani svatý František Saleský neunikl jejich nelibosti:

Světcí, i ti nejvěšší, mají nebezpečné vlastnosti, které jsou dobré jen pro ně samotné, ale mohou někdy uškodit těm, kdo je chtějí napodobit a nemají přitom jejich ducha, milost a stejné požehnání od Boha... Jsou to i „mírnosti“ svatého ženevského biskupa: jemu pomohly růst v milosti, ale jiným mohou uškodit, ať už jejich vlastní vinou, nebo z nevědomosti a nesprávným zacházením s nimi... Ženevský Monsignor byl světec, ale nebyl to jeden z apoštolů, jejichž všeobecnými pravidly se máme řídit.⁴⁰

Jansen a Saint-Cyran navrhli jako „autentické původní učení“ následující body: pro prvotní hřích je lidská přirozenost svou podstatou zkažená, člověk je naprosto neschopen volby mezi dobrem a zlem, jedině milost může zapříčinit lidské jednání a lidské volby, jedině vyvolení budou spaseni a jedině vyvolení mohou ze spásy mít užitek, svátostné rozhřešení se nesmí udělit, dokud nebyl vykonán skutek pokání, k rozhřešení se požaduje dokonalá lítost, k hodnému přijetí eucharistie je třeba čisté lásky k Bohu, primárním křesťanským jednáním je konání kajících skutků.⁴¹

³⁵ Srov. M. J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961.

³⁶ Baiovo učení odsoudili papežové Pius V. v roce 1567 a Řehoř XIII. v roce 1579.

³⁷ Srov. L. Lessius, *Thèses théologiques* (1585); *Leonardi Lessii opuscula*, Antwerp 1613. Svatý František Saleský přijal Lessiovu nauku a vtělil ji do svého *Pojednání o lásce k Bohu* (část 3, kap. 5).

³⁸ Srov. Sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* Ia, q. 23, čl. 1–8.

³⁹ Například Gibieuf, který byl molinistou, než vstoupil k oratoriánům, přijal Bérullovu augustiniánsko-tomistickou nauku a později napsal knihu proti molinismu. Srov. H. Bremond, op. cit. sv. 4, str. 28.

⁴⁰ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 12.

⁴¹ K podrobnému popisu jansenistického učení srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 1–33; H. Bremond, op. cit. sv. 4; Abercrombie, *The Origins of Jansenism*; L. Cognet, op. cit. str. 453–495; M. J. Orcibal, *Les origines du jansénisme; Sainte-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961.

Saint-Cyran v souladu s těmito body navrhl „skoncovat se současným stavem v církvi.“ Prohlásil, že Bůh zamýšlí současnou církev zbořit a vystavět na jejím místě církev obnovenou... Jansen si vzal na starost reformu nauky a Antoine Arnauld měl uvést církevní praxi do původního stavu. Oba pracovali pod inspirativním vedením Saint-Cyрана. Historici se vesměs shodují v tom, že Jansen a Saint-Cyran spolu iniciovali hnutí náboženské reformy a že Saint-Cyran, „sám již kalvinista, infikoval svým heretickým jedem“ budoucího autora spisu *Augustinus*.⁴²

Pod záminkou, že křesťany učiní hodnějšími Boží lásky a Božího milosrdenství, jansenisté křesťany Bohu odcizili, neboť jim vstřípili strach, hraničící se zoufalstvím, a ducha kajícího, který porušoval základní zákony lásky a dobroty.⁴³ Jansenisté se příliš zaměřili na lidskou potřebu milosti a na neschopnost člověka cokoli udělat pro to, aby ji získal, a překroutili křesťanství v náboženství pesimismu a skrupulozity. Jejich úzkostné zaměření na člověka se však brzy změnilo v reálnou pýchu a egoismus, jak je obzvláště vidět u Saint-Cyрана a Matky Angeliky⁴⁴. Důsledkem byla spiritualita zkosnatělého moralizování, která se povzneseně odtrhla od živého proudu katolicismu. Knox říká: „Jansenismus, od kolébky střežený protáhlým obličejem Saint-Cyрана a Matky Angeliky, se nikdy nenaučil úsměvu. Jeho příslušníci se tak upínají na potřebu milosti, že nakonec docela zapomenou na víru v ni.“⁴⁵

Počet jansenistů byl sice poměrně malý a většinou se soustřeďoval v klášteře Port Royal,⁴⁶ ale duch jansenismu žil ještě dlouho po jeho smrti. Houževnatost této hereze má různé důvody. Za prvé, přátelé Port Royal byly vysoce postavenými osobami v církvi (biskupové Arnauld, Colbert a Noailles), u dvora (vévodkyně Longueville) a v literárních kruzích (Pascal, Racine a Madame de Sévigné). Za druhé, Richelieu proti Saint-Cyranovi nezakročil včas.⁴⁷ Za třetí, francouzští jezuité selhali v obratnosti zastavit toto hnutí.⁴⁸

⁴² Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 13. Arnauld, bratr Matky Angeliky z Port Royal, vydal spis proti častému svatému přijímání. Jansenovo dílo *Augustinus* vyšlo v Lovani roku 1640. Srov. J. Carreyre, „Jansenisme“ v *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 8, sloupec 318–529.

⁴³ Saint-Cyran považoval za Boží vnuknutí příkaz nesloužit denně mši svatou: „Když mě Bůh vyvedl z tohoto omylu, nacházím útěchu a a obživu i v tom nejmenším slově Písma. Zkušeností poznávám, co náš Pán říká v evangeliu, že člověk nežije jenom z chleba (a to se týká i svatého chleba eucharistického), ale ze slova, které vychází z Božích úst.“ Srov. *RechScRel* 1913, str. 373.

⁴⁴ Srov. H. Bremond, op. cit. sv. 4; R. A. Knox, op. cit. str. 192–196.

⁴⁵ R. A. Knox, op. cit. str. 212–213.

⁴⁶ Port-Royal, původně klášter cisterciáček, byl patrimoniem Angeliky Arnauld. Se svou sestrou Agnes se v něm jala reformovat řeholní život. Jansenismus se do kláštera dostal skrz její kontakt se Saint-Cyranem, který nahradil Sebastiana Zameta v roli jejího duchovního vůdce. V roce 1709 byl klášter Port-Royal srovnán se zemí. Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 177–182.

⁴⁷ „Kdyby Richelieu uvěznil Saint-Cyrana ve chvíli, kdy vznikl spor kolem tajného růžence (*chapelet secret*), nebylo by jansenismu“ (R. A. Knox, op. cit. str. 185). Když Richelieu konečně zasáhl, jansenismus už měl pevné kořeny a Saint-Cyranovo uvěznění z něj udělalo v očích jeho stoupenců mučedníka.

⁴⁸ Ve věci jezuitské opozice vůči jansenismu je třeba mít na mysli dvě skutečnosti: nebojovali z pozice síly, protože se ve Francii ustavili jen krátce předtím, a možná měli větší zájem na odvetě vůči rodině Arnauldů, než na zahlazení jansenistických výstřelků. Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 183–188.

Nakonec však tragická dráha jansenismu skončila. Jansenismus začal touhou obnovit čistotu prvotní křesťanské nauky a praxe, téměř bezprostředně se zapletl do sporů o milosti a lidské svobodě, pak se ukázal jako sebevědomý asketický proud, jehož puritánství sílilo, a nakonec se zcela uzavřel ve své oddělenosti od světa a od ostatního křesťanství v marném pokusu o obnovu poustevnictví, jakoby chtěl vystavět maličkou církev uvnitř církve. Smrtnou ranou mu byl výnos papeže Klementa XI., který v bule *Unigenitus* zavrhl více než 100 článků vyňatých z díla bývalého oratoriána Quesnela *Reflexions morales*. Mnozí francouzští duchovní odmítli přijmout papežský dekret, takže ve roce 1718 následovala další bule *Pastoralis officii*, která exkomunikovala všechny, kdo se odmítli přidat.⁴⁹

KVIETISMUS

Ačkoli jansenismus přinesli do Nizozemí Arnauld, Nicole a Quesnel po svém útěku z Francie, je to v podstatě „francouzská nemoc.“ Zato kvietismus, lokalizovaný ve Francii, se stal všeobecnější nákazou. Jakkoli bychom se mohli domnívat, že kvietismus je přirozeným výhonkem jansenismu, jansenisté a kvietisté byli zapřísaahlými nepřáteli. Knox situaci shrnuje takto:

Říká se, že „rozštěpením buňky“ mohou vzniknout dvojčata ne podobných, ale komplementárních, tedy protikladných vlastností: co chybí jednomu, to je na druhém výraznější. Tak tomu bylo i s jansenismem a kvietismem. Byli nepřáteli od narození, jako Jakub a Ezau. Jansenismus je luteránství, kde na místě Bible stojí Otcové. Jansenisté reagovali vůči Madame Guyonové stejně jako Luther vůči cvikovským prorokům: nikdo tak nezahořkne vůči mystice jako rádobymystik. Jansenisté, kteří chtěli mít patent na teologii predestinace, s nechutí pozorovali vznik konkurenční sekty, která si kladla otázku, proč vůbec je spása člověka tak důležitá věc. Se svým sklonem ztotožňovat „milost“ s vnímatelnou zbožností necítili mnoho společného se systémem, kde se vnímatelná zbožnost považovala za jakousi nedokonalost, za znak duchovní méněcennosti. Především pak měli ke kvietismu nedůvěru proto, že podle jejich názoru předkládal světu změkčilé řešení, že podceňoval obtížnost křesťanského života... Jak jansenista tak kvietista jsou v příbuzenském svazku s reformačním protestantismem, ale ne ve stejném příbuzenském svazku – spíše v přesně opačném. Jansenismus, jak je zřejmé u Pascala, má svou nauku pozitivního vidění, ale neuslyšíte v něm nic o lidském

⁴⁹ Mezi oponenty byly *Unigenitus* byl i jáhen François z Paříže, který zemřel v roce 1727 a byl pohřben na hřbitově Saint-Médard. Právě u jeho hrobu jansenističtí „extatici“ prožívali pseudomystické a spiritualistické jevy. Roku 1732 vláda hřbitov zavřela. Srov. A. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*; R. A. Knox, op. cit. str. 373–388.

zdokonalování. Kvietismus věří ve zdokonalení, ale i těm nejdokonalejším upírá jistotu o své spáse.⁵⁰

Bludné učení nevyroste samo do plné výšky bez předchozí přípravy v myslích těch, kdo je přijmou. Obvykle začíná důrazem na některý jednotlivý článek křesťanské nauky nebo na některý aspekt křesťanského života, a pak pomalu dosahuje bodu, kdy tato nauka přeroste náležitou mírou. I nejsvatější a nejoddanější osoby se mohou stát neúmyslnými propagátory heterodoxního učení. Ve své horlivosti nevidí, že se dopouštějí nadsázky a že jsou slepí vůči logickým důsledkům svých počátečních tvrzení. Mimoto se heretické nauky a heretická hnutí často rodí v reakci na nějaké učení či praxi, jež se pokládají za přehnané. Předráždění a nezkcrocená horlivost mohou snadno vést k porušení víry a k její konečné ztrátě.

Chceme-li pochopit dopad kvietistické nauky i hnutí, jež z ní vyrostlo, je třeba pohlédnout zpět na autory, jež Pourrat označuje za „předchůdce kvietismu.“⁵¹ Někteří z nich byli církví částečně či zcela odsouzeni, jiní předkládali v zásadě ortodoxní učení, ale možná nesprávně formulovali. Jako postoj, který se zaměřuje na čistou lásku k Bohu, dokonalou odevzdanost do Boží vůle a pasivitu jako podmínku opravdové kontemplativní modlitby, byl kvietismus v církvi přítomen od nejranějších staletí. Knox říká: „Kvietismus je morbidní výrůstek na zdravém těle mystiky. I ortodoxní mystikové mohou v sobě nést zárodky této choroby, ale symptomy se nemusejí rozvinout.“⁵²

První skupina, která nesla nápadnou podobnost kvietismu, byli *Alumbrados*. Objevili se v Seville a Cádizu v roce 1575 a roku 1623 byli odsouzeni inkvizicí. Jejich učení mělo následující zásady: hlasitá modlitba má ustupovat mentální modlitbě, která je potřebná ke spáse, nepřítomnost jakékoli vnímatelné radosti přidává mentální modlitbě na záslužnosti, člověk se musí vyhýbat všem mentálním konceptům, včetně představy Kristova svatého lidství, přímá kontemplace Boha se děje osvětlením, které je téměř něco jako *lumen gloriae*, kdo dosáhl dokonalosti, už nemusejí konat dobré skutky a zvláštní milostí se mohou dopouštět i objektivně nemorálních činů, aniž by se dopustili hříchu, dokonalí se vzdalují světským záležitostem, pohrdají manželstvím a manželským spojením.

Sevillský edikt proti *Alumbrados* z roku 1623 způsobil u církevních autorit podezřívavost vůči sebemenším náznakům illuminismu. Nakonec i ortodoxní autoři často upadli v podezření či přímo propadli odsouzení. Někdy inkvizitoři sáhli

⁵⁰ R. A. Knox, op. cit. str. 234. K podrobnému studiu kvietismu R. A. Knox, op. cit. str. 231–355; P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 101–260; „Quiétisme“ v *Dictionnaire de théologie catholique*; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, sv. 4.

⁵¹ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 103–175; R. A. Knox, op. cit. str. 231–259.

⁵² R. A. Knox, op. cit. str. 240.

hluboko do minulosti a odsoudili autory, kteří už byli dávno mrtví (např. Benedikta z Canfeldu a Jeana de Bernières, jejichž díla v italském překladu byla odsouzena roku 1689).

Šířící se nadšení pro „modlitbu prostého pohlížení“ a pro získanou kontemplaci nemálo přispělo růstu kvietistických tendencí. Jak napsal Guillore: „Slabí i silní, průměrní i dobří, neumrtvení a neobeznámení i ti, kdo měli značný stupeň poznání, téměř všichni bez rozdílu se vrhali na cestu modlitby prostého pohlížení.“⁵³ Tento typ modlitby se stal takovou módou, že Surin kritizuje nekonečné rozhovory takto poblouzených, jejichž „spiritualita není nic než slova. Tito lidé mají daleko k prostotě Božího ducha. Jejich jazyk, pocity, chování, to všechno je jen sentiment.“⁵⁴

Bude prospěšné identifikovat si jednotlivé osoby, jejichž spisy přímo přinesly rozšíření kvietismu a konečně i spor mezi Bossuetem a Fénelonem. První jméno, s nímž se setkáváme, je **Juan Falconi**, španělský mercedář, který zemřel v pověsti svatosti v Madridu roku 1638. Roku 1651 mercedáři vydali jeho nejdůležitější spis *Cartilla para saber leer in Cristo* (*Spisek o tom, jak umět číst v Kristu*) a v roce 1662 pak ve Valencii jeho sebrané spisy.⁵⁵ Falconi byl i za života kritizován za svůj důraz na pasivitu kontemplativní modlitby a důležitost víry bez velkého ohledu na ostatní ctnosti. Cílem křesťanské dokonalosti je podle Falconiho dosáhnout stavu „nepřerušného aktu kontemplace.“ Jeho díla byla přeložena do francouzštiny a italštiny a s nadšením je četli členové kvietistických společností v Itálii i ve Francii. Podle Knoxe by však Falconiho díla nemusela dojít odsouzení, kdyby nedošlo k podezření, že je inspiroval Molinos.⁵⁶

Druhý autor, **François Malaval**, se narodil roku 1627 a oslepl následkem nehody v devíti měsících. Přesto se později stal doktorem teologie a kanonického práva. V roce 1664 publikoval v Paříži dílo, které mělo velký ohlas. Jeho název zněl *La pratique de la vraie théologie mystique* (*Praxe pravé mystické teologie*). Jak název napovídá, šlo o kontemplativní modlitbu, která podle Malavala „není nic než neměnný, milující pohled na přítomného Boha.“ Účelem spisu bylo ukázat, že Boha lze nalézt vírou v hlubině vlastní duše, a vyložit, jak se duše má na kontemplativní modlitbu připravit: uchýlit se sama do sebe, zamítnout všechny vnímatelné a představové obrazy. Jako jiní jeho současníci i Malaval ztotožňoval modlitbu prostého pohlížení s modlitbou prosté Boží přítomnosti. Zdá se, že příliš horlivě vedl křesťany na cestu mystické kontemplace, aniž by rozlišoval.

⁵³ Srov. F. Guillore, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, Nantes 1668.

⁵⁴ Srov. J. J. Surin, *Dialogues spirituels ou la perfection chrétienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*, 2 sv., Avignon 1829.

⁵⁵ Italský překlad spisu *Cartilla* a dva Falconiho dopisy, obsahující duchovní rady, se v roce 1688 ocitly na indexu.

⁵⁶ Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 244.

Francouzské vydání jeho knihy bylo odsouzeno v roce 1695 a italský překlad v roce 1688. Malaval se ve vši pokoře podřídil. Zemřel roku 1719 v pověsti svatosti.

Třetí autor, **Miguel Molinos** (1628–1696) nás už přivádí přímo ke zdroji kvietistické náuky. V jeho hlavním díle *Guía espiritual* (*Duchovní rádce*)⁵⁷ však nenacházíme žádnou výslovnou herezi. Když jezuité Bell'huomo a Segneri psali proti učení, jež shledali v Molinosových knihách, dostali se sami na index.⁵⁸ Molinosovu herezi bylo třeba hledat jinde, jak poznamenává Pourrat:

*Je-li Duchovní rádce sám o sobě a v přímém hodnocení jen o málo horší než Malavalova Pratique facile či Falconiho Abeceda, pak autorův komentář k němu je něco zcela jiného... Mnoho kompetentních kritiků prohlašuje, že je problém najít v Duchovním rádci teze, které by bylo možné odsoudit nezávisle na Molinosových dalších spisech, na jeho výkladech a na jeho vyznání.*⁵⁹

Jelikož není možné s jistotou říci, zda Molinos žil tím způsobem, jak žil, z důvodů svého kvietismu, anebo přijal kvietismus na obranu svého způsobu života, musíme si krátce povšimnout jeho života i učení, jemuž se oddal. Narodil se ve španělské provincii Aragon v roce 1627 nebo 1628, vzdělání nabyt u jezuitů a kněžské svěcení přijal ve Valencii roku 1652. V roce 1663 byl poslán do Říma, aby připravoval beatifikaci Francisca Simona, kněze valencijské diecéze. Z jakéhosi neznámého důvodu byl svého úkolu zproštěn, ale v Římě zůstal a stal se jedním z nejvyhledávanějších duchovních rádců ve městě. Na vrcholu svého působení žil pod ochranou královny Kristiny Švédské, která se zřekla trůnu a stala se katoličkou.

První publikované dílo byl krátký traktát, v němž podrobně odpovídá jansenistům, kteří položili několik podmínek pro přijímání Eucharistie. V téže roce (1675) Molinos vydal svůj *Guía espiritual*, který se v šesti letech dočkal dvaceti vydání. Námětem knihy je teze, že duše se musí zcela zřít sama sebe a vydat se Bohu skrze modlitbu prostého pohlížení, zahrnout všechny jiné úkony zbožnosti a jiné činnosti a pěstovat v sobě absolutní lhostejnost ke všemu, co se s ní bude dít, ať už působením Boha, člověka, či ďábla. Nelze s jistotou říci, zda Molinos začal nové duchovní hnutí o vlastní vůli, nebo zda prostě využil kvietistického a mystického kvasu pod povrchem italské spirituality. Je však jisté, že se Molinos stal „prorokem–miláčkem“ kvietismu.⁶⁰

⁵⁷ Plný název tohoto díla, vydaného v Římě roku 1675, zní *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*. V italštině vyšlo téhož roku a v angličtině v roce 1685.

⁵⁸ Srov. P. Dudon, *Le quietisme espagnol: Michel Molinos*, Paris 1921. Je to zřejmě nejspolehlivější studie o Molinosovi. Kardinál Petrucci hájil Molinose proti Segnerimu, ale později se kardinálova díla rovněž dostala na index a on byl papežem Alexandrem VIII. zbaven úřadu ve své diecézi.

⁵⁹ P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 164–165. V listině *Coelestis Pastor*, která dílo zahrnuje, není zmínka o *Guía espiritual*. 68 zavržených článků pochází z Molinosových dopisů či ze svědeckých výroků na soudu.

⁶⁰ R. A. Knox, op. cit. str. 304.

Jak jsme už naznačili, v sedmnáctém století byl neobyčejně velký zájem o modlitbu, zvláště o její pasivní a afektivní formy. Mělo se za to, že k získané kontemplace mohou dospět všichni, a existovaly podrobné návody, jak se jí dobrat. Tak se stalo, že jezuité, kteří pokládali formální, metodickou modlitbu za normální způsob a kontemplaci za mimořádný dar určený jen málokterým, se octli uprostřed dvou nepřátelských táborů a byli ostřelováni z obou stran. Jansenisté jim vytýkali přílišný humanismus a to, že na cestě svatosti příliš dají na lidské usilování. Kvietisté je zase vinili z toho, že jsou nepřáteli mystiky ne že nechápou vyšší stav vy modlitby. V tomto bodu se k nim ve výtkách vůči jezuitům upřímně přidávali francouzští karmelitáni a oratoriáni.⁶¹ Jansenisté a kvietisté byli nakonec odsouzeni, ale ani jezuité z teologického hlediska nedosáhli žádného vítězství.

Historici mohou jen tušit důvody Molinosova odsouzení. Někteří je kladou za vinu jezuitům, jiní vidí příčinu v nauce, kterou hlásal při svých katechezích a v duchovních návodech, jiní je přičítají jeho mravní deprivitě, jež se váže na jeho tezi, že pokušení se nemá klást odpor.⁶² S jistotou víme, že po dvou letech šetření bylo původních 263 článků zredukováno na 68, a ty Svätý úřad odsoudil. V roce 1687 se Molinos výnosu podřídil a v dominikánském kostele Santa Maria sopra Minerva v Římě své teze veřejně odvolal. Přiznal také svou vinu vůči obžalobě týkající se jeho osobní mravnosti a byl odsouzen do žaláře na doživotí. Tam také v roce 1696 zemřel.

Tak se dějiště přesunulo do Francie, kde kvietistické drama skončilo tvrdou kontroverzí. Ústřední postavou této závěrečné scény je Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648–1717), vdova po Jacquesu Guyonovi du Chesnoy, známá jako **Madame Guyon**. Když v roce 1676 zemřel její manžel, žila už nějakou dobu hlubokým vnitřním životem a zabývala se modlitbou čistého pohlížení. Vedl ji františkánský kněz, jehož jméno nezmiňuje. Jiný duchovní rádce, který ji v té době ovlivňoval, byl Jacques Bertot († 1681), zpovědník benediktinek na Montmartru. Od roku 1673 do roku 1680 procházela „temnou nocí ducha“, jak o sobě tvrdí. Uvažovala o vstupu k visitantkám, ale pak se rozhodla pro jinou formu apoštolátu.

Předala své dva syny do péče příbuzným a odešla s dcerou do Ženevy, kde se začala věnovat výchově dívek obrácených z kalvinismu. Ženevský biskup jí určil za duchovního rádce barnabitu Françoise Lacomba. Od roku 1681 do roku 1686 Lacombe doprovázel Madame Guyonovou na mnoha cestách po Itálii, Francii a Švýcarsku. Kdykoli byl Lacombe přemístěn, nebo vyslán na cesty, Madame Guyon se k němu vkrátce připojila. Knox se domnívá, že se jí Lacombe snažil uniknout, ale jiní mají za to, že jejich vztah byl dobrovolný a nemravný.⁶³ V roce 1687

⁶¹ Srov. tamtéž str. 304–311.

⁶² Zdá se, že hlásal nauku o tom, že pokud duše na vysokém stupni modlitby prožívají pokušení vykonat nějaký velmi obscénní a rouhavý skutek, nesmějí zanechat modlitby a stavět se proti tomuto pokušení: není třeba je vyznávat jako hříchy... Molinos přiznává, že sám nepřistoupil ke svátostné zpovědi dvacet dva let,“ R. A. Knox, op. cit. str. 313–314.

⁶³ Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 322–324; P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 179; 192.

byl Lacombe v Paříži uvězněn za to, že zastává a učí kvietismus. Převáděli ho z jedné věznice do druhé, až zemřel v šílenství v Charentonu roku 1715.

Při všem cestování a množství činností Madame Guyon vytvořila pětatřicetisvazkové dílo.⁶⁴ Již na počátku styků s Lacombem jí tento rádce přikázal, aby zapisovala své myšlenky, jak ji budou napadat, a ona to dělala zcela automaticky, aniž by se zamyslela nad tím, co píše. Ve svém životopise svěřuje, že podlehla neodolatelnému nutkání napsat *Les torrents spirituels (Duchovní proudy)*, a že ji nejvíce překvapovalo, jak psaní vychází jakoby z hlubin její duše, aniž by prošlo mozkiem.

Madame Guyon roku 1683 vážně onemocněla. Tvrdí, že tehdy prošla mystickou proměnou. Na její místo prý nastoupilo Božské Jezulátko, takže už nejednala ona a neprojevovala svou vůli, ale všechno v ní a skrze ni konal Bůh. Už nebyla osobně odpovědná za žádný svůj skutek a za žádné své slovo. Od té doby také začala trpět různými neobyčejnými jevy, jež Pourrat označuje za projevy hysterie.⁶⁵

Madame Guyon si pak osobovala právo, které prý pocházelo od samého Boha, že smí jednat v Boží moci. Odtud už byl jen krůček k výroku, který Madame Guyonové připisuje kardinál Le Camus: „Je možné být tak spojen s Bohem, že člověk může vědomě provádět s druhým nemravnosti, a Boha tím neuráží.“⁶⁶ V knize *Duchovní proudy* napsala: „To zlá vůle, ne zlý skutek, znamenají hřích. Jestliže něčí vůle zmizí, jakoby pohlcena a proměněna v Bohu, a ten člověk bude nucen udělat nějaký hříšný skutek, nehřeší, když ho dělá.“ Není divu, že patnáct let nebyla u zповědi.

Na počátku roku 1688 byla Madame Guyon v domácím vězení v pařížském klášteře Visitation, kde se vyšetřovaly její naukové bludy, ale nenašel se důvod jejího odsouzení. Až do roku 1693 se těšila velké popularitě a měla široký vliv, zvláště ve vyšších kruzích. Téhož roku však chartreský biskup propadl zděšení nad jejím učěním a v roce 1695 odsoudil některé myšlenky publikované v *Duchovních proudech*.

Ale Madame Guyon odsouzení očekávala a již v roce 1693 na Fénelonovu radu poslala své spisy k přezkoumání Bossuetovi. Roku 1694 požadovala přešetření svých spisů a činů a navrhla trojici soudců: Bossueta, Noiallese a Tronsona. Vyšetřovatelé vybrali pětatřicet bludných tezí a Madame Guyon dokumenty podepsala s příslibem, že tyto teze šířit nebude. Tu mohla celá záležitost skončit, ale neskončila. Pourrat říká, že ani Lacombe, ani Madame Guyon by v dějinách falešné mystiky neměli tolik místa, kdyby kvůli nim nedošlo ke sporu mezi Bossuetem a Fénelonem.⁶⁷

⁶⁴ Její díla byla vydána v Lausanne v letech 1789–1791. Její biblické komentáře čítají dvacet svazků. Nejslavnější spisy jsou: *L'explication du Cantique des Cantiques; Moyen cours et très facile de faire oraison; Les torrents spirituels; Vie de Mme Guyon*.

⁶⁵ Pourrat říká, že Mme Guyon v raném dětství trpěla „ustavičnými záchvaty“ a že i později mívala náhlé a podivné choroby. Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 185–186; 188–192.

⁶⁶ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 200, pozn. 18.

⁶⁷ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 198. Mme Guyon byla obviněna z porušení slibu a v prosinci roku 1695 umístěna ve Vincennes. Od října 1696 do června 1698 byla v domácím vězení v komunitě ve Vaugirard. Od roku 1702 do své smrti v roce 1717 žila v ústraní v Blois.

François Fénelon byl sedmatřicetiletý, když se v roce 1688 poprvé setkal s Madame Guyonovou, a jeho první dojem byl nepříznivý.⁶⁸ Madame Guyon píše ve své autobiografii, že při jejich prvním setkání vnitřně cítila, že ji neuznává, ale poté co takto protrpěla osm dní, zjistila, že už k ní Fénelon nemá žádné výhrady, a že ji zcela přijímá. Fénelon se brzy stal ochotným nástrojem propagace a obrany jejího učení, jak sám dosvědčuje: „Mám k Vám plnou důvěru, co se týče Vaší jasné přímosti, Vaší prostoty, Vašich prožitků a poznání vnitřních věcí i Božího plánu se mnou skrze Vás.“⁶⁹

Jacques Bossuet byl už stařec a k mystice choval pramálo sympatií. Ale, jak poznamenává Pourrat, „nebylo ani třeba žádné učenosti v mystické teologii, aby člověk zjistil praktické důsledky učení Madame Guyonové. Nesrovnávalo se se základními zásadami asketiky.“⁷⁰ Bossuet byl rozhodnut nauku a vliv Madame Guyonové zašlapat do země. Fénelon byl stejně pevně rozhodnut její učení vyložit v příznivém světle.

Hlavní sporné body byly teologie „lhostejné lásky“ a „pasivní modlitby.“ Když v roce 1695 vyšly odsouzené teze, byly stylizovány tak, že jak Bossuet, tak Fénelon mohli rozvinout nekompatibilní naukové interpretace. Když Bossuet v červnu 1696 poslal Fénelonovi ke schválení svůj rukopis *Instruction sur les états d'oraison (Poučení o stavech modlitby)*, Fénelon mu jej vrátil, aniž jej přečetl. Začal pracovat na vlastním pojednání *Explication des maximes des saints (Výklad výroků světců)*, který pak vytiskl v únoru 1697, šest měsíců před vydáním Bossuetovy knihy.⁷¹

Fénelonovo dílo našlo podporu u dominikánů, jezuitů a oratoriánů, ale přídavkem k zatvrzelému odhodlání Bossuetovu měl Fénelon čelit i Madame de Maintenon, která se rozhodla, že jeho vliv ukončí.⁷² Fénelon se odvolal do Říma v dubnu a pak v srpnu 1697 a jeho žádost podpořil Ludvík XIV. Následující dva roky probíhal boj na dvou frontách – v Paříži a v Římě, až Svátý stolec 12. března 1699 odsoudil třiadvacet článků vyňatých z Fénelonovy knihy. Odsouzení vyznělo mírně, protože papež Innocent XII. byl Fénelonovi nakloněn a teologové ve vyšetřovacích komisích mezi sebou vedli spor. Fénelon se podrobil bez výhrad a na podzim téhož roku jej Innocent XII. jmenoval kardinálem.⁷³

⁶⁸ K podrobnostem o Fénelonovi srov. G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris 1938; *Oeuvres de Fénelon*, Versailles 1820.

⁶⁹ Srov. M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, str. 114.

⁷⁰ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 208.

⁷¹ Knox podává jinou verzi tohoto incidentu, ale my se řídíme svědectvím Pourratovým. Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 342–343; P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 216–217.

⁷² Srov. R. A. Knox, op. cit. str. 334–336; 343; L. Cognet, *Post-Reformation Spirituality*, New York 1959, str. 130–133.

⁷³ K dalším podrobnostem o sporu mezi Bossuetem a Fénelonem a o konečném odsouzení srov. R. A. Knox, op. cit. str. 344–352; L. Cognet, op. cit. str. 132–136; H. Bremond, *History of Religious Thought in France*, London–New York 1929–1937, 3 svazky.

Fénelonovy bludy lze omezit na následující čtyři teze: 1) duše může dosáhnout stavu čisté lásky, kdy už nezakouší touhu po věčné spáse; 2) během velkých zkoušek ve vnitřním životě může duše nabýt přesvědčení, že ji Bůh zavrhl, a v tomto stavu může vykonat nejvyšší obět – svého vlastního věčného štěstí; 3) ve stavu čisté lásky je duše lhostejná ke své vlastní dokonalosti a k životu v ctnosti; 4) v určitých stavech rozjímavé duše ztrácejí jasné, vnímatelné a volní vidění Ježíše Krista.⁷⁴ Fénelon však nehlásal kvietismus výslovně. Když mu oznamovali odsouzení *Výroků*, řekli mu, že vyšetřovatelé měli potíže „s některými tvrzeními... v jejich primárním smyslu. V tom smyslu, který první přijde na mysl, připomínají některé kvietistické bludy. Je pravda, že kniha obsahuje jiná tvrzení, jež jejich nesprávný výklad vylučují, a zdá se, že je spíše uvádějí na správnou míru. Proto kniha nemůže být celkově odsouzena jako bludná.“⁷⁵

Vyšetřovatelé i Svätý otec měli za to, že existuje nebezpečí, že čtenáři této knihy by mohli upadnout do bludů kvietismu, který byl církví odsouzen. Tak dostal kvietismus roku 1699 smrtelnou ránu, ale zároveň se naplnily obavy papeže Innocenta XII.: mystika ztratila dobré jméno a přes úsilí několika autorů „osmnácté století muselo ve Francii uvidět téměř totální ústup katolické mystiky.“⁷⁶

NÁVRAT K ORTODOXII

Lidské postoje a činy vesměs oscilují mezi akcí a reakcí, proto nepřekvapí, že odsouzení kvietismu přivedlo mnoho křesťanů k závěru, že jediné bezpečná a jistá cesta duchovního života je „obyčejná“ cesta ctností a svátostí. Mystická cesta se pokládala za jev vzácný, „mimořádný,“ a zpravidla podezřelý. V první polovině osmnáctého století dosáhla diskreditace mystiky takového stupně, že standardní klasická díla na toto téma byla prakticky neznámá.

K nevoli vůči mystice přispěl i nový proud jansenismu, jelikož jansenisté kladli důraz výhradně na askezi, sebezápor a zamítnutí všeho pro člověka příjemného. Autoři jako Caussade, Schram a Emery se tváří v tvář protikvietistické reakci pokoušeli o znovunastolení mystiky⁷⁷, zatímco jiní jako Avrillon, Judde

⁷⁴ Jako komentář k těmto výrokům srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 219–227.

⁷⁵ Cituje Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 226.

⁷⁶ Srov. L. Cognet, op. cit. str. 136. K učení Fénelonovu a Bossuetovu o kontemplativní modlitbě a stavu pasivity srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 227–232.

⁷⁷ Jezuita Jean de Caussade (†1751) je autorem spisu *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet*, Perpignan 1741 a *Abandonment to Divine Providence*, přel. H. Ramière, 1867. Benediktin Dominik Schram vydal *Institutiones theologiae mysticae* (1720) a diecézní kněz James Emery vydal v roce 1775 zhuštěnou verzi děl svatě Terezie z Avily.

a Croiset usilovali o zmírnění jansenistické strohosti.⁷⁸ Tito představují skupinu duchovních spisovatelů – mnozí z nich byli francouzští jezuité – kteří věrně vycházeli z teologů nezasažených kvietistickou či jansenistickou nákazou.

Mnozí jezuitští autoři dosáhli po své obnově roku 1603 ve Francii velkého vlivu.⁷⁹ Ač jezuité sami mezi sebou nenašli shodu ve všech člancích nauky, jejich pověst křesťanských humanistů stačila k nepřátelství vůči kvietistům i jansenistům. Louis Richeome (†1625) se pokusil odvrátit křesťanský stoicismus důrazem na krátkost života a na slávu života příštího. Napsal také traktát o pokoře, kterou dělí na šest stupňů. Étienne Binet (†1639), velký obdivovatel svatého Františka Saleského, chtěl vést své čtenáře k lásce ke Kristu, ale málo si cenil mystiky a kontemplace. Paul de Barry (†1661) ve svých spisech příliš moralizoval a byl kritizován za své učení o dobrých skutcích a za rady k podivné mariánské úctě. Pierre Coton (†1626), který udržoval blízké přátelství s Bérullem, napsal knihu o spiritualitě pro osoby žijící ve světě. Chtl každý lidský čin převést do nadpřirozeného stavu a vysloužil si kritiku za zamížení rozdílu mezi přirozeným a nadpřirozeným.

Mužem, který mezi mysticky laděnými francouzskými jezuitami dominoval, byl **Louis Lallemand** (1588–1635), ale sám nikdy nic nenapsal. Jeho katecheze znamenali dva z jeho žáků, Jean Rigoleuc a J. J. Surin. Později je uspořádal Pierre Champion a roku 1694 je vydal pod názvem *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemand*.⁸⁰ Jako duchovní spisovatel se soudobé jezuitské škole poněkud vymykal a byla na něj vznesena stížnost u generálního superiora.⁸¹

Není pochyb, že se Lallemand v několika bodech neshodoval s běžnou jezuitskou naukou, ale v kristologii byl zcela věrný svatému Ignáci. Například byl přesvědčen, že mystický stav není výsledkem mimořádné milosti, ale normálním (ač vzácným) stupněm působení posvěcující milosti, ctností a darů Ducha svatého. Lallemand celou svou mystickou nauku rozvíjí na základě tomistického učení o darech Ducha svatého a zřejmě pod vlivem německých a vlámských mystiků. Generální superior Vitelleschi doporučil Lallemandovi, aby omezil své učení na prameny a metody schválené Tovaryšstvem Ježíšovým.⁸²

Lallemandovo hlavní téma je stále stejné: úsilí o dokonalost, která v konečné fázi spočívá v dokonalé shodě s Boží vůlí. Aktivní fáze duchovního života je as-

⁷⁸ Frater minimus Jan Křitel Avrillon (†1729) byl plodným spisovatelem na téma lásky k Bohu a teologických ctností. Jezuita Claude Judde (†1735) pokračoval v nauce Louise Lallemanda o naslouchání Duchu svatému. Jiný jezuita Jean Croiset (†1738) napsal řadu liturgických rozjímání s názvem *Année chrétienne* jako předzvěst díla Doma Guérangera. Učení všech těchto autorů je v zásadě berulianské.

⁷⁹ Srov. H. Bremond, op. cit. sv. 7; F. Dainville, *Naissance de l'humanisme moderne*, Paris 1940.

⁸⁰ K životopisným údajům o Lallemandovi srov. J. Jiménez, „Précisions biographiques sur le Père Louis Lallemand“ in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, sv. 33/1930, str. 296–332; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*, 3 sv., Paris 1927–1929.

⁸¹ Srov. P. Dudon, „Les leçons d'oraison du P. Lallemand ont-elles blâmées par ses supérieurs?“ in: *RevAscMyst*, sv. 11, 1930, str. 396–406.

⁸² Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 46–61.

ketická a spočívá ve všech cvičeních, jež vedou k očistě srdce. Lallemand však tomuto aspektu nevěnuje příliš času. Rozvíjí pasivní fázi, a pak podrobně pojednává o darech Ducha svatého. Ve výkladu pasivity, jíž se vyznačuje duše pod vedením Ducha svatého, Lallemand přirovnává vlité nadpřirozené ctnosti k veslům, jež pohánějí loď, a dary Ducha svatého k plachtě, která zachytává vítr, a tím uvádí loď do pohybu.

V části o kontemplativní modlitbě Lallemand rozlišuje mezi kontemplací běžnou a mimořádnou. První je vlitá kontemplace, což je normální vývojový stupeň života milosti, aktivovaný dary Ducha svatého. Mimořádnou kontemplaci doprovázejí mimořádné mystické jevy. Rozjímání je modlitba, jež přísluší těm, kdo jsou v očistném stadiu. Afektivní modlitba je typická u těch, kdo jsou v iluminativním stavu. Kontemplace a modlitba spojení pak přichází v unitivním stavu. Počáteční stupeň kontemplace se projevuje v modlitbě mlčení či prostého pohlížení. Avšak Lallemand nechce oddělovat kontemplativní modlitbu od apoštolátu. Spíše ji vidí jako plodný zdroj apoštolské aktivity. Předmětem kontemplace totiž nemusí být jedině Bůh, ale nemůže jím být cokoli, co se jeví ve vztahu k Bohu.⁸³

Z karmelitánů napsal Jean Cheron spis *Examen de théologie mystique* (1657), v němž pojednává o rozdílu mezi vlitou kontemplací a kontemplací získanou (kteřá je dostupná všem skrze běžnou milost a pravidelnou diskurzivní modlitbu). Cheronovi zvláště ležely na srdci výstřelky v mystické nauce, vágnost teologické terminologie a upřednostnění prožitku před teologickým věděním. V podobném duchu jiný karmelitán, Filip od Nejsvětější Trojice, nabádal, že mystická nauka musí vždy spočívat na dobré teologii a rozdílu mezi získanou a vlitou kontemplací vykládal takto:

*Křesťanská kontemplace se dělí na získanou a vlitou. První je přirozená, druhá je nadpřirozená. Rozdíl je podobný jako mezi získanou morální ctností, které nabýváme úsilím vůle, a je to ctnost přirozená, a mezi vlitou morální ctností, kterou v nás utváří Bůh bez jakéhokoli úsilí z naší strany.*⁸⁴

Kartuziáni také oponovali kvietismu a jejich generální ministr, Dom Innocent Le Mason (1628–1703) označil kvietismus za ničivou a dábelskou nauku. Jako duchovní návod svým kartuziánům napsal *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison mentale* (Návod jak se řádně a pokojně věnovat cvičení mentální modlitby, 1695).

Mezi dominikány byli význačnými autory tohoto období Chardon, Massoulié, Contenson a Piny. *La croix de Jésus* (Ježíšův kříž) od Louise Chardona (†1651) je jedno z mála velkých duchovních děl ve Francii sedmnáctého století. Podle

⁸³ Srov. *The Spiritual Doctrine of Father Louis Lallemand*, ed. A. C. McDougall; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*.

⁸⁴ Philippe de la Trinité, *Summa theologiae mysticae*, Paris 1874, sv. 2, str. 45–46.

Floranda se pasáže o prostotě a jednotě vlité kontemplace vyrovnají nejslavnějším textům Origena, svatého Řehoře z Nyssy, Taulera a svatého Jana od Kříže. „Těch několik spisů, jež od Chardona máme, jeví silnou antipatii k Descartově nauce a nepochybuji, že důvěra, již měl k Descartovi Bérulle, vysvětluje nezájem soudobých francouzských dominikánů o celém Bérullovo duchovní hnutí.“⁸⁵

Vincent Contenson (†1674) proslul spisem *Theologia cordis et mentis*, který podává duchovní komentář, k *Summa theologiae* svatého Tomáše Akvinského, kvestii za kvestií.⁸⁶ V roce 1699, kdy byl odsouzen Fénelon, vydal A. Massoulié *Traité de la véritable oraison où les erreurs des quietistes sont refutées* (Traktát o pravé modlitbě, v němž se zavrhuje bludy kvietistů). Podle Massouliého kontemplativní modlitba může být získána či vlitá. První je běžná a lze ji získat pomocí milosti, jako získáváme každou jinou ctnost, zatímco druhá je mimořádná v tom smyslu, že ji vlévá Bůh tomu, komu chce. Vlitá kontemplace se ke křesťanské dokonalosti nepožaduje, protože je zcela nezasloužená a je udělována duším méně pokročilým na cestě dokonalosti.⁸⁷

Alexandre Piny (†1674) doporučoval formu modlitby, spočívající v prostém soustředění na některý z božských atributů, bez obrazů a konceptů, jež by duši mohly rozptylovat. Také prosazuje cvičení čisté lásky k Bohu a říká, že chtít milovat Boha už je účinná láska k Bohu.⁸⁸

Františkáni byli v tomto období zpravidla věrní duchu a tradici svatého Františka z Assisi a teologii svatého Bonaventury. Objevují se také značné vlivy rýnských mystiků, Henri Herpa a Benedikta Canfelda, i stopy beruliánské spirituality v otázce umrtvování a sebezapření. Co se týče modlitby, františkáni přejali metodickou modlitbu, ale vždy s velkým důrazem na úlohu milosti při modlitbě. Zpravidla rozlišují modlitbu diskurzivní, afektivní, získanou kontemplací, vlitou kontemplací a výsostnou kontemplací. Duše může přecházet od jednoho stupně k druhému, ale nejvyšší stav modlitby pokládali za zcela zdarma daný a mimořádný. Nejdůležitějšími františkánskými spisovateli jsou François Le Roux, Paul de Lagny, Maximilian de Bernezay, Ambrose Lombez a Severin Rubéric.⁸⁹

Tři další duchovní autoři uzavírají tento přehled spisovatelů, kteří ve Francii uchovávali základní Bérullovu nauku v průběhu sedmnáctého a na počátku osmnáctého století. Svatý **Jan Křtitel** (Jean-Baptiste) **de la Salle** (1651–1719), zakla-

⁸⁵ F. Florand, *Stages of Simplicity*, B. Herder, St. Louis 1967.

⁸⁶ *Theologia mentis et cordis, seu speculationes universae doctrinae sacrae*, Lyon 1668–1669.

⁸⁷ Je to v podstatě stejná nauka, jakou hlásal španělský dominikán Tomas Vallgornera v *Mystica theologia D. Thomae utriusque theologiae scholasticae et mysticae principii*, Barcelona 1662. Zdá se, že se Vallgornera opíral o učení karmelitána Filipa od Nejsvětější Trojice (*Summa theologiae mysticae*).

⁸⁸ A. Piny, *L'oraison du coeur ou la manière de faire oraison parmi les distractions les plus crucifiantes de l'esprit*, Paris 1683; *État du pur amour*, Lyon 1676; *La clef du pur amour*, 1682; *Le plus parfait*, 1683; *Retraite sur le pur amour*, 1684.

⁸⁹ K sopsisu františkánských autorů srov. Ubald d'Alençon, *Études franciscaines*, 1927.

datel Školských bratří, kladl velký důraz na pravidelnou diskurzivní modlitbu a napsal rozsáhlé pojednání o její metodě, kterou se měli řídit členové jeho kongregace.⁹⁰ Diskurzivní modlitba, jak ji popisuje La Salle, má tři části: soustředění jako příprava na modlitbu, použití látky k modlitbě a díkůvzdání. První z těchto částí je La Sallův přínos, druhé dvě části se probírají také v salesiánské a sulpiciánské praxi. Soustředění v Boží přítomnosti se zakládá na učení Ludvíka z Granady a svatého Františka Saleského. La Salle vysvětluje, že Bůh je ve vztahu k nám přítomen mnoha různými způsoby: na místě, kde jsme (z důvodu své všudypřítomnosti, nebo proto, že je několik z nás shromážděno v jeho jménu), v nás (ať už božskou mocí, kterou nás uchovává při životě, nebo zvláštní přítomností milosti a jeho Ducha), nebo v kostele (protože je to Boží dům nebo pro svou svátostnou přítomnost v Eucharistii). Podle La Salla je u mentální modlitby naprosto nutné, aby si člověk nejprve uvědomil Boží přítomnost: nic jiného nemůže duši odpoutat od vnějších věcí a začít rozvíjet vnitřní život. Vědomí Boží přítomnosti je třeba uchovat po všechna stadia duchovního života: u začátečnicků „hlasitou modlitbou a častou rozumovou úvahou,“ u pokročilých „občasnou delší reflexí,“ a u dokonalejších modlitbou prostého pohlížení. Některé duše mohou dokonce dosáhnout stavu, kdy je Boží přítomnost a jeho konání prakticky jediným předmětem pozornosti.⁹¹

Jezuita **Jean Grou** (1731–1803) byl Surinovým žákem a následovatelem Bérullovy. V osmnáctém století, tak neplodném v duchovní literatuře, uchovával berullovskou nauku. Námětem Grouových spisů byla teze, že Bůh je všechno a duše je nic ve srovnání s ním. Proto je základem vši spirituality sebedarování duše. Sebedarování je jiným slovem „zbožnost,“ která u Groua znamená „těsné přilnutí, absolutní a dobrovolná závislost, milující nadšení, ... rozhodnutí mysli a srdce podřídit se přáním druhého, předem tušit, co chce, učinit jeho zájmy svými, vzdát se všeho kvůli němu.“ To je „nejsvatější a nejneodvolatelnější skutek zbožnosti.“⁹²

Duše, říká Grou, by měla toužit po dokonalosti, ale ne tolik kvůli sobě jako kvůli Boží slávě. V tom spočívá lhostejnost lásky, která jakoby na první pohled útočila na ctnost naděje. Ale lhostejná láska naději očišťuje od sobecké lásky. Grou byl kritizován za snižování ctnosti naděje. Svě učení upřesnil, ale litoval, že někteří svou nemírnou kritičností nutí k všeobecnému a vágnímu vyjadřování o duchovních věcech. Nejlepší Grouovy spisy pojednávají o Kristu jako našem vzoru a příkladu. „Pro křesťana,“ říká Grou, „poznání znamená poznávat Ježíše Krista. Štěstí je milovat ho, svatost je napodobovat ho.“⁹³

⁹⁰ *Explication de la méthode d'oraison*, 1739.

⁹¹ Srov. G. Lercaro, *Methods of Mental Prayer*, Newman Press, Westminster, Md 1957.

⁹² Srov. *Caractères de la vraie dévotion*, Paris 1788.

⁹³ Srov. *L'intérieur de Jésus et de Marie*, 2 sv., Paris 1815, str. 13.

Ještě bližší Bérullovu učení než La Salle a Grou byl **Louis Grignon de Montfort** (1673–1716), který studoval v Saint-Sulpice, kde rozvíjel horoucí úctu k Panně Marii. Mariánskou úctu neodděloval od úcty k Ježíšovi, ale Bérullovi slib otroctví se v jeho ústech stal službou Ježíšovi a Marii. Tuto nauku rozvedl v tezi, že celá naše dokonalost spočívá v přizpůsobení se Ježíši Kristu, spojení s ním a zasvěcení se jemu. Nejdokonalejší úcta je tedy úcta ke Kristu. Ale Maria se Kristu přizpůsobila nejdokonaleji, proto je úcta k Panně Marii nejlepší způsob, jak se mu přizpůsobit. „Čím více se duše zasvětil Panně Marii, tím více se zasvěcuje Ježíšovi.“ Konkrétně o službě Panně Marii říká:

*Základní tajemství, jež slavíme a ctíme v této úctě, je tajemství vtělení, kdy vidíme Ježíše pouze v Marii... Proto je správnější mluvit o otroctví Ježíšově vůči Marii a o tom, že Ježíš v Marii přebývá a vládne... Ježíš je zcela v Marii a Maria zcela v Ježíšovi. Už není ona, ale je v ní jen Ježíš.*⁹⁴

Formulace zasvěcení Ježíšovi v Marii, která dosud přitahuje mnohé ctitele, zcela předává Marii všechno přirozené i duchovní jmění:

*Odevzdávám a zasvěcuji ti jako tvůj otrok své tělo i svou duši, své jmění vnitřní i vnější, i hodnotu všech mých skutků, minulých, přítomných i budoucích. Ponechávám ti v plnosti veškeré právo na mne a na všechno, co mi patří, bez výjimky. Nakládej s tím, jak se ti zlíbí, k větší slávě Boží, v čase i ve věčnosti.*⁹⁵

SVATÝ ALFONSO LIGUORI

Podle Pourrata se po odsouzení kvietismu stala italská spiritualita agresivní a jejím znakem byla především opozice vůči kvietismu. Ale italští spisovatelé měli dost prozíravosti a nechtěli zdiskreditovat autentickou mystiku, jak je zřejmé v knihách jednoho z nejhorlivějších odpůrců kvietismu Segneriho.⁹⁶ Itálie proto netrpěla vážnou nákazou hereze, jak jsme viděli ve Francii. Zvláštní důležitost v sedmnáctém a osmnáctém století mají tři postavy: kardinál Bona, J. B. Scarmelli a svatý Alfonso Liguori.

Giovanni kardinál Bona (1609–1674) byl cisterciák, velmi uznávaný liturgista a duchovní autor. Jeho duchovní nauka je zcela ortodoxní a tradiční, vycházející z mnoha zdrojů od církevních Otců až k jeho současníkům. Psal zvláště pro laiky a cestu křesťanské dokonalosti rýsuje se zřetelem k poslednímu cíli člověka. Probírá četné teorie mystiky, ale jeho vlastní nauka je tradiční doktrínou klasiků. Kontemplace je mu dílem Ducha svatého, který působí zejména darem

⁹⁴ Srov. *True Devotion to the Blessed Virgin Mary*, překl. F. W. Faber, Bay Shore, New York 1950, str. 181–182.

⁹⁵ Srov. op. cit. str. 228–229.

⁹⁶ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 345–347.

moudrosti, jak učí svatý Tomáš Akvinský. Uznává i možnost intuitivního vidění božské podstaty, ale je to vzácná výsada a pouze krátkodobá vize. Kardinál Bona klade velký důraz na praxi stručných letmých povzdechů u osob v každém stupni duchovního života, protože tyto povzdechy dávají křesťanu příležitost ke stále modlitbě a uchovávají v něm ducha soustředění v Boží přítomnosti.

Kardinál Bona je nejlépe znám pro svůj spis o rozlišování duchů, *De discretione spiritum*. Je zřejmě první, kdo se pokusil sestavit vyčerpávající popis tohoto tématu.⁹⁷ Zakládá jej na učení Otců, teologů a na zkušenosti mystiků. Ačkoli připouští, že rozlišování duchů je charizmatický dar, píše, že je spíše výsledkem studia a zkušenosti, a proto lze tuto schopnost získat. Duše může být pod vedením jednoho ze tří duchů: ducha lidského, dábelského, či Božího. Úkolem duchovního vůdce je, aby se pokusil rozpoznat, který duch v ní v dané chvíli působí. V pravidlech rozlišování, jak je sestavil kardinál Bona, čteme toto:

Boží duch vede duši k tomu, co je dobré, svaté, dokonalé. Zlý duch ji láká k marnosti, smyslovosti, bezcílné touze.

Boží způsob je vést křesťana postupně od nedokonalosti k dokonalosti, se zřetelem k věku, životnímu stavu a stupni duchovního života. Satan nerespektuje žádný takový řádný postup, ale sehrává nemístný zápal, uchvácení a podobné věci.

Bůh obvykle dává začátečníkům duchovní radost, aby je povzbudil. Satan se pokouší cestu začátečníka ztížit, aby ho odradil od postupu k dokonalosti.

Člověk, který přijal nějaký duchovní dar, který se zdá mimořádný, obává se, je-li veden Božím duchem, že podléhá iluzi. Zlý duch ho nutí, aby se daru hned zmocnil a pyšnil se jím.

Bůh člověka vede k lásce k bližnímu, satan obráceně.

Působí-li Boží duch, je to vždy v tichu, řádu a obezřetnosti, i když je třeba udělat nějaký obtížný krok. Zlý duch na sebe upoutává pozornost výtržnostmi, chce, aby duše jednala v rozrušení a bez sebevlády.

Bůh dává spravedlivému pokoj a hříšníka vede k pokání. Satan hříšníka naplňuje spokojeností a spravedlivého trýzní pochybnostmi.

Nejlepší znaky, jak odhalit původce takových jevů jako jsou extáze, vidění a zjevení, jsou tyto: Není-li způsob, jak se tyto jevy dějí, na překážku křesťanské víře a dobrým mravům a nejsou-li v protikladu k nim, pak mohou být božského původu, ale k jistotě to nestačí. Prakticky jediným jistým znakem je dlouhodobý a opravdový pokrok mystika v mimořádném rozvíjení ctností.⁹⁸

Jezuitský teolog **Giovanni Battista Scaramelli** (1687–1752) také pečlivě studoval rozlišování duchů a vydal roku 1753 knihu s názvem *Discernimento degli*

⁹⁷ Papež Benedikt XIV. je autorem podobného díla, které bylo po staletí standardní příručkou: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734).

⁹⁸ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 351–352.

spiriti. Je to autoritativní dílo, ale Scaramelli je více znám dvěma jinými díly: *Direttorio ascetico* (1752) a *Direttorio mistico* (1754). První pojednává o povaze křesťanské dokonalosti a o ctnostech, které je třeba získat k jejímu dosažení. Druhé, které se stalo klasickým spisem, hovoří o mystických stavech a stupních mystické modlitby.

Scaramelli zastával názor, že vlitá kontemplace je působení daru moudrosti, ale považoval ji za mimořádný dar. Definuje kontemplaci jako zkušenostní poznání Boha, přítomného v duši. Stupňů mystické modlitby uvádí dvanáct. Někteří přejali jeho klasifikaci, ale většinou se stupně modlitby pojímají podle svaté Terezie z Avily.⁹⁹

Nejdůležitějším přínosem Scaramelliho učení o křesťanské spiritualitě byla argumentace vyplývající z jeho rozdělení askeze a mystiky a jeho myšlenka dvou typů křesťanské dokonalosti. Vší vlité kontemplaci a mystickým jevům přičítá mimořádný charakter a pokládá je za zdarma dané. Říká, že mystické kontemplace běžně nedosahují ani horliví křesťané, ale že je vzácná. Logicky soudí, že asketický stav tedy nevede nutně k mystickému. Spíše jsou askeze a mystika dvě oddělené cesty ke křesťanské dokonalosti a každá se vyznačuje svým vlastním druhem dokonalosti. Většina křesťanů je zvána k asketické dokonalosti, což je život ctností. Menšina je zvána k dokonalosti mystické, což je život, v němž působí Duch svatý v duši svými dary.

Z tohoto rozlišení vyplývá, že duchovní rádci se nemusejí nutně zabývat mystikou. Většina křesťanů se potřebuje udržet ve stavu milosti a mají být povzbuzováni k životu v ctnostech. Dále z toho plyne, že pro tyto křesťany nemá smysl život podle evangelních rad, protože se řídí Desaterem a příkázáními církve. Ačkoli se zdá, že tato nauka řeší problém, nastolený kvietisty, ve skutečnosti je ve spirituální teologii čímsi novým a uchyluje se od tradičního katolického učení.

V Listě z 26. dubna 1950 papež Pius XII. jmenoval svatého Alfonsa patronem zpovědníků a morálních teologů. Důvodem bylo „známé a vynikající vzdělání svatého Alfonsa, jeho prozíravost, vytrvalost a trpělivost ve zpovědníci,“ jeho úsilí zlepšit přípravu zpovědníků, zřejmost a mírnost jeho morální teologie a jeho úspěch proti jansenistickému rigorismu. Byl především pastýřem duší a duchovním rádcem s mimořádnými dary z přirozenosti i z milosti. I v pozdějších letech, kdy sám trpěl úzkostmi ve svědomí, uchoval si svou neobyčejnou prozíravost při vedení duší a schopnost rozlišování duchů.

Svatý **Alfonso Liguori** se narodil v Neapoli roku 1696 a v šestnácti letech získal doktorát obojího práva. Osm let působil jako skvělý právník, ale pak praxe zanechal a začal kněžská studia. Vysvěcen byl v třiceti letech a roku 1732 založil Kongregaci

⁹⁹ Mnohé ze stupňů mystické modlitby, jak je uvádí Scaramelli, popisuje svatá Terezie a jiní spíše jako průvodní jevy než jako samostatné stupně modlitby.

Nejsvětějšího Vykupitele. Roku 1762 se stal biskupem, ale po třinácti letech rezignoval a vrátil se do své kongregace, kde však trpěl skrupulemi a příkořím, jehož se mu dostávalo od některých redemptoristů. Svatý Alfonso zemřel roku 1787.

Svatý Alfonso nebyl v prvé řadě spekulativním teologem, ale specialistou v oboru, který bychom dnes nazvali pastorální teologií. Nebyl však kazuistou v pejorativním smyslu slova. Vždy měl na paměti povolání člověka k svatosti a ve svých morálních a asketických dílech chtěl vést duše po cestách ctnosti a modlitby. Stál však proti rigorismu jansenistů, a proto musel klást velký důraz na svatost pokání jako soudní stolec milosrdenství a odpuštění. Za základ stavěl minimální dobro, jež je třeba požadovat od křesťana, nutnost jít cestou křesťanské dokonalosti podle svých schopností v dané době a realitu menšího dobra. Svatý Alfonso odmítal ty, kdo nesprávně vykládali teologii „čisté lásky“ k Bohu.

Svatý Alfonso byl plodným spisovatelem.¹⁰⁰ Většina jeho děl se týká duchovního života. Jeho duchovní nauka převládala v křesťanském životě Itálie osmáctého století do té míry, že byl, dá se říci, ve své době a v Itálii tím, čím kdysi ve Francii svatý František Saleský a ve Španělsku Ludvík z Granady. Svatý Alfonso byl náruživým čtenářem a jeho díla dokazují jeho znalost církevních Otců a velkých učitelů teologie. Zvláštní obdiv měl ke svaté Terezii z Avily (jejíž nauku o modlitbě přejímá doslova), Alfonsu Rodríguezovi a Ludvíku z Granady. Alfonsovo učení je vždy zaměřeno na Ježíše a Marii a stále téma je u něj láska k Bohu a odevzdanost do Boží vůle. Nástrojem spásy a křesťanské dokonalosti je modlitba. Pro naše účely postačí, shrneme-li pouze krátce duchovní nauku svatého Alfonsa.

Bůh chce, aby se všichni lidé stali světci, a proto křesťan, který nemá touhu být světcem, sice asi je křesťan, ale není to asi dobrý křesťan. Každý by měl usilovat o dokonalost podle svého životního stavu – laik jako laik, řeholník jako řeholník a kněz jako kněz. Otázka povolání má proto nesmírnou důležitost. Člověk by měl přijmout ten životní stav, který si Bůh přeje. O povolání člověka by nikdy neměl rozhodovat duchovní vůdce.

Veškerá svatost spočívá v lásce k Bohu a minimální požadavek na cestě svatosti je volnost od vážného hříchu. Ale chce-li člověk milovat Boha, musí se přimknout k Ježíši Kristu, protože „ta nejlepší zbožnost je láska ke Kristu a časté rozjímání o lásce, kterou náš dobrý Vykupitel choval a stále chová k nám.“¹⁰¹ Svatý Alfonso dokonce říká: „Veškerá svatost a dokonalost duše spočívá v lásce k Ježíši Kristu, našemu Pánu, našemu nejvyššímu dobru a našemu Vykupiteli.“¹⁰²

¹⁰⁰ Svatý Alfonso napsal přes stovku knih a drobných spisů a kolem dvou tisíc rukopisů. Za jeho života vyšla jeho díla ve více než čtyřech stech vydáních a po smrti pak v asi čtyřech tisících reprintů. Jeho spisy byly přeloženy do jedenašedesáti jazyků.

¹⁰¹ Srov. *The Holy Eucharist*, Brooklyn, New York 1934, str. 229.

¹⁰² Srov. op. cit. str. 263.

Je-li láska podstatou křesťanské svatosti a je-li láska přátelství, pak láska, která přináší dokonalost, určitě napomůže sjednocení s Boží vůlí. To ale vyžaduje odpoutanost od všeho, co by tomuto spojení překáželo. Cílem tedy je chtít jen to, co chce Bůh, a tak dosáhnout stavu svaté lhostejnosti ke všemu, kromě Boha. Taková sjednocenost nese plody poslušnosti Božím zákonům, které jsou pro nás výrazem jeho vůle.

Svatý Alfonso podrobně probírá prostředky, jimiž lze dosáhnout této lásky, jež se projevuje ve sjednocení a v odpoutanosti. Pozitivně vzato, je třeba mít touhu po dokonalosti a naprosto a bez výhrad se podřizovat Bohu. Negativně vzato, je nutno opomíjet sebe, umrtvovat své vášně, očišťovat své city a snažit se vyhýbat svolení ke každému všednímu hříchu. Pomůcky k tomu jsou přijímání svátostí, pravidelná modlitba, skutky sebezáporu, denní mše svatá, návštěvy Nejsvětější svátosti, duchovní cvičení a denní zpytování svědomí.¹⁰³ Ale ze všech prostředků k dosažení dokonalé lásky je nejdůležitější pravidelná modlitba. Svatý Alfonso to zdůvodňuje takto:

*Většina teologů... učí, že modlitba je nutná u dospělých, nejen protože je závazným přikázáním (jak říkají), ale protože je nutným prostředkem ke spáse. To v běžném řádu prozřetelnosti znamená, že je nemožné, aby křesťan byl spasen, aniž by se svěřil do rukou Božích a prosil Boha o milosti potřebné ke spáse. Svatý Tomáš učí totéž.*¹⁰⁴

V otázce mentální modlitby svatý Alfonso tvrdí, že mentální modlitba je mravně nutná k tomu, aby věřící od Boha obdrželi milosti, které potřebují, aby postoupili na cestě spásy, aby se vystříhali hříchu a aby využili prostředků, vedoucích ke křesťanské dokonalosti. Cituje přitom svatou Terezii z Avily: „Kdo se pravidelně věnuje mentální modlitbě, nemůže současně hřešit: buď zanechá rozjímání, nebo hříchu... Mentální modlitba a hřích nemohou být spolu pohromadě.“ Modlitba je řeč lásky a tedy důkaz lásky člověka, protože „kdo miluje Boha, miluje modlitbu.“ Mentální modlitba nejenže vychází z lásky, ale také má v lásce svůj cíl. A protože je mentální modlitba pro všechny křesťany mravně důležitá, měla by být prostá, aby se jí mohli věnovat všichni.

Řekli jsme, že duchovní nauka svatého Alfonsa se zaměřuje na asketický život, a je to pravda. Ale askeze právě slouží jako výborná příprava k mystickému stavu.¹⁰⁵ Svatý Alfonso klade velký důraz na úplné sebezřeknutí, naprostou sjednocenost s Boží vůlí a na intenzivní život modlitby. To jsou příznivé předpoklady pro mystiku. Žádný jiný soudobý teolog neuspěl v tom co dokázal svatý Alfonso: uvedl tradiční nauku o duchovním životě do praxe a získal jí populari-

¹⁰³ Srov. *The Way of Salvation and of Perfection*, Brooklyn, New York 1934, str. 428 a dále; *The Holy Eucharist*, str. 392 a dále; 406–407.

¹⁰⁴ Srov. *The Great Means of Salvation and Perfection*, str. 26.

¹⁰⁵ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 383–384.

tu. Přitom zůstal v tradici velkých mistrů, jako svatého Augustina, svatého Tomáše Akvinského, svaté Terezie z Avily, svatého Jana od Kříže a svatého Františka Saleského.

Když svatý Alfonso pojednává specificky o kontemplativní modlitbě, rozlišuje mezi aktivní kontemplací, kterou nazývá modlitbou přirozeného soustředění, a pasívní kontemplací, která je nadpřirozená a vlitá. Aktivní, čili získaná kontemplace je prosté pohlížení na „ty pravdy, které jsme dosud chápali prostřednictvím usilovného přemýšlení.“¹⁰⁶ Tento stupeň modlitby je v moci každého a zakládá dokonalost křesťana na cestě modlitby, kromě možnosti, kdy Bůh sám rozhodne duši uvést do vyššího, pasívního stupně kontemplace. Než se to může stát, Bůh si duši připraví pasívními očistami. Pak duše zakusí nadpřirozené, čili pasívní zaměření na Boha, „které v nás způsobuje Bůh mimořádnou milostí, jíž naši duši uvádí do stavu pasivity. Tu přichází nadpřirozené zaměření (přesněji řečeno vlité), kdy se schopnosti duše zaměří ne jejím vlastním úsilím, ale darem světla, jímž Bůh ozařuje duši a vnímatelným způsobem v ní zapaluje oheň božské lásky.“¹⁰⁷

Svatý Alfonso nikdy nenapsal žádnou systematickou příručku duchovní teologie, ani vyčerpávající pojednání o praktických hlediscích spirituality. Zdá se, že u svých čtenářů předpokládal znalost základní systematické teologie a jen dával konkrétní instrukce a praktické rady. Psal, aby vedl duše k dokonalejšímu křesťanskému životu. Jeho díla jsou většinou asketického charakteru, s orientací na dokonalost křesťanské lásky. Mezi jeho duchovní syny patří tak vynikající osobnosti jako svatý Gerard Majella (†1757), svatý Klement Maria Hofbauer (†1820) a J. Schijvers.¹⁰⁸

NĚMECKÝ RACIONALISMUS A MYSTIKA

Narozdíl od jiných evropských zemí bylo Německo v osmnáctém století semeništěm mystiky a mimořádných jevů. Proto tu vzniklo mnoho děl o otázkách vztahujících se k těmto oblastem. Jako důvody tohoto zaměření na mystiku můžeme uvést tyto: vznik protestantského pietistického hnutí pod vedením Philippa Jacoba Spenera,¹⁰⁹ německý racionalismus, vidění a stigmata Anny Kateřiny Emmerichové. Historik Dru popisuje situaci takto:

¹⁰⁶ Srov. *Praxis confessorii*, kap. 9.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž. K popisu Liguoriho spirituality a další bibliografii srov. G. Cacciatore, „La spiritualità di S. Alfonso de Liguori“ in: *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano, 2. vyd. 1949; R. M. Fernández, *Espiritualidad redentorista*, Madrid 1959; G. Liëven, „Alphons de Liguori“ in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 1, sloupce 357–389; R. Telleria, *San Alfonso Maria de Liguorio*, 2 sv., Madrid 1950.

¹⁰⁸ Svatý Klemens Hofbauer uvedl redemptoristy do Polska a Rakouska. Joseph Schrijvers byl autorem četných významných děl spirituality, mimo jiné *The Gift of Oneself* (překl. Bettendorf, Iowa 1934) a *Les principes de la vie spirituelle* (Bruxelles 1922).

¹⁰⁹ Spener (1635–1705) psal pod vlivem Johanna Taulera. Srov. P. Grünberg, *Philipp Jacob Spener*, 3 sv., Göttingen 1983–1906; J. T. McNeill, *Modern Christian Movements*, Philadelphia 1954.

Reichskirche konce osmnáctého století na první pohled jakoby se přizpůsobovala soudobým církevním trendům a nijak podstatně se nelišila od struktury latinských zemí... Ale vnější vzhled v některých důležitých ohledech zavádí. Reichskirche nebyla, a to nikdy, státní církví v moderním smyslu slova...

Westfálský mír (1648) ji připravil o téměř polovinu majetku a zbytek byl poničený a roztroušený, značné části se staly jakýmsi katolickými ostrůvky v moři luteránství a kalvinismu. Zatímco galská církev se za Richelieua a Ludvíka XIV. centralizovala a po zahnání hugenotů do exilu izolovala, Reichskirche prošla opačným procesem. Dále se decentralizovala, nucená žít v těsném sousedství jiných denominací a v kulturním prostředí, jež bylo mnohdy cizí jejím stylu života a její víře. Německý katolicismus byl sice vystaven četným rizikům, ale ty vůbec nepředstavovaly izolaci, stagnaci či spokojenost se stavem věcí. Kněží ani laici nemohli doufat, že se jim podaří se uzavřít před hnutími své doby a že se oddělí od zbytku národa...

Církev v Německu měla veliké štěstí, že prošla nekrvavou revolucí. Reichskirche nezažila násilné svržení, zato byla pohřbena legálně, jednak díky okolnostem, jež zvolily mírumilovné řešení, jednak díky tomu, že nepoznala vášnivou nenávist...

*Ve Francii proběhla revoluce hlavně politická a rozdělila národ. V Německu šlo především a převážně o kulturní přeměnu, jakousi druhou reformaci, která národ sjednotila, dokonce dříve než dosáhl ekonomické a politické jednoty... Po šest let byl intelektuální život v Německu téměř, či zcela, na bodu varu a vzkvétal tu národní duch, stejně jako předtím ve Francii sedmnáctého století – nebyl to však duch klasicismu, ale romantismu... Představuje jediný nepřetržitý proud oživení, kdy si Německo začalo uvědomovat samo sebe... „Revoluce, která probíhala v hlavách německých myslitelů po třicet let,“ napsala v roce 1811 Madame de Stael v *De l'Allemagne*, „téměř všechny vrátila zpět k náboženství.“¹¹⁰*

Skutečnost, že někteří evangeličtí pietisté tvrdili, že prožívají vize a zjevení, i kolující spis španělské františkánky Marie z Agredy *Tajemné město Boží*¹¹¹ zapříčinily roku 1714 publikaci traktátu německého františkána Melchiora Webera proti pietistům.¹¹² Toto dílo následovala v roce 1744 obširnější, avšak nesmírně přísná kniha augustiniánského kanovníka Eusebia Amorta, který se pokusil stanovit pravidla pro rozlišování vizí a soukromých zjevení.¹¹³ Uplatnil tato pravidla na třech mystičkách, svaté Gertrudě, svaté Elisabeth von Schönau a Marii z Agredy. Zdá se však, že proti nim byl od počátku zaujat. Později Dominik Schram v obavě z letargie katolických teologů a z pokračujícího zájmu pietistů o mystické otázky napsal úplné dílo o spirituální teologii a mystických jevech.¹¹⁴

¹¹⁰ A. Dru, *The Contribution of German Catholicism*, New York 1963, str. 17–24 passim.

¹¹¹ V anglickém překladu *The City of God*, 3 sv., Hammond, Ind. 1915.

¹¹² *Secta pietistarum dissecta gladio verbi dei*, Colonia 1714.

¹¹³ *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutaee*, Augsburg 1744.

¹¹⁴ *Institutiones theologiae mysticae*, Augsburg 1774.

Závažnější problém křesťanského života v Německu představoval nástup romantismu, který víru a katolickou praxi nejprve posunul na úroveň indických a egyptských pohanských kultů, aby je pak všechny dohromady zavrhl jako po- věry. Ve věku osvícenství (*Aufklärung*), který vydal tak velké myslitele jako Fichte, Schelling, Goethe, Schleiermacher a Kant, se zamítalo všechno, co pře- sahovalo horizont lidské mysli. **Johann Michael Sailer** (1751–1832) více než kdokoli jiný navrátil katolicismu v Německu dobrou pověst. Jeho spisy čítají na čtyřicet svazků a četli je jak evangelíci, tak katolíci.¹¹⁵

Geiselmann říká: „Ani Möhlerovi ani Scheebenovi, ale Johannu Michaelu Sailerovi vděčíme za skutečnost, že teologie devatenáctého století znovu objevila mystickou koncepci církve v protikladu ke koncepci legalistické, jak se vyvi- nula na pozadí kontroverzní teologie (poreformačního období).“¹¹⁶ Sailer se ro- zešel se scholastikou osmnáctého století, která ztratila kontakt s potřebami své doby, a pustil se do studia nejen katolických autorů, ale i děl evangelíků a nevě- řících. Nebyl primárně systematickým teologem, ale věnoval se pastoraci, která začínala u situace a potřeb lidí spíše než u teoretických principů. Znal díla Eckhartova, Taulerova, Susova, svaté Terezie, svatého Jana od Kříže, Fénelona a Tomáše Kempenského a používal jich proti soudobému racionalistickému uče- ní. Byl obviněn, že je kantovec a pseudomystik, ale patrně má pravdu Dru, když říká, že Sailer byl prostě muž, který předešel dobu, předchůdce tübingenské ško- ly.¹¹⁷ Sailerovým hlavním úspěchem bylo, že postavil hráz racionalismu a přive- dl evangelíky a katolíky do stavu mírumilovné koexistence.

Johann Joseph Görres (1776–1848) je uznáván jako „největší postava v dě- jinách německého katolicismu.“¹¹⁸ Bude to pravda v širším kontextu nábožen- ského hnutí v Německu devatenáctého století, ale neplatí to o jeho významu v ob- lasti spirituality a mystiky. Byl to laik, který se vrátil zpět ke katolicismu po určitém období, kdy zastával racionalistické názory. Proslul na mnichovské uni- verzitě svými přednáškami o mystice. Později se tyto přednášky staly základem jeho čtyřsvazkového díla *Christliche Mystik* (1836–1842). Třebaže Görresovy přednášky a spisy roznítily nový zájem o mystické otázky, jeho učení je dobové a dnes má malou cenu. Jeho úmyslem bylo dokázat existenci a důvěryhodnost nadpřirozenosti tím, že předváděl existenci mystických jevů. Mystika je podle Görrese trojího typu: božská, přirozená a ďábelská. Jen božská mystika může du- ši přivést ke spojení s Bohem a k zakoušení jeho přítomnosti. Přirozená mystika

¹¹⁵ Johann Sailer vstoupil k jezuitům po ukončení středního stupně studia v Mnichově, ale než do- končil noviciát, bylo Tovaryšstvo rozpuštěno (1773). Po vysvěcení v roce 1775 byl profesorem teologie na různých školách, nakonec se stal řezenským biskupem (v roce 1829). Říká se mu ně- mecký František Saleský či Fénelon.

¹¹⁶ R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, Stuttgart 1952, str. 248.

¹¹⁷ A. Dru, op. cit. str. 62.

¹¹⁸ A. Dru, op. cit. str. 65.

může člověku dát vědomí tajemných a skrytých sil hmotné přírody. Ďábelská mystika nějakým způsobem vyhledává kontakt s démony a přijímá jejich vliv. Görres nebyl při výběru svých materiálů příliš kritický. Jeho teorie fyziky a fyzi- ologie se už dávno ukázaly jako neplatné a jeho koncepce mystiky byla teologic- ky nepřesná. Přesto jeho vliv trval dlouho po jeho smrti.¹¹⁹

Zatímco Görres psal své dílo o mystice, probíhal v Německu spor o vidění a mystické úkazy u Anny Kateřiny Emmerichové, augustiniánky, která zemřela v roce 1824. Úkazy začaly, poté co byl klášter v roce 1811 za Jeronýma Bonaparta zrušen a Anna Kateřina se uchýlila k jedné vdově do Dülmenu. Stigmata se ob- jevila v roce 1812. Nejprve se vytvořila dvojice krvavě zbarvených křížů na hrudi, následujícího roku se pak otevřely krvavé rány na rukou a na nohou a stopy po trnové koruně na hlavě. Její vidění trvala po mnoho let. Během té doby vyje- vila události ze Starého i Nového zákona, které později biblisté a archeologové potvrdili.

Anna Kateřina byla ve svém osobním životě horlivou a příkladnou křesťankou a není žádný důkaz, že by chtěla úmyslně klamat. Její případ však komplikuje sku- tečnost, že před začátkem mystických úkazů byla vážně nemocná. Proto vyšetřo- vatelé nepotvrdili, že tyto jevy jsou nadpřirozeného původu, ač přiznali, že ne- mají žádný přirozený výklad. Mezi těmi, kdo proti jejímu přání v zástupech putovali Annu Kateřinu navštívit, byl i Clemens Brentano, básník německého ro- mantismu, který se stal jejím žákem a zůstal jím až do její smrti.¹²⁰

Brentano vydal v roce 1833 *Bolestné muky našeho Pána Ježíše Krista* a po- zději začal psát ještě *Život blahoslavené Panny Marie*, který po Brentanově smr- ti dokončili jeho bratr a švagrová. Tyto knihy přilily oleje do sporu, protože mno- zí znalci obvinili Brentana, že ke zjevením Anny Kateřiny přidal své vlastní myšlenky a názory. Spor se nikdy nevyřešil k všeobecnému uspokojení, ale pod- nítel zájem o mystiku a spustil přívál knih a článků.¹²¹

OŽIVENÍ V ANGLII

Anglii zaměstnávalo znovuustavení církve po emisi zákona z roku 1829 o uvolnění katolicismu. Roku 1850 pak následovala obnova katolické hierarchie.

¹¹⁹ Srov. P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 416–417; A. Dru, op. cit. str. 65–72.

¹²⁰ Brentano prohlášoval, že Anna Kateřina je od Boha vyvolená ke zvláštnímu dílu zjevení světu a že on jí byl určen za tajemníka. Ale augustinián Winnifried Hümpfner, který se zabýval beatifikač- ním procesem Anny Kateřiny, došel k závěru, že Brentano vizionářčiny výpovědi zfalšoval a vet- kal do textu své vlastní myšlenky. Srov. T. Wegener, *Emmerich und C. Brentano*, Dülman 1900; W. Hümpfner, *Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen*, Würzburg 1923.

¹²¹ H. Thurston napsal sérii článků o sporu kolem Emmerichové v *The Month* (1921–1925).

Před těmito událostmi si však zasluhují zvláštní zmínky dva duchovní autoři: Augustine Baker a Richard Challoner.

David Augustine Baker (1575–1641) podle Pourrata „oživil tradice anglické mystiky. Je spojnicí mezi mystikou čtrnáctého století a moderní dobou.“¹²² Konvertoval z praktického ateismu, vstoupil k paduánským benediktinům a později byl převeden do anglické benediktinské kongregace, nyní v Ampleforth. Celý život se věnoval intenzivní mentální modlitbě a zdá se, že dosáhl vysokého stupně vlité kontempace. Napsal asi šedesát pojednání, ale celé jeho publikované dílo uspořádali jiní.¹²³ Ostře se stavěl proti metodické mentální modlitbě a vedl k modlitbě afektivní, kterou viděl jako dispozici k vlité kontemplaci. Jeho nejlepší spis je na téma umrtvování a modlitby.

Richard Challoner (1691–1781) představuje to nejlepší z anglického katolicismu. Jeho duch v Anglii stále žije. Konvertoval z presbyteriánské církve, studoval v Douai a zůstal tam po kněžském vysvěcení jako profesor. Nakonec se stal vicerektorem koleje. V roce 1741 byl ustaven jako koadjutor apoštolského vikáře v Londýně, aby v roce 1758 postoupil do jeho funkce. Usiloval o oživení ducha anglického katolicismu, ale pečlivě volil mezi poutem k tradici a přizpůsobivostí době. Zrevidoval douaisko–remešskou verzi Bible pro anglické čtenáře v naději, že přivede věřící k většímu užítku z četby Písma. Nejúspěšnějším dílem je však knížka modliteb nazvaná *Zahrada duše* (*Garden of the Soul*).

Cílem knihy je poskytnout příručku zbožným katolickým laikům. V souladu s anglickou povahou se vyznačuje rozumností, střízlivostí a umírněností.¹²⁴ Challoner také napsal dvě knihy rozjímání: *Promysli si to* (*Think Well On't*, 1728) a *Rozjímání na každý den roku* (*Meditations for Every Day of the Year*, 1764). Pociťoval nutnost pozvednout u anglických katolíků mentální modlitbu. O mystické modlitbě nenapsal nic, ale přeložil *Úvod do zbožného života* od svatého Františka Saleského. Cartmell poznamenává:

Mystická modlitba byla v Challonerově době málo v oblibě pro nebezpečí kvietismu, jež bylo zčásti reálné a zčásti imaginární. Duchovní rádcové vedli věřící k tomu, aby se drželi rozjímání: bylo bezpečné a spásanosné, nevyvolávalo iluze, cvičilo duši v ctnostech a bylo cennou asketickou disciplínou. Challoner proto byl zajedno se svou dobou a zdůrazňoval hodnotu rozjímání, zjevně na úkor jiných forem mentální modlitby. Věděl však o jiných, vyšších formách; z četby svatého

¹²² P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 436–437.

¹²³ *Sancta Sophia*, ed. S. Cressy, New York 1857; *Holy Wisdom*, ed. G. Sitwell, London 1964. K podrobnostem srov. *The Confessions of Venerable Father Augustine Baker*, ed. P. J. McCann, London 1922; P. Salvin a s. Cressy, *The Life of Father Augustine Baker*, ed. P. J. McCann, London 1933; D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, New York 1961.

¹²⁴ Srov. L. Sheppard, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York 1967, str. 27–28.

*Františka Saleského o modlitbě víry či získané kontempace a z četby svaté Terezie o vlité kontempace v několika stupních. O jeho zkušenosti s některou z těchto vyšších forem se dá jen usuzovat.*¹²⁵

Oživení religiozity v Anglii devatenáctého století, jež kulminovalo Oxfordským hnutím, bylo v jistém smyslu vzejtí setby Bakerovy a Challonerovy. Jak píše Thureau–Dangin, křesťanství se stalo tichou, slušnou, chladnou a tradiční formalitou, která patřila k dobře etablované společnosti. Nebylo na něm nic nadpřirozeného, žádná zbožnost, žádný zápal, natož mystika.¹²⁶ Bylo zapotřebí života modlitby, což je zřejmé ze skutečnosti, že i pod anglikánským patronátem vyšla v angličtině díla Fénelona, Groua, Lallemana, svatého Františka Saleského, Scupoliho, dokonce i *Cvičení* svatého Ignáce. Zvláštní pozornosti si zasluhuje trojice mužů: Faber, Newman a Manning. Byli však i jiní jako Wiseman, Ullathorne a Hedley, kteří hodně přispěli oživení víry v Anglii.¹²⁷

Duchovní spisy oratoriána **F. W. Fabera** (1814–1863) jsou v anglicky mluvícím světě dobře známé. Nejsou však typicky anglické, protože Faber si osvojil styl svatého Alfonsa Liguori. Dnes najdeme o jeho dílech málo zmínek, spíše pro styl, jímž jsou psána, než pro jejich nauku jako takovou. Byl proslulým kazatelem a psal stejně květnatě, jak to žádal styl jeho doby. Proto jsou jeho díla zdlouhavá a plná odboček. Pourrat říká, že Faberovy knihy „jsou bohaté naukou, ale také přebohaté na slova... Ve Faberovi se nikdy nezapřel kazatel. Když píše, mluví, a mluví poklidně, jakoby ho vůbec netísnil čas.“¹²⁸

Z osmi Faberových knih je šest rozjímání o křesťanských tajemstvích, psaných ve stylu Bérullovy školy (lidská nicota před Bohem Stvořitelem a ústřední role Kristových tajemství pro posvěcení duše). Zbývající dvě obsahují duchovní rady.¹²⁹ Jeho nejlepší díla jsou *Všechno pro Ježíše* (*All for Jesus*) a *Růst ve svatosti* (*Growth in Holiness*). Hlavní námět jeho duchovních spisů najdeme v knize

¹²⁵ R. Cartmell, „Richard Challoner“ in: *English Spiritual Writers*, ed. C. Davis, London 1961, str. 121. K dalším podrobnostem srov. M. Trappes–Lomax, *Bishop Challoner*, New York 1936; D. Matthew, *Catholicism in England*, 2. vyd., New York 1950; E. I. Watkin, *Roman Catholicism in England*, New York 1957.

¹²⁶ Srov. P. Thureau–Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris 1899, sv. 1, str. 4.

¹²⁷ Kardinál Wiseman (1802–1865), první westminsterský arcibiskup, napsal slavný román *Fabiola* (1854). Benediktin William Bernard Ullathorne (1806–1889) se stal prvním biskupem v Birminghamu a je autorem knih *The Endowment of Man* (1880), *The Groundwork of the Christian Virtues* (1882), *Christian Patience* (1886) a autobiografie, která byla vydána spolu s jeho korespondencí (1891–1892). Jiný benediktin z Ampleforth, Cuthbert Hedley (1837–1915), psal pojednání o eucharistii, kněžství a materiály k duchovním cvičením.

¹²⁸ P. Pourrat, op. cit. sv. 4, str. 451–452.

¹²⁹ Knihy o spiritualitě jsou: *All for Jesus* (1853); *The Blessed Sacrament* (1855); *The Creator and the Creature* (1858); *The Foot of the Cross* (1858); *The Precious Blood* (1860); *Bethlehem* (1860). Knihy o duchovním vedení jsou: *Growth in Holiness* (1854); *Spiritual Conferences* (1859). Faber také napsal *Notes on Doctrinal Subjects* (1866), přeložil Lallemantovu *Spiritual Doctrine* (1853) a vydal několik drobnějších prací.

Stvořitel a stvoření (*The Creator and the Creature*), kde říká, že chce napsat „slabikář zbožnosti“ a pokračuje: „Všechny naše povinnosti vůči Bohu a také vůči nám se zakládají na skutečnosti, že jsme tvorové.“¹³⁰ Proto je prvotní lidskou povinností vzdávat Bohu čest, a to se hlavně uskutečňuje v lásce. „Ani skvělost jeho učení, ani čirá prostota jeho přikázání, ani nadpřirozená moc jeho poslušné činnosti náboženství tím, co je: je to osobní láska tvora ke Stvořiteli.“¹³¹

Faber se pak v ostatních svých knihách zaměřuje na Kristova tajemství jakožto ústřední bod křesťanské svatosti.

*Co by byl svět bez Ježíše? ... Země bez naděje a štěstí, bez lásky a míru. Minulost přítěží, přítomnost únavou, budoucnost bezvarným děsem – taková by byla země, kdyby – ač je to nemožné – nebylo Ježíše... Ale Ježíš je také velkán do našeho nejnuiternějšího života. Je pro nás víc než naše žíly. Víme, že ho potřebujeme, ale nemáme ani tušení, jak velmi ho potřebujeme. Není v životě jediná věc, kdy bychom se bez něho obešli... a když ho tolik potřebujeme v životě, o kolik více ho budeme potřebovat ve smrti! Kdo by měl odvahu zemřít bez něho?*¹³²

Faber vůbec netajil, že nepíše žádnou teologii duchovního života pro vyvolené duše. V duchu zakladatele Oratoria, svatého Filipa Neriho, psal knihu rad pro obyčejné křesťany. Proto si nemohl zvolit lepší zorný úhel než tajemství Ježíše Krista. Jeho nauka byla tak optimistická, že ho někteří kritizovali, že dělá křesťanský život příliš snadným a nezmiňuje se o potřebě askeze a sebezáporu.

Ve svých dvou spisech o duchovním vedení *Růst ve svatosti a Duchovní rady* (*Spiritual Conferences*) se Faber představuje jako neobyčejně bystrý psycholog, který se vyzná v rozmanitých způsobech duchovního života. Jako většina autorů i on člení cestu k dokonalosti do tří stupňů: stupeň začátečnicků („nádherné období, tak nádherné, že si nikdo neuvědomuje, jak je nádherné, až je za ním a podívá se zpátky“), stupeň obtíží a askeze („rozlehlé pole divočiny, plné pokušení, boje a námahy, místo lopoty a strádání“), a stupeň, kterého dosahují vyvolené duše („území vysoké modlitby, hrdinných sebekřížování, mystických úsilí a výšin nadlidské odtažitosti a opuštění všeho“)¹³³. Faber měl za to, že většina křesťanů se nachází někde na tom rozsáhlém druhém stupni a na něm také zemřou. Zejména pro tyto duše také psal.

Henry Edward Manning (1832–1892), zakladatel Oblátů svatého Karla, byl jmenován kardinálem v roce 1875 a sehrál vedoucí úlohu na Prvním vatikánském koncilu. Jako jiní z Oxfordského hnutí, i on byl velkým ctitelem Ducha svatého a napsal o něm dvě knihy: *Časné seslání Ducha svatého* (*The Temporal Mission*

¹³⁰ Srov. *The Creator and the Creature*, 15. vyd., Baltimore 1857, kniha 1, kap. 1.

¹³¹ Tamtéž, kniha 3, kap. 4.

¹³² *Growth in Holiness*, str. 27; *Spiritual Conferences*, str. 6.

¹³³ *Growth in Holiness*, Newman, Westminster, Md 1950, str. 27.

of the Holy Ghost, 1865) a *Vnitřní seslání Ducha svatého* (*The Internal Mission of the Holy Ghost, 1875*). Jako je přítomnost Ducha svatého v církvi průběhem stáletí základem její neomylnosti, tak je přítomnost Ducha svatého v duších spravedlivých pramenem jejich svatosti.

Manningova další důležitá díla jsou *Sláva Nejsvětějšího srdce* (*The Glories of the Sacred Heart, 1876*) a *Věčné kněžství* (*The Eternal Priesthood, 1883*). Především tato kniha o kněžství doznala nejširšího rozšíření a jí se proslavil. Jeho teologie kněžství je ortodoxní a tradiční a k teologii kněžské spirituality nedodává nic nového. Manning však v něm obvinil řehole z náhledu, jakoby diecézní kněží nemohli dosáhnout vysokého stupně dokonalosti, a termín „sekulární kněz“ nechal vyznít jakoby měl znamenat „světský kněz.“ Jinak je jeho nauka podobná Newmanově, ale jeho literární styl připomíná styl Faberův.

John Henry Newman (1807–1890) byl především prvotřídním apologetou. Ve své době vyniká a jeho plný význam ukáže čas. Nebyl duchovním spisovatelem v úzkém slova smyslu, ani se *ex professo* nezabýval asketickými a mystickými otázkami. Přesto ve svých kázáních poskytl cenné pohledy na teologii duchovního života. Ostatně chtěl napsat knihu o zbožnosti, ale nikdy se k tomu nedostal. Kniha *Rozjímání a klanění* (*Meditations and Devotions*) byla sestavena z materiálů sebraných po Newmanově smrti a vydal ji oratorián W. P. Neville v roce 1895.

Ještě než přestoupil do katolické církve a jako vůdce Oxfordského hnutí hledal Newman cestu vnitřního života a byl mužem hluboké modlitby. Měl zvláštní zálibu v samotě. Už jako šestnáctiletý byl přesvědčen, že ho Bůh povolal k celibátu. Mimoto měl naprostou jistotu, že je veden vnitřním světlem, které se časem rozjasní a ukáže mu Boží plán. Inspirující příběh jeho hledání pravdy a jeho vstupu do katolické církve představuje duchovní život, který je vnitřní, zcela podřízený Božímú plánu a vedený mocnou vírou v Boží prozřetelnost. Newman píše:

*Bůh ví, co je mé největší štěstí, ale já to nevím. Neexistuje žádné pravidlo pro to, co dává štěstí a co je dobré. Co je vhodné pro jednoho, nehodí se pro druhého, a cesty, jak dosáhnout dokonalosti, jsou velmi různé. Léky našim duším se od sebe navzájem liší. Bůh nás tedy vede zvláštními cestami. Víme, že si přeje naše štěstí, ale nevíme, co je naše štěstí, ani neznáme tu cestu... Svěřme se tedy do jeho rukou a nelekejme se, když nás povede divnou cestou... Mějme jistotu, že nás vede správně, že nás dovede k tomu, co je nejlepší, ne co my si myslíme, že je nejlepší, nebo co je nejlepší pro druhého, ale k tomu, co je nejlepší pro nás.*¹³⁴

I ve chvíli, kdy vyznával svou naprostou závislost na Bohu, a i tehdy, kdy se mu ukázal Boží plán, Newman s pokorou uvažoval: „Je tolik mužů lepších než já,

¹³⁴ *Meditations and Devotions*, ed. H. Tristram, London 1953.

povahou, nadaných milejšími přirozenými dary a méně poskvřených hříchem. Ale ty ve své nevyzpytatelné lásce ke mně sis mě vybral a přivedl mě do svého ovčince.“¹³⁵

Duchovní život nebyl pro Newmana něco teoretického a spekulativního. Byla to pulzující realita a bylo to skryté tajemství, jak naznačuje následující úryvek:

Skutečného křesťana lze téměř označit za někoho, kdo má živé vědomí Boží přítomnosti v sobě. a jako nikdo kromě spravedlivých nemá tuto výsadu, tak ani nikdo kromě spravedlivých nemá toto skutečné vnímání té věci... Za všech okolností, v radosti či smutku, naději či obavě, chtějme mít Boha v nitru srdce... Uznávejme ho jako krále ve svém srdci, na samých počátcích našich myšlenek a citů. Podřizujme se jeho nabádání a jeho vládě... To je pravý život světců.¹³⁶

Boží království se šíří navenek do světa, protože má svou vnitřní državu v nás, protože slovy Písma „je uprostřed nás,“ v srdcích jednotlivých členů. Okolostojící žasnou, neznalí se pokoušejí rozebírat, co to tu vlastně působí, představují si všemožné lidské důvody a přirozené příčiny, protože nevidí a necítí, a neuvěří, co je skutečně nadpřirozený vliv.¹³⁷

A konečně, pro Newmana stejně jako pro všechny teology je prvotní věcí křesťanská láska, taková, která má zalíbení v Bohu a tíhne ke kontemplativní aktivitě. „Láska je jemné, pokojné, spokojené ztišení a přilnutí duše v nazírání Boha. Ne pouze to, že dáváme přednost Bohu přede všemi věcmi, ale zalíbení v něm, protože je Bůh a protože jeho příkazy jsou dobré.“¹³⁸

Ale je tu místo i pro Martu, nejen pro Marii, protože „obě ho oslavují, každá svým způsobem, ať už prací, či ztišením. Obě vědí, že nepatří samy sobě, ale že jsou koupeny za vysokou cenu. Chtějí být poslušné a vytrvat v poslušnosti jeho vůli. Jestliže pracují, tedy pro něho, jestliže se mu v tichu klanějí, tedy z lásky k němu.“¹³⁹

¹³⁵ Tamtéž str. 312.

¹³⁶ Srov. *Parochial and Plain Sermons*, sv. 5, str. 225.

¹³⁷ *Sermons Preached on Various Occasions*, ed. H. Tristram, 1900, č. 4.

¹³⁸ *Parochial and Plain Sermons*, sv. 3, str. 321.

¹³⁹ Srov. tamtéž, sv. 5, str. 10–11. Spisy a kázání kardinála Newmana zahrnují 42 svazků ve standardní edici z let 1868–1913. Studie o Newmanovi jsou snadno dostupné. Hlavní autoritou je C. Stephen Dessain.

Kapitola 10

DVACÁTÉ STOLETÍ

Vděčí-li křesťanská spiritualita dvacátého století některé zemi více než jiné, je to Francie. S jistotou se dá říci, že do Druhého vatikánského koncilu prakticky všechny aspekty života církve – liturgie, exegeze, teologie, filozofie, misijní dílo a spiritualita – přijímaly všechny své nejsilnější impulsy a svou orientaci od francouzských odborníků a vůdčích osobností. I představitelé římské kurie často bývali podněcováni k obnově a přizpůsobení právě francouzskými teology a eklesiasty.

Yves Congar případně poznamenal, že „pochodně, jež zapálila ruka Boží na prahu atomového století, nesou jméno Terezie z Lisieux a Charles de Foucauld.“ Jsou tu i jiné pochodně, nejen jako příklady křesťanské svatosti, ale i jako odborníci na různých polích týkajících se duchovního života, avšak je třeba vyzvednout, že ve věku intenzivní aktivity a bující techniky Duch svatý vzbudil právě tuto dvojici svědků síly a účinnosti kontemplativního života.

SVATÁ TEREZIE Z LISIEUX

Po svaté Terezii z Avily a svatém Janu od Kříže je třetí svíce karmelitánské spirituality svatá **Terezie (Thérèse) z Lisieux**. Ač žila v devatenáctém století (1873–1897), její vliv na dvacáté století je víc než pozoruhodný. Je tím pozoruhodnější, že celé mládí prožila v uzavřeném kruhu rodiny Martinovy v něžné péči milujícího otce a starších sester a zbytek svého krátkého života pak byla skryta v klauzuru Karmelu v Lisieux.

Terezie byla poslední z devíti dětí, jež se Martinům narodily – čtyři však zemřely v raném dětství. Čtyři dívky se staly karmelitkami v Lisieux a pátá vstoupila k visitantkám. Terezie pociťovala od útlého dětství povolání do klauzury, ale když oficiálně požádala o přijetí na Karmel, představené ji odmítly pro její mlá-

dí. Terezie se dokonce vydala s otcem a sestrou Céline do Říma požádat o dispens papeže Lva XIII. Na Karmel byla konečně přijata 9. dubna 1888 a 8. září 1890 složila řeholní sliby.

V roce 1894 ji požádala převorka Matka Agnes, její rodná sestra, aby zapsala své vzpomínky z dětství. To byl počátek Tereziina vlastního životopisu známého jako *Dějiny duše*.¹ V roce 1895 sestra Terezie od Dítěte Ježíše a Svaté tváře (její plný titul jako karmelitky) nabídl Bohu sama sebe v obět. Následujícího roku dopsal první díl autobiografie a v témže roce se dostavilo první krvácení. Na prosby druhé rodné sestry Geneviève (Céline) začala ještě druhý díl životopisu. V červnu 1897 ji přestěhovali do nemocniční cely, kde životopis dokončila. Naposled přijala Tělo Páně 19. srpna a 30. září 1897 zemřela.

Životopis vyšel 30. září následujícího roku pod názvem *L'histoire d'une âme* a ihned se stal jednou z nejčtenějších soudobých knih. V roce 1925 byla prohlášena patronkou misí spolu se svatým Františkem Xaverským a v roce 1944 ji papež Pius XII. jmenoval spolupatronkou Francie spolu se svatou Janou z Arku.²

Přes své kontemplativní povolání je svatá Terezie z Lisieux právem označována za jednu z oněch nesčetných „drobných duší“ (sama říká „*petites âmes*“), které navenek nikdy nedostávají žádné nadpřirozené dary ani nezakoušejí vzhledně výše mystického spojení. Svatá Terezie zdůrazňovala věrné plnění povinností životního stavu, důležitost lásky jako motivující síly a růst v důvěře vůči nebeskému Otci.³ Papež Pius XI. proto prohlásil, že Tereziina spiritualita je „výrazem základního evangelního učení.“ A svatá Terezie sama o sobě řekla: „Nikdy jsem dobrému Bohu nedala nic než lásku a on také odplatí láskou.“⁴

Podle jejích vlastních písemných svědectví svatá Terezie nekonala žádné mimořádné skutky pokání či sebeumrtvování, ač její smrtelná choroba, spojená se zásadami karmelitánského života, nepochybně představovala tvrdou askezi. Ani v jejím životě nepozorujeme charismata a mimořádné jevy, jež se zpravidla v hagiografiích zaznamenávají, třebaže Terezie ve svém životopise tvrdí, že byla v roce 1882 uzdravena z vážné a podivné nemoci na přímluvu Panny Marie⁵ a také popisuje, že po vstupu na Karmel zažila mystický plamen lásky:

¹ Poslední anglické překlady spisů svaté Terezie jsou: *Story of the Soul*, ICS Publications, Washington DC 1975; *St Therese of Lisieux: Her Last Conversations*, ICS Publications, Washington DC 1977.

² K podrobnostem o životě svaté Terezie srov. *St Thérèse of Lisieux by Those who Knew her*, ed. a překl. C. O'Mahony, Veritas, Dublin 1975; J. Beevers, *Storm of Glory*, Image Books, New York 1955; A. Combes, *Spirituality of St Thérèse*, Kenedy, New York 1950; I. F. Goerres, *The Hidden Face: The Life of St Thérèse of Lisieux*, Pantheon, New York 1959; D. Day, *Thérèse*, Templegate, Springfield, Ill 1979; P. T. Rohrbach, *The Search for St Thérèse*, Hanover, Garden City, New York 1961; H. Urs von Balthasar, *Thérèse of Lisieux*, Sheed & Ward, New York 1954.

³ Srov. J. Clarke, *Story of the Soul*, str. 187–200; 219–259.

⁴ Srov. J. Clarke, op. cit. str. 254–259.

⁵ Srov. J. Clarke, op. cit. str. 60–67.

*Začala jsem křížovou cestu a náhle mě zachvátila taková láska k Bohu, že ji nemohu vysvětlit jinak, než že mi bylo, jako by mě celou hodil do ohně. Ach jaký žár a jaké blaho současně! Hořela jsem láskou a zdálo se mi, že ještě minutu, ještě dvě minuty a už ten žár nevydržím a umřu. Pochopila jsem, co minili světci, když mluvili o těchto stavech, které prožívali tak často. Já jsem jej prožila jen jednou a jen chvíličku. Pak jsem zase upadla do svého obvyklého stavu sucha.*⁶

Svatá Terezie také říká, že ve čtrnácti letech prožila unesení láskou, ale plamen lásky zažila až po svém „zasvěcení Milosrdné lásce.“ Svatý Jan od Kříže popisuje tuto zkušenost ve druhé sloce knihy *Živý plamen lásky* (druhá redakce).

Svatá Terezie z Lisieux je především apoštolem lásky a svědkem teologického axiomu, že jsme posvěcováni ne pro skutky, ale pro lásku. Pro svou dětskou lásku a důvěru k nebeskému Otci se dokázala zcela odevzdat Boží vůli a celým srdcem přijmout povolání k oběti. Nedala na žádné mimořádnosti a s železnou věrností plnila běžné úkoly svého denního života. Tak probouzí naději a povzbuzuje všechny ty „drobné duše“, které chtějí následovat Krista plněním svých obyčejných povinností neobyčejně dobře.

ALŽBĚTA OD NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE

Elisabeth Catez se narodila ve francouzském Bourges v roce 1880. Roku 1901 vstoupila na Karmel v Dijonu a zemřela tam roku 1906. Vydané *Vzpomínky (Souvenirs)*, jež obsahují její životopis a několik spisů, měly ve Francii okamžitý úspěch. Její nauka příznivě zapůsobila na soudobé autority jako kardinál Mercier, Juan G. Arintero, R. Garrigou–Lagrange a M. M. Philippon. Podobně jako svatá Terezie z Lisieux i ona našla doktrinární obživu v pilném studiu spisů svatého Jana od Kříže, k nimž přidala rozjímání o epištolách svatého Pavla.

V dopise dijonskému Karmelu Juan Arintero píše roku 1927: „Na této Boží služebnici nejvíce obdivuji její hluboké pochopení tajemství křesťanského života: naše přivtělení ke Kristu, v jehož poslání máme pokračovat, a přebývání Nejsvětější Trojice v našich srdcích... V tomto pochopení velkých tajemství, jež jsou totožná s podáním svatého Pavla, se stala věrnou interpretkou některých nejvýsostnějších částí jeho Listů.“

Reginald Garrigou–Lagrange si u Alžběty od Nejsvětější Trojice povšiml následujícího:

K tomu, aby duše byla uvedena na výšiny svatosti, by jí stačilo žít intenzivně jen jednu z těchto pravd naší víry... Boží služebnice Alžběta od Nejsvětější Trojice byla jednou z těch osvícených a hrdinných duší, jež dokázaly přilnout k jedné z vel-

⁶ J. Clarke, *St Thérèse of Lisieux: Her last Conversations*, ICS Washington 1977, str. 77.

kých pravd, jež jsou zároveň ty nejprostší a nejdůležitější, a pod pláštěm běžného života v ní nalézt tajemství velmi niterného spojení s Bohem. Toto tajemství přebývání Nejsvětější Trojice v hlubině její duše bylo velkou skutečností jejího vnitřního života.⁷

Alžběta složila soukromý slib panenství ve věku čtrnácti let, ale když jí matka zakázala vstoupit na Karmel, Alžběta se aktivně zapojila do společenského života ve svém okruhu a nadšeně jezdila na prázdninové výlety. Uprostřed vši aktivity však toužila po karmelitánském způsobu života a její přátelé žasli, jak hluboce se dokázala soustředit v modlitbě, kdykoli se k tomu naskytla příležitost. Největší boj pro ni v tomto období představovalo sebeovládání v náhlých záchvatech hněvu. Cvičila se proto v okamžité a naprosté poslušnosti matce. Četla v té době *Cestu k dokonalosti* od svatě Terezie a sama si mohla ověřit božské doteky, jež zakoušela. V té době se také setkala s dominikánem Iréné Vallée, který dijonským karmelitkám často kázal a dával duchovní rady. Když se ho dotazovala na své prožitky, seznámil ji s naukou o přebývání Nejsvětější Trojice v duši skrze milost. Alžběta v té chvíli objevila tajemství svého vlastního duchovního života a přebývání Nejsvětější Trojice se stalo základem jejího vnitřního života.

Alžběta vstoupila na Karmel roku 1901, ale plného společenství s profeskami se nedožila. V roce 1904 napsala krásnou modlitbu ke cti Nejsvětější Trojice:

Můj Bože, Trojice, jíž se klaním! Pomož mi, ať zcela zapomenu na sebe, ať se zcela ponořím v tebe, bez proměny, pokojně, jako by má duše už byla ve věčnosti. Kéž nic neruší můj mír. Nebo mě ze sebe vydej, můj neměnný Pane, ale kéž smím pokaždé znovu a hlouběji proniknout do hlubin tvého tajemství! Daruj mír mé duši, učiň ji nebem, svým milým přibýtkem, tvým spočinutím. A kéž tě tam nikdy nenechám o samotě, ale zadrž mě tam, zcela ponořenou do tebe v živé víře, v klanění, zcela poddanou tvému tvořivému působení!

Můj Kriste, kterého miluji, ukřižovaného láskou, kéž bych mohla být nevěstou tvého Srdce, kéž bych tě mohla přikrýt slávou a milovat tě... a samou láskou zemřít. Ale znám svou slabost, a proto tě prosím, oděj mě sebou, spoj mou duši se všemi svými hnutími. Ponoř mě v sobě, úplně si mě vezmi, buď místo mě ty, aby se můj život stal paprskem tvého. Vstup do mé duše jako modlitba, jako obnovení, jako Spasitel!

Věčné Slovo, Výroku mého Boha! Toužím prožívat svůj život v naslouchání tobě, učit se všechno od tebe v poslušnosti. Skrz temnotu, strádání, bezmoc se snažím být stále s tebou a žít v záři tvých paprsků. Má milovaná Hvězdo! Drž mě, ať se neuchýlím z tvého světla!

Stravující Ohni! Duchu Lásky! Sestup do mě a vykonej ve mně vtělení Slova, abych pro něj byla lidstvím, v němž obnoví své tajemství!

⁷ Srov. M. M. Philipon, *The Spiritual Doctrine of Sister Elizabeth of the Trinity*, Newman Press, Westminster, Md 1961, str. XVII–XVIII.

A ty, Otče, skloň se ke svému bídnému a nepatrnému tvorů a zastíň jej, spatři v něm svého milovaného Syna, v němž máš zalíbení.

*Má Trojice, mé Všechno, mé Blaženství, Nekonečná Samota, Nezměrnosti, v níž miluji sebe! Poddávám se ti jako tvá kořist. Ponoř se do mě, abych se já ponořila do tebe a mohla vyjít a hledět ve tvém světle do hlubiny tvé velikosti!*⁸

Uprostřed postní doby roku 1906 byla sestra Alžběta převezena do nemocniční cely, ale až téměř do smrti zachovávala všechny předpisy karmelitánského života. Její choroba byla označena za nevyléčitelnou a ona obdržela svolení k poslední rekolekci před odchodem na věčnost. V té době napsala *Poslední rekolekce Laudem Gloriam* (jak se nazvala). Z její ruky ještě vyšly dva rukopisy: v létě 1906 uspořádala poznámky z rekolekci pod titulem *Nebe na zemi* a pár týdnů před smrtí poslala dopis své dlouholeté přítelkyni Marguerite s názvem *Poslední duchovní rady*.⁹

Několik dní před smrtí napsala sestra Alžběta třesoucí rukou jednu z řeholnic: „Zdá se mi, že mým posláním v nebi bude přitahovat duše, pomáhat jim, aby vyšly ze sebe a přilnuly k Bohu v prosté a milující pohnutce, a přídrzet je v tom velkém vnitřním tichu, v němž se Bůh otiskuje v nich a přeměňuje je v sebe.“

Alžběta byla prohlášena za blahoslavenou od papeže Jana Pavla II. 25. listopadu 1984.

CHARLES DE FOUCAULD

Narodil se ve Strassbourgu v roce 1858 a v pěti letech osiřel. Po těžkém dětství vstoupil ve třinácti letech do armády. Později, v letech 1883–1884 konal vědecký průzkum v Maroku, za který dostal od francouzské vlády vyznamenání. V roce 1886 konvertoval z ateismu a pomýšlel na řeholní život. Navštívil Svatou zemi, po návratu do Francie vstoupil do trapistického kláštera, ale již po šesti měsících byl převeden do trapistického kláštera v Sýrii, kde také v roce 1892 složil řeholní sliby.

Trapistický způsob života Charlese de Foucauld neuspokojoval. Chtěl založit vlastní řád, kde by nebylo rozdílu mezi chórovými mnichy a laickými bratry, kde by nebylo chórové oficium, ale mniši by se sami živili manuální prací. Odešel od trapistů a šel do Palestiny, kde si našel práci jako námezdní síla u klarisek. Mnoho hodin trávil v mentální modlitbě, ať ve dne či v noci. Později se vrátil do Francie,

⁸ Srov. M. M. Philipon, op. cit. str. 53–54.

⁹ K podrobnostem o životě sestry Elisabeth srov. *The Praise of Glory: Reminiscences*, Newman Press, Westminster, Md 1962; M. M. Philipon (ed.), *Spiritual Writing of Sister Elisabeth of the Trinity*, New York 1962; H. Urs von Balthasar, *Elisabeth of Dijon: An Interpretation of Her Spiritual Mission*, New York 1956.

kde byl v roce 1901 vysvěcen na kněze. Pak odešel do Afriky, kde chtěl skrytým životem ustavičné modlitby a kajícínosti spolupracovat na obrácení Arabů.

Charles prožíval temnou noc utrpení a samoty v malé pouštní chatrči, oblečen jako Arab. Jeho spiritualita byla navýsost trinitární. Rád se zřikal všeho v pouhém vědomí, že Bůh je Bůh. Tento velký „apoštol Sahary“ byl zavražděn Araby v roce 1916.

Ve dvacátém století vydal skrytý život Charlese de Foucauld hojně ovoce. Instituty Malých bratří Ježíšových a Malých sester Nejsvětějšího srdce Ježíšova vznikly v roce 1933 a vzkvétají po celém světě. V roce 1939 byla založena další kongregace, inspirovaná Charlesem de Foucauld – Malé sestry Ježíšovy, které konají apoštolát mezi nekřesťany a v masách opuštěných. Také existuje několik fratermit v duchu bratra Charlese. Charles de Foucauld popsal spiritualitu a poslání Malých bratří Ježíšových takto:

Malí bratři Nejsvětějšího srdce mají zvláštní povolání. Předně mají napodobovat našeho Pána Ježíše Krista ve skrytosti jeho života v Nazaretě. Za druhé mají žít v misijních zemích, tam konat ustavičnou adoraci Nejsvětější svátosti... Tím že postaví do středu mezi nevěřící oltář a svatostánek, posvěcují tyto lidi, aniž by řekli jediné slovo, jako Ježíš mlčky posvěcoval svět po třicet let v Nazaretě... Je pravda, že nemáme účast na Boží oslavě, na díle Páně, na spáse duší, na hlásání evangelia. Ale to všechno účinně děláme tím, že lidem zprostředkováváme eucharistickou přítomnost Ježíšovu, Ježíše obětovaného v Nejsvětější oběti a evangelní ctnosti, lásku Kristova srdce, jež se snažíme rozvíjet. Nemáme od Boha povolání ke službě slova, proto žehnáme a kážeme mlčením.¹⁰

V direktáři pro modlitební sdružení, jež založil ve Francii, de Foucauld napsal, že on a jeho následovatelé chtějí zaměřit své úsilí na obrácení „těch, kdo jsou duchovně nejchudší, nejochromenější, nejvíc slepí, na nevěřící národy misijních zemí, těch, kdo neznají Dobrou zvěst, kdo nemají svatostánek ani kněze, duši neopuštěnějších, nejvíce chorých, ovcí, jež jsou doslova ztracené.“¹¹ Charles de Foucauld tak prosadil misijní činnost, která je prostě povoláním přítomnosti mezi lidmi, které chtěl vést ke Kristu. Zavedl novou formu kontemplativního života, kontemplativní život ve světě, kde ticho je způsobem ovlivňování, poháá přítomnost metodou komunikace a chudoba svědectvím bratrské lásky k nuzným a potřebným, v jejichž středu Malí bratři a Malé sestry žijí. Daleko od apoštolátu sociální služby je tu apoštolát sdílení téhož utrpení chudých a svědectví evangel-

¹⁰ K dalším informacím o Charlesu de Foucauld srov. *Oeuvres spirituelles*, Paris 1958; R. Bazin, *Charles de Foucauld: Hermit and Explorer*, London 1923; A. Freemantle, *Desert Calling*, New York 1949; M. Carrouges, *Soldier of the Spirit: The Life of Charles de Foucauld*, New York 1956; J. F. Six, *Witness in the Desert*, New York 1965; G. Gorée, *Memoires of Charles de Foucauld*, London 1938.

¹¹ Srov. L. Sheppard, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York 1967.

ni nauky. Současní následovníci ideálu Charlese de Foucauld odcházejí do „pouště“ chatrčí a továren, kam přinášejí „Kristovu přítomnost“ příkladem ctnosti a kontemplativní modlitby.

Byli i jiní, kdo přispěli ke spiritualitě dvacátého století. Nemůžeme je všechny probrat, ale zmíníme se alespoň o několika vůdčích osobnostech. Uvedeme je v souvislosti se specifickými oblastmi, kde sehráli významnou roli: liturgické hnutí, ohromná expanze zahraničních misí, svatost laiků, rozvoj systematické spirituální teologie.

LITURGICKÁ OBNOVA

Oživení liturgické spirituality je třeba přičíst na vrub benediktinu L. P. Guérangerovi, který obnovil benediktinský řád ve Francii. Tradiční praxe meto-
dické mentální modlitby se mezi šestnáctým a dvacátým stoletím tak pevně zakotvila, že se liturgická obnova, kterou začal Guéranger se svými mnichy ze Solesmes v roce 1837, zdála být v rozporu s osobní zbožností, již poskytovala mentální modlitba. **Dom Guéranger** (1805–1875) svůj postoj vyjádřil velmi jasně: „Když stavíme nesmírnou nadřazenost liturgické modlitby nad modlitbu individuální, neříkáme, že individuální metody by se měly potlačit. Kéž by jen měly své patřičné místo.“¹² Někteří z jeho žáků však zašli tak daleko, že mentální modlitbě upírali jakékoli místo v mnišské tradici. Nejznámější Guérangerova díla jsou *L'année liturgique* (*Liturgický rok*) v 15 svazcích (1841–1901) a tři svazky *Institutions liturgiques* (1840–1851).

Ve snaze Doma Guérangera pokračoval a velkou měrou ji završil papež Pius X. (1835–1914), který uklidnil spor o častém svatém přijímání vydáním dekretu o častém a denním přijímání pro všechny křesťany ve stavu milosti, kteří jsou pro ně náležitě disponováni.¹³ Týž papež povzbuzoval věřící k aktivní účasti na liturgii církve. Toto úsilí bylo úspěšné, v některých místech více, jinde méně. E. Masure popisuje jeho výsledky takto:

Jako teologie... ani liturgie nikdy nepřestala v církvi existovat, ale na počátku století dostala nový život a pozvedla se do výšin, které překvapily samotného Doma Guérangera... Křesťanská bohoslužba má novou vitalitu. Duše stoupají do neviditelná skrze hudbu, zpěv, drama, texty s obrázky, symboly s jejich významem – a křesťanské společenství opět nachází v obřadech svou svátostnou jednotu.¹⁴

¹² Srov. *The Liturgical Year*, Newman, Westminster, Md, sv. 1, str. 7.

¹³ Dekret *Sacra tridentina synodus* byl vydán v roce 1905. V roce 1910 papež Pius X. rozšířil časté svaté přijímání na děti, které dosáhly věku rozumnosti. K podrobnostem o debatě kolem častého svatého přijímání srov. A. Bride, „La Communion du XVIIIe siècle à nos jours“ v *Eucharistia*, Paris 1947, str. 288.

¹⁴ E. Masure, *Some Schools of Catholic Spirituality*, ed. J. Gautier, Desclée, Paris–New York 1959.

Úspěch liturgické obnovy je zásluhou obětavosti a nadšení francouzských benediktinů, zvláště mnichů ze Solesmes, třebaže, jak jsme řekli, oficiální vyhlášení vyšlo od papeže Pia X. Ale liturgické hnutí se rozšířilo a přešlo z klášterů do pastorace úsilím belgického benediktina Doma Beaudouina (1873–1960). Katoličtí věřící tak mohli hlouběji prožívat eucharistii jako střed křesťanského života. Nesmíme ani opominout velkou zásluhu kláštera v německém Maria-Laach a přispění autorů jako Dom Casel (1886–1948) a Pius Parsch (1884–1954). Konečně uvedme encykliku papeže Pia XII. *Mediator Dei*, která uvedla do pohybu liturgickou reformu, jež měla dojít uskutečnění skrze Druhý vatikánský koncil.

MISIJNÍ ROZVOJ A KATOLICKÁ AKCE

Jméno **Pauline Jaricot** (1799–1862) budou mít misionáři vždycky v úctě, protože to byla zakladatelka Společnosti pro šíření víry. V sedmnácti letech učinila soukromý slib trvalého panenství a založila organizaci pracujících dívek s názvem Unie modlitby na usmíření Božského srdce. V roce 1820 založila misijní sdružení a pořádala drobné sbírky mezi běžnými věřícími. V roce 1826 ustavila domov pro pracující dívky Loretta a založila Sdružení živého růžence. Když v Paříži se spojila skupina dvanácti laiků za účelem organizování finanční pomoci pro zahraniční misie, její členové se rozhodli spolupracovat se Sdružením Pauliny Jaricotové a 3. května 1822 tak vznikla Společnost pro šíření víry. Pauline Jaricot je však považována za její zakladatelku. Pauline strávila poslední léta svého života v hrozném chudobě jako oběť posměchu a pomluv. „Ať se děje Boží vůle,“ říkala, „ať se nezmění ani jota na jeho svatých úmyslech s mou osobou pro mé utrpení, mé slzy, mé modlitby a mé nářky.“¹⁵

V té době ve Francii hojně vznikaly řeholní instituty zaměřené na zahraniční misie. V menší míře lze totéž říci o Itálii a Německu. Počet řeholních institutů vzrůstal překvapivou rychlostí a evropští i američtí katolíci velkoryse přispívali na podporu misí. Jedním z neblahých následků druhé světové války bylo oslabení misijní činnosti, jež však na druhé straně připravilo cestu domácí hierarchii v zemích, které byly již evangelizovány.

Ve stejné době jako Pauline Jaricot žil se stejným zaměřením na dílo milosrdenství **Frédéric Ozanam** (1813–1853). Pocházel z židovské rodiny a vystudoval v Lyonu. Stal se profesorem cizích literatur na Sorbonně, byl specialistou na Danta. V Paříži přišel do styku s vynikajícími literáty a religionisty Lacordairem,

¹⁵ K dalším podrobnostem srov. J. Jolinon, *Pauline Jaricot*, Paris 1956; K. Burton, *Difficult Star: The Life of Pauline Jaricot*, New York 1947; M. Christiani, *Marie–Pauline Jaricot*, Paris 1961; J. Servel (ed.), *Un autre visage: Textes inédits de Pauline Jaricot*, Lyon 1961.

Chateaubriandem, Montelambertem a jinými. V roce 1833 založil „Konferenci lásky.“ V roce 1835 tato organizace přijala název „Společnost svatého Vincenta de Paul.“ Od té doby se společnost rozšířila po celém světě a stala se symbolem charitativní činnosti mezi chudými a potřebnými.¹⁶

Dílo Pauliny Jaricotové a Frédérica Ozanama nám poskytuje správné pozadí pro stručný popis historického vývoje Katolické akce. Předchůdci výzvy k laickému apoštolátu byli svatý Vincenzo Palotti, papež Pius IX., který volal po spolupráci laiků na díle církve, a papež Lev XIII., který podporoval ustavení Katolické akce. Přál jí i papež Pius X. Historikové Katolické akce na něj obvykle odkazují jako na papeže, který pochopil, o co v Katolické akci jde.¹⁷ Ale vlastní vznik Katolické akce jakožto laického apoštolátu byl dílem papeže Pia XI.

Congar uvádí trojici původních koncepcí Katolické akce, jež jsou příspěvkem papeže Pia XI.: důraz na její apoštolský charakter, zapojení všech tříd a kategorií katolických laiků, apoštolát laiků jakožto křesťanů, kteří ve světě konají Boží dílo.¹⁸ Papež Pius XI. definoval Katolickou akci jako „účasť laiků na hierarchickém apoštolátě.“ V roce 1923 založil Joseph Cardijn JOC, neboli Organizaci mladých křesťanských dělníků (Young Christian Workers, YCW), která tak prosperovala, že již v roce 1935 měla na svém kongresu více než sto tisíc delegátů z patnácti zemí. Papež Pius XII. pak definici a strukturu Katolické akce dokončil.¹⁹

SVATOST U LAIKŮ

Všichni křesťané jsou povoláni k dokonalé křesťanské lásce, proto bychom očekávali, že nalezneme příklady svatosti mezi laiky v každém století. Vedle Pauliny Jaricotové a Frédérica Ozanama bychom se měli zmínit ještě o svaté Gemmě Galgani a Elisabeth Leseur.

Gemma Galgani se narodila v italském městečku Lucca v roce 1878, v útlém mládí osiřela a byla přijata do domu Mattea Gianniniho, kde žila až do své smrti v roce 1903. Trpěla chronickou chorobou, která jí znemožnila vstup do kláštera klauzurovaných pasionistek v Lucce. Přesto se jí dostalo od Boha mimořádných projevů milosti, jako stigmata, častá vytržení a vidění Ježíše, Panny Marie a pasionisty svatého Gabriela, k němuž chovala velkou úctu.

¹⁶ K dalším informacím srov. *Oeuvres complètes*, 11 sv., Paris 1859–1865; E. Renner, *The Historical Thought of Frédéric Ozanam*, Washington DC 1959; L. Baurard, *Ozanam d'après sa correspondance*, Paris 1912.

¹⁷ Srov. P. Dabin, *L'apostolat laïque*, Paris 1931; Y. Congar, *Lay People in the Church*, Newman Press, Westminster, Md 1957; J. Gaynor, *The Life of St Vincent Palotti*, St Paul Editions, Boston 1980.

¹⁸ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Ed. du Cerf, Paris 1953, str. 505 a dále.

¹⁹ Srov. Pius XII., „Allocution to Italian Catholic Action,“ AAS, sv. 32 (1940), str. 362.

Svatá Gemma nenapsala žádné dílo k zveřejnění, ale její spiritualitu známe z jejích dopisů, vlastního životopisu a biografie, kterou napsal pasionista Germano di S. Stanislao. Vynikající ctností u ní byla pokora. Pro četné záznaky na její přímluvu je jednou z nejuctivnějších svatých dnešní doby. Byla kanonizována v roce 1940.²⁰ Spolu se svatým Gabrielem představuje pasionistickou spiritualitu.

Elisabeth Leseur se narodila v Paříži roku 1866 a je pozoruhodným příkladem svatosti v manželství a aktivním společenském životě. Od mládí se řídila životním pravidlem, v němž měly důležité místo modlitba, studium nauk víry a ustavičné úsilí o překonání vlastních chyb. V jednadvaceti letech se provdala za Felixe Leseura, jehož víra byla zcela ztracená. Sice slíbil, že bude respektovat manželčin náboženský život, ale brzy začal neúprosný nátlak, aby o víru přišla.

Po sedmi letech manželství Elisabeth přestala žít podle víry, ale když si přečetla Renanovy *Dějiny počátků křesťanství*, prohlédla lživost jeho argumentace. Začala číst díla církevních Otců svatého Augustina, Tomáše Akvinského, Terezie z Avily, Františka Saleského, a především Bibli. Výsledkem bylo obrácení zpět k víře mládí a intenzivní křesťanský život.

Během cesty do Říma s manželem roku 1903 prožila Elisabeth mystickou přítomnost Krista ve svém nitru a úplnou obnovu vnitřního života. Bez výhrad se odevzdala Kristu. Od té doby jí bylo jednou z největších radostí a opor svaté přijímání. Začala houževnatě usilovat o obrácení svého nevěřícího manžela, ne argumenty, ale svědectvím vlastního svatého života a modlitbami. Zemřela roku 1914, aniž se manželova obrácení dočkala.

V roce 1905 si však zapsala do deníku, že její manžel se nakonec obrátí. Stalo se to tři roky po smrti Elisabeth. Zemřela na rakovinu a již v počátcích své choroby obětovala svůj život za Felixovo obrácení. Po její smrti Felix vstoupil k dominikánům a stal se knězem. Zemřel ve dvašedesáti letech s vděčností vůči své manželce, která obětovala své utrpení za jeho obrácení. Elisabeth napsala kromě svého Duchovního deníku mnoho různých spisů. Nejlepší je o křesťanské vytrvalosti v utrpení.²¹

Protože jsme vybrali jako příklady křesťanské svatosti mezi laiky svatou Gemmu a Elisabeth Leseur, je vhodné na tomto místě pohovořit o sekulárních institutech jako formě zasvěceného života ve dvacátém století. Jak začaly a jak se vyvíjely sliby evangelních rad u osob žijících ve světě je popsáno v *Provida Mater Ecclesia*, již vydal papež Pius XII. v roce 1947.²² Avšak již v roce 1889 papež Lev XIII. vydal dekret *Ecclesia Catholica*, v němž se zmiňuje o sdruženích zbož-

²⁰ Srov. *Letters of St Gemma Galgani*, ed. Germano of St Stanislaus, Menlo Park, Ca 1947; Sister St Michael, *Portrait of St Gemma, a Stigmatic*, New York 1950.

²¹ Srov. M. L. Herking, *Elisabeth Leseur nous parle*, Paris 1955.

²² Srov. AAS sv. 39 (1947), str. 114 a dále.

ných křesťanů, kteří žijí ve světě, a nazývá je „zbožná sdružení.“²³ Ale až vydáním apoštolské konstituce Pia XII. *Provida Mater Ecclesia*, motu proprio *Primo feliciter* a instrukce o řeholních kongregacích *Cum Sanctissimus* nabyly sekulární instituty náležitě vlastní legislativy.²⁴

V průběhu dějin církve vždy byli jednotlivci či skupiny, kteří na sebe přijímali život podle evangelních rad – chudobu a zvláště zdrženlivost. V roce 1948 Svatý stolec oficiálně uznal a schválil tento způsob života pro osoby neřeholní, ale světské. Nyní jsou řeholníci a členové sekulárních institutů uvedeni vedle sebe pod hlavičkou „zasvěcený život.“

Podle *Provida Mater Ecclesia* jsou sekulární instituty druhem společnosti či sdružení a v tom se podobají zbožným spolkům či třetím řádům. Jsou to ale instituty *sekulární*, proto jsou jejich členové označeni jako „žijící ve světě“ a výraz *sekulární* se v celé legislativě zdůrazňuje. To znamená, že členové nemusejí nutně žít v komunitě jako řeholníci, ale zasvěcují se apoštolátu a udržují kontakt se společností v míře, která není vlastní řeholi. Základní rozdíl je v tom, že členové sekulárního institutu zůstávají jako jednotlivci pracující ve své profesi či oboru a po vstupu do institutu nemění svůj životní stav, jako je tomu u laika, který se stane knězem. V posledních letech se sekulární instituty množí a vzkvétají, ale jak tomu bývá u sdružení věřících laiků a diecézních kněží, některé začínají přibírat podobu řeholních institutů a ztrácejí svůj specifický, „sekulární“ charakter.

SYSTEMATICKÁ SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE

Fakt, že na samém počátku dvacátého století náhle vzrostl zájem o mystické otázky a systematickou spirituální teologii lze do značné míry přičíst spisům Josepha Görrese a jeho německých současníků.²⁵ Mimoto se krátce po první světové válce francouzští, španělští a italští teologové dostali do sporu kolem základních principů asketicko–mystické teologie. Po několika desetiletí se tiskly knihy a články na obhajobu nesmiřitelných názorů, jež se týkaly otázek jako povolání k dokonalosti, vztah mezi mystickou zkušeností a křesťanskou dokonalostí, rozdíl mezi získanou a vlitou kontemplací, jednota či rozmanitost cesty k dokonalosti.

²³ Srov. tamtéž sv. 23 (1931), str. 634.

²⁴ „Provida Mater Ecclesia“ in: AAS sv. 39 (1947), str. 114 a dále; „Primo Feliciter“ in: AAS sv. 40 (1948), str. 283 a dále; „Cum Sanctissimus“ in: AAS sv. 40 (1948), str. 283 a dále.

²⁵ Následující seznam dokazuje velký zájem o mystické otázky v Německu na konci devatenáctého století: W. Preger, *Geschichte de deutschen Mystik im Mittelalter* (1874–1893); M. Hausherr, *Die wahre und falsche Ascese* (1856); Weibel, *Die Mystik* (1834); J. Haver, *Theologia mystica*; J. Görres, *Christliche Mystik* (1842); von Bernard, *Theologia mystica* (1847); Hettinger, *De theologiae et mystico comubio* (1882); Hellferich, *Die christliche Mystik* (1842).

„Mystická otázka“ byla zdrojem rozporů už od počátků církve, kdy se apoštolští Otcové snažili hájit ortodoxní křesťanskou gnozi proti pohanskému gnosticismu. V průběhu času teologové pronikali do tohoto předmětu hlouběji a termín „mystická teologie“ se postupně projasňoval, takže Pseudodionýsios, který psal na počátku šestého století, mohl tento termín použít o pasivně přijímaném prožitku božské přítomnosti. Až do sedmnáctého století teologové duchovního života zpravidla uznávali fakt, že jednotlivci, kteří plně spolupracují s milostí, mohou dosáhnout mystického zakoušení Boha.

Třebaže jezuita **Giovanni Battista Scaramelli** (†1752) nebyl první,²⁶ přesto měl největší podíl na rozšíření teorie, že dokonalost křesťanského života s sebou nutně nenese mystický prožitek a že všichni křesťané nejsou povoláni k tomuto stupni dokonalosti. Ve svých dvou spisech *Direttorio ascetico* a *Direttorio mistico* zcela odděluje asketické a mystické aspekty duchovního života a ustavuje dva odlišné typy křesťanské dokonalosti.

Teologickou diskusi, jež se rozvinula na pozadí tohoto rozdílu, lze shrnout takto: všichni křesťané jsou povoláni k dokonalé křesťanské lásce, ale jen relativně málo duší dosahuje mystického stavu vlité kontemplace, takže se zdá, že „běžná“ dokonalost křesťanského života se uskutečňuje v asketickém stavu. Teologických závěrů, jež vyplývají z tohoto tvrzení, je několik: 1) asketický stav a asketická dokonalost představují normální, běžnou dokonalost křesťanského života, zatímco mystický stav a mystická dokonalost jsou mimořádné, a proto náležejí do skupiny *gratiae gratis datae*; 2) jsou dvě cesty k dokonalosti a dva odlišné typy dokonalosti na konci těchto cest; 3) mystický stav je mimořádný, proto je nepatřičné po mystickém stavu toužit a o něj prosit, totéž platí o mystickém prožitku a jiných jevech, jež je provázejí; 4) je rozdíl mezi získanou kontemplací a kontemplací vlitou: první nemusí vést k druhé; 5) dokonalá křesťanská láska není u všech křesťanů podmíněna působením darů Ducha svatého, vlitou kontemplací či mystickým prožitkem Boží přítomnosti; 6) křesťanská dokonalost nevyžaduje pasivní očisty.

Tuto teologii duchovního života napadl Saudreau v knize *Les degrés de la vie spirituelle* (1896) a později Poulain v díle *Des grâces d'oraison* (1901). Skutečná kontroverze vypukla, když kapucín Ludovic Besse kritizoval Poulainovu doktrínu o rozdílu mezi asketikou a mystikou. V roce 1908 pak Poulain napadl nauku obsaženou v Saudreauově knize *Faits extraordinaires de la vie spirituelle*.²⁷ V tomto bodě se spor rozšířil z Francie do Itálie a Španělska právě proto, že Poulain hájil rozdíl mezi získanou a vlitou kontemplací.

²⁶ Před Scaramellim obhajoval „dvojí cestu“ kapucín Victor Gelén de Trèves (†1669) a polský františkán Chrysostom Dobrosielski (†1676).

²⁷ K Poulainově odpovědi Bessovi srov. *Études*, listopad 1903. K debatě mezi Poulainem a Saudreau srov. *Revue du clergé français*, červen 1908 a *Études*, říjen 1908 a leden 1909.

V době, kdy spor o mystiku ve Francii vrcholil, opustil španělský dominikán **Juan Arintero** (1860–1928) přírodovědeckou dráhu a věnoval se po zbytek života asketické a mystické teologii. Jeho vrcholné dílo v oboru spirituální teologie *La evolución mística* mu vyneslo okamžité uznání jakožto neobvykle nadaného teologa. Na základě církevních Otců a velkých teologů katolické tradice i zkušeností mystiků samých úspěšně obhájil jednotu duchovního života, místo vlité kontemplace jako normálního stupně života milosti a všeobecnou možnost mystického prožitku (který nutně vychází z působení darů Ducha svatého) s odůvodněním, že všichni křesťané jsou povoláni k dokonalé lásce.

V krátkém období kdy Arintero učil na Angeliku v Římě, podnítil Reginalda Garrigou–Lagrange, aby vzal pero a psal ve prospěch téže věci. **Garrigou–Lagrange** se stal světoznámým, poté co jeho díla v oboru spirituální teologie byla přeložena do různých jazyků.²⁸ Avšak díky za návrat k tradičnímu učení spirituální teologie patří Arinterovi a v tomto oboru je třeba jej pokládat za Garrigou–Lagrangeova učitele.

Arintero se na samém počátku dostal do sporu s jezuitou, karmelitány a některými svými dominikánskými spolubratry. Dnes však s výjimkou několika jednotlivin teologové na celém světě Arinterův názor všeobecně přijímají.

Mezi karmelitány je významným moderním autorem v oboru spirituality **Gabriel od svaté Máří Magdaleny** (1893–1953), blízký přítel Garrigou–Lagrange a profesor spirituální teologie v Římě v letech 1931 do své smrti v roce 1953. Gabriel od svaté Máří Magdaleny byl plodný spisovatel. Svou duchovní teologii zakládal na svatém Tomáši Akvinském, svaté Terezii z Avily a svatém Janu od Kříže. Byl věrným obhájcem jediné cesty k dokonalosti a všeobecnosti povolání k největšímu možnému spojení s Bohem skrz lásku. Poukazoval také na Pannu Marii, královnu svatých, jako na příklad křesťanské dokonalosti té, která se zcela podřídila působení Ducha svatého, ač žila zjevně běžným způsobem života.²⁹

Joseph de Guibert (1877–1942) byl profesorem spirituální teologie na římském Gregorianu, velmi uznávaným exercitátorem a duchovním vůdcem. Je patrně vedoucím jezuitským autorem dvacátého století. Teologicky zaujímá střední pozici, což je typické u jezuitů, mezi extrémy, jež zastávali výše zmínění teologové. Jeho přístup k pojetí asketicko–mystické teologie je výsostně praktický a pastorační, proto se výrazně opírá o psychologické údaje. Mnoho ze své nauky zakládá na *Duchovních cvičeních* svatého Ignáce z Loyoly a zaměřuje se spíše na asketické než na mystické aspekty křesťanské svatosti.³⁰

²⁸ Na poli spirituální teologie jsou v angličtině dostupná tato díla: R. Garrigou–Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, 2 sv., Herder, St Louis 1947; *Christian Perfection and Contemplation*, Herder, St Louis 1937.

²⁹ Díla Gabriela od sv. Máří Magdaleny vyšla v italštině. Anglický překlad jeho knihy *Sv. Jan od Kříže* byl vydán v Irsku u Mercier, Cork 1946.

³⁰ Joseph de Guibert napsal většinu svých děl latinsky.

Zmínku si zaslouží i několik benediktinských autorů, především **Dom Columba Marmion** (1858–1923), svatý opat kláštera v Mardesous. Jeho slavná trilogie sestává z těchto knih: *Ježíš Kristus, život duše* (1917), *Ježíš Kristus ve svých tajemstvích* (1919) a *Ježíš Kristus, ideál mnicha* (1922). Posmrtné dílo *Ježíš Kristus, ideál kněze* bylo uspořádáno z opatových katechezí a dopisů.

Nauka těchto děl odráží svatého Pavla a stálým tématem je, že dosáhneme svatosti v té míře, jak se připodobníme Kristu. Veškerá spiritualita tedy musí být křistocentrická, celý křesťanský život a všechna svatost se dá zredukovat na jediné: milostí se stát tím, čím byl Kristus přirozeností: Božím synem. Papež Benedikt XV. často čítal knihu *Ježíš Kristus, život duše*, toto dílo, které může sloužit jako duchovní rádce pro lidi každého způsobu života.³¹

Jiný benediktin, který dosáhl světové proslulosti jako duchovní spisovatel je **Dom Jean-Baptiste Chautard** (1858–1935), autor knihy *Duše apoštolátu*. Je to další kniha, jež je ve svém dopadu univerzální a poskytuje rady osobám každého povolání. Základní poselství knihy je, že veškerý apoštolát a veškerá služba má vyrůstat z niterného spojení s Bohem v hlubokém vnitřním životě. Dom Chautard prostě rozvíjí teologické zásady, že láska je zdrojem a podobou všech ctností a že pravá ctnost nespočívá ve vnějších skutcích, ale ve vnitřní dispozici čili *habitu*.³²

Uzavíráme tento přehled dějin spirituality postavou laika, filozofa a teologa trvalého vlivu a důležitosti po celém katolickém světě. **Jacques Maritain** se narodil v pařížské evangelické rodině v roce 1882. Studoval na Sorbonně a na konci svých studií se stal katolíkem a začal psát pro *Les cahiers de la quinzaine*, jež vydával Charles Péguy. Po ukončení studia biologie v Německu a studia tomismu ve Francii u P. Clérissaca byl jmenován profesorem na Institute catholique v Paříži. V roce 1932 přednášel na pozvání v torontském Institute of Medieval Studies, pak učil na Columbia University v New Yorku a v Princetonu. V letech 1945–1948 byl velvyslancem Svatého stolce ve Francii a po smrti své ženy Raissy v roce 1960 se uchýlil do kláštera Malých bratří Ježíšových v Toulouse, kde zemřel roku 1973.

Kromě četných děl o filozofii napsal Maritain i několik pojednání o spiritualitě ve spojitosti se svou ženou, která žila intenzivním mystickým životem. Jako osmdesátník napsal Maritain své poslední dílo s názvem *Rolník garonnský*, jež volalo na poplach a varovalo proti těm, kdo nesprávně vykládali učení Druhého vatikánského koncilu.

Na poli spirituální teologie byl Maritain cele tomistou a shodoval se s naukou Arinterovou a Garrigou-Lagrange. Maritain také výrazně přispěl k vývoji teolo-

³¹ Srov. také M. M. Philipon, *The Spiritual Doctrine of Dom Marmion*, Newman Press, Westminster, Md 1956.

³² Srov. Dom J. B. Chautard, *The Soul of the Apostolate*, Image Books, New York 1946.

gie darů Ducha svatého. Nedomníval se, že každý mystik nutně dospěje k pravidelné vlité kontemplaci, ale tvrdil, že dary Ducha svatého jsou jednak rozumové činnosti, jednak afektivní, a proto je možné, že někteří mystici budou převážně incitováni dary, jež působí v afektivních schopnostech.³³

Nepochybně nejdůležitější událostí v církvi dvacátého století byl Druhý vatikánský koncil, slavený za pontifikátu Jana XXIII. a Pavla VI. Byl oficiálně svolán roku 1961 a první zasedání začalo v říjnu 1962. Závěrečné zasedání pak proběhlo v prosinci 1965. Koncil vydal šestnáct vynikajících dokumentů, které měly sloužit jako vodítka a orientace pro mnoho budoucích let.

Koncil si stanovil jako jeden z cílů obnovu křesťanského života, a proto se kladl velký důraz na křesťanské povolání ke svatosti. Svatost je skutečným charakteristickým rysem církve. Toto téma se v různých podobách opakuje v základním koncilním dokumentu *Lumen gentium*. Některé klíčové pasáže nám poslouží jako závěr tohoto přehledu počátků a vývoje svatosti v církvi.

Církev, jejíž tajemství posvátný sněm předkládá, je podle naší víry nezrušitelně svatá. Kristus totiž, Boží Syn – který je oslavován zároveň s Otcem i Duchem jako „jediný svatý“ – miloval církev jako svou snoubenku a obětoval se za ni, aby ji posvětil (srov. Ef 5,25–26). Spojil ji se sebou jako své tělo a vrchovatě ji obdařil darem Ducha svatého k Boží slávě. Proto všichni v církvi, ať náleží k hierarchii nebo jsou jí vedeni, jsou povoláni ke svatosti podle apoštolských slov: „Neboť toto je vůle Boží: vaše posvěcení“ (1Sol 4,3; srov. Ef 1,4). Tato svatost církve se však stále projevuje a má se projevovat v plodech milosti, kterým dává Duch zrát ve věřících; vyjadřuje se mnohotvárně u jednotlivců, kteří ve svém uspořádání života směřují k dokonalé lásce a vzdělávají druhé. Osobitým způsobem se projevuje v uskutečňování rad, které se obvykle nazývají evangelijními...

Pán Ježíš, božský učitel a vzor každé dokonalosti, hlásal svým učedníkům, každého stavu – všem i každému jednotlivě – svatost života, jejímž původcem a dovršitelem je on sám: „Vy však buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Všem totiž seslal Ducha svatého, aby je v nitru vedl k milování Boha z celého srdce, z celé duše, z celé mysli a ze všech sil (srov. Mk 12,30) a ke vzájemné lásce, jako Kristus miloval je (srov. Jan 13,34; 15,12)...

Každému je proto jasné, že všichni křesťané jakéhokoli stavu a zařazení jsou povoláni k plnému křesťanskému životu a dokonalé lásce. Křesťanská svatost podporuje i v pozemské společnosti lidštější způsob života. O dosažení této dokonalosti ať se věřící snaží všemi silami, které dostali podle míry Kristova daru; aby

³³ Díla Jacquese a Raissy Maritainových jsou dostupná v anglických překladech. *The Peasant of the Garonne*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1968. V roce 1977 byla na Niagara University založena The American Maritain Association s cílem „uchovávat moudrost, vliv a inspiraci Jacquese Maritaina, katolického intelektuála, křesťana svatého života a klasického tvůrčího exponenta *philosophia perennis*, jež pro dnešek i pro budoucnost představuje živý tomismus.“

se následováním Krista a snahou se mu podobat oddali celým srdce oslavě Boha a službě bližnímu v úplné podřízenosti Otcově vůli...

V různých způsobech života a povoláních uskutečňují jedinou svatost všichni lidé, kteří jsou vedeni Boží Duchem, jsou poslušni Otcova hlasu, klanějí se Bohu Otcovi v duchu a v pravdě a následují Krista chudého, pokorného a nesoucího kříž, aby si zasloužili účast na jeho slávě. Každý však má podle vlastních darů a úkolů bez váhání postupovat cestou živé víry, která vzbuzuje naději a je činná láskou.³⁴

³⁴ Pozn. překl.: Uvedený text je převzat z publikace *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, „Lumen gentium“, kap. 5, čl. 39, 40, 41 passim (str. 75–76).

JMENNÝ REJSTŘÍK

A

Abélard Petr 119, 121, 126
Adam z Dryburgh 114
Adam Marisco 116
Adam ze Sv. Viktora 115
Aelred z Rievaulx 94–95, 102–103
Agnes 156, 214, 242
Achard 115
Aidan 74
d'Ailly Petr 159
Alan z Lille 119
Alberich
Albert Veliký 126–127, 141–142, 160
Alcantara Petr
Alcuin 82, 85, 88
Alfonso z Madridu 203
Alvarez Baltasar 178, 199
Alvarez de Paz 192
Alžběta od Nejsvětější Trojice, (Elisabeth Catez) 243–245
Alžběta ze Schönau 104–105, 233
Ambrož 42, 61, 88
Ammón 45
Amort Eusebius 233
Anselm z Canterbury 88, 113, 120–121, 125
Anselm z Havelbergu 113
Antonín Egypťský 40, 44–45, 60
Antonín z Padovy 116, 133
Arintero Juan 21, 128, 180, 181, 243, 253
Arnaud Antoine 214–215
Arnold z Brescie 130
Asela 42
Athanasios 40, 42, 45, 60, 61
Augustin (Aurelius Augustinus) 26, 42, 61, 64–70, 72, 75–76, 81–83, 89, 96, 98, 100, 103, 111–116, 118, 120–123, 126–129, 136, 147, 160, 202, 206–208
Autpert Ambrosius 82

B

Bacon Roger 133
Baius Michael 212
Baker David Augustine 236
Basil (Basileios) 42, 47–51, 62, 72, 74, 103
Beda Ctihodný 78,–82, 118
Belliganza Isabella, 204
Benedikt z Nursie 61–62, 70,–75, 87–91, 93–95, 102, 104, 106–107, 111–112
Benedikt XV 141, 228
Benedikt z Aniane 82–84, 86
Benedikt z Canfeldu 203, 217, 225
Berengar z Toursu 109
Bernard z Clairvaux 88, 93–100, 102–103, 106, 108–109, 111, 115, 120–121, 127–128, 135, 139–140, 142, 147, 149, 151, 160, 171, 183, 199, 237, 251
Bernardino z Lareda 181, 186
Bertot Jacques 219
Bérulle Pierre de 203–210, 212, 213, 225
Binet Étienne 223
Blosius (viz Louis de Blois)
Bona Giovanni 227–228
Bonaventura 116, 126–127, 129, 132–135, 138, 160, 165, 171, 203, 225
Bonifác 79, 81
Bonneval Arnold 96
Bossuet Jacques 201, 208, 217, 220–222
Borgia František 190
Brendan 74
Brentano Clemens 235
Brigita Švédská 108, 140–141
Bruno z Kolína 91–92

C

Caesarius z Arles 42, 62, 71, 110
Canisius Petr 145
Cano Melichar 179, 186, 193
Cardijn Joseph 249
Cassiodor 71, 81

Catez Elisabeth 243
Cattaneo Marabotto 196
Cisneros G. de 156, 166, 170–172, 175, 197
Colbert 214
Columbanus (Kolumban) 74–75
Columcille (Columba) 74
Comgall 74
Condren Charles de 208–209
Cordeses 190–191
Crema G.B. 193–194
Coton Pierre 223
Crisógono Jesús de 145
Cyprian 42

D

Damian Petr 87, 89, 113
Dante 140, 163
David (z Walesu) 75
Denis Rijkel (Kartuzián) 149, 165–166, 186
Diego de Acevedo 122–123
Dionýsios Areopagita (viz Pseudodionýsios)
Dominik (Domingo Guzmán) 122–125, 130,
131, 133, 163–164, 177
Doria Mikuláš 183
Doyère P. 88
Dru A. 232–235
Duns Scotus John 133

E

Eckhart 137–139, 141–144, 146–147, 162–163,
234
Emmerichová Anna Kateřina 232, 235
Enda 74
Erasmus (Rotterdamský) 169, 172–174
Eriugena (John Scotus) 109, 120
Eudes Jan 209, 211
Eusebios 33, 44, 57, 60
Eusebius z Vercelli 61, 112
Evagrius Pontikos 39, 45, 53–54, 62–63, 87

F

Faber F. W. 237–238
Falconi Juan 217
Fénelon François 41, 200–201, 217, 220–222,
225, 234, 237

Filip od Nejsvětější Trojice 224
Finnian 74
Florus z Lyonu 109
Foucault Charles 241, 245–7
Francisco de Osuna 181, 186
František z Assisi 108, 130–134, 164, 177–178,
188, 212, 225, 230, 234, 237
František Borgia 188
František Saleský 96–97, 174, 179, 187–188,
195–203, 213, 223, 226, 232, 236–237, 250
František Xaverský 242

G

Gabriel od svaté Máří Magdaleny 253
Galgani Gemma 249–250
Garrigou-Lagrange Reginald 128, 243, 253–254
Gerhard z Abbeville 133
Germanus 62
Gerson Jan 98, 149, 155, 159–163, 166, 173
Gertruda Veliká 140, 190, 211, 233
Gertruda z Hackebornu 139–140
Gilbert 104
Gilbert de la Porrée 119
Gildas 75
Giustiniani Lorenzo 170
Görres Johann Joseph 234–235, 251
Guyon Madame 219–221
Gransfort J. W. 169
Gressman H. 54
Gribomont J. 48
Grignon de Montfort Louis 227
Grimlach (Grimlac) 90
Groote Gerhart 148, 155–156, 159
Grou Jean 226, 237
Guèranger 247
Guigo I 91, 117, 169
Guigo II 92

H

Hadewijch z Antverp 137, 142
Hales Alexandr 116, 133, 134
Harding Štěpán 93
Heinrich z Nordlingenu 139, 146
Henri de Calcar 156
Henri Herp 149, 154, 156, 166, 186, 190, 193, 203
Hersent 207

Hieronymus (viz Jeroným)
Hilarius 61
Hildebert z Toursu 110
Hildegarda 104–105
Hildemar 84–85, 88
Hilton Walter 138, 152, 203
Hofbauer Klement Maria 232
Honoratus 61–62, 74
Hugo z Balmy 160, 186, 203
Hugo ze Sv. Viktora 115–116, 118, 121, 140

CH

Challoner Richard 236–237
Champton Pierre 223
Chantal J.F. 197
Chardon Louis 202, 224–225
Chautard J.B. 254
Cheron Jean 224
Chrodegang z Metz 112

I

Ignác Antiochijský 28, 33, 42
Ignác z Loyoly 28–33, 36, 97, 156, 166, 170,
172, 174–177, 189–191, 193–195, 199,
203, 237, 253
Illtud 75
Isidor Sevilský 78, 81, 118

J

Jan Apoštol 12, 20, 24–27, 29, 30, 36, 67, 69,
132
Jan Eudes 209, 211
Jan z Fécamp 87–89
Jan od Kříže 117, 145, 149, 150, 182–185, 193,
197, 199, 225, 232, 234, 243, 253
Jan z Avily 188–189, 197, 205
Jan Zlatoústý 42–44, 62
Jansen Cornelius 213–214
Jean de Bernières 217
Jeroným 27, 33, 41–43, 46, 61–62, 64, 83, 91,
96, 103, 112
Juan de Yepes (viz Jan od Kříže)
Juliana z Norwich 153–154
Juliana z Cornillonu 137
Justinian Laurentius (viz Giustiniani Lorenzo)

K

Karel Boromejský 177, 188, 194–195
Karel Veliký 81–82, 85
Kartuzián (viz Denis Rijkel)
Kassian Jan 42, 46, 54, 62–63, 69, 72, 76, 88, 98,
183
Kateřina de Ricci 193, 195
Kateřina Sienská 141, 163–164, 195
Kateřina z Janova 203, 196–197
Klára (z Assisi) 131
Klement Alexandrijský 36, 38–39, 54, 57
Klement Římský 28–30, 32–34, 42
Kolumban 74–75
Kusánský Mikuláš 172

L

La Salle Jan Křtitel 226–227
Lacombe François 219–220
Lallemant Louis 223–224, 237
Lefèvre d'Étaples 172–174
Le Mason Innocent 224
Leseur Elisabeth 249–250
Lessius Leonard 212
Lev X 172–173
Lev XIII 133, 242, 249–250
Lidwina ze Schiedamu 156
Liguori Alfonso 227–232
Lombard Petr 119, 121, 134, 162
Louis de Blois (Blosius) 108, 145, 166, 171,
177, 203, 220
Ludolf Kartuzián 181, 204
Ludovico Barbo 166, 170
Ludovicus Molina 212
Ludvík z Granady 182, 187–188, 197–199, 226, 230
Ludvík z Leónu 189, 205
Ludvík z Marillacu 188
Luitgarda 140
Luther Martin 144, 146, 172–173, 215

M

Mabillon 91, 95
Mackey Dom 200
Madame Guyon 219–221
Magdalena de Pazzi 193, 195
Majella Gerard 232

Maimonides 142
Makarios Alexandrijský 45–46
Makarios Egypťský 45, 53
Malaval François 217
Manning Henry Edward 238
Marcella 42
Marie d'Oignies 137
Marie z Agredy 233
Maritain Jacques 254–255
Marmion Columba 21, 254
Martin z Toursu 61–62, 74
Maří Magdalena 103
Matouš Evangelista 19, 124, 130
Maurus 71
Maximos 54, 58–59
Mechtilda z Hackebornu 139–140, 190
Mechtilda z Magdeburku 139, 141–142
Melchior Cano 179, 186, 193
Mercurian 190
Merici Angela 194
Meyronnes François 133
Mikuláš z Lisieux 133
Mikuláš z Lyry 133
Molina Ludovicus 212
Molinos Miguel 217–219
Mombaer Johannes 156, 166, 169, 190
Mondonnet 144
Montfort Louis Grignon 227
More Tomáš 172

N

Neri Filip 194–197
Newman John Henry 239–240
Noialles 214
Norbert z Xantenu 112, 114–115

O

Ockham William 133
Olier Jean-Jacques 210
Osanna z Mantuy 195
Osuna Francisco 181, 186
Ozanam Frédéric 248–249

P

Pachomios 46–47, 62, 71–72, 83, 103

Palamón 46
Palladios 45
Parsch Pius 248
Paschasius 109
Patrik 74
Pauline Jaricot 248–249
Paulinus z Noly 61, 82
Pavel Apoštol 20, 27–28, 32–33, 36, 158, 205, 207, 210, 243
Péguy Charles 257
Petr Apoštol 12, 21, 45, 67, 89, 112
Petr z Alcantary 187
Petr Canisius 145
Petr d'Ailly 159
Petr Damian 87, 89, 113
Petr Lombard 119, 121, 162
Petr Poustevník 112
Petr z Blois 108
Petrus Auriol 133
Philipon M. M. 244–245, 254
Philippe de la Trinité 224
Pico della Mirandola 172
Placidus 71
Platón 49, 52, 116, 120
Poretová Markéta 142
Pseudodionýsios 54–55, 57–58, 98, 116, 118, 128, 135, 138, 142, 150, 160, 165, 183, 184, 203, 206, 252
Pseudoklement 43

Q

Quesnel 215

R

Radbertus 109
Raimbaud z Liège 114
Raimund z Peñafortu 136
Ratramnus z Corbie 109
Reynolds A. M. 153
Richard ze Sv. Viktora 115, 118–119, 128–129, 138, 150–151, 171, 186–187
Richelieu kardinál 203, 208, 212, 214
Richeome Louis 223
Ripa Johannes 133
Robert z Molesmes 93
Robert d'Arbrissel 104

Robert Grosseteste 121
Rodríguez Alfonso 191
Romuald 87, 89–90
Rudolf 90
Rufinus 103
Ruysbroeck Johannes 138, 145, 147–149, 154–155, 166, 183, 190, 203–204

Ř

Řehoř Naziánský 42, 47–51
Řehoř Veliký 75–79, 98, 118, 128
Řehoř z Nyssy 29, 42, 48–49, 51–53, 100, 225
Řehoř z Toursu 104

S

Sailer Johann Michael 234
Saint-Cyran (Jean Duvergier Hauranne) 212–214
Saleský František (François de Sales 96–97, 174, 179, 188, 195–203, 213, 223, 226, 232, 236
Scaramelli G.B. 228, 252
Scupoli Lorenzo 194, 237
Schoonhoven Johannes 149
Schram Dominik 222, 233
Surius Laurentius 144, 145
Suso Heinrich 138, 141, 145–147, 234

Š

Šimon Stock 136
Šimon z Montfortu 123, 130
Štěpán z Muretu 107
Štěpán (Stephen) Harding 93

T

Tauler Johannes 138, 141, 144–147, 173, 183, 190, 193, 234
Terezie z Avily 98, 164, 169, 178–183, 185–190, 193, 195–197, 199, 203, 205, 208, 222, 229–232, 234, 237, 241, 250, 253
Terezie z Lisieux 241, 242, 243
Theodor z Celles 136

Theodosios 47
Theodulf 82, 85
Thomas Hemerken (viz Tomáš Kempenský)
Tomáš ze Sv. Viktora (Gallus) 116
Tomáš Akvinský 67, 76, 118, 124–129, 131, 133, 135, 137–138, 141–142, 160, 166, 201, 204, 207–206, 212, 225, 228, 231–232, 250
Tomáš Kempenský 97–98, 156, 158–159, 169, 234
Tomáš z Cantimpré 110
Tomáš z Celana 130
Tremblay Joseph 203

U

Ugolino 131

V

Varani Battista 195
Vallée Iréné 244
Vernazza Battista 196
Vilém (Guillaume) ze St. Thierry 94–96, 99–102, 106, 121
Vilém (Guillaume) de Champeaux 115
Vilém (Guillaume) ze St. Amour 133
Vincent z Lerina 62
Vincent z Pauly 177, 188, 249
Voršila (Ursula) 105

W

Weber Melchior 144, 233
Wilmart 88, 91, 109
Wiseman kardinál 237

Y

Yeomans 99

Z

Zaccaria Antonio 194
Zerbolt Gerhart 156

KŘEŠŤANSKÁ SPIRITUALITA
V KATOLICKÉ TRADICI

JORDAN AUMANN

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 3, 116 36 Praha 1
Praha 2000

Prorektor–editor prof. MUDr. Pavel Klener, DrSc.
Z anglického originálu *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*,
vydaného nakladatelstvími Sheed & Ward Limited, London
a Ignatius Press, San Francisco v roce 1985

přeložila Mgr. Mlada Mikulicová
Obálka a grafická úprava Kateřina Rezáčová
Sazba a zlom ÚMV, Rytířská 31, Praha 1
Vytiskla Nová tiskárna Pelhřimov, s.r.o.

Vydání první
ISBN 80-7184-928-6