

Dominicana

Jan Royt

Pavel V. Kohut OCD

Tomáš Černušák

Jakub Zouhar

Jan Hojda

Vojtěch Novotný

Norbert Milan Badal OP





Jan Royt

Dominikáni a výtvarné umění středověku

Každý církevní řád má svůj význam v rámci Božího plánu spásy a pozemské církve. Bez nadsázky lze říci, že dominikáni jsou intelektem církve. Jejich hlavním posláním byla kazatelská a misijní činnost a soustředěná vědecká práce. Dominikáni nebyli neteční k výtvarnému umění, které využívali ke kontemplaci a zejména pro svoji činnost kazatelskou a misijní. Jedna z největších autorit dominikánského řádu, sv. Tomáš Akvinský, o významu obrazu vůbec nepochyboval, když napsal v *Summa theologiae*, že slouží: „*Primo ad instructionem rudium, secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria nostra maneant.*“ Svatý Tomáš uvažoval i o složitějších otázkách krásy a formy.¹ Přešel od neoplatonismu k Aristotelovi, když pojmově a metodologicky odlišil dobré a krásné. Za tři atributy krásy považuje pojmy *claritas*, *integritas* a *consonantia*, což jsou charakteristické rysy umění na sever od Alp. Protože dle sv. Tomáše může ideje tvořit toliko Bůh, pak vnitřní koncepce formy určující umělcovo dílo může být pouze quasi-ideová. Umělecké dílo má podle Tomáše (*Summa theologiae*) zdroj v umělcově koncepci a je v podstatě strukturou, uspořádáním a tvarem.

Žebravý řád bratří kazatelů (*Ordo Fratrum Praedicatorum*)² založil v roce 1215 sv. Dominik (1170–1221), vlatním jménem Domingo de Guzmán. Tento muž byl původně kanovníkem katedrální kapituly v kastilském městě El Burgo. Jako pomocník biskupa bl. Diega z Azeveda se zúčastnil tažení proti albigenským. Pochopil, že boj proti herezím musí být veden intelektuálními prostředky, zejména kázáním. Pro tuto činnost bylo třeba vzdělání, které dominikáni získávali na tzv. Generálních studiích, která vznikla ve významných městech Evropy (např. Paříž, Bologna, Praha). V roce 1233 papež Řehoř IX. pověřil dominikány výkonem inkvizice. První klášter nového společenství vznikl v roce 1215 u kaple sv. Romana v Toulouse a o rok později stvrdil založení řádu papež Honorius III. Dominikáni se řídili řeholí sv. Augustina obohacenou o některé prvky ze stanov premon-

strátů. Na první generální kapitule v Bologni v roce 1220 přijal řád po vzoru minoritů zásadu apoštolské chudoby, avšak v roce 1425 papež Martin V. povolil dominikánským konventům získávat majetek. Papež Sixtus IV. pak toto povolení v letech 1475 a 1477 rozšířil na celý řád. V prostředí řádu vyrostla celá řada vynikajících osobností. Vedle sv. Dominika to byli především významní teologové sv. Tomáš Akvinský († 1274), Albertus Magnus († 1280), florentský inkvizitor a mučedník sv. Petr Veronský († 1252), sv. Vincenc Ferrerský († 1419), sv. Raymund z Peñafortu († 1275), terciářka sv. Kateřina Sienská († 1380) či zakladatelé polské provincie bl. Česlav († 1242) a sv. Hyacint († 1257). Mezi známé osobnosti dominikánského řádu patřil bl. Jakub de Voragine, autor *Zlaté legendy*, jež je základním pramenem pro středověkou ikonografii světců.

Podobně jako minorité zakládali dominikáni své kláštery ve městech, často v blízkosti hradeb, kde obvykle bydlelo chudší obyvatelstvo. V nově zakládaných městech bývaly dominikánské kláštery součástí městského opevnění. Na rozdíl od do té doby dominujících cisterciáků byly kostely dominikánů otevřeny veřejnosti. Prostor dominikánských kostelů³ byl způsoben jejich kazatelské činnosti. Na úzký dlouhý presbytář navazoval obvykle velký trojlodní (později i dvojlodní) bazilikální či lépe halový prostor vhodný pro kázání a pastorační činnost. Podle *Konstitucí* bl. Jordána Saského neměly mít kláštery dominikánů příliš okázalou podobu a výzdobu. Známy je případ dominikánského kláštera v Kolíně nad Rýnem, kde sám Albert Veliký musel nechat snížit chór kláštera, který neodpovídal předpisům. Výzdoba chrámů odvisela často od štedrosti dárců a zejména v bohatých městech si významné rodiny zřizovaly v dominikánských chrámech kaple, hrobky či alespoň oltáře.

Řád dominikánů měl i svoji observanci, u jejíhož zrodu stál Florentin, pozdější kardinál bl. Giovanni Dominicino (1357–1419). Tato observance, jejímž posláním bylo zpřísnění a zvnitřnění původní řehole, vznikla v Sieně při kostele sv. Kateřiny a rozšířila se do Pisy, v níž Dominicino žil jako mladý muž. Působil zde také Raymund z Kapuy, zpovědník a životopisec sv. Kateřiny Sienské. V Pise Kateřina Gambacorti fundovala první převorství dominikánských observantů. O něco později Dominicino za pomoci nadace bohatých florentských obchodníků založil observantský dominikánský klášter sv. Dominika ve Fiesole. Zde se roku 1421 stal převorem

Dominicinův nejvýznamnější žák sv. Antoninus, syn známého florentského notáře. Dominicinovým přítelem byl Cosimo Medici, který ve Florencii založil klášter sv. Marka,⁴ v němž působil a který svými díly vyzdobil věhlasný malíř bl. Fra Angelico (též fra Bartolomeo). Stalo se tak roku 1436 poté, co se Cosimo Medici vrátil z vyhnanství a rozhodl se věnovat fiesolským dominikánům observantům klášter silvestriánů, vystavěný na konci 13. století. Pověřil věhlasného architekta Michelozziho, aby zchátralý klášter přestavěl. Po dlouhých průtazích byla stavba konventu a kostela sv. Marka zahájena až v roce 1442 a dokončena o deset let později. Do kláštera přišli v roce 1436 dominikáni z Fiesole a s nimi také malíř Fra Angelico (vlastním jménem Guido di Pietro),⁵ jenž vstoupil do dominikánského kláštera jako malý chlapec. Noviciát ukončil v roce 1408 a v letech 1408–1418 pracoval v dominikánském klášteře v Cortoně. Odtud odešel do dominikánského kláštera ve Fiesole, kde pobýval až do roku 1436. Vytvořil zde řadu fresek a velmi známý monumentální deskový obraz Krista oslavovaného světcí, mezi nimiž spatřujeme všechny významné svaté dominikány. Pro florentský klášterní kostel sv. Marka namaloval Fra Angelico v roce 1439 desku s Madonou s anděly a světcí (Svatá konverzace). V letech 1440–1441 Fra Angelico s pomocníky (např. Benozzo Gozzoli) ozdobil mnišské cely nástěnnými malbami s náměty ze života Krista (např. Noli me tangere, Zvěstování Panně Marii, Narození Krista, Představení Krista v chrámu, Proměnění Krista na hoře Tábor, Tupení Krista, Zmrtvýchvstání Krista, Korunování Panny Marie). Freska s námětem Klanění třech králů (z let 1438–1446) zdobí celou, v níž s oblibou pobýval Cosimo Medici. Protože obrazy měly sloužit ke kontemplaci řeholníků, malíř náměty redukoval na ty nejpodstatnější prvky. Zvláštností uvedených obrazů je to, že na většině z nich je biblickým událostem přítomen sv. Dominik a další svatí z řad dominikánů. Dále se zde nacházejí nástěnné malby Fra Angelica (namaloval je kolem roku 1450) s náměty sv. Dominika uctívajícího Ukřižovaného, Krista jako poutníka přijatého dominikány, Ecce Homo, Oslavy sv. Tomáše Akvinského. Kapitulní síni dominuje velké vícefigurální ukřižování z let 1441–1442. Vpravo vidíme světce: Jeronýma, Františka z Asissi, Bernarda, Jana Gualberto a Petra mučedníka v čele s Dominikem, vpravo vedle biblických svědků Kristovy smrti světecké postavy Jana Křtitele, Vavřince, Kosmy a Damiána, Marka. Lunetu s Ukřižováním obklopuje pás

s medailony s polopostavami proroků, Sibyl, církevních Otců, sv. Benedikta, sv. Romualda, sv. Tomáše Akvinského. Další fresky Fra Angelica nalezneme v patře nad ambitem, kam se dostaneme po schodišti. Hned naproti vchodu spatřujeme nástěnnou malbu s námětem Zvěstování Panně Marii a další malby pak v již zmiňovaných mnišských celách. Pozoruhodným dílem (kol. 1450) Fra Angelica v konventu sv. Marka je nástěnná malba *Madonna delle Ombre*, nacházející se na chodbě mezi celami 25 a 26. Jde o Svatou Konverzaci s vyobrazeními sv. Kosmy a Damiána, sv. Vavřince, sv. Marka, sv. Dominika, sv. Petra mučedníka a sv. Tomáše Akvinského.

V klášteře sv. Marka byl od roku 1491 převorem Jeroným Savonarola, jenž ve svých ohnivých kázáních pranýřoval světské nepravosti – na hranici pak končila vedle exkluzivních předmětů také vzácná díla renesančního umění. Jeho skepticismus vůči umění má zajímavé dobové paralely v našich zemích.⁶ V roce 1492 údajně Savonarola odmítl udělit rozhřešení umírajícímu Lorenzovi Medicejskému. Když se po smrti otce ujal vlády ve Florencii Piero Medicejský (1471–1503), Savonarola proti němu ostře vystoupil. Francouzi, kteří vytáhli pod velením krále Karla VIII. na pomoc milánskému vévodovi Lodovicu Morovi, stanuli před hradbami Florencie. „Tyran“ Piero Medici uprchl a Savonarola vyšel Francouzům vstříc v čele procesí flagelantů, duchovních a obyvatel města zpívajících žalmy. Savonarolovo panování nad městem trvalo čtyři roky. Když bylo francouzské vojsko nuceno Florencii opustit, ztratil Savonarola mocné ochránce. Papež jej dal v dubnu 1498 do klatby a nedlouho potom byl florentský reformátor zatčen a po inscenovaném soudním procesu 23. května spolu se dvěma druhy oběšen a upálen. Pod vlivem Savonarolovým vstoupil do kláštera dominikánů malíř Fra Bartolomeo (vlastním jménem Bartolomeo della Porta). Fra Bartolomeo vyzdobil Savonarolovu celu na západním konci jižního křídla podobiznou reformátora – obrazem sv. Petra Mučedníka, jemuž vtiskl Savonarolovu podobiznu, a freskou s námětem Madony a Krista, poutníka přijímaného dominikány.

Neméně nádherně byl ve Florencii vyzdoben velký dominikánský klášter při kostele S. Maria Novella. Celý komplex započali stavět v letech 1246–1300 řádoví stavitelé Sisto da Firenze a Ristoro da Campi. V průběhu 14. století pak v práci pokračoval další řádový stavitel Fra Jacopo Talenti da Nipozzano. Obrovský vnitřní prostor klášterního kostela s káplemi

po obvodu vyhovoval kazatelské činnosti dominikánů. V řádovém kostele se ze středověké výzdoby dochoval pozoruhodný dřevěný kříž Giotův (kol. 1290, sakristie), Ducciova Madona (dnes v galerii Uffizi, původně v kapli Bardiů). Pozoruhodnou ikonografii má velká fresky s námětem Posledního soudu v kapli sv. Tomáše Akvinského, kterou zřídila rodina Strozzi, vyhnaná později Cosimem Medicejským do Mantovy. Na malbě z let 1350–1357 reagující svým námětem na velký mor v roce 1348, kterou provedli bratři Nardo di Cione a Andrea di Cione zv. Orcagna, se v nebeském Ráji objevují vedle světců a blahoslavených také Dante a Petrarca. Oltářní polyptych na oltáři v kapli je dílem Andrey di Cione z roku 1357. Je na něm zdůrazněn významný podíl dominikánů v dějinách spásy. Trůnící Kristus předává klečícímu sv. Petru, jehož doporučuje Panna Maria, klíče (*potestas clavium*) a klečícímu sv. Tomáši Akvinskému doporučovanému sv. Janem Křtitelem knihu. Predelu oltáře zdobí scény ze života sv. Tomáše Akvinského. V kostele S. Maria Novella je také vystavena pozoruhodná deska od Mistra dominikánských podobizen, na níž v horní části korunuje Kristus Pannu Marii, dole pak vidíme sedmnáct dominikánských světců a světic. Jistou ikonografickou obdobou uvedeného obrazu jsou dvě desky s vyobrazením dominikánských světců a světic od Fra Angelica v londýnské Národní galerii.⁷ Jde patrně o pravou a levou část predely většího retáblu, jenž v letech 1428–1430 ozdobil jeden z oltářů v klášterním kostele sv. Dominika ve Fiesole. Vedle svatých a světic dominikánského řádu (jsou označeni identifikačními přípisys – vlevo: Jordán Saský, † 1237; Reginald z Orléansu, † 1220; Ambrogio Sansedonio ze Sieny, † 1286/7; Nicholas z Paley, † 1255; Jindřich Suso; James ze Salomonie, † 1314; Jindřich; Sinus; Buoninsegna, † 1268; Vincenc Ferrerský, † 1419; Amandus; Jordán z Pisy, † 1311; Markéta Uherská, † 1271; Agens z Montepulciana, † 1317; Sibylina de Biscossis, † 1367, poslední dvě figury se nepodařilo identifikovat; na desce vpravo se setkáváme s poukazem na třetí řád a také na papeže, kardinály a biskupy vzešlé z lůna řádu bratří kazatelů: Albert Veliký, † 1280; Benedikt XI., † 1304; Bertrand kardinál Latino Malabranca, † 1294; Walter ze Štrasburku, † 1260; Petr Gonzáles, † 1246; Humbert z Romans, † 1277; Raymond; James; Bonaspeme; Giovanni ze Salerna, † 1242; Venturino z Bergama, † 1346; Marcelino Amanni, † 1397; Kateřina Sienská; Markéta z Cittá di Castelo, † 1320; Jana z Florencie. Z hlediska dominikánské iko-

nografie zaslouží zvláštní pozornost bývalá kapitulní síň (zv. Španělská kaple) kláštera S. Maria Novella. Fresky zde provedl v letech 1365–1367 Andrea da Firenze (vlastním jménem Andrea Bonaiuti) na náklad rodiny Guidalotti. Na čelní stěně spatřujeme scény z Kristových pašijí se zdůrazněním Ukřižování, jež je pramenem všech milostí a středobodem spásy. Na právě stěně je velkolepá kompozice s námětem Triumfu církve. Vůdčí myšlenkou tohoto námětu je cesta lidstva ke spáse, v níž důležitou úlohu hraje právě dominikánský řád. V dolní části malby je vlevo vyobrazen florentský dóm – symbol města a církve. Před chrámem stojí papežský trůn, po jehož stranách vidíme církevní a světské hodnostáře (mezi nimi je i císař Karel IV.), vpravo dominikáni uvádějí věřící do bran nebeského Jeruzaléma. V prvním plánu jsou vyobrazeni černobílí psi jako narážka na dominikány (*Domini canes*) a jejich černobílé řeholní hábity. Na protilehlé stěně spatřujeme vyobrazení Triumfu sv. Tomáše Akvinského. Tomáš sedí na bohatě zdobeném trůně s medailony představujícími Nejsvětější Trojici. Po obou stranách trůnu jsou vyobrazeni apoštolové a v podnoží trůnu Aristotelés, Platón a Averroes. Nad trůnem se vznášejí andělé nesoucí atributy učení sv. Tomáše Akvinského. Ve spodním páse vidíme trůnící personifikace svobodných umění a jejich antických reprezentantů. Na poslední stěně jsou nástěnné malby líčící život sv. Petra Mučedníka. Další rodinné kaple v kostele zdobí díla významných umělců renesance: Masaccia, Filippina Lippiho, Duccia, Ghibertiho, Ghirlandaia, Vasariho Benedetta da Maiano.

Dominikánská ikonografie je poměrně bohatá. Snad nejvíce rozvinutá je v italských kláštorech. Velmi často se na vyobrazeních objevuje zakladatel řádu sv. Dominik.⁸ Nejčastěji jsou zobrazovány narativní scény z jeho života, uvedené již ve *Zlaté legendě*. Jako první bývá obvykle zobrazováno pálení knih sv. Dominikem, při němž došlo k zázračné události. Když totiž byla náhodou vhozena do plamenů kniha Dominikova, sama vyskočila z ohně. Neméně často byl zobrazován motiv Dominika podpírajícího lateránskou baziliku, což souvisí se snem papeže Inocence III. Důležitým námětem z hlediska světcovy kazatelské činnosti je Vidění sv. Dominika. Při modlitbě se mu zjevila apoštolská knížata sv. Petr a Pavel a předala mu hůl a knihu evangelií (viz Louvre, Paříž). Méně často se setkáváme s Dominikovou vizí Krista se třemi šípy. Dominikovi se prý v Římě zjevil Kristus, který v ruce držel tři šípy (či kopí), jež chtěl seslat na svět, aby

v něm zničily hřích pýchy, lakoty a žádostivosti. Panna Maria představila Kristu sv. Dominika a sv. Františka jako pravé bojovníky za ideály poslušnosti, chudoby a čistoty. Dominik byl také zobrazován, jak křísí k životu Napoleona Orsiniho, který se zabil pádem z koně. Přípodobnění ke Kristu se mu dostalo i v epizodě, v níž se při večeři u Sv. Sixta v Římě nedostávalo chleba a sv. Dominik si ho vyprosil z nebe, odkud ho přinesla dvojice mužů-andělů. Výše uvedené náměty zdobí například světcův náhrobek v kostele sv. Mikuláše v Bologni.⁹ Od poloviny 15. století se sv. Dominik pravidelně objevuje na obrazech spojených s růžencovými bratrstvy,¹⁰ neboť s ním byl spojován vznik růžence. Nalezneme ho i na slavném Dürově obraze Růžencová slavnost (1506, Národní galerie v Praze).¹¹

Stejně často jako sv. Dominik byl zobrazován sv. Tomáš Akvinský,¹² který vytvořil teologickou koncepci s racionálními prvky, v níž se víra a rozum, zjevení a přirozené poznání navzájem doplňovaly. Velmi dobře charakterizuje Tomášovo učení obraz Následovníka Francesca Trainiho Apoteóza sv. Tomáše Akvinského (Pisa, St. Caterina). Kompozici dominuje monumentální postava sv. Tomáše Akvinského obklopeného sférou. V klíně má otevřenou knihu (*Summa theologiae*). Nad jeho hlavou mezi serafy a cheruby trůní v mandorle Bůh. Z jeho úst vychází paprsky Boží inspirace, z nichž tři směřují k hlavě Tomáše Akvinského, ostatní k hlavám sv. Pavla, sv. Jana Křtitele a evangelistů. Z knih, které tyto osobnosti drží v rukou, vycházejí paprsky směrem k Tomášovi. Vlevo od sv. Tomáše stojí postava označená jako Aristotelés a z jeho otevřené knihy jako symbol inspirace vychází paprsek směřující k Tomášovi. Vpravo je v podobné situaci zobrazen Plátón. Pod nohama sv. Tomáše vidíme ležící postavu muže v orientálním oděvu a s uzavřenou knihou, ke které směřuje paprsek z Tomášovy *Summy*. Nápisem je označen jako Averroes, arabský filozof (1126–1198), komentátor Aristotelova díla a tvůrce učení o „dvojí pravdě“, velmi kritizovaného právě sv. Tomášem Akvinským. Vpravo i vlevo dole jsou velké skupiny disputujících církevních autorit ozařované paprsky Tomášova učení. S podobně pojatým námětem se setkáme, jak jsme si již ukázali, na nástěnné malbě s námětem Apoteóza sv. Tomáše Akvinského od Andrey di Firenze v kostele S. Maria Novella ve Florencii.

Z celé řady dalších italských dominikánských středověkých klášterů je třeba připomenout komunity v Trevisu či v Pise.

V úzkých vazbách s dominikány byl oblíbený malíř Karla IV. Tommaso da Modena.¹³ V roce 1352 vyzdobil nástěnnými malbami s cyklem slavných členů dominikánského řádu kapitulní síň dominikánského kláštera v Trevisu. Velký vliv dále měli pisánští dominikáni z kostela sv. Kateřiny – Fra Giordano da Rivalto, Fra Bartolomeo da San Concordio a Fra Domenico Cavalco – na ikonografii makabrozní výzdoby Campo Santa v Pise.¹⁴ Rozsáhlý cyklus nástěnných maleb s náměty Triumfu smrti, Posledního soudu, Pekla a Životů Otců pouště namaloval Francesco Traini a jeho dílna. Výběr témat souvisí se zvýšenou kajícíností po velkém moru v roce 1348.¹⁵

Podobně jako v Itálii, také na sever od Alp dominikáni výrazně pronikají do městských komunit. Velký význam nabyli zejména v Porýní a v jižním Německu. Pověstný byl klášter dominikánů v Kolíně nad Rýnem, který proslavil velký učenec středověku sv. Albert Veliký. V těchto klášterech vzniká na konci 13. století duchovní kultura, která nalezla odezvu i ve výtvarném umění. V prostředí dominikánských klášterů (mužských i ženských)¹⁶ vznikají nové typy devočních obrazů (*Andachtsbild*), sloužících k niternějšímu, emotivnějšímu prožívání utrpení Krista či Panny Marie. Názory na vznik *Andachtsbildu*¹⁷ se v odborné literatuře různí. Jde o témata Pieta, mystické Ukřižování, Maria Gravida, Jezulátko, Skupina sv. Jana Evangelisty s Kristem,¹⁸ Navštívení Panny Marie¹⁹ atd. Wilhelm Pinder²⁰ naznačil možnost, že typ mystické Piety má kořeny v duchovní poezii konce 13. století, jež také vznikala v prostředí dominikánských klášterů. Naproti tomu Hans Swarzenski²¹ ukázal, že vznik devočního typu zobrazení (*Andachtsbild*) může být dán imanentním vývojem obrazových typů, na což navázal Lech Kalinowski²² teorií, že se mystický typ Piety vyvinul ze zobrazení Panny Marie s malým Kristem v klíně. Jeffry Hamburger²³ vidí problém formování *Andachtsbildu* ve vzájemné koexistenci textu a obrazu.

Velkého rozšíření po celé Evropě doznaly tzv. „bolestné“ (mystické) krucifixy.²⁴ Nelze říci, že by se vyskytovaly pouze v řádovém prostředí. Pověstný „bolestný“ krucifix z kostela Panny Marie na Kapitolu v Kolíně nad Rýnem²⁵ pochází z farního kostela. Zato v Itálii se s nimi setkáváme převážně v mendikantských klášterech, avšak v Katalánii zase zdobí pouze farní kostely.²⁶ Mnohé krucifixy byly opatřeny relikviemi (např. právě Ukřižovaný z kostela Panny Marie na Kapitolu v Kolíně nad Rýnem²⁷).

Zřejmé jsou paralely mezi duchovní poezií dominikána Heinricha Susa a tzv. „bolestnými“ (mystickými) krucifixy (viz např. Ukřižovaný z kostela Panny Marie na Kapitolu v Kolíně nad Rýnem či tzv. Přemyslovský krucifix z Jihlavy), kde tělo ukřižovaného nese výrazné stopy fyzického utrpení. V knize o *Věčné moudrosti* Suso²⁸ velmi expresivně popisuje Kristovo utrpení na kříži: „Slyš! Právce byla hřebem proražena, levice natažena, pravá noha přibita, levá ke dřevu upoutána. Tak jsem visel v děsivé mdlobě, večkeré mé kosti byly znaveny a údy na tvrdém kříži ztuhla napjaty. Na mnohých místech vydrala se ven vřelá krev a zrosila zmírající tělo, jež bylo tak zkrváceno, že bylo smutno pohledět...“ Bez významu nejsou také spisy Johanna Taulera,²⁹ Mistra Eckharta,³⁰ augustiniána Waltera Hiltona³¹ či mystiček Elsbeth von Oye³² a Agnes Blannbekin.³³

Také v Čechách se setkáváme s expresivním líčením Kristova utrpení v dobové středověké literatuře. Jan Lehár³⁴ zařadil do svého výboru duchovní poezie básně *Ach nastojte na mé hříechy*, přepsanou z rukopisu XVII F 30 pražské Národní knihovny (fol. 53a–57b.). Kristovo utrpení na kříži je v ní líčeno velmi naturalisticky:

*Při tak nevidané hrůze
ach kterak s tvou rukou kůže
přeše všechny články se smekla
a krev se za pěstí spekla
kdež hřeb dlaň točí,
tehdy pak krvaví potoci
po hřebích se vzhůru vzduli
jakoby z studnice pluli
(v. 173)*

Velký vliv na formování nové podoby „bolestného“ krucifixu měl kult ran Kristových, *Arma Christi*³⁵ a kult eucharistický. Tak například v rukopise *Libellus de indulgencia* (15. století) je zmínka o 5 475 ranách na těle Kristově, sv. Gertruda hovoří o 5 466 ranách. Rozvoj krucifixů může souviset i s kultem Božího Těla, jenž se šíří od 70. let 13. století z oblasti Nizozemí do celé Evropy. Dominikáni akceptovali svátek Božího Těla pro celý řád na lyonské kapitule v roce 1319. Kaple Božího Těla máme doloženy i v českých

dominikánských klášterech. K roku 1357 je například připomínána kaple Božího Těla při dominikánském klášteře v Písku.³⁶

V českých zemích se první dominikánské konventy objevují v letech 1224–1225 (Praha, u Sv. Klimenta na Poříčí). Až do husitských válek fungovalo v Čechách 18 dominikánských klášterů, po husitských válkách jich bylo obnoveno jen málo. Po roce 1228 patřily české a moravské dominikánské kláštery k polské provincii, od roku 1301 pak k samostatné provincii české. V řádu působila řada vynikajících duchovních osobností jako například Kolda z Koldic, autor mysticky laděných spisů v *Pasionálu abatyše Kunhuty* (kol. 1320, Národní knihovna ČR),³⁷ či Domaslav,³⁸ autor sekvence ke svátku Božího Těla *De suprema ierarchia a Ave, caro Christi regis veneranda* z doby kolem roku 1300.

Vlivem válečných událostí se středověkých památek spojených s řádem dochovalo poskrovnu, avšak často výrazné umělecké síly a krásy, jako například tzv. Přemyslovský krucifix z Jihlavy či chebská Pieta.

Z dominikánského kláštera v Jihlavě pochází tzv. Přemyslovský krucifix (dnes v galerii Královské kanonie premonstrátů na Strahově, 30.–40. léta 14. století).³⁹ Patří do skupiny „bolestných krucifixů“ charakteristických tím, že tělo Krista vykazuje výrazné stopy tělesného utrpení. Kříž, na kterém tělo Spasitele visí, je větovitého typu a symbolizuje strom života. V hlavě jihlavského krucifixu byly stejně jako u celé řady dalších ukřižovaných tohoto typu původně uloženy relikvie. Jihlavský konvent dominikánů s kostelem sv. Kříže (dnes sbor církve Československé husitské) byl založen roku 1247. K vysvěcení kostela došlo v roce 1261 a k roku 1257 je zmiňován převor Eberhard. Kostel měl dlouhý presbytář a síňové trojlodí. Středověké vybavení kostela a kláštera bylo porušeno četnými požáry (v letech 1513, 1523, 1678). Vedle tzv. Přemyslovského kříže se z původní středověké výzdoby dochovaly malé fragmenty nástěnných maleb s figurálními výjevy v kněžišti a na klenbě trojlodí.

Mystická Pieta chebská (Galerie výtvarného umění v Chebu, po 1350)⁴⁰ pochází z konventu dominikánů u kostela sv. Václava. Bolestný výraz obličeje Matky Boží byl prý tak děsivý, že vzbuzoval nepříjemné pocity u věřících, a proto ho na konci 19. století chebský farář nechal odříznout a nahradit novým. K založení chebského kláštera dominikánů došlo na základě přímluvy Dietera, příslušníka řádu dominikánů a bratra řím-

ského krále Adolfa Nassavského († 1298). Založení kláštera stvrdil listinou z 24. srpna 1294 český král Václav II. Klášter vyrostl na volném prostranství v blízkosti náměstí. Práce na výstavbě kláštera probíhaly poměrně pomalu. S velkou pravděpodobností byl celý komplex dokončen před rokem 1387, neboť byl vybrán jako místo konání provinciálních kapitul celé saské řádové provincie, ke které až do roku 1608 patřil. V roce 1407 byla vysvěcena nově zřízená kaple.

Poměrně dobře se nám dochoval dominikánský klášter v Českých Budějovicích, neboť nebyl poškozen za husitských válek. Z opisu zakládací listiny ze 6. března 1265 víme, že jeho lokátorem byl zvikovský purkrabí Hirzo. Klášter se stal součástí městského opevnění. Započalo se stavbou závěru kostela Obětování Panny Marie; hlavice přípor zde zdobí antropomorfní masky. Roku 1267 nechal Přemysl Otakar II. na severní straně presbytáře postavit na památku své první manželky Markéty kapli zasvěcenou sv. Markétě. Pokračovalo se stavbou jižní kaple. K vysvěcení závěru došlo zřejmě roku 1274. Stavební práce se protáhly až do roku 1298 (dokončení trojlodí). Na konventních budovách se pracovalo ještě v průběhu 14. století. V kostele se dochovala poměrně bohatá výzdoba středověkými nástěnnými malbami.⁴¹ Na východní straně jižního travé transeptu se dochovala desetimetrová postava sv. Kryštofa (kol. 1360–1370). Na stěně jižního křídla transeptu jsou nástěnné malby s námětem sv. Jiří, světic a Legendy o třech živých a třech mrtvých. Vytvořeny byly kolem roku 1400. Nejcenějši nástěnné malby zdobí niku jižní stěny transeptu, kde byl původně soukromý oltář. Restaurátory byly odkryty tři vrstvy velmi kvalitních maleb. První představuje Madonu s donátorem (kol. 1360) a světicemi, druhá Pietu (kol. 1400) a třetí je přemalba světic na konci 15. století. Další nástěnné malby (světci, světice) zdobí pilíře lodi. Podle tradice byl již od roku 1410 uctíván v budějovickém klášterním kostele obraz Panny Marie Klasové,⁴² jenž měl do Budějovic přivést měšťan Václav Institoris. Restaurování obrazu ukázalo, že obraz pochází ze 60.–70. let 15. století. V klášterním kostele byl od 2. poloviny 15. století uctíván relikviářový oboustranně malovaný obraz se sv. Felixem a sv. Adauktem (na rubu s Kristem Trpitelem, kol. 1450, dnes v Alšově jihočeské galerii na Hluboké).⁴³ Není vyloučeno, že z dominikánského kláštera pochází nádherná socha Krista v hrobě z 3. čtvrtiny 14. století.⁴⁴

Pokusil jsem se ukázat, že dominikánský řád ve středověku svoji spiritualitou přispěl zejména ke vzniku celé řady mysticky zabarvených děl devočního charakteru. Jsem velmi potěšen, že Jeho Excellence pan biskup Dominik Duka OP pokračuje v dobrých tradicích řádu, jehož je členem, i v biskupském úřadě a patří mezi příznivce starého i nového křesťanského umění. K jeho všestranné činnosti mu dopomáhej náš Pán.

POZNÁMKY:

- 1/ W. TATARKIEWICZ: *Dejiny estetiky. Stredoveká estetika*. Bratislava 1988, s. 226–239.
- 2/ K řádu dominikánů: P. VLČEK – P. SOMMER – D. FOLTÝN: *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 1997, s. 118–120.
- 3/ P. VLČEK – P. SOMMER – D. FOLTÝN: op. cit., s. 45–46.
- 4/ C. FASOLA: *Das Kloster San Marco in Florenz und seine Gemälde Fra Angelicos*. Firenze 1957.
- 5/ Z bohaté bibliografie k Fra Angelicovi: B. M.: „Iconografia di S. Domenico nei lavori del Beato Angelico“. IN: *Memorie Domenicane* 15, 1898, s. 483–494; J. POPE-HENNESY: *Fra Angelico*. London 1952; U. BALDINI – E. MORANTE: *L'opera completa dell'Angelico*. Milano 1970.
- 6/ J. CHLÍBEC: „Názory Girolama Savonaroly na výtvarné dílo a jejich vztah k české reformaci“. IN: *Umění* 47, 1997, s. 278–294.
- 7/ *The National Gallery. Complete Illustrated Catalogue. Compiled by Christopher Baker and Tom Henri with a supplement of new acquisitions and loans 1995–2000*. London 2001, s. 5.
- 8/ M. C. NIEUWBARN: *Verherrlichung des Hl. Dominikus in der Kunst*. München-Gladbach 1906; L. FERRETTI: *S. Domenico, Biografia e iconografia*. Firenze 1921; L. G. ALFONSO-GETINO: *San Domenico en el arte*. Madrid 1922; G. ZUCCHINI: *Arte nelle chiesa di S. Domenico*. Bologna 1936; M. VALLOSTACI: „Iconografia di S. Domenico“. IN: *Illustrazione romana* 9, 1940, s. 8–15; I. FRANK: „Dominikus von Caleruega (Domino de Guzmán)“. IN: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, T. 6. Rom–Freiburg–Basel–Wien 1990, sl. 72–79.
- 9/ S. BOTTARI: „L'arca di S. Domenico in Bologna“. IN: *Scritti di storia dell' in onore di M. Salmi* I, 1961, s. 391–415.
- 10/ K. J. KLINKHAMMER: *Adolf von Essen und seine Werke*. Frankfurt am Main 1972; R. SCHERSCHEL: *Der Rosenkranz- das Jesusgebet des Westens*. Freiburg am Breisgau 1979; A. HEINZ: „Die Entstehung des Leben-Jesu-Rosenkranz“. IN: U. B. FREI – F. BÜHLER (eds.): *Der Rosenkranz: Andacht, Geschichte, Kunst*. Bern 2003, s. 23–47; K. J. KLINKHAMMER: „Die Entstehung des Rosenkranzes und seine ursprüngliche Geistigkeit“. IN: *500 Jahre Rosenkranz, 1475*. Köln 1975; W. SCHULTE (ed.): *Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben* (Kat. výstavy). Köln 1975, s. 37–39; S. BARTILLA: „Růžencové bratrstvo od svého počátku do Dürerovy doby“. IN: O. KOTKOVÁ (ed.): *Albrecht Dürer, Růžencová slavnost*. Praha 2006, s. 32–38.

- 11/ K tomu: O. KOTKOVÁ (ed.): *Albrecht Dürer, Růžencová slavnost*. Praha 2006.
- 12/ P. A. UCCELI: *Dell'iconografia di S. Tommaso d'Aquino*. Napoli 1867; G. M. LECHNER: „Iconographia Thomasiana“. IN: W. P. ECKERT (hg.): *Thomas von Aquino und seine Darstellung in der bildenden Kunst*. Mainz 1974, s. 933–973; G. M. LECHNER: „Thomas von Aquino“. IN: *Lexikon der christlichen Ikonographie* T. 6. Rom–Freiburg–Basel–Wien 1990, sl. 476–483.
- 13/ L. COLETTI: *Tomaso da Modena*. Venezia 1963; E. CASTELNUOVO: „Tomaso da Modena e l'Europa“. IN: *Tomaso da Modena e il suo tempo, atti del Convegno inter-nazionale di studi per il 6 centenario della morte*. Treviso 1980; K. STEJSKAL: *Umění na dvoře Karla IV.* Praha 1978, s. 106–107.
- 14/ F. ANTAL: *Florentské malířství a jeho společenské pozadí*. Praha 1954, s. 143.
- 15/ M. MIESS: *Painting in Florence and Siena after the Black Death. The Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century*. New York 1964.
- 16/ O. DECKER: *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267)*. Leipzig 1935; W. BLANK: „Dominikanische Frauenmystik und die Entstehung des Andachtsbildes um 1300“. IN: *Alemanisches Jahrbuch* 1964–65, s. 57–86; S. RINGBOM: „Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety“. IN: *Gazette des Beaux-Arts* 111, 1969, s. 159–170; E. BENZ: *Die Vision: Erfahrungsform und Bildwelt und Bildwelt*. Stuttgart 1969; W. BLANK: „Umsetzung der Mystik in der Frauenklöstern“. IN: H. H. HOFSTÄTTER (ed): *Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten*. Freiburg i. Br. 1978, s. 25–36; P. DINZELBACHER: *Vision und Visionenliteratur im Mittelalter*. Stuttgart 1981; E. VAVRA: „Bildmotiv und Frauenmystik,- Funktion und Rezeption“. IN: P. DINZELBACHER – D. R. BAUER (eds.): *Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22–25 Februar 1984 in Weingarten*. Ostfildern bei Stuttgart 1985, s. 152–177; J. HAMBURGER: „The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions“. IN: *Viator* 20, 1989, s. 161–182; *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*. Bonn–Essen 2005.
- 17/ K pojmu Andachtsbild: W. STECHOW: *Andachtsbilder gotischer Plastik*. Berlin 1923; E. PANOF-SKY: „Imago pietatis“. Ein Beitrag zur Geschichte des ‚Schmerzensmanns‘ und der ‚Maria Mediatrix‘. IN: *Festschrift für Max Friedländer*. Leipzig 1927, s. 264–268; D. FREY: „Realitätscharakter des Kunstwerkes“. IN: *Festschrift für Heinrich Wölfflin zum siebzigsten Geburtstag*. Dresden 1935, s. 30–67; G. VON DER OSTEN: *Der Schmerzensmann. Typengeschichte eines deutschen Andachtsbildes von 1300 bis 1600*. Berlin 1935; D. KLEIN: heslo „Andachtsbild“. IN: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte I*. Stuttgart 1937, s. 681–687; H. LOSSOW: „Imago pietatis. Eine Studie zur Sinndeutung des mittelalterlichen Andachtsbildes“. IN: *Das Münster* 2, 1948, s. 65–76; G. MINKENBEG: *Die plastische Marienklage. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und ihren geistgeschichtlichen Grundlagen*. Dis. Köln 1984, s. 117–119; R. SUCKALE: „Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder“. IN: *Städel-Jahrbuch N. F.* 6, 1977, s. 177–208; H. BELTING: *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und funktion früher Bildtafeln*. Berlin 1981, s. 69nn; M. STUHR: „Symbol und Ornament in der Schmerzensmannsdarstellung des Conrad von Ein-

beck“. IN: F. MÖBIUS – E. SCHUBERT (eds.): *Skulptur des Mittelalters. Funktion und Gestalt*. Weimar 1987, s. 243; M. SCHAVE: „Fasciculus myrrhae- Pieta und Hoheslied“. IN: *Jahrbuch des Zentralinstitutes für Kunstgeschichte* 5/6, 1989/1990, s. 161–162; H. BELTING: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1991; C. BARBER: „From Image into Art: Art after Byzantine Iconoclasm“. IN: *Gesta* 34/1, 1995, s. 5–10; F. G. ZEHNDER: „Die Rolle der Bilder in der Altkölner Malerei“. IN: *In medias res. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Peter Ludwig*. Köln 1995, s. 366.

18/ B. KURTH: „Zur Christus-Johannes-Gruppe“. IN: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 2, 1933, s. 290–292; H. WENTZEL: *Die Christus – Johannes – Gruppe des XIV. Jahrhunderts*. Berlin 1947; R. HAUSSEHERR: „Über die Christus – Johannes – Triple. Zum Problem ‚Andachtsbilder‘ und deutsche Mystik“. IN: *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift Hans Wenzel zum 60. Geburtstag*. Berlin 1970, s. 79–105; E. M. VETTER: „Das Christus-Johannes-Bild der deutschen Mystik“. IN: H. H. HOFSTÄTTER (ed.): *Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten*. Freiburg i. Br. 1978, s. 37–50.

19/ Z kláštera dominikánek v St. Katharinhallu pochází známá skupina *Navštívení Panny Marie*. Na břichu obou žen jsou křížalové přikrovy a pod nimi malíčky Ježíšek a sv. Jan Křtitel. K tomu H. UMER-ASTHOLZ: „Die beiden ungeborenen Kinder auf Darstellung der Visitatio“. IN: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 38, 1981, č. k. 2.

20/ „Die dichterische Wurzel der Pieta“. IN: *Repertorium für Kunstwissenschaft* 42, 1920, s. 145–163.

21/ „Quellen zum deutschen Andachtsbild“. IN: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 4, 1935, s. 141–145.

22/ „Genezja Piety średniowiecznej“. IN: *Praca Komisji Historii Sztuki* 10, 1952, s. 157–158.

23/ HAMBURGER: op. cit., s. 161–182.

24/ G. DE FRANCOVICH: „L'origine e la diffusione del crocifisso gotico doloroso“. IN: *Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 2, 1938, s. 145–261; F. MÜHLBERG: „Über Bedeutung und Herkunft des gotischen Gabelkruzifixes“. IN: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 22, 1960, s. 69–86; M. VON ALEMANN-SCHWARTZ: *Crucifixus Dolorosus. Beiträge zur Polychromie und Ikonographie der rheinischen Gabelkruzifixe*. Dis. Bonn 1976; A. FRANCO MATA: „L'influence germanique sur le Crucifix douloureux espagnol du XIVe siècle“. IN: U. ALBRECHT – J. VAN BONS-DORFF – A. HENNING (eds.): *Figur und Raum: Mittelalterliche Holzbildwerke im historischen und kunstgeographischen Kontext. Akten des internationalen Colloquiums auf der Blumenburg bei Selent (7.–10. Oktober 1992)*. Berlin 1994.

25/ G. HOFFMANN: *Das Gabelkreuz in St. Maria im Kapitol zu Köln und das Phänomen der Crucifixi dolorosi in Europa, Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege* 69. Worms 2006.

26/ F. MATA: „Le Crucifix douloureux de Perpignan et la littérature mystique du XIVe s.“. IN: *Midi. Revue de Science Humaines et de Littérature de la France du Sud*, Decembre 1986, No 1, s. 8–15.

27/ K relikvím v tzv. „bolestrných kruzifixech“: J. TORSY: „Die Reliquien im Gabelkreuz von Honnef Selhof“. IN: *Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege* 27, 1967, s. 60–74; F. MÜHLBERG:

- „Das heilige Kreuz von Linn“. IN: *Munuscula discipulorum. Studien Hans Kaufmann zum 70. Geburtstag 1966*. Berlin 1968, s. 187–206.
- 28/ HEINRICH SEUSE: *Deutsche Schriften*. Stuttgart 1907, s. 41. K Seusově vztahu k výtvarným dílům: A. PELTZER: *Deutsche Mystik und deutsche Kunst*. Strassburg 1899, s. 92–97; X. DE HORNSTEIN: *Les grands Mystiques Allemands du XIVe siècle*. Eckart, Trauler, Suso. *État présent des problèmes*. Dis. Fribourg en Suisse 1922, s. 288–290; U. WEYMANN: *Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst*. Dis. Berlin 1938; J. HAMBURGER: „The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans“. IN: *The Art Bulletin* 71, 1989, s. 20–46.
- 29/ J. W. F. HAMBERGER (ed.): *Johann Tauler's Predigten*. Prag 1872, I., s. 147; III., s. 96.
- 30/ F. TOBIN: *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia 1986, s. 119–122.
- 31/ J. RUSEL-SMITH: „Walter Hilton and a Trac in Defence of the Veneration of Images“. IN: *Dominican Studies* 7, 1954, s. 180–214.
- 32/ P. OCHSENBEIN: „Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixirter Mystik“. IN: K. RUTH (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg, 1984*. Stuttgart 1986, s. 423–442; P. KALINA – I. KYZOUROVÁ: „The ‚Přemyslovský‘ Krucifix. Stylistic Character and Meanig of a Crucifixus Dolorosu“. IN: *Wallraf-Richartz Jahrbuch* 57, 1996, s. 55–56.
- 33/ P. DINZELBACHER: „Die ‚Vita et Revelationes‘ der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur unrer zeit“. IN: P. DINZELBACHER – D. R. BAUER (eds.): *Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart*. 1985, s. 152–177.
- 34/ J. LEHÁR (ed.): *Česká středověká lyrika*. Praha 1990, s. 133–137.
- 35/ K tomu: R. BERLINER: „Arma Christi“. IN: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, III. F. 6, 1955, s. 35–152; F. OHLY: *Süsse Nägel der Passion: ein beitrage zur theologischen Sémantik*. Baden-Baden 1989, s. 419–423.
- 36/ J. ADÁMEK – J. SOMMER: „Kostel dominikánů v Písku, jeho gotické pozůstatky a jeho barokní proměna“. IN: *Průzkumy památek* 4, 1997, s. 45.
- 37/ E. URBÁNKOVÁ – K. STEJSKAL: *Pasionál Přemyslovy Kunhuty*. Praha 1975.
- 38/ A. ŠKARKA: „Dominikán Domaslav a česká hymnografie jeho směru“. IN: *Věstník Královské české společnosti nauk – třída filosoficko-historicko-filologická* 6, 1950; A. VIDMANOVÁ: „Skládal Domaslav legendy?“. IN: *Laborintus. Latinská literatura středověkých Čech*. Praha 1994, s. 164–171.
- 39/ KALINA – KYZOUROVÁ: op. cit., s. 35–64; I. KYZOUROVÁ (ed.): *Přemyslovský krucifix a jeho doba*. Praha 1998.
- 40/ J. ŠEVČÍKOVÁ: *Chebská gotická plastika*. Cheb 1974, s. 43–44.
- 41/ P. PAVELEC: „Nové poznatky o klášterním kostele Obětování Panny Marie v Českých Budějovicích“. IN: *Žprávy památkové péče* 56, 1996, s. 296–305.
- 42/ J. ROYT: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha 1999, s. 207–212, zde i starší literatura.

43/ Tamtéž: s. 208.

44/ V. DENKSTEIN – F. MATOUŠ: *Jihočeská gotika*. Praha 1953, s. 93, obr. III, IV.

Prof. PhDr. Ing. Jan Royt (* 1955) historik umění zabývající se především ikonografií, středověkým uměním a devočním uměním 17. a 18. století. Vyučuje v Ústavu pro dějiny umění na FF UK a Ústavu dějin křesťanského umění KTF UK. Je autorem řady odborných prací publikovaných v Čechách i v zahraničí, mezi nejvýznamnější patří práce v katalogu *Magister Theodoricus. Dvorní malíř císaře Karla IV.* (Praha 1997), knihy *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století* (Praha 1999), *Slovník biblické ikonografie* (Praha 2006) aj. Je autorem řady výstav.





Pavel V. Kohut OCD

Prosby za kapitány hradu nebo města Svatá Terezie z Avily a Řád kazatelů

Vícekrát, když se v posledních desetiletích konaly kongresy a sympózia o sv. Terezii od Ježíše (1515–1582), se – s malými obměnami – opakovala takřka identická situace: odborníci z různých řeholních společenství tam zdůrazňovali, jak mnoho vděčí velká světice z Avily právě jejich duchovní tradici, jejich autorům nebo velkým postavám, s nimiž se za svého života setkala a kteří ji hluboce ovlivnili. Zejména se zdůrazňoval – a stále zdůrazňuje – přínos především tří řeholních spiritualit: *františkánské* (se sv. Petrem z Alkantary, Františkem z Osuny a mnoha dalšími), *jezuitské* (počínaje mladým zpovědníkem světice Diegem de Cetina a konče Gasparem de Salazar) a *dominikánské* (s jedněmi z největších představitelů řádu té doby, otcí Domingem Báñezem a Pedrem Ibáñezem).

Pochopitelně že mají tito autoři pravdu: Terezie vděčí za mnohé mnohým a bez nich by nebyla tím, kým je! Někdy však člověk při poslechu těchto přednášek nebo při čtení jejich příspěvků ve sbornících nabývá podivného dojmu, jako by sv. Terezie nebyla ničím jiným než kompilátem toho nejlepšího z té nebo oné spirituality. Jako by se pod závojem ztrácela celá její originalita a neopakovatelnost.

Ve věci vyhledávání pramenů spirituality dané osoby si musíme obecně dávat pozor na to, co zvláštním způsobem platí právě pro Terezii: nacházení stále nových a nových zdrojů inspirace u někoho totiž často svědčí mnohem více o jeho původnosti a genialitě než o ideové či jiné závislosti na pramenech, které jsme byli s to identifikovat. Pokud jsme si této skutečnosti dostatečně vědomi, pak má ovšem naše docenění vlivů konkrétních postav nebo proudů na zkoumanou osobu, pochopitelně, obrovský význam a pomáhá nám jí lépe rozumět.

A v tomto smyslu lze bezpochyby mluvit v souvislosti se sv. Terezii i o nesporných vlivech mnoha různých proudů i osobností, s nimiž se za svého života setkala, a to včetně Řádu kazatelů jako celku i v jeho jed-

notlivých členech. Jelikož v cizojazyčné literatuře byla práce na toto téma již poměrně uspokojivým způsobem vykonána, snaží se tento skromný příspěvek spíše jen „ucpat díru“ v české produkci (a tak zprostředkovat něco z toho, co bylo napsáno jinde), a proto si neklade za cíl předložit cokoli zásadně nového, dosud nepublikovaného či nedomyšleného.¹ Jediným přínosem navíc může být má snaha (jistě ne zcela uspokojivě fundovaná a propracovaná) poukázat nejen na vliv dominikánů na sv. Terezií, ale také naznačit její vlastní vliv na dominikány.

Tím se již také nabízí poměrně jasná základní struktura mého příspěvku: v první části jednoduše souhrnně představím Tereziiny kontakty s dominikány v průběhu celého jejího života, následně trochu detailněji přiblížím jejich blahodárný vliv na světici, abych se nakonec pokusil naznačit naopak vliv sv. Terezie na dominikány.

1. Dominikáni v životních osudech Terezie od Ježíše

Chceme-li mluvit o vlivu dominikánů na sv. Terezií, je třeba předně zdůraznit, že tento vliv probíhal *po celý její život* a že byl *velmi významný*. Dokladem tohoto tvrzení je jednak už samotná přítomnost a působení dominikánů v Kastilii a Avile, jednak zásadní Tereziina volba, kterou musí světice učinit tváří v tvář polarizaci španělské církve mezi *letrados* („vzdělanci“) a *espirituales* („duchovními osobami“).

Tereziin příklon k *letrados* (představovaným zejména dominikány, ale částečně i jezuitu) naznačuje, co pro ni znamenali, a současně ukazuje na její originalitu a tah na pravdu, které budou později velkou inspirací pro jiné, včetně některých dominikánů.

Dominikánská přítomnost v Kastilii a Avile

K Tereziinu povědomí katolické církve, v jejímž lůně od narození vyrůstala a které se utvářelo a začalo projevovat navenek opravdu jen velmi pozvolna,² patřil od samého počátku také Řád kazatelů.

Jestliže první konvent zakládá sv. Dominik v roce 1215, již o tři roky později přijíždí do Španělska a řeholní domy se zde rodí jako houby po dešti: v Segovii, Palencii, Burgosu, Zaragoze... V polovině 13. století je tak

po významnějších španělských městech rozeseto 20 konventů a na jeho konci dokonce 42. Ani v období krizí a řeholního úpadku, zejména v polovině 14. století, není tento rozvoj narušen. Dominikáni sice podobně jako ostatní řeholní společenství té doby trpí známkami jisté dekadence, avšak záhy se z ní vymaňují návratem k observanci, rovněž díky řadě výrazných postav, jakými byli Raimundo de Capua, Juan de Torquemada, Alonso de Cebrián, Juan Hurtado a další.³

V době, kdy se rodí sv. Terezie a začíná Tridentský koncil – na kterém je, mimochodem, přítomno víc než třicet dominikánů –, je Řád kazatelů ve Španělsku již „duchovní velmocí“: zorganizoval svá původní generální studia a doplnil je o další v Burgosu (1456),⁴ ale zejména obnovil salamanckou univerzitu celou řadou významných vyučujících.

Kastilie, ve které Terezie vyrůstá, byla přitom z hlediska řádového působení privilegovaným krajem. Při avilském konventu sv. Tomáše, který byl jedním ze sedmi mužských klášterů, existujících ve městě za života světice, se právě v roce jejího narození zřídilo generální studium, z něhož se – také ještě za jejího života – stala univerzita, jež tu blahodárně působila od svého vzniku v roce 1576 až do roku 1803. Díky tomu se za Tereziina života objevily ve městě takové osobnosti jako Vicente Barrón, García de Toledo, Pedro Ibáñez, Bartolomé de Medina, Pedro de Soto, Pedro Fernández, Mancio de Corpus Christi či Domingo Báñez...⁵ Jen jezuité se mohli v Avile 16. století pyšnit podobným duchovním vlivem jako dominikáni, ovšem až po roce 1551, neboť teprve tehdy zde založili svou kolej.

Není proto divu, že se toto výrazné působení Řádu kazatelů v rodném městě sv. Terezie promítlo i do jejího vztahu k dominikánům. Terezie je oceňovala především pro jejich horlivost a hledání pravdy, které byly pro ni tak důležité především při rozlišování pravosti vlastního mystického života a při rozhodnutích ohledně díla řádové reformy.⁶

Mezi espirituales a letrados

Španělsko 16. století je na vrcholu politické moci, ale i náboženského rozkvětu. Prožívá své *Siglo de oro* („Zlatý věk“) a jedním z jeho plodů je také obrovský duchovní náboj, promítající se do horlivé zbožnosti širokých

mas, do všeobecného objevu vnitřní modlitby a do hojnosti (až přemíry!) vesměs kvalitní duchovní literatury.⁷

Jedním z důsledků duchovního kvašení, k němuž dochází na základě prolínání mnoha cizích i domácích duchovních proudů, je výrazná polarizace v církvi: „V lůně španělské spirituality se během dlouhých let skrytého utváření připravuje hluboké rozdělení, které na sebe bere nakonec podobu zřetelného a jasně definovaného antagonismu mezi teology a duchovními osobami. V jeho nejostřejších a nejkrajnějších vyjádřeních pohrdají teologové kvíetismem duchovních, nedůvěřují vnitřní modlitbě a mystickému životu a udávají inkvizici protagonisty spiritualismu a jejich spisy. Z druhé strany duchovní pohrdají teology jako profesionály litery bez ducha, nedůvěřují jejich kompetentnosti na půdě ducha a prohlašují je za neschopné vést duše cestami modlitby. V tereziánském slovníku jsou tyto dvě strany označovány jako *letrados* („vzdělanci“) a *espirituales* („duchovní“) nebo *experimentados* („zkušeni“), tedy strana teologie a strana zkušenosti.“⁸

Když se tedy na začátku řeholního života Terezie rozhodla pro vnitřní modlitbu, stala se v očích lidí – tedy ne snad prvořadě na základě vlastní volby, nýbrž spíše kvůli atmosféře a vnímání doby – jednou z *espirituales*, tj. duchovních osob, které stavějí svůj náboženský život na zkušenosti s Bohem, nikoli na teologii.

Tereziina životní volba

Zde se však poprvé projevuje Tereziina velikost, neboť se tím, jak byla vnímána zvenci, nenechává zatlačit do typického postoje *espirituales*, k nimž tehdy patřila nedůvěra vůči teologům a vzdělancům, zvláště co se týče modlitby a duchovního života. Naopak, Terezie si je vědoma toho, jak může být takový postoj nebezpečný, a tak jde proti proudu, a namísto toho, aby se radila výhradně s lidmi vnitřní modlitby, jak to dělali ostatní „duchovní“, obrací se znovu a znovu na *letrados*, vzdělance, teology.

Poprvé se to projeví, když se u Terezie vyskytnou počáteční známky mystické modlitby. Svěťice si ohledně těchto zkušeností nevěří (což samo o sobě již nebývalo mezi „duchovními“ příliš obvyklé!) a hledá pomoc při rozlišení u jiných.⁹ A zde je příznačné, že se neobráťí na nikoho z větších či menších *espirituales*, nýbrž na diecézního kněze Gaspara Dazu, o kterém

se dozvěděla, že je to „vzdělaný klerik“ (ž 23,6).¹⁰ Kontakt s ním jí přitom zprostředkuje „svatý rytíř“ (tamtéž) Francisco de Salcedo, sám v té době ještě laik a *espiritual*, který ovšem po dvacet let navštěvuje kurzy teologie pořádané dominikány v Koleji sv. Tomáše.¹¹ A když je jejich stanovisko negativní (srov. ž 23,14), Terezie se jimi ochotně nechá přimět k tomu, aby se obrátila na „ještě vzdělanější“: nejprve na mladého jezuitu Diega de Cetina (1531–1568) a později na dominikána Pedra Ibáñeze († 1565). Ostatně i její první spis, *Kniha života*, vzniká jako konečný produkt tohoto procesu rozlišování se stejným cílem jako předchozí písemné relace pro zmíněné *letrados*: ujistit se, že kráčí správným směrem.¹²

Terezie, ač sama „duchovní“ (*espiritual*), důvěřuje v této věci více „vzdělancům“ (*letrados*) než ostatním „duchovním“! Totéž, jak uvidíme vzápětí, se bude víceméně opakovat i v případech posouzení tereziánské nauky v jejích spisech a také ohledně reformního úsilí svěťice. Dominikáni budou v tom všem hrát velmi významnou roli.

2. Blahodárné působení dominikánů na Terezii od Ježíše

Ptáme-li se na místo Řádu kazatelů nebo spíše konkrétních dominikánů v životě a poslání sv. Terezie, pak je třeba předně zdůraznit jejich blahodárný vliv na ni. Svěťice jim má být rozhodně za co vděčná a v tomto smyslu je opravdu považuje za své dobrodince.

Tuto známější a klasicky zdůrazňovanou stránku mince si můžeme velmi snadno a poměrně přehledně přiblížit na třech oblastech Tereziina života, které ji jen společně doopravdy vystihují: na oblasti duchovního života a modlitby, ve věci její řádové reformy a na jejích spisech a nauce. Terezie je totiž, jak to ostatně zachycuje její ikonografie, především mystičkou, zakladatelkou a spisovatelkou.¹³

Vliv dominikánů na Tereziin duchovní a mystický život

Terezie se stala zakladatelkou a spisovatelkou jenom proto, že se v určitém okamžiku rozhodla pro věrnost vnitřní modlitbě, která ji pak postupně přivedla až k mystickému životu. Stalo se tak na podzim roku 1538 na základě četby *Třetí abecedy* Františka z Osuny, která Terezii nadchla a vyvedla ji

z předchozího metodického rozjímání, které vycházelo z jednostranného rozumového přemítání a hojného užívání obrazivosti, k čemuž svěťice nebyla nadána (srov. Ž 4,7). Velmi záhy tak, alespoň na krátké okamžiky, dospívá až k modlitbě sjednocení (srov. tamtéž).

Poté, co se roku 1542 Terezie uzdraví ze své nemoci, která ji na víc než osm měsíců úplně ochromila a z níž se uzdravovala celé tři roky (srov. Ž 6,2), znovu se odhodlaně pustí do vnitřní modlitby. Záhy se však ocitá jakoby ve slepé uličce: nemůže dál, točí se ve vyprahlostech a roztržitostech, a Osunovo *no pensar nada* („nemysli na nic“) jí neposkytuje, oč by se mohla v modlitbě opřít... Impulzem k obratu jí je smrt otce, dona Alonsa, který umírá v prosinci 1543 (srov. Ž 7,16), což přivede Terezii k tomu, aby se – poprvé ve svém životě – svěřila duchovnímu vedení. Jejím duchovním vůdcem se stává otec Vicente Barrón z Řádu kazatelů, který již předtím vedl jejího zesnulého otce (srov. tamtéž).¹⁴ Je to vůbec první dominikán, který bude mít hluboký vliv na sv. Terezii: přivádí ji k návratu k vnitřní modlitbě a k pravidelnému přijímání eucharistie a to v době, kdy prožívá vnitřní roztrženost mezi Božími a světskými záležitostmi, mezi oratoří a hovornou (srov. Ž 7,17). Asistuje jí tedy v jednom z nejkřehčích období života. Později se s ním Terezie ještě setká při zakládání kláštera v Toledu (srov. Ž 17,4), kdy se u něj rok a půl zpovídá (srov. R 4,8). Způsob, jakým jej Terezie charakterizuje, je příznačný: „velký vzdělanec“ (srov. Ž 5,3; R 4,8), „velmi velký vzdělanec“ (Ž 7,16), „tento otec dominikán, který byl velmi dobrý a bohabojný, mi nesmírně prospěl“ (Ž 7,17).

Po svém druhém obrácení v roce 1554 se Terezie sice na čas svěřuje do rukou jezuitům (jejími zpovědníky jsou postupně otcové Diego de Cetina, Juan de Prádanos a Baltasar Alvarez, srov. Ž 23,14; 24,4; R 4,3), ale v roce 1560, kdy začíná mít řadu mystických vidění, se cítí být puze na tom, aby opět vyhledat pomoc dominikána, tentokrát otce Pedra Ibáñeze, „největšího vzdělance, který se tehdy nacházel na tom místě, a jednoho z největších v jeho Řádu“ (Ž 32,16), s nímž se velmi spřátelí a jemuž adresuje také svou první relaci o svém duchovním životě (srov. R 1).¹⁵

Po těchto dvou zpovědnících a duchovních vůdcích z Řádu kazatelů následuje řada dalších. Svatá Terezie je sama takto vyjmenovává v *Relaci*, napsané koncem roku 1575 nebo začátkem roku následujícího v Seville: „S tímto úmyslem [= aby snad nebyla oklamána ďáblem co do svých mystic-

kých milostí] začala ty věci probírat s otci sv. Dominika, neboť ještě dříve, než je měla, se u nich mnohokrát zpovíдалa. Jsou to tito, s nimiž je probírala: fra Vicente Barrón ji zpovídal rok a půl v Toledu, když tam zakládala, a byl poradcem inkvizice a velkým vzdělcem; ten ji velmi ujistil. A všichni jí říkali, že nakolik neuráží Boha a uznává, že je ubohá, aby se nebála. U mistra fra Dominga Báñeze – který je poradcem Svatého Oficia ve Valladolidu – jsem se zpovíдалa šest let,¹⁶ a stále s ním probírá (věci) přes dopisy, když se jí naskytlo cokoli nového.¹⁷ S mistrem Chavesem.¹⁸ S druhým [= rozuměj zpovědníkem v chronologickém pořadí!], jímž byl fra Pedro Ibáñez, který byl tehdy přednášejícím v Avile a velmi velkým vzdělcem, a s jiným dominikánem, kterému říkají fra García de Toledo.¹⁹ S otcem mistrem fra Bartolomé de Medina,²⁰ profesorem ze Salamanky, a věděla, že u něho je na tom špatně, neboť o těch věcech (předem) slyšel; a tak se jí zdálo, že by jí spíš řekl, kdyby byla oklamána než kdokoli jiný (to před něco málo víc než dvěma roky) a vynasnažila se u něj (dobře) vyzpovídat a vydala mu dlouhý počet z toho, co tehdy bylo, a vynasnažila se, aby viděl (vše), co napsala, aby lépe porozuměl jejímu životu. Ten ji ujistil natolik a víc než ostatní a zůstal jejím velkým přítelem. Také se po nějakou dobu zpovíдалa u otce mistra fra Felipeho de Meneses, když byla zakládat ve Valladolidu a on byl převorem nebo rektorem tamní Koleje svatého Řehoře,²¹ a poněvadž také zaslechl o těch věcech, byl s ní promluvit v Avile a to s velkou láskou a chtěl zjistit, zda není oklamána, a pokud by k tomu nebyl důvod, aby ji (lidé) tolik nepomlouvali; a byl velmi uspokojen. Také zvlášť jednala s jedním provinciálem (řádu) sv. Dominika, který se jmenuje Salinas,²² člověkem velmi duchovním a velkým Božím služebníkem;²³ a s jiným přednášejícím, který je nyní v Segovii, jménem fra Diego de Yanguas,²⁴ (mužem) velmi bystrého ducha.“ (R 4,8)

Role dominikánů v rodící se tereziánské reformě

Dominikáni ale nedoprovázeli pouze mystický život sv. Terezie, nýbrž sehráli velmi významnou úlohu také v rodící se tereziánské reformě karmelitánského řádu. Už při zakládání prvního domu, kláštera sv. Josefa v Avile, který byl inaugurován 24. srpna 1562, kdy světice ještě neměla v úmyslu reformovat svou řeholní rodinu, nýbrž jednoduše založit dům, ve kterém

by bylo možné „zachovávat řeholi s co největší dokonalostí, jaké by byla schopna“ (Ž 32,9).

V tomto úmyslu ji, kromě vdovy Guiomar de Ulloa, okamžitě podpořil otec Pedro Ibáñez, se kterým se Terezie kvůli té věci seznámila (srov. Ž 32,16),²⁵ ačkoli v průběhu samotného zakládání se pak v jedné věci názorově rozešli: Terezie chtěla zprvu založit klášter se stálým důchodem (rentou), aby sestry neměly o nic starost a pokud možno jim nic nechybělo (srov. Ž 35,2; C 1,1), ale po setkání s negramotnou beátou²⁶ Marií od Ježíše Yepes na jaře roku 1562 (srov. Ž 35,1n) změnila názor, a ačkoli již mezitím dostala z Říma povolení založit klášter s důchody, žádala o nové povolení k založení v úplné chudobě. Mezitím ovšem o celou věc svedli s Terezií bitvu *espirituales*, zastoupení sv. Petrem z Alkantary, s *letrados*, zastoupenými právě otcem Ibáñezem. Ten jí na její dotaz, co má dělat, odpověděl „dvěma archy námitek a teologie, aby to nedělala [= nezakládala kláštery bez důchodů], že to důkladně prostudoval“ (Ž 35,4). Na to velmi ostře kontroval sv. františkán dopisem, který začínal výčitkou, že žádá „o názor vzdělance v tom, co jim nepřisluší, že „o dokonalosti života se nemá jednat, leč s těmi, kdo ji žijí“ (!), takže „chce-li získat radu vzdělanců bez ducha, ať si vyhledá pořádnou rentu“, ale „pokud chce následovat Kristovy rady k větší dokonalosti“, „za žádných okolností ať nepřijímá důchod“ (Ž 36,20).²⁷

V tomto případě se ještě sv. Terezie přiklonila k *espirituales*, neboť založila klášter sv. Josefa v Avile bez důchodů (srov. Ž 33,13; 39,14), avšak při dalších zakládáních postupně dospívá k moudrému řešení: když zakládá ve velkém městě, kde není nouze o dobrodince, chce klášter bez důchodu, aby tak sestry mohly zakoušet, že žijí z Boží Prozřetelnosti, zatímco v málo obydlených místech naopak nezaloží dům, dokud není důchody dostatečně zajištěn (srov. Ž 9,3; 20,1).²⁸ Tato praxe jistě vyrostla rovněž na základě osobní zkušenosti a oněch „dvou archů námitek a teologie“ otce Ibáñeze, avšak tím, kdo měl rozhodující podíl na změně Tereziina přístupu, byl – kdo jiný? – než další dominikán, otec Domingo Báñez, který ji opakovaně přesvědčoval, aby se nebála zakládat i s důchody (srov. tamtéž).²⁹

Podobným způsobem bychom mohli nyní procházet jednotlivá zakládání a zmiňovat, při kterém a jakým způsobem figurovali další dominikáni. Rozumnější mi však přijde odkázat v této věci na přímou četbu *Knihy*

o zakládání sv. Terezie či na jiné prameny a zde spíše zmínit ještě jednu důležitou úlohu, kterou sehráli dva dominikáni v tereziánské reformě Karmelu. Šlo o roli apoštolských vizitátorů karmelitánského řádu, kterou od srpna 1569 plnili otec Pedro Fernández v Kastilii a otec Francisco de Vargas v Andaluzii. Zatímco působení Pedra Fernándeze bylo víc než požehnané, o činnosti Francisca de Vargase to lze tvrdit jen stěží. Je pravdou, že situace v Andaluzii byla mnohem těžší a složitější než v Kastilii, nicméně nedostatek taktu i moudrosti otce Vargase způsobil tereziánské reformě nemalé škody.³⁰ Naproti tomu prozíravost Pedra Fernándeze, další z velkých postav Řádu kazatelů Španělska té doby,³¹ napomohla karmelitánské reformě nejen „přežít“ za nepříznivého obratu po smrti nuncia Ormaneta (k němuž došlo s příchodem jeho nástupce Felipa Segy, Tereziina odpůrce, a také s definitivním odklonem generála Rossiho od svěťice po generální kapitule v Piacenze roku 1575), nýbrž i oddělit se do samostatné provincie na základě papežského breve z 22. června 1580, ačkoli on sám, byť tím pověřen, nemohl již toto rozhodnutí uskutečnit, neboť umíral... Ať tak či onak, byli to opět dominikáni, kdo asistovali při tom, když se Tereziino zakladatelské dílo šířilo a upevňovalo.

Tereziiny spisy v rukou dominikánů

Po všem, co bylo až dosud uvedeno, nás asi nikterak nepřekvapí, že se rovněž tereziánské spisovatelské a učitelské charisma rodilo a bylo tříbeno působením duchovních synů sv. Dominika. Již zde byly zmíněny zárodečné prvopočátky Tereziina psaní, její první duchovní relace, které napsala pro otce Pedra Ibáñeze a které se staly základem pro pozdější první souvislý spis, *Knihu života*.

Při vzniku a dalších osudech této knihy ale asistovali rovněž další dva dominikáni, otcové García de Toledo a Domingo Báñez. Při jaké příležitosti se Terezie seznámila s druhým z nich, již bylo uvedeno; co se týče otce Garcíi de Toledo,³² svěťice se s ním znala od roku 1555, kdy ji poprvé zpovídal v Avile, a pak se s ním znovu setkala v paláci Luisy de la Cerda v Toledu v roce 1562, když vrcholily přípravy na založení kláštera sv. Josefa v Avile. Byl to právě on, kdo Terezii přiměl, aby napsala *Knihu života* (srov. Ž 10,7), a byl jejím prvním adresátem (srov. Ž doslov,2), jakkoli je k němu

záhy připojen také otec Domingo Báñez.³³ A byl to zřejmě také García de Toledo, který světici vzápětí požádal, aby knihu přepracovala a přidala líčení o založení kláštera sv. Josefa.³⁴ Od něj putovala kniha k Domingu Báñezovi, který ji měl u sebe (srov. *CE* 73,6) a půjčoval ji k přečtení vybraným osobám,³⁵ a to do roku 1568, kdy ji na Tereziino přání dal k posouzení sv. Janu z Avily; od něho se pak kniha vrátila k autorce.

Otec Domingo Báñez byl nějakým způsobem přítomen takřka při všech tereziánských spisech. Je to on, kdo dává Terezii svolení napsat *Cestu dokonalosti* (srov. *C* předmluva,¹) a kdo ji má po sepsání posoudit (srov. *C* 42,7); je to on, kdo se často objevuje v líčeních *Knihy o zakládání* (srov. *Ž* 3,5; 11,3; 20,1 aj.); je to on, kdo jako jeden z prvních čte *Vnitřní hrad*,³⁶ byť posouzením knihy jsou v tomto případě pověřeni jiní.³⁷

Zajímavý je osud drobného dílka *Myšlenky o lásce k Bohu*, jak byl nazván Terezii smělý počín: komentář biblické *Písňe písni*. V době, kdy ženám nebylo dovoleno učit, natož komentovat Písmo, si Terezie dovolila (nejspíš někdy v letech 1571–1572) sepsat své úvahy o „nejvýbušnější“ biblické knize vůbec.³⁸ Když se o jejich existenci roku 1574 dozvěděl tehdejší zpovědník světice, dominikán Diego de Yanguas,³⁹ okamžitě jí přikázal, aby je spálila, což ona bezodkladně učinila.⁴⁰ Jelikož však už kolovaly mnohé opisy, v torzu se nám toto dílko přece jen dochovalo. Jeden z těchto opisů se následujícího roku dostal do rukou Dominga Báñeze, v době, kdy byl poradcem inkvizice ve Valladolidu a stál proti Luisovi de León. Když se to Terezie dozvěděla, požádala jej o jeho názor. Ten napsal: „Pozorně jsem prohlédl tyto čtyři sešitky, které mají dohromady jen osm a půl archů, a nenašel jsem tam nic, v čem by byla špatná nauka, nýbrž jen dobrá a prospěšná. V Koleji sv. Řehoře ve Valladolidu, 10. června 1575. Fr. Domingo Bañes.“⁴¹ Je jistě poučné, jak i tak významná osobnost, jakou byl tento velký teolog, mohla docela jinak měřit své duchovní přítelkyni na straně jedné a teologovi „od konkurence“ na straně druhé!

Dominikáni ovšem četli Tereziiny spisy nejen jako adresáti a revizoři, nýbrž také jako poradci nebo členové inkvizice. Každý, kdo byl trochu víc vidět nebo se výrazněji projevoval, inkvizici zajímal. A tak není divu, že v roce 1575 se Nejvyšší inkviziční tribunál začal zabývat jistým Ignácem z Loyoly a jistou Terezíí od Ježíše. Tím spíše, že v případě světice všemu „napomohla“ intrikářská princezna z Eboli, Ana de Mendoza, která inkvi-

zici udala Tereziinu *Knihu života*.⁴² Když však inkvizice daný spis získala, dala jej k posouzení Domíngu Báñezovi! Jeho cenzura spisu je, pochopitelně, příznivá, byť velmi opatrná. Autor v ní, mimo jiné, píše: „Tato žena, jak to ukazuje její relace, i kdyby se v něčem klamala, přinejmenším sama neklame.“ A dává radu, aby kniha nebyla volně přístupná, ale četli ji pouze vzdělaní a zkušení lidé obdaření křesťanským rozlišováním.⁴³ Inkvizice to pochopí po svém: knihu se od ní podaří získat až roku 1586 Anně od Ježíše, aby posloužila Luisovi de León jako předloha k 1. vydání sebraných spisů svěťice v Salamance roku 1588.

Ostatní spisy nebyly za života Terezie inkvizicí zkoumány. Až po její smrti se našel jistý dominikán Alonso de la Fuente, který se opakovaně, avšak bezvýsledně, snažil přesvědčit inkviziční tribunály, že jsou Tereziiny spisy závadné. V jeho případě šlo ovšem spíše o jistý druh komplexu větší kompetentnosti (dotyčný byl přesvědčen, že i ti nejosvěcenější musí přistoupit na jeho názory!) než o poctivé přesvědčení o škodlivosti Tereziiných knih.⁴⁴

3. Blahodárné působení Terezie od Ježíše na dominikány

Právem tedy byla sv. Terezie vděčná konkrétním dominikánům, kteří ji posloužili a pomohli při různých příležitostech, ale i Řádu kazatelů jako celku, jak to například vyjadřuje, byť pouze na okraj, v *Knize o zakládání*, kde píše: „...a otec převor od sv. Pavla – který je od dominikánů, a tomuto Řádu jsem vždy za mnoho vděčila, a těm z Tovaryšstva také – sloužil hlavní mši svatou...“ (F 31,45)⁴⁵

To je ovšem opravdu pouze jedna strana mince, takže je namístě uvažovat rovněž o tom, zač vděčí konkrétní dominikáni, ale i celý Řád kazatelů, sv. Terezii. Tento aspekt vztahu mezi světicí a dominikánským řádem nebyl (kdoví proč?) nikdy tak důkladně zpracován, a proto se při příležitosti tohoto příspěvku mohu jen zlehka dotknout jeho základních obrysů a jen zhruba načrtnout jeho hlavní linie, ale nebudu se mu moci věnovat do takové hloubky, jak bych chtěl a jak by jistě – s ohledem na předchozí část mé studie – bylo záhodno. Snad tím nikoho nezklamou, ale spíše podnítím k dalšímu hledání a zpracování tohoto nádherného tématu.

I zde použiji podobného klíče jako v předchozí části, byť jistě ne tak striktně, takže se budu ptát, čím ovlivnila Terezie duchovní život konkrétní

ních dominikánů, jakou roli hrála (a snad dosud hraje) tereziánská reforma v působení Řádu kazatelů a nakonec jak působila a působí sv. Terezie na dominikány jako spisovatelka.

Vliv Terezie na duchovní život dominikánů

Jistěže ne všichni Tereziini zpovědníci, rádci a revizoři spisů z řad dominikánů byli světící ovlivněni stejně hluboce, ale u některých z nich můžeme rozhodně mluvit o zcela zásadním vlivu. Z výše uvedených údajů snad již vyplynulo, že přinejmenším na tři dominikány zapůsobila Terezie naprosto mimořádně. Šlo o druhého zpovědníka světice, Pedra Ibáñeze, Garcíu de Toledo a Dominga Báñeze.

Vztah prvního k Terezii se nemohl příliš rozvinout, neboť trval pouze pět let, jelikož otec Pedro poznal světici v roce 1560, kdy jej vyhledala kvůli svým mimořádným mystickým projevům v modlitbě, a v roce 1565 tento velký dominikán zemřel. Těchto pět let vzájemných kontaktů bylo však natolik intenzivních, že se nám z nich dochovala nejen dvě velmi pozitivní hodnocení otce Ibáñeze ohledně duchovního života sv. Terezie a její první dvě relace, které mu ona adresovala (srov. *R* 1–2), ale také dvě mystická vidění světice, která se jej týkala (srov. *Ž* 38,12n), a její popis jeho smrti, který v sobě zahrnuje celou řadu údajů, jež mohou pocházet pouze z velmi intimního sdílení, ve kterém se nejen Terezie radí s otcem Ibáñezem, ale zcela jistě se také otec Ibáñez radí s Terezii (srov. *Ž* 38,13). Světice dosvědčuje, že otec Ibáñez je v závěru svého života, jistě také s přispěním Terezie, nejen *letrado*, ale také dokonalý *espiritual*, obdarovaný mystickou modlitbou.⁴⁶

García de Toledo a Domingo Báñez, z nichž toho prvního s Terezii sblížil právě otec Ibáñez (srov. *Ž* 34,10), se záhy stávají velmi blízkými přáteli sv. Terezie. Ta píše v 16. kapitole *Knihy života*, že mezi sebou uzavřelo dohodu „pět, kteří se nyní milujeme v Kristu“, že si budou vzájemně pomáhat vyvádět se z omylu a říkat si, v čem se můžeme polepšit a víc uspokojovat Boha, neboť „není nikoho, kdo by tak dobře znal sám sebe, jako nás znají ti, kdo se na nás dívají, je-li to s láskou a starostí o náš pokrok“ (*Ž* 16,7). Není snadné identifikovat, kdo patří mezi těchto pět, kteří se milují v Kristu v roce 1565; odborníci se většinou, kromě Terezie, shodují ještě na Franciscovi de Salcedo, „svatém rytíři“, a Garcíovi de Toledo; dále

se uvádí jako velmi pravděpodobný také diecézní kněz Gaspar Daza. Nejvíce se váhá, kdo je posledním z této pětky „spiklenců“, nejčastěji se však objevují jména vdovy Guiomar de Ulloa a Dominga Báñeze.⁴⁷ V každém případě tedy jedna řeholnice (Terezie), jeden diecézní kněz (Gaspar Daza), a buďto dva dominikáni (Toledo, Báñez), nebo jeden dominikán (Toledo) a jedna vdova (Guiomar de Ulloa).

To, že a jaký měla Terezie vliv na duchovní růst Garcíi de Toledo, naznačuje samotná svěťice, když ve 34. kapitole *Knihy života* píše, jak mnoho stála o to, aby se z něj stal muž modlitby a hlubokého duchovního života, tedy *espiritual* (srov. Ž 34,8).

I kdybychom připustili, že Domingo Báñez nepatřil mezi oněch „pět, kteří se nyní milují v Kristu“ (Ž 16,7), rozhodně vděčil Terezii za mnohé a nesmírně si jí vážil. V jednom svědectví sám uvedl: „...stýkal jsem se a zpovídal po dobu dvaceti let matku Terezii od Ježíše, a proto znám také všechny významnější řeholnice jejího řádu pro velkou důvěrnost (*familiaridad*), kterou jsem s nimi měl a mám.“⁴⁸ A jeden ze starých životopisců svěťice o něm tvrdí: „Měl o ní tak vysoké mínění, že když kázal k její počtě hned po její smrti v klášteře bosých řeholnic téhož města [= Salamanky], řekl, že ji považoval za tak svatou jako svatou Kateřinu ze Sieny a že ji ve svých knihách a nauce předstihovala.“⁴⁹

Role tereziánské reformy v působení dominikánů

Tím se ovšem vliv Terezie na dominikány nevyčerpává. Svěťice byla tomuto řádu velmi zavázána a vážila si ho především pro jeho vzdělanost, která jí byla tolik nápomocna jak při rozlišování v duchovním a mystickém životě, tak v díle její reformy a při psaní jejích spisů. Proto také není divu, že když se z jejího prvotního díla založení kláštera sv. Josefa v Avile zrodí postupně řádová reforma, která později povede k oddělení samostatného řádu bosých karmelitek a karmelitánů, najde v ní místo i pro Řád kazatelů.

Když totiž Terezie píše svůj spis *Cesta dokonalosti*, který má být jakousi programovou knihou její reformy, vysvětluje na jejím počátku, co ji přimělo k zakládání. Pro velké obsahové bohatství a literární krásu si dovoluji citovat celý odstavec: „V té době ke mně dorazily zprávy o škodách ve Francii a zkázě, jakou tam působili tito luteráni, a jak se vzdmáhala tato nešťastná

sekta.⁵⁰ To mě velmi trápilo, a jako kdybych něco zmohla nebo něčím byla, plakala jsem před Pánem a prosila ho, aby napravil tolikeré zlo. Zdálo se mi, že bych vydala tisíc životů pro záchranu jediné duše z těch mnohých, které tam upadaly do ztracení. A jelikož jsem viděla, že jsem žena a ubohá a neschopná pokročit v tom, v čem jsem chtěla ve službě Páně, a celou mou touhou bylo, a dosud je, že když má tolik nepřátel a tak málo přátel, aby alespoň ti byli dobří, rozhodla jsem se udělat to maličko, co bylo na mně, to je následovat evangelijní rady s veškerou dokonalostí, jaké bych byla schopna, a usilovat, aby ty nemnohé, které jsou zde, dělaly totéž, v důvěře ve velkou Boží dobrotu, že (Bůh) nikdy neopomene pomáhat tomu, kdo se kvůli němu rozhodne opustit všechno; a že když budou takové, jaké jsem si je já už vymalovala ve svých touhách, mezi jejich ctnostmi nebudou tolik razit mé nedostatky a budu s to i já v něčem uspokojit Pána a že všechny zaměstnané modlitbou za ty, kdo jsou obránci církve a kazatelé a vzdělanci (*predicadores y letrados*), kteří ji brání, pomůžeme, čím budeme moci, tomuto mému Pánovi, kterého tak nuzně přijímají ti, jimž způsobil tolik dobra, takže se zdá, že by ho chtěli nyní tito zrádci znovu ukřižovat a že znovu nemá, kam by hlavu složil.“ (C 1,2)

Součástí úmyslu Terezie jako zakladatelky je tedy modlitbou za obránce církve a kazatele a vzdělance pomáhat Pánu. Světice zde užívá dvou slov, která jistě neplatí výhradně o dominikánech, avšak rozhodně je zahrnují, a to v tereziánském slovníku ještě víc než v dnešním způsobu vyjadřování: *predicadores y letrados* („kazatelé a vzdělanci“). Zvláště druhý termín je, jak jsme výše viděli, velmi častou Tereziinou charakteristikou dominikánů, s nimiž měla za svého života tolik co do činění.

K těžé myšlence se Terezie vrací také o něco dále, ve 3. kapitole: „...to, oč máme prosit Boha, je, aby v tomto malém hradu (*castillito*), který tu je z dobrých křesťanů, už nikdo nebyl s protivníky, kapitány tohoto malého hradu nebo města aby učinil velmi pokročilými na cestě Páně, což jsou kazatelé a teologové; [...] vynasnažme se být takové, aby naše modlitby byly natolik cenné, že pomohou těmto Božím služebníkům, kteří se s takovou námahou vyzbrojili vzdělaností a dobrým životem a namáhali se, aby nyní pomáhali Pánu.“ (C 3,2)

Terezie tedy dává svou řádovou reformu a zejména život modlitby svých spolusester a duchovních dcer, bosých karmelitek, do služeb církve, a to

zvláště kazatelů, teologů a vzdělců, kteří – dle jejího průměru – jako kapitáni vedou obranný boj hradu církve. Svěťice měla přitom jistě před očima konkrétní kazatele, teology, vzdělance a mezi nimi tedy i ony dominikány, o nichž bylo pojednáno výše.

I současné následovnice avilské svěťice jsou věrný odkazu své svaté matky a dále se modlí za „kapitány hradu nebo města“, mezi něž patří i dominikáni: kazatelé a teologové. Nikdo z nás určitě nezměří a neprokáže, za kolik vděčí Řád kazatelů sv. Terezií a jejím duchovním dcerám. Jisté ovšem je, že zde jsou kláštery, které za jeden z hlavních cílů své existence považují modlitbu za to, co z velké části souhlasí s charizmatem dominikánů.

Dominikáni jako čtenáři Tereziiných spisů

Jistě by stálo za to pro úplnost ještě uvažovat o tom, nakolik byli dominikáni, a to nejen současníci sv. Terezie, ale i další generace až do dnešních dnů, obohaceni četbou jejích spisů. Mohli bychom zde přinejmenším rozebrat záležitost *Querelle mystique* na konci 19. a v 1. polovině 20. století, kdy dominikánská škola vystupovala jako jeden ze dvou hlavních proudů, které se zde názorově tříbily, a jeho představitelé se ve svých argumentacích neopírali pouze o sv. Tomáše a jiné řádové autority, ale neméně také právě o sv. Terezií, v jejíchž spisech nacházeli celou řadu podnětů a důkazů pro své teze.

Přiznám se, že do této prezentace se pouštět neodvážuji, neboť k tomu nejsem ani dostatečně vybaven, ani nemám v tuto chvíli možnost provést podrobné bádání, díky němuž bych mohl své teze opřít o řadu historických a teologických údajů.

Namísto toho si dovoluji být osobní a svou vlastní vzpomínkou přispěvek uzavřít: jak vypadají dominikáni jako čtenáři Tereziiných spisů totiž nosím v živé paměti. Když jsem – ještě jako diecézní bohoslovec – studoval za totality teologii, bydlel jsem v semináři na pokoji s jedním z tehdejších „utajených“ dominikánských studentů. Často za ním, pochopitelně, přicházeli jeho řádoví spolubratři a já měl možnost občas „sbírat drobtý“ z jejich duchovně intelektuálních hostin. Živě si vybavuji, jak jsem já, tehdy ještě naprosto neznalý duchovní literatury, měl možnost být nejen svědkem

jejich velké úcty ke spisům sv. Terezie, ale byl jsem jejich obdivem také přiváděn k tomu, abych se o ni sám začal zajímat... Dnes jim mám příležitost aspoň takto poděkovat!

POZNÁMKY:

- 1/ Zásadními příspěvky v této věci jsou již starší, avšak podstatné práce: E. INCIARTE: „Santa Teresa y la Orden Dominicana“. IN: *Teología espiritual* 6, 1962, s. 443–468; a F. MARTÍN: *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores*. Avila 1909.
- 2/ K postupnému růstu vědomí církve a příslušnosti k ní u sv. Terezie viz T. ALVAREZ: „Santa Teresa y la Iglesia: sentirse hija de la Iglesia“. IN: TÝŽ: *Estudios Teresianos* III. Burgos, Monte Carmelo (dále jen: MC) 1996, s. 211–286; srov. také R. BLÁZQUEZ PÉREZ: „La iglesia en la experiencia mística y en la historia de Santa Teresa“. IN: *Actas del Congreso Internacional Teresiano* II. Salamanca 1983, s. 899–926.
- 3/ Tuto sumární prezentaci přejímám z hesla A. PACHA: „Dominicos“. IN: T. ALVAREZ (ed.): *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e historia* (dále jen: DST). Burgos, MC 2002, s. 876; více viz např. V. BELTRÁN DE HEREDIA: *Historia de la reforma de la provincia España (1450–1550)*. Roma 1939.
- 4/ Když je Terezii sedm let (tedy roku 1522), přibude k nim ještě jedno v Seville.
- 5/ K těmto údajům viz JUAN BOSCO DE J.: „Ávila, ciudad de“. IN: DST, s. 735.
- 6/ Srov. A. PACHO: „Dominicos“, s. 877.
- 7/ Duchovní charakteristiku této doby ve vztahu ke sv. Terezii podává T. ALVAREZ: „Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo“. IN: TÝŽ: *Estudios Teresianos* I. Burgos, MC 1995, s. 405–446 (původně byla tato studie publikována v italštině: „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“. IN: *Santa Teresa, maestra di orazione*. Roma, Teresianum 1963, s. 9–54).
- 8/ Tamtéž: s. 417.
- 9/ K této nedůvěře v sebe a v to, co při modlitbě prožívá, přivedl Terezii nejspíš případ Magdalény od Kříže, abatyše cordobských klarisek, která byla odsouzena inkvičním soudem v roce 1546; srov. tamtéž: s. 418n, pozn. 43.
- 10/ V tomto příspěvku užívám následujících zkratk děl sv. Terezie: *C* = *Cesta dokonalosti* (nebo také *Cesta k dokonalosti*; není-li uvedeno *CE* [= rukopis z El Escorialu], cituji podle rukopisu z Valladolidu); *Ž* = *Kniha o zakládání*; *R* = *Relace*; *Ž* = *Kniha života* (nebo také *Život*). Citace z tereziánských spisů jsou vždy mým vlastním překladem a neodpovídají vždy česky publikovaným verzím jejích děl.
- K postavě Gaspara Dazy († 1592) viz více T. ALVAREZ: „Daza, Gaspar“. IN: DST, s. 867.
- 11/ Srov. pozn. 7 Tomase Alvarzeze k Ž 23,6. IN: TERESA DE JESÚS: *Obras completas*. Burgos, MC 1990, s. 240n.; více k této postavě T. ALVAREZ: „Salcedo, Francisco de“. IN: DST, s. 1141n.

12/ Srov. J. CASTELLANO CERVERA: „Introduzione“. IN: TERESA D'AVILA: *Canto le misericordie del Signore. Autobiografia*. Firenze 1981, s. VII–X.

13/ Srov. J. CASTELLANO CERVERA: *Santa Teresa di Gesù. Introduzione a Vita, Cammino di perfezione e Castello interiore*. Roma, Teresianum 1991 (skripta), s. 3; srov. také můj článek „Ženský génius“ v tereziánském Karmelu“. IN: *Salve* 15, 2005, č. 1, s. 59–77.

14/ O tomto dominikánovi nemáme mnoho podrobných informací; víme jen, že byl se vši pravděpodobností profesorem v Salamance a že vyučoval také v Avile a v Toledu; srov. T. ALVAREZ: „Barrón, Vicente, O.P.“. IN: DST, s. 752.

15/ Pedro Ibáñez (†1565) byl velkým přítelem a mimořádným rádcem světice. Byl jí oporou zejména v letech 1560–1563, a to jak v záležitostech mystického života (srov. R 3,13), tak ve věcech přípravy zakládání prvního kláštera (srov. Ž 32,17). Byl prvním, kdo sepsal dvě dobrozdání o mystickém životě sv. Terezie (oba texty jsou zveřejněny IN: *Biblioteca mística carmelitana* II. Burgos 1915 [dále jen: BMC], s. 130–152). Více informací viz T. ALVAREZ: „Ibáñez, Pedro, O.P. († 1565)“. IN: DST, s. 955n.

16/ Zde jedinkrát se světice splete a namísto „protokolární“ třetí osoby píše v osobě první.

17/ O vztahu sv. Terezie s Domingem Báñezem, který byl zcela mimořádný, pojednám ještě dále, proto na tomto místě neuvádím víc.

18/ Diego Chaves (1507–1592) byl žákem Františka de Vitoria a Melchora Cana. Načas vyučoval v Salamance (1574–1578), poté na rok zastoupil Melchora Cana na Tridentském koncilu (1550n); od roku 1578 byl zpovědníkem a rádcem krále Filipa II. Nevíme, kdy přesně začaly jeho kontakty s Terezii, někteří je datují už do doby jejího priorátu ve Vtělení v Avile (1571–1574), v každém případě dochované dopisy světice z roku 1578 vypovídají o jejich velmi blízkém vztahu; více viz T. ALVAREZ: „Chaves, Diego de, O.P. (1507–1592)“. IN: DST, s. 835n.

19/ Také o této postavě pojednám o něco více v další části svého příspěvku.

20/ Bartolomé de Medina (1527–1580) významný dominikán, spolunovic Dominga Báñeze, profesor v Salamance, nejprve u sv. Štěpána, pak i na Univerzitě; nástupcem Mancia del Corpus Christi na katedře Primy. O vztahu mezi ním a Terezii píše sama světice v citované relaci; více viz A. HUERGA: „Bartolomé de Medina y Santa Teresa“. IN: *Angelicum* 64, 1987, s. 218–246.

21/ O tomto otci nám není známo nic bližšího.

22/ Juan de Salinas (1497–1569), provinciál v Portugalsku a v závěru života také v Kastilii. Poznal se s Terezii během postních kázání v Toledu roku 1568; před tímto setkáním se ptal otce Dominga Báñeze, co je zač ta Terezie od Ježíše, které si tolik považuje, a zároveň ho před ní varoval slovy: „Není co věřit ctnosti žen.“ Báñez ho však vybidl, aby se s ní seznámil, že pak sám uvidí, že je důvod, proč si jí vážit. Salinas tak učinil, a když se ho Báñez po čase ptal, co říká na Terezii, odpověděl: „Ó, oklamal jste mě, když jste říkal, že je to žena; na mou věru, není, nýbrž opravdový muž, a to jeden z nejvůstatejších.“ (srov. Báñezovo svědectví v té věci IN: BMC 18,9) Těto úsměvné a zároveň velmi výmluvné historce lze porozumět v dobovém

pohledu mnohých teologů na ženy: Salinas netvrdí, že by Terezie byla nějakou neženskou mužatkou, nýbrž chce jen zdůraznit, jak velmi si považuje jejího duchovního života a – na rozdíl od předchozích předsudků – věří její ctnosti.

K dobovému vnímání žen viz např. M. M. BANBRIDGE: „Mujer/es“. IN: DST, s. 466–469; srov. také P. W. BOMLI: *La femme dans l'Espagne du siècle d'or*. La Haye 1950.

23/ Na tomto místě vkládá Tereziin životopisec Ribera (*La vida de la Madre Teresa de Jesús, Fundadora de las Descalzas y Descalzos carmelitas* IV. Salamanka 1590, s. 369–375) ještě větu: „...a s jiným prezentátem, jménem Lunar, který byl převorem u svatého Tomáše v Avile...“ Martín Lunar, o kterém se toho také mnoho neví, byl skutečně převorem v Avile roku 1570.

24/ Také v tomto případě si dovoluji odložit podrobnější informace o této postavě do další části svého pojednání.

25/ Někdy v té době (1561–1562?) se Terezie korespondenčně radila ve stejné záležitosti také s dalším dominikánem, sv. Luisem Bertránem (1526–1581) – netušíme ovšem, na čí popud.

26/ Beáty byly ženy, které žily po způsobu řeholnic, ovšem ve světě.

27/ Tomás Alvarez ve svém již vícekrát citovaném článku „Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo“ (na s. 422) uvádí část této odpovědi sv. Petra z Alkantary (jejíž plný text lze nalézt IN: BMC II, s. 125n.): „Děsím se, že se Vaše Milost zajímala o názor vzdělců v tom, co jim nepřísluší, neboť kdyby šlo o věc sporu nebo záležitost svědomí, bylo by dobré získat názor právníků nebo teologů; avšak u dokonalosti života [...] a u evangelijních rad není dobré získat názor, zda je následovat, nebo ne [...], neboť jde o druh nevěrnosti [...]. A kdybyste chtěla získat radu vzdělců bez ducha, vyhledejte si pořádný důchod, pokud Vám záleží víc na nich nebo na sobě samé než na tom, abyste jej postrádala kvůli následování Kristovy rady [...]. Jeho Výsost ať Vaši Milosti udělí světlo, abyste pochopila tyto pravdy a uváděla je ve skutek. Nevěřte těm, kdo by Vám říkali opak pro nedostatek světla nebo pro nedostatek víry [...]. A ať totéž světlo Vaši Milosti udělí, abyste v těchto tak zjevných pravdách nekolísala, ani nezískávala názor, leč jen následovníků Krista, neboť [...] ostatní [...] běžně nemají světlo pro nic kromě toho, co dělají.“

28/ Takových klášterů s důchody, založených sv. Terezií, bylo nakonec pět (z celkových osmnácti): v Malagónu (1568; srov. Ž 9), v Albě de Tormes (1571; srov. Ž 20), v Beasu (1575; srov. Ž 22), v Caravace (1576; srov. Ž 27) a v Sorii (1581; srov. Ž 30).

29/ O jeho osobní velikosti a zároveň o jeho náklonnosti k Terezii svědčí i fakt, že už v případě založení kláštera sv. Josefa v Avile se zasazoval o jeho zachování (když měl být hned po otevření zrušen), ačkoli sám nesouhlasil s tím, aby byl bez důchodů (srov. Tereziino svědectví v Ž 36,15).

30/ Francisco de Vargas se jednak dopustil chyby, když nechal založit „reformované“ konventy karmelitánů (sv. Jana v Puertu, Mučedníků v Granadě a v La Peñuele) řeholníky ne příliš valné úrovně (což se vzápětí pokusil napravit tím, že do nich poslal skutečně „bosé“, kteří prošli pastranským noviciátem), zejména však nediplomatickými kroky vůči generálovi kar-

melitánského řádu Rossimu včetně poněkud svévolného jmenování otce Jeronýma Graciána provinčním vikářem Andaluzie. Více viz T. ALVAREZ: „Vargas, Francisco de, O.P.“. IN: DST, s. 1190n.

31/ Pedro Fernández (1527–1580), spolunovic Dominga Báñeze a Bartoloméa z Mediny, byl teologem na Tridentském koncilu a provinciálem v Kastilii. V závěru svého života (roku 1579) byl uváděn mezi kandidáty biskupského svěcení a portugalský král Cardenal Enrique de Braganza navrhol Filipu II., aby se stal generálem Řádu kazatelů. Existuje celá řada pojednání o této mimořádné postavě, viz přinejmenším A. HUERGA: „Pedro Fernández, O.P. Teólogo en Trento, artífice en la reforma teresiana, hombre espiritual“. IN: *Atti del Convegno Storico Internazionale* II. Trento 2–6 settembre 1963, Roma, s. 647–665.

32/ García de Toledo (1515?–1590), z rodiny hrabat z Oropesy, cestoval jako mladičský do Mexika po boku vícekrát, ale pak se stáhl z politického života a stal se dominikánem. Po návratu do Španělska působil v Avile, Talaveře a Alcalá de Henares. V roce 1568 odjel do Peru, kde byl roku 1577 zvolen provinciálem. Po skončení úřadu se vrátil do Španělska, do konventu v Talaveře. Více viz T. ALVAREZ: „Toledo, García de, O.P.“. IN: DST, s. 1173n.

33/ Domingo Báñez (1528–1604), studoval na Univerzitě v Salamance, následně se stal dominikánem; byl žákem Melchora Cana a Diega de Chaves a v letech 1567–1600 postupně obsazoval nejprestižnější katedry: v Avile, Alcalá, u Sv. Štěpána v Salamance, u Sv. Řehoře ve Valladolidu a na Univerzitě v Salamance. Patřil bezesporu k největším osobnostem Řádu kazatelů své doby. Více viz T. ALVAREZ: „Báñez, Domingo, O.P.“. IN: DST, s. 749–751.

34/ *Knihu života* napsala sv. Terezie dvakrát, poprvé roku 1562, podruhé nejspíš roku 1565 u Sv. Josefa v Avile. Jen tato druhá verze knihy se nám dochovala; více viz T. ALVAREZ: „Vida, Libro de la“. IN: DST, s. 647–651.

35/ Srov. BMC 19, s. 336n.

36/ V jednom ze svých dopisů (324,9) Terezie zmiňuje, že ji četl a že se mu nelíbila tak jako *Kniha života*.

37/ Otec Jeroným Gracián, bosý karmelitán, a dominikán Diego de Yanguas.

38/ Za pouhý překlad *Písne písní* do kastilštiny byl známý humanista a teolog Luis de León v letech 1572–1576 věznem valladolidské inkvizice.

39/ Diego de Yanguas (1539–1607) studoval na řádových kolejích ve Valladolidu a Avile a posléze vyučoval teologii v Segovii, Plasencii, Burgosu a Valladolidu. Se sv. Terezií se seznámil nejspíše v roce 1562 při příležitosti založení kláštera sv. Josefa v Avile, neboť tam v té době studoval. Bližší kontakty s ní ovšem naváže až při Tereziině zakládání v Segovii roku 1574, kdy se stává jejím zpovědníkem; v roce 1580 spolu s Jeronýmem Graciánem revidují *Vnitřní hrad*.

40/ Srov. svědectví z procesů blahověčení Marie od sv. Josefa (IN: BMC 18, s. 320) a kněžny z Alby, doni Marie Enríquez (IN: BMC 20, s. 349). Zajímavé je, že otec Diego de Yanguas ve svém svědectví v procesech tuto událost nezmiňuje (srov. BMC 18, s. 239–243).

41/ Cit. dle T. ALVAREZ: „Conceptos del amor de Dios“. IN: DST, s. 161.

- 42/ Svatá Terezie na její naléhání založila roku 1569 klášter v Pastraně (srov. *F* 17,2–5), ale když do jeho života rozmarná princezna neustále zasahovala, v březnu 1574 se mnišky potají přestěhovaly do Segovie. Rozezlená princezna se jí několik týdnů poté po svém pomstila. O této postavě více viz G. MURO: *La Princesa de Eboli*. Madrid 1974.
- 43/ Celý text cenzury viz např. IN: SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras completas* (EFRÉN DE LA M. DE DIOS – O. STEGGINK [eds.]). Madrid, BAC 2002, s. 230–232.
- 44/ Vice na toto téma, jakož i na téma inkvizičních procesů se sv. Terezií z jiných důvodů než s ohledem na její spisy, viz dosud nepřekonanou publikaci E. LLAMAS MARTÍNEZ: *Santa Teresa y la Inquisición española*. Madrid, CSIC 1972.
- 45/ Zvýraznění je, pochopitelně, mé vlastní.
- 46/ Při jedné příležitosti Pedro Ibáñez svědčí: „Pokrok její duše je v těchto věcech tak velký a tak povzbuzující je její příklad, že více než čtyřicet mnišek se v tomto domě [= v klášteře Vtělení] oddává velkému usebrání.“ A když o něco dále mluví o mnoha osobách, které se díky ní zdokonalily, dodává: „a já jsem jedna z nich.“ (BMC II, s. 131)
- 47/ V poslední době se i největší tereziánský znalec Tomas Alvarez přiklání k Domingu Báñezovi, ačkoli dříve zastával spíše tezi, že jde o Guiomar de Ulloa. Srov. např. T. ALVAREZ: „Vida, libro de la“. IN: DST, s. 649.
- 48/ Srov. BMC IXXX, s. 368.
- 49/ Srov. D. DE YEPES: *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Zaragoza 1606, úvodní stránky bez číslování; cit. dle: T. ALVAREZ: „Báñez, Domingo, O.P.“. IN: DST, s. 751.
- 50/ Tento způsob vyjadřování jasně ukazuje, že Terezie měla jen velmi nepřesnou představu o tom, co se dělo ve Francii, a zaměňovala tak luterány s hugenoty. Mluvení o „sektě“ a „zrádcích“ jde pak na vrub dobového způsobu vyjadřování a převládající atmosféry.

Pavel Vojtěch Kohut OCD, Th.D. (* 1969 v Trinci) absolvoval základní kurz teologie na CMBF v Litoměřicích (1987–1989) a na CMTF UP v Olomouci (1991–1994), v roce 1996 získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě a roku 2007 tamtéž i doktorát, když obhájil dizertační práci na téma *L'esperienza trinitaria secondo San Giovanni della Croce. Proposta di una lettura pastorale mistagogica*. Od roku 1990 je členem Řádu bosých karmelitánů, od roku 1995 knězem. Od roku 2002 vyučuje spirituální teologii na KTF UK v Praze. Publikoval celou řadu odborných článků v *Teologických textech*, *Mezinárodní katolické revue Communio* a *Salve*. Je editorem současného vydání děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství, 1998–2001) a autorem několika knih (naposled *Co je spirituální teologie?*, 2007).





Tomáš Černušák

Svědectví pohnutých časů Akta provinční kapituly české dominikánské provincie z roku 1567 v kontextu doby

Období 16. století bylo pro katolickou církev ve znamení těžké zkoušky. Vystoupení reformátorů, dynamické rozšíření různých denominací protestantismu a podpora, kterou si toto nové hnutí získalo u různých světských panovníků způsobily, že se celé rozsáhlé oblasti Evropy dostaly mimo dosavadní sféru papežského Říma.¹

Změny citelně zasáhly také svět řeholníků a řeholnic. Němečtí reformátoři již od počátku zpochybňovali význam řeholního stavu jako takového. Jako zavrženíhodný pokládali názor, že se jedná o „stav dokonalosti“, závazky řeholních slibů podle nich odporovaly duchu evangelia. Odmítání očištky a zásluh dobrých skutků narušilo jeden z hlavních pilířů významu života v řeholi.² Šíření těchto názorů jako činitel vnitřní a zájem světských protestantských vládců o majetek klášterů jako činitel vnější měly záhy své důsledky. Řeholníci a řeholnice náhle ztratili jasný a jednoznačný smysl své existence a své životní hodnoty, což vedlo spolu s dalšími faktory k četným odpadnutím. V místech, kde kláštery zůstaly uprostřed většinového protestantského obyvatelstva, postrádaly dostatečné personální zázemí pro vlastní obnovu, k čemuž se často přidaly i problémy ekonomické. Jinde byla světskou mocí přímo bráněna, ztížena nebo zcela znemožněna další existence kláštera.³

Tato situace se ve střední a severní Evropě projevila i v rámci dominikánského řádu. Vrchnostenská opatření proti jednotlivým klášterům tohoto řádu zahrnovala pestrou paletu opatření – od zákazu žebrání přes internaci řeholníků až po zákaz přijímat novice. Cílem bylo jednoznačně zrušení příslušných řeholních domů. Kláštery se vyprázdnily – ať už odchodem členů, nebo jejich prostým vymřením. V oblasti Německa a českých zemí, která byla rozdělena na tři řádové provincie – Teutonia, Saxonía a Bohemia –, na tom byla nejhůře severoněmecká provincie Saxonía, kde v průběhu 16. století zaniklo celkem 46 dominikánských klášterů.⁴

Dominikánské kláštery v českých zemích vůči provinciím v Německu byly v situaci poněkud odlišné. Těžkou ránu utrpěly již v 15. století v důsledku husitských válek a následné doby, kdy v samotných Čechách natrvalo zaniklo celkem deset z patnácti klášterů.⁵ V Čechách rozšířený utrakvismus pak postavení dominikánských klášterů spíše znesnadňoval. Centrum řádového života se proto přesunulo na Moravu, kde si silnou pozici stále udržovala katolická města a kde k nějakému definitivnímu zániku dominikánského kláštera v 15. století nedošlo. Někde lze mluvit i o určitém rozkvětu. V olomouckém dominikánském klášteře sv. Michala například fungovalo čínorodé a i zahraničními studenty navštěvované *studium generale*, kde koncem 15. století žilo přes třicet řeholníků a své sídlo zde měl i neblaze proslulý německý inkvizitor Jindřich Institoris.⁶

Situace českých dominikánů v období rozšíření německé reformace, tj. od 20. let 16. století, není ještě komplexně zpracována. Počet klášterů se nicméně oproti stavu předešlého století snížil o tři konventy. Opavský byl v roce 1553 inkorporován do polské provincie,⁷ z Uherského Brodu a Šumperku byli dominikáni vyhnáni v důsledku rozšíření reformace.⁸ Obecně pak dochované prameny různého typu a jejich starší dílčí zpracování ukazují, že se kláštery v českých zemích v této době většinou nacházely ve fázi zjevného úpadku, ačkoliv samozřejmě existovaly jednotlivé instituce nebo řády, kterých se tato skutečnost netýkala, jako tomu bylo například u jezuitů.⁹

Zajímavým a jedinečným pramenem, který nám může detailněji dokumentovat, jak vypadala situace uvnitř české provincie dominikánského řádu, jsou akta vzešlá ze zasedání provinční kapituly, která se konala v olomouckém klášteře dne 8. září 1567. Jejich jediný originál se nachází ve fondu olomouckého arcibiskupství.¹⁰ Jedná se zatím také o jediný známý exemplář provinčních kapitulních akt ze 16. století a o vůbec nejstarší dochovaný originál v rámci české řádové provincie. Má charakter malého ručně psaného sešitku o celkem šesti foliích, která jsou na samém závěru stvrzena pečeti pod papírovou clonou a podpisem provinčního vikáře Tarvisina.

Na samém začátku akt se dovídáme o době a místě konání provinční kapituly a také o tom, že na ní byl zvolen novým českým provinciálem Matouš Neumann, olomoucký převor. Jednání se konalo za účasti Bonifáce Benincasy Tarvisina, provinčního vikáře.¹¹ Hned za tím už následují

bez nějakého číslování jednotlivá ustanovení a předpisy. První odstavec nařizoval všem komunitám, kde jsou alespoň dva řeholníci, zachovávat společné modlitby breviáře a konání aspoň tří mší týdně s určenými intencemi.¹² Kapitula všem řeholníkům přísně zapověděla číst zakázané knihy a také věnovat se disputacím s protestanty bez dostatečné aproby. Bylo rovněž zakázáno poskytovat řádové kostely pro kázání k zalíbení protestantům a pro kázání zaměřená proti katolické církvi.¹³ Kde však je obyvatelstvo odkloněno od katolické víry, tam – podle dokumentu – je nutné více pracovat. Bylo proto nařízeno, aby se v řádových kostelech o svátečních dnech konala dvě kázání. Lidé měli být povzbuzováni slovem i příkladem řeholníků. Další nařízení určovalo, aby ve vlastních kostelech a v místech, kde konventy stály, nosili všichni řeholníci řádový hábit.¹⁴ Aby se uchránil závazek apoštolské chudoby, měli zaznamenávat všechny své příjmy nad 20 krejcarů. Tyto inventáře pak měli ukazovat při vizitaci. Inventáře příjmů byly závazné i pro dominikány působící na farách. Nikdo z převorů nesměl dovolovat řeholníkům pobyt mimo řád.¹⁵ Klauzura měla být v každém klášteře po půlnoci uzavřena a po této hodině nesměl být žádný z členů mimo konvent. Také nikdo nesměl od této hodiny kupovat mimo klášter pivo, víno a jiné podobné věci. Kapitula zakázala velmi striktně, aby řeholníci hráli kostky, karty či jiné „hanebné“ hry. Uprchlé a potulné mnichy nebylo dovoleno přijímat. Bylo také všem doporučeno, aby se slovy ani skutky nebránili vůči světským osobám, které řeholníky urážely a nazývaly je „ďábly“ a „vlky“.¹⁶ Kapitula přísně zakázala, aby členové řádu navštěvovali pivnice za účelem pití. Závěrem pak kapituláři otcovsky napomínali všechny ty členy řádu, kteří tato nařízení a reformy znevažovali a vysmívali se jim.¹⁷

Dokument, jak je patrné, odráží hlavní problémy, s nimiž se česká dominikánská provincie v 16. století potýkala. Tím prvním, který je naznačen hned na počátku kapitulních akt, byl nedostatek řeholníků. Kromě prostého vymření členů jednotlivých komunit, které se nacházely ve většinově nekatolickém prostředí a ztratily tak personální základnu, pak jistě nemalý vliv na tento jev měla i samotná nauka protestantů zpochybňující vlastní hodnotu řeholního stavu. Akta nám poněkud odkrývají, jakým způsobem se myšlenky německých reformátorů dostávaly k řeholníkům – četbou knih a disputacemi. Zbylí řeholníci pak často nepředstavovali žádný výkvět

svého stavu. Další velký okruh patrný z dokumentu proto tvoří problémy s řeholní kázní, které se projevovaly nenošením hábitu, nedodržováním klauzury, zanedbáváním chudoby, hrou hazardních her, pitím alkoholu.

Autoři kapitulních akt z roku 1567 pojímali své úsilí jako pokus o určitou reformu, jak ukazuje samotný závěr dokumentu. Odpověď na otázku, zda se něco z nařízení kapituly podařilo realizovat, do značné míry poskytují vizitační protokoly dominikána Feliciána Ninguardy. Tento pozdější papežský nuncius v jižním Německu prováděl v období let 1572–1577 vizitaci klášterů v oblasti střední Evropy a prosazoval zde patrně jako vůbec první církevní činitel nařízení Tridentského koncilu. Do Čech a na Moravu se průběžně vracel v letech 1575–1576 a soustředil svou pozornost na městské kláštery žebavých řádů. Pokud jde o dominikány, navštívil – leckdy opakovaně – celkem devět zde existujících klášterů. Byly to kláštery v Praze, Plzni, Litoměřicích, Jablonném, Českých Budějovicích, Jihlavě, Brně, Znojmě a v Olomouci. Tak jako u jiných řádů, tak také v případě dominikánů musel Ninguarda několik let po zmíněné provinční kapitule konstatovat řadu vnitřních problémů a závažných nedostatků. Hlavním problémem byl naprostý nedostatek řeholního dorostu. Někde se Ninguardovi sice podařilo získat novice, i tak byl každý z vizitovaných klášterů osazen maximálně třemi dominikány. Kláštery v Českých Budějovicích a patrně i v Litoměřicích byly v době vizitace zcela prázdné. Z vizitačního protokolu lze zjistit, že kláštery české provincie byly v tomto období osazeny pouze asi 15 dominikány. Některé klášterní budovy byly kvůli chudobě v dosti špatném stavu a představení je občas (například v Jihlavě) museli obsadit světskými nájemníky. Hlavním vnitřním nedostatkem, který se vyskytoval zcela pravidelně, bylo nedodržování klauzury. V několika případech pak Ninguarda narazil i na další potíže s řeholní kázní. Převor v Plzni, jediný člen kláštera, nenosil hábit a řeholi pojímal poněkud volněji, převor v Brně byl známý opilec, převor v Praze byl zase na útěku.¹⁸

Nesmělý pokus o reformu, jak byl nastíněn v aktech provinční kapituly z roku 1567, tak v 16. století realizován nebyl a – podle mého názoru – kvůli společenským podmínkám ani realizován být nemohl. Teprve posilování pozic katolické strany v důsledku konfesionalizace na přelomu 16. a 17. století mohlo vytvořit předpoklady pro novou etapu rozvoje české dominikánské provincie v době 17. století.

POZNÁMKY:

- 1/ MARTINA GIACOMO: *Storia della chiesa da Lutero ai nostri giorni*. Tom. 1. L'età della Riforma. Brescia 2004, s. 127–196.
- 2/ GUSTAV REINGRABNER: „Die Stellung der Reformation zu den Gelübden – und die Folgen“. IN: THOMAS AIGNER – RALPH ANDRASCHEK-HOLZER (eds.): *Abgekommene Stifte und Klöster in Niederösterreich*. St. Pölten 2001, s. 52–66.
- 3/ K situaci u jednotlivých řádů v této době viz zejména sborník FRIEDHELM JÜRGENSMEIER – REGINA ELISABETH SCHWERTDFEGER (eds.): *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*. Tom 1–2. Münster 2005–2006.
- 4/ KLAUS-BERNWARD SPRINGER: „Die Dominikaner“. IN: *Orden und Klöster* 2, s. 9–47.
- 5/ TOMÁŠ ČERNUŠÁK – AUGUSTIN PROKOP – DAMIÁN NĚMEC: *Historie dominikánů v českých zemích*. Praha 2001; VLADIMÍR KOUDELKA: *Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter. II. Die Männer- und Frauenklöster*. Archivum fratrum Praedicatorum 26, 1956, s. 127–160.
- 6/ Postavení klášterů v českých zemích v této době viz JOSEF MACEK: *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha 2001, s. 200–235; FRANTIŠEK ŠMAHEL: „Role Olomouce v ideových svárech druhé poloviny 15. století“. IN: *Historická Olomouc a její současné problémy*. III. Olomouc 1980, s. 207–223.
- 7/ DUŠAN FOLTÝN A KOL.: *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*. Praha 2005, s. 539.
- 8/ Tamtéž: s. 706, 672.
- 9/ Situace řeholních institucí v 16. století v českých zemích viz ZIKMUND WINTER: *Život církevní v Čechách*. Praha 1895, s. 688–824; FRANTIŠEK KAMENÍČEK: *Zemské sněmy a sjezdy moravské*. III. díl. Brno 1905, s. 309–319.
- 10/ Zemský archiv Opava – pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, karton 409, inv. č. 2004, sign. Bb 22, f. 1–6.
- 11/ Tamtéž: f. 2r.
- 12/ Tamtéž: f. 2v.
- 13/ Tamtéž: f. 3r.
- 14/ Tamtéž: f. 3v.
- 15/ Tamtéž: f. 4r.
- 16/ Tamtéž: f. 4v.
- 17/ Tamtéž: f. 5r–5v.
- 18/ KARL SCHELLHASS: *Akten über Reformthätigkeit Felician Ninguarda's in Baiern und Oesterreich 1572–1577*. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Band I, 1898, s. 39–108, 204–260.

Mgr. Tomáš Černušák, Ph.D. (* 1972), člen dominikánského řádu v letech 1992–2001. Po studiu historie, archivnictví a teologie působí jako archivář v Moravském zemském archivu v Brně. Vyučuje na PedF MU v Brně, je spolupracovníkem Českého historického ústavu v Římě. Specializuje se na církevní dějiny a dějiny církevních řádů, zejména dominikánů.



Jakub Zouhar

Vztah českých historiků k dějinám dominikánského řádu v průběhu 19. století (do roku 1918)

*Historie nezná tragédií bez viny,
nicméně dějiny nejsou vždy spravedlivé.
Pokuta bývá nejednou větší než vina.*
(František Palacký)

Nástup moderní doby v Čechách měl na produkci historických prací s tématem dominikánského řádu přirozeně nemalý vliv. Dosud nebyvalá vlna zájmu o historii připravila půdu pro nástup nejen řádového dějepisce, ale i věk romantismu a později realismu uchystal podmínky pro zkoumání řádu u laické, v této době již víceméně plně etablované národní historiografie.

Počátky bádání nad řádem bratří kazatelů jsou spjaty s průzkumem pro českou historiografii závažnějších otázek národních dějin, při nichž však musela dříve nebo později narazit také na dominikánský řád, který se nesmazatelným způsobem vepsal do evropských dějin vrcholného středověku. České dějepisce si záhy jasně uvědomilo, že o řeholním společenství bratří kazatelů nemá většího povědomí a snažilo se tento nedostatek napravit. Již nyní můžeme říci, že se mu to tehdy ne zcela podařilo, a vzápětí můžeme dodat, že se mu to uspokojivě nepodařilo doposud.

Bylo to zapříčiněno rozličnými faktory. V 19. století bylo evropské dějepisce orientováno výhradně na politické dějiny, ani česká historická obec v tom nebyla výjimkou. Kulturní dějiny, popřípadě dějiny umění, přicházely ke slovu zřídka. V tomto duchu byly psány i dějiny církevní, soustřeďující se hlavně na dějiny papežství, kuriální politiku, případně na regionální církevní dějiny, tedy na historii jednotlivých (arci)diecézí. Zajímal-li se kdo o dějiny určitého církevního řádu, bylo to především z pozice nově se rozvíjejících hospodářských dějin; zde však neměly žebravé řády přirozeně co nabídnout. Intenzivnější výzkum na poli historie dominikánského řádu lze tedy položit až do doby přelomu 19. a 20. století; ten však byl naneštěstí přerušen I. světovou válkou.¹

Motto této statě, vyřčené bezpochyby jedním z největších českých historiků nejen 19. století, má svůj díl pravdy. Potvrzuje to i studium dominikánského řádu ze strany naší historiografie, v předminulém století již z velké části rozvinuté. Téměř symbolicky vyjádřil pohled na řád bratří kazatelů ve své době právě František Palacký (1798–1876),² když si jej v monumentálním díle *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (1848–1867, konečné vydání 1876–1878) téměř ani nepovšiml. Kdybychom hledali v první velkolepé syntéze středověkých dějin cokoli o historii řádu či o jeho kulturním působení během 13. až 15. století, hledali bychom marně. Všimá-li si autor dominikánů, pak spíše v obecné rovině, ke konkrétním faktům se prakticky nedostává. Řád charakterizoval následovně:

Noví mnichové [= dominikáni a minorité] jali se záhy předstíhati samé valdenské, jak v dobrovolné chudobě, tak i v horlivém a pilném kázání slova božího lidu obecnému a v jiných ctnostech křesťanských. Činíce pak to vše v dokonalém souhlasu a poslušnosti církve římské, nabyli skutečnými zásluhami svými rychle veliké přízně a znamenitých prospěchů ve všech zemích křesťanských, jak na panovníčích dvorech, tak i v chýších chudiny. Staliť se záhy přední hájitelé římského pravověří, přední nástrojové k obrácení všelikých sekt opět do lůna církve a hlavní podporovatelé centrální moci papežské ve křesťanstvu, podléhající všude kázni církevní ne tak diecesinů svých, jako raději dvoru římského bezprostředně. Avšak sám ten neobyčejný prospěch, sama ta hojná přízeň a láska, které všude požívali, zdá se, že přispíšily také u nich porušení, dovolující jim ochabovati více a více v prvotné přísnosti řehol svých; neb sotva minulo století od založení jejich a již slyšeti bylo i na ně nářky hojné a spravedlivé – jakož o tom dále vypravovati budeme.³

Bohužel musím konstatovat, že tato výstižná charakteristika je zároveň první i poslední výraznější zmínkou o řádu jako takovém. Palacký neříká nic o významných postavách české dominikánské provincie, jako byli Kolda z Koldic, Jan Moravec, Jindřich z Bitterfeldu, Mikuláš, zvaný Biceps a další. Ba ani u popisu kauzy biskupa Jana IV. z Dražic nezná jediného člena řádu jménem a dominikány jmenuje pouze v souvislosti s ostatními žebravými řády; přednost dává vždy minoritům.⁴ V souvislosti s husitstvím se autor omezuje na lakonické konstatování, že dominikáni byli odpůrci Konráda Waldhausera.⁵ Palacký tak ve svém několik tisíc stran čítajícím díle, jež je

ukončeno rokem 1526, dominikány trestuhodně opomněl. Nejmenoval – pokud je mi známo – ani jednoho českého člena řádu. I když vezmeme v úvahu tehdejší autorovy znalosti, případně jeho politické a především náboženské přesvědčení, nezbyvá než konstatovat, že omezení naší problematiky na několik obecných frází, byť výstižných, zůstává do jisté míry chybou, jakkoli pochopitelnou a v českém prostředí nikoli ojedinělou, přece však o to nešťastnější, že se jí dopustil právě Palacký, historik, který udával na dlouhá desetiletí směr celému našemu dějepisectví.

Kdybychom se ale domnívali, že nezájem Palackého zapříčinil opomenutí dalších, soudili bychom naštěstí chybně. Patrně druhé nejvýznamnější a co do rozsahu jednoznačně nejpodrobnější dílo českého dějepisectví 19. století se o dominikány interesovalo nesrovnatelně více. Dvanáctisvazkový *Dějepis města Prahy* (1855–1901) od Václava Vladivoje Tomka (1818–1905), osobnosti zcela odlišné od Františka Palackého, je doslova přeplněn údaji o řádových konventech v Praze i osobnostech, které je obývaly. Protože dílo končí až rokem 1608, mohl autor přinést z našeho pohledu mnoho zajímavého pro 16. století, dodnes nezpracované období řádových dějin české provincie. Nemělo by význam citovat zde nesčetné odkazů, které musí každý historik řádu v budoucnu nejen z *Dějepisu* excerpovat, nýbrž především ověřit. Stačí zde jen říci, že od 13. století není svazku, v němž by řád nebyl výrazněji zmiňován.

Povzbuzení Tomkem bychom jistě rádi našli jakéhokoli církevního historika, ve sledovaném období zejména světského či řádového kněze, jak se naším tématem pilně prokousává. Přes skutečně vysilující hledání jsem však nikoho takového nenašel. Je jen těžko pochopitelné, proč se na tomto poli žádný „vlastenecký kněz“ neangažoval, třebaže v této době konal světský klérus bezesporu rozsáhlou a jistě záslužnou heuristiku v oblasti humanitních věd, především filologie a historie.⁶

Velkým zklamáním je rovněž pilný historik-beletrista Zikmund Winter (1846–1912),⁷ který ve svých spisech o vysokých i nižších školách 15. až 17. století v našich záležitostech nepochopitelně mlčí⁸, a jinak tomu není ani v jeho dílech věnujících se městské problematice. Připočteme-li k tomu četné omyly a celkovou neobjektivnost v jeho práci *Život církevní v Čechách* (2 sv., 1895–1896), kde ohledně dominikánů zcela podlehl baroknímu dějepisectví a nekriticky přejímal dokonce zprávy o více než jednom dominikánském

konventu v Hradci Králové, Praze (počátek 13. století) i jiných městech (s. 690), vidíme, že také Winter otázku působení řádu zanedbal.

Obdobné to bylo bohužel u regionálních historiků, kteří – věnujíce se svým oblastem, především městům – na řádové dějiny vysloveně naráželi. Povětšinou však téma obešli, v lepším případě na adresu dominikánů snesli několik obecných vět, oblíbené bylo zvláště připomenout vznik řádu a povědět něco základního o jeho zakladateli (mnohdy opsáno z německých encyklopedií), třebaže to v dané souvislosti nebylo s projednávaným tématem v příčinném vztahu. Čestnou výjimkou zde byl plzeňský středoškolský profesor a městský archivář Josef Strnad (1852–1930),⁹ který nevynechal jedinou příležitost, aby se o dominikánech ve svých pracech alespoň slovem nezmínil. Vyvrcholením v tomto směru byla jeho studie *Dějiny dominikánského kláštera v Plzni* s podtitulem *Klášter dominikánský v Plzni od svého založení až do zrušení (1300–1785)* (1896),¹⁰ kde přesvědčivým způsobem doložil příchod, rozkvět a následný pozvolný úpadek bratří v městské aglomeraci. Jeho studie se stala nadlouho prvořadým spisem o dějinách dominikánského řádu u nás.¹¹ Její nevýhodou bylo, že ji autor publikoval ve výroční zprávě místní školy, což zapříčinilo malou dostupnost textu již deset let po vydání.¹² Strnad jako zkušený archivář využil všech dostupných pramenů, kterých byl sám nejlepším znalcem, k tomu, aby čtenáři podal co možná nejobjektivnější sdělení. Dojem z četby ruší jen nadmíra tiskových i věcných chyb (např. Pius V. je soustavně zaměňován za Pavla V. aj.). Autor rozdělil text do tří samostatných kapitol (léta 1300–1419, 1419–1618, 1618–1785), které dále člení na pasáž historickou, historicko-hospodářskou a stavebně-historickou. Čtenáři se tak dostává v zásadě vyváženého (přes nevyváženost pramenné základny) poučení řádného historika konce 19. století. Na závěr je připojen seznam všech členů konventu od roku 1300 do roku 1785, jak se jej autorovi podařilo z různých pramenů zachytit. Lze říci, že ačkoliv práce není prosta některých omylů, náleží k tomu nejlepšímu, co bylo u nás o dominikánech v 19. století napsáno.

Obdobný postup chtěl patrně zvolit i slavětínský farář P. František Štědrý (1854–1932), autor *Dějin Loun* (1930), který řád při svém studiu takéž nezanedbal a již roku 1900 uveřejnil stručný pramenný přehled pro dějiny bratří kazatelů v Lounech v předhusitském období.¹³ Výrazněji ale k výzkumu dějin řádu přispěl svou statí *Stavivo k podrobné historii církevní*

v *Čechách*¹⁴ (uveřejňovanou postupně v letech 1910–1914), vystavěnou na dosud neznámých pramenech, v níž zachytil také dvacet šest dominikánů-farářů, kteří v letech 1637–1660 vypomáhali v duchovní správě. Na dominikány-faráře při svých výzkumech narazil i Josef V. Bouchal, který se tématu věnoval rovněž na regionální úrovni.¹⁵

Při výzkumech svého regionu se dotkli dějin dominikánského řádu ve svých pracech i další badatelé. Na řád upozornil středoškolský profesor Josef Vávra (1838–1912) při svém bádání k *Pamětem města Berouna* (1899),¹⁶ Josef Ledr (1849–1934) v dějinách města Nové Dvory (*Děje panství a města Nových Dvorů*, 1884) nebo Viktor Pinkava (1868–1951) ve svých německy psaných dějinách Jablonného v Podještědí (*Geschichte der Stadt Gabel und des Schlosses Lämberg in Böhmen*, 1897). Na dominikány v Litoměřicích musel upozornit i Anton Frind (1823–1881), když zpracovával své rozsáhlé dějiny litoměřické diecéze *Die Kirchengeschichte Böhmens im Allgemeinen und in ihrer besonderen Beziehung auf die jetzige Leitmeritzer Diöcese* (III., IV. díl, 1872, 1878).

K dějinám řádu se dostal i skriptor tehdejší Universitní knihovny, jinak známý editor a historik Ferdinand Tadra (1844–1910),¹⁷ který se zajímal – jak můžeme vidět z jeho bibliografie – nejen o kulturní a církevní dějiny světského kléru, ale také o dějiny církevních řádů téměř všech denominací. Jeho jinak velmi cenný příspěvek *Paměti klášterů dominikánských provincie české. Dle spisu bratra Ambrože Peretia řádu dominikánského* (1889)¹⁸ však bohužel záměrně postrádá jakékoli hodnocení či rozbor díla, a proto jej nelze z hlediska dějepisectví hodnotit jinak než jako otisk pramene. Avšak právě v tom spočívá jeho nesporný přínos. Tadra v něm upozornil na do té doby zcela opomíjený pramen, kroniku barokního řádového dějepisce. Bohužel jeho článek brzy zapadl. Otázkou je, zda byl vůbec někým ve své době akceptován.

Čest historiků tak nevědomky zachraňuje dnes zapomenutý novinář, spisovatel, amatérský historik a doktor práv Franz Klutschak (1814–1886),¹⁹ který přišel výrazněji do kontaktu s dějinami dominikánského řádu při svých výzkumech pražského místopisu. Klutschak, hlavní redaktor a dlouholetý vydavatel periodika *Bohemia*, jenž přispíval jakožto politický a kulturní dopisovatel do celé řady rakouských i českých novin a časopisů, byl především milovníkem pražských památek. To osvědčil již ve svém *Der*

Führer durch Prag. Řádu se však týká jeho pozoruhodný „průvodce“ po dějinách ženského dominikánského konventu sv. Anny na Starém Městě (čp. 211/I; Anenské náměstí), který pod titulem *Chronik des Annaklosters in Prag* (1887) opravdu nabízí více než jeho název slibuje, jak se píše na závěr vlastní předmluvy. Na bezmála 137 stranách textu se před čtenářem doširoka rozevírají osudy jednoho řádového konventu, který svým významem náležel mezi přední střediska řeholní kultury u nás. Děje, dotýkající se nejen pražské kulturní scény, může čtenář spolu s autorem sledovat od vzniku kláštera až do jeho hořkého konce v 18. století, kdy byl celý konvent zrušen. Nutno říci, že práce byla vydána vlastním nákladem z rukopisu po autorově smrti a kniha nebyla patrně zcela dokončena. O tom, jak bylo postupováno, se zde výslovně praví:

*Ihre Vollendung war ihm jedoch nicht vergönnt, da ihr am 21. Juli 1886 in seinem Sommeraufenthalte, wo er den noch fehlenden Theil einzufügen gedachte, der Tod dahinraffte – zum großen Leidwesen Aller, die das Glück hatten, den trefflichen Mann näher zu kennen. [...] Was den Verfasser bestimmte, seine keineswegs durchgängig chronologisch fortlaufenste und von Reflexionen nicht freie Erzählung eine Chronik zu nennen, ist, wenn es nicht Bescheidenheit war, nicht zu errathen.*²⁰

Autor využil prakticky celé české dějepisectví včetně barokního. Opřel se i o nepočetnou odbornou literaturu, z domácí především o krátký příspěvek Josefa Emlera (1836–1899),²¹ který jím taktéž zasáhl do námi sledované problematiky.

Neměli bychom zapomínat ani na největší českou encyklopedii, tedy na kolektivní *Ottův slovník naučný* (28 sv., 1888–1909), při jehož tvorbě se vystříдалa valná většina domácí kulturní obce.²² Hledáme-li však v něm hlubší poučení o dominikánském řádu u nás, jsme zklamáni. Informace o řádu jsou pochopitelně roztroušeny do nesčetné hesel, především místopisných, které však čtenářům poskytují nanejvýš informaci o založení a zrušení místního konventu, Prahu nevyjímaje. Že není informace namnoze správná, je bez předchozího hlubšího výzkumu nasnadě. Samostatná hesla jako „Duchovní řády“ nám rovněž příliš nepomohou. Vysloveně špatným se však jeví heslo „Dominikáni“ z pera známého profesora církevních dějin

v Hradci Králové a Praze Františka Xavera Kryštůfka (1848–1916), které nezabírá ani jeden sloupec. Příliš faktů nemůže tedy zájemci nabídnout. Překvapivě lépe je zpracováno heslo „sv. Dominik“ od téhož autora, čítající celý sloupec, které je dokonce uzavřeno bibliografickými odkazy. V něm se jasně ukazuje, která oblast dějin dominikánského řádu je koncem 19. století nejvíce zpracována. Bohužel je to ono maximum, které nám slovník může poskytnout, což při jeho úrovni zpracování například hesel rodopisných, místopisných, jazykovědných i obecně historických zůstává smutnou ukázkou chabého zájmu české kulturní veřejnosti přelomu 19. a 20. století o naši problematiku.

Náš přehled může uzavřít římskokatolický kněz P. Dominik Marsuet Jakubička (22. 7. 1883–24. 11. 1918), vlastním jménem Miloslav, člen III. řádu sv. Dominika.²³ Tento rodák z Poličky pocházel z rodiny místního advokáta, gymnaziální studia si odbyl v Chrudimi a po pražském arcibiskupském semináři (1902–1906), byv roku 1906 vysvěcen na kněze, se věnoval nejprve duchovní službě; roku 1908 byl jmenován administrátorem ve Všeraticích. Patřil ale k oněm pilným kněžím, kteří se spíše než duchovní službě chtěli věnovat vědecké práci. K tomu však musel Jakubička najít příhodnější místo, obživu, která by mu skýtala badatelské možnosti. Takové místo získal roku 1911,²⁴ kdy byl přijat za schwarzenberského archiváře a zámeckého kaplana na panství Orlík nad Vltavou. Tomuto zaměstnání zůstal věrný až do své předčasné smrti způsobené chřipkou. Jeho život – žel krátký – byl vyplněn horečnatou dějepisnou prací. Se zaujetím se věnoval především dějinám katolické církve, zvláště pak dominikánskému, kartuziánskému a františkánskému řádu a historii šlechtických rodů, přispíval do *Časopisu českého musea*, *Sborníku historického kroužku* i *Růže dominikánské*.²⁵ Ovládal kromě latiny (s kněžími si v ní dopisoval) a němčiny taktéž italštinu, španělštinu a přirozeně francouzštinu.²⁶ Jeho životním snem bylo sepsat dějiny dominikánského řádu u nás, které však ke škodě nás všech nestihl dokončit z důvodů osobních (nemoci), ale i dobových (I. světové války).

Nepočítáme-li články na jiná témata, stihl uveřejnit pouze tři drobné studie k výročí založení řádu roku 1916, tedy *Příchod prvních Dominikánů do naší vlasti*, *Styky řádu kazatelského s Karlem IV. a pražskou universitou v XIV. věku* a konečně *Klášter dominikánský a život v něm za středověku*.²⁷ Pod

pseudonymem „Fra Domenico“ také tiskne, jak se zdá, článek *Řád Dominikánský v XIX. století a dnešní jeho rozšíření*.²⁸ Autor se však dostal dál, než jen k těmto čtyřem studiím. Rukopis jeho práce se neztratil, jak se můžeme leckde dočíst, nýbrž je uložen v I. oddělení Národního archivu v Praze. Práce, kterou prakticky dokončil a na které prokazatelně pracoval ještě roku 1918,²⁹ dostala název *Dějiny českých dominikánů až do válek husitských*.³⁰ Autor se zde ve 12 kapitolách³¹ pokouší jasným, přehledným a poutavým slohem vyložit dějiny dominikánského řádu u nás ve středověku, a to na základě prakticky všech v jeho době dostupných prací – barokních rukopisů, spisů a edic českých i zahraničních a osobních konzultací (s A. Sedláčkem či J. Strnadem). Je to vpravdě poprvé, kdy autor dějin dominikánů u nás používá jak spisů řádových, tak i edic a odborné literatury profánní. Z celého díla na čtenáře dýchá erudovanost autora, třebaže se ani on nevyvaroval – a jako průkopník moderního zpracování řádových dějin v Čechách ani vyvarovat nemohl – drobných nepřesností, ale i větších pochybení, mnohdy však plynoucích z všeobecně nedostatečných znalostí v rámci českých středověkých dějin.³² Jeho prvenství však nespočívá pouze v tom, že užívá co možná nejvíce pramenů a literatury, nýbrž také ve způsobu práce s nimi. Všimá si například, jak se dominikánům v rámci svých dějepisných prací věnovali někteří jeho předchůdci či současníci, především regionalisté (např. Fr. J. Zoubek, J. V. Šimák), i církevní historici (Fr. Štědrý). V první kapitole sice vyznívá pasáž o aktivitách a donátorství šlechty ve prospěch řádu dosti nepřesvědčivě (s. 6), ale vzápětí úroveň vyrovnává kritika počtu mnichů ve středověku, kde autor jednoznačně odmítá počty 120, resp. 200 bratří v Praze, potažmo v Jihlavě, uváděné barokními autory, a upozorňuje, že ještě v *Ottově slovníku* se vyskytují v tomto smyslu zcela pochybené údaje (s. 9, pozn. 53). V díle se objevují rovněž některé nedostatky dějepisné práce v oblasti obecných dějin. Kupříkladu v líčení smrti Přemysla Otakara II. je přespříliš poplatný středověkým kronikám a Palackému (s. 18). Čtvrtá kapitola, pojednávající obecně o dominikánském životě a o architektuře řádových staveb, je psána výhradně dle zahraniční literatury, přesto se dostává českému čtenáři – vlastně poprvé – barvitého popisu dané problematiky, a proto ani zde nedochází ke snížení vysokého pramenného standardu celého díla. Svoji kritiku autor prokázal i při vyvrácení tvrzení barokních dějepisců, jak jezu-

itských, tak dominikánských, o existenci řádového konventu v Ústí nad Labem ve středověku (s. 34, pozn. 107). Zatímco s jeho názorem na příčiny úpadku řádu v 1. polovině 14. století, který dává do souvislosti s rozvojem nové řehole augustiniánů, se mohu ztotožnit (s. 34–35), jeho interpretace složité situace kolem biskupa Jana IV. z Dražic je chabá, založená na domněnkách. Autor rezultuje tvrzením „lze předpokládati, že i řád dominikánský přímo žaloval u kurie“, které však ničím nepodpírá (s. 39–43, cit. 41). Avšak Jakubička zaslouží za své četné kritické opravy barokních dějepisců, kupříkladu Balbína v jeho opravdu nesmyslném líčení zavraždění inkvizitora Johanna von Schwenkenfeld OP († 1341), spíše pochvaly (s. 44, pozn. 130). Pravou objektivitu a přitom i znalost řádu minoritů prokázal při upozornění na skutečnost (s. 46, pozn. 133), že ve středověku pocházeli dominikáni až na výjimky – dle jmen – nikoli z krajů Svaté říše římské, ale především z domácího prostředí, což prý nerespektují ani jinak u nás zavedení historikové; jmenuje především Václava Chaloupeckého a jeho práci *Jan IV. z Dražic* (1908). Vrcholným výkladem práce je pak líčení úpadku kázně v souvislosti s touhou po hodnostech a následných důsledků, totiž vzniku dvou vrstev bratří uvnitř vlastních konventů, privilegiovaných, majících vlastní příjem, a těch ostatních (s. 51–55). Na stranu druhou líčení osobnosti Jindřicha z Bitterfeldu je dnes již zcela nevyhovující a mylné (s. 102–103). Jako plně objektivní autor se však Jakubička jeví tam, kde hovoří o husitství. Nechává promlouvat obě strany, pokud to jen prameny dovolí. Kritiku Waldhausera umírněně odmítá, s Milíčem se ztotožňuje a poměr dominikánů k Husovi líčí následovně:

Mlčení to jest záhadné, neb i když pro první desetiletí 15. věku připustíme jakousi snad lhostejnost, jakési snad podceňování celé této záležitosti [tj. husitství], přece jen po roce 1410, kdy se celý veřejný život u nás otáčel okolo této otázky [tj. Husa a jeho směru], nelze již mlčení to přehlížením jejího významu vysvětliti. (s. 111)

Příčinu autor spatřuje v bázni bratří vůči hnutí již „vzkypělému“. Staví se rozhodně proti Ambroži Peretiovi OP i proti moderním historikům, kteří hlásají, že „prý i mnichové stále v čele neb v popředí boje proti Husovi byli, s čímž i mnohdy se dnes spojuje stanovisko národnostní“ (s. 112). Následně poukazuje na františkánský řád, který také proti husitům výrazněji neza-

sáhl.³³ Všimá si podrobně i úlohy cizích dominikánů v Husově procesu (s. 114–117). Poslední kapitola je zcela bez řádových pramenů (nezachovaly se), ale i zde autor „bojuje“ proti „smyšlenkám dřívějších věků“, když se například vyjadřuje skepticky k údajnému pobytu Žižkovy tety v konventu u sv. Anny v Praze a za ušetřením komunity vidí „kališnické příbuzné jepitišek všech pražských klášterů, jež asi měli soucit s pannami a vymohli, že ušetřeno jich života, třebať [!] že zničena jejich obydlí“ (s. 123). V autorově pozůstalosti se též dochoval koncept článku (?) nebo snad kapitoly předešlého díla nazvaný *Kláster sv. Klimenta na Starém Městě pražském*,³⁴ který zahrnuje období od počátků až do husitských válek.

Tolik tedy několik osobností, které se ve své odborné práci dotkly dějin dominikánského řádu. Stanovený rozsah příspěvku sice nedovolil hlouběji zkoumat, proč se ten nebo onen historik vymezenému tématu vyhnul, a jistě nemůže obsahovat všechny autory, vynechávaje zvláště topografické příručky (Schaller, Wolny, Eckert, Teige ad.), ale doufám, že alespoň v hrubých rysech naznačil – jak bylo jeho smyslem – (ne)zájem českého dějepisectví o dominikánský řád v průběhu 19. století.

Česká historiografie, nepočítám-li do ní záměrně členy řádu zabývající se jeho dějinami, jako byl Angelus Lubojacký (1850–1904), Jan Filip Konečný (1862–1928) nebo Wilhelm Franz Schlössinger (1830–1941), ve svém celku pouze naznačila směr, kterým by se měl podrobnější výzkum dějin dominikánského řádu v budoucnosti ubírat. Na víc neměla ani sil, ani chuti. Na rozdíl od svých zahraničních kolegů nikdo z českých historické obce nevyužil nových možností, které se autorům nabízely s nově otevřeným vatikánským archivem (od roku 1881). Tam tehdy z řádových historiků pracovali například Heinrich Suso Denifle (1844–1905),³⁵ Benedictus Maria Reichert (1868–1917),³⁶ Pierre Mandonnet (1858–1936) nebo Jean Gairaud (1866–1953), kteří svou neúnavnou činností položili skutečně vědecké základy dominikánské historiografie, na kterých stavíme dodnes. O to více můžeme žetel promarněné šance. Příslušníci české historiografie totiž dali přednost rychlé, méně pracné, ale tím také méně kvalitní práci před opravdovým trpělivým archivním výzkumem, jenž však musí stát na počátku každého dějepisného počínu, má-li si uchovat relativně trvalé hodnoty.

POZNÁMKY:

- 1/ K dějinám dějepisectví 19. a 1. pol. 20. století viz přehledně FRANTIŠEK KUTNAR – JAROSLAV MAREK: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha 1997; JIŘÍ ŠTAIF: *Historici, dějiny a společnost: historiografie v českých zemích od Palackého a jeho předchůdců po Gollovu školu (1790–1900)*. Praha 1997.
- 2/ K jeho osobě nejpodrobněji JIŘÍ KOŘÁLKA: *František Palacký (1798–1876). Životopis*. Praha 1998. Palackého dílo cituji dle FRANTIŠEK PALACKÝ: *Dějiny národa českého*, 6 sv. Praha 1968–1973, přihlížejí ke vydání z let 1876–1878 připravené Josefem Kalouskem.
- 3/ Tamtéž: sv. 3, s. 17 (kniha 11, léta 1403–1419).
- 4/ Srov. sv. 3, s. 18–19 (kniha 11), resp. sv. 2, s. 236–243 (kniha 8).
- 5/ Srov. sv. 3, s. 22–23 (kniha 11).
- 6/ Nic na tom nemění fakt, že je F. Kutnar s J. Markem ve své příručce neuvádějí. Srov. např. JAN JEŽEK: *Žálosti duchovenstva o řeč a literaturu českou (1780–1880)*. Praha 1880. Nověji MARTIN C. PUTNA: *Česká katolická literatura 1848–1918*. Praha 1998.
- 7/ O jeho osobě přehledně JIŘÍ KEJŘ: „Historik-beletrista“. IN: ZIKMUND WINTER: *Žlatá doba měst českých*. Praha 1991, s. 254–268.
- 8/ Srov. ojedinelou zmínku v *Děje vysokých škol pražských od secese cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409–1622)*. Praha 1897, s. 159.
- 9/ Srov. MILOSLAV EĚLOHLÁVEK: „Josef Strnad, dílo a odkaz“. IN: *Archivní časopis* 30, 1980, s. 149–161.
- 10/ JOSEF STRNAD: *Dějiny kláštera dominikánského v Plzni (1300–1785)*. Výroční zpráva c. k. vyššího gymnasia v Plzni za školní rok 1895–1896. Plzeň 1896, s. 3–38.
- 11/ Upřednostňuje ji i VÁCLAV NOVOTNÝ: *České dějiny* I./3. Praha 1928, s. 918, pozn. 3.
- 12/ Dosvědčuje to P. Dominik Marsuet Jakubička, když ve svém rkp. díle *Dějiny českých dominikánů až do války husitských* (Národní archiv I. odd., fond ŘD, inv. č. 51, č. kart. 55) v kap. 3, s. 19, pozn. 97 praví: „vřele děkuji za laskavé věnování otisku jeho dnes již vzácné práce.“
- 13/ FRANTIŠEK ŠTĚDRÝ: „Kláster dominikánský v Lounech“. IN: *Sborník historického kroužku* (dále SHK) 1, 1900, s. 84–86. K jeho osobě srov. „Nekrolog“. IN: *Časopis katolického duchovenstva* (dále ČKD) 1932, s. 192–193.
- 14/ TÝŽ: „Stavivo k podrobné historii církevní v Čechách“. IN: SHK 11, 1910, s. 1–10; SHK 12, 1911, s. 33–46; SHK 13, 1912, s. 76–83; SHK 14, 1913, s. 41–51; SHK 15, 1914, s. 41–47.
- 15/ JOSEF V. BOUCHAL: „Z farních matrik milešovských“. IN: SHK 5, 1904, s. 193–194; „Kněží řeholní a cizozemští na světských farách diecése litoměřické v letech 1655–1773“. IN: ČKD 46, 1905, s. 907–912; „Z farních matrik dlažkovických. Kus našich dějin z jazykového rozhraní na českém severu“. IN: SHK 13, 1912, s. 93–109.
- 16/ JOSEF VÁVRA: „Kláster Dominikánů v Berouně“. IN: *Pastýř duchovní* 10, 1890, s. 180–181.
- 17/ Viz nejlépe IVAN HLAVÁČEK: „Český historik a editor Ferdinand Tadra“. IN: AUC 1980, PVH 4, 1982, s. 97–124.

- 18/ FERDINAND TADRA: „Paměti klášterů dominikánských provincie české. Dle spisu bratra Ambrože Peretia řádu dominikánského“. IN: ČKD 30, 1889, sv. 7, s. 385–411.
- 19/ Viz *Ottův slovník naučný* 14, s. 418.
- 20/ FRANZ KLUTSCHAK: *Chronik des Annaklosters in Prag*. Prag 1887, předmluva (nečíslováno).
- 21/ JOSEF EMLER: „O nekrologii kláštera sv. Anny v Praze“. IN: *Zprávy Královské české společnosti nauk 1878*. Praha 1879, s. 69–74.
- 22/ Nejnověji JAROSLAV ŠVEHLA: *Jan Otto. Kus historie české knihy*. Praha 2002, s. 166–195; STANLEY B. WINTERS: „Sto let českého encyklopedismu (1860–1959)“. IN: *Časopis Matice moravské* 121, 2002, s. 339–400, zvl. 346–372.
- 23/ Viz Osobní fond NA Praha, fond ŘD, Personálie (inv. č. 51, č. kart. 55–56); také JAROSLAVA HOFFMANNOVÁ – JANA PRAŽÁKOVÁ: *Biografický slovník archivářů českých zemí*. Praha 2000, s. 269, kde je odkaz na osobní fond OkA Litomyšl. Bohužel, do příslušného hesla se vloudilo mnoho nepřesností. Jeho vztah k řádu dokumentuje dopis psaný jeho otcem bratřím u Sv. Jiljí po synově smrti 10. 12. 1918: „Když před 70 lety v chrámě sv. Jiljí bylo požehnáno sňatku mých rodičů [...], netušili, že jejich vnuk u veledůstojného sboru najde druhý domov. Myšlenky jeho byly připoutány k veledůstojnému řádu, kdež nacházel mimo pohostinné přijetí také mravní podpory ve svízelných tohoto světa přátelským rozhovorem a vzorem ušlechtilosti. [...] Syn ovšem se snažil svou vděčnost prokázat sbíráním látky dějepisné pro nejdůstojnější řád Váš a podal již spracování [sic!] při jubileum posledním. Bylo by škoda, aby přípravné práce dosavadní přišly na zmar a podáme zprávu v dobu příhodnou, abyste je svěřili povolnému péru k ukončení...“ (č. kart. 55 korespondence). V jeho pozůstalosti jsou dále četné výpisky z publikací a článků o III. řádu sv. Dominika. Srov. „Za dp. Miloslavem Jakubičkou“. IN: *Růže dominikánská* (dále RD) 32, 1919, s. 156–158.
- 24/ V nekrologu uvedeno datum 1908, rok 1911 je z *Biografického slovníku archivářů*, kde však je několik omylů, a proto je dobře možné, že měl ono místo archiváře již roku 1908. Z pozůstalosti se mi nepodařilo dataci upřesnit.
- 25/ V pozůstalosti se kromě prací o dominikánech zachovaly tyto studie: *Řeč o sv. Václavu* (8 s. strojopisu A4), *Památky na polního maršála knížete Karla ze Schwarzenbergu, vítěze u Lipska r. 1813, na zámku Orlickém* (3 s. strojopisu A4), *Výpisky k dějinám českých králů, Rodokmen pánů z Wartenbergu* (rkp.), *Erby Vratislavů* (rkp.) aj. Prací však sepsal více, neboť psával pod pseudonymy, především jako „Fra Domenico“.
- 26/ V jeho pozůstalosti jsem našel gymnaziální sešity z výuky latiny a němčiny, které však nesvědčí o přílišném jazykovém nadání (či snad pilnosti?) budoucího kněze.
- 27/ Články bez pozn. aparátu otištěny IN: *Pamětní spis k sedmisetletému výročí založení řádu Kazatelského 1216–1916*. Praha 1916, s. 24–38, 39–48, 49–58. První studie vyšla rozšířená a doplněná jako „Příchod a počátky řádu dominikánského v našich vlastech“. IN: SHK 17, 1916, s. 210–216). Srov. také rec. „Pamětního spisu“. IN: RD 30, 1917, s. 367–368.

28/ IN: *Pamětní spis*, s. 65–83. Všechny jeho články v rámci *Pamětního spisu* se vyznačují, byť bez pozn. aparátu, zřetelnou kritičností – kde si autor není jistý, upozorní na to.

29/ Vyplývá to z pozn. pod čarou na 1. s. rkp. práce, kde odkazuje na vydaný *Pamětní spis* z roku 1916. Ve strojopise jsou ze 3/4 udělány červené poznámky vysvětlené v úvodu jako pozn. pro tiskárnu, jedná se tedy o jednu z posledních verzí práce. Jiné verze jsou ve fragmentech v pozůstalosti taktéž zachovány.

30/ Strojopis čítá 124 stran formátu A4, ba i více, neboť leckdy jsou stránky slepovány dohromady a různě nastavovány, a 47 stran A4 poznámek.

31/ Jejich názvy jsou: 1) *Rozšíření řádu za králů Václava I. a Přemysla II.* (s. 1–10); 2) *Poměry a činnost řádu za těchto králů* (s. 10–17); 3) *Král Václav II. Další vzrůst řádu, zřízení české provincie* (s. 18–22); 4) *Kláster dominikánský a život v něm ve středověku* (s. 23–33); 5) *Za krále Jana* (s. 34–47); 6) *Poměry vnitřní v této době* (s. 47–55); 7) *Organisace studia u dominikánů, první zprávy o studiu v české provincii* (s. 56–68); 8) *Karel IV., zřízení generálního studia řádového v Praze, generální kapitula roku 1359* (s. 69–80); 9) *Poměr ku šlechtě a kléru, útok Waldhauserův, schizma řádové, pokus reformy* (s. 80–96); 10) *Činnost řádového studia v Praze a přivtělení jeho k universitě* (s. 97–105); 11) *Poměr řádu k Husovi a k hnutí Husem vedenému* (s. 105–119); 12) *Pohroma husitská* (s. 119–124).

32/ Proto zcela nesdílím kritiku VÁCLAVA NOVOTNÉHO v *Českých dějinách I./3.*, s. 620, pozn. 3; s. 918, pozn. 3, který preferuje Josefa Strnada. Novotný se totiž dle všeho seznámil pouze s publikovanými články P. Jakubičky, které byly určeny širší veřejnosti.

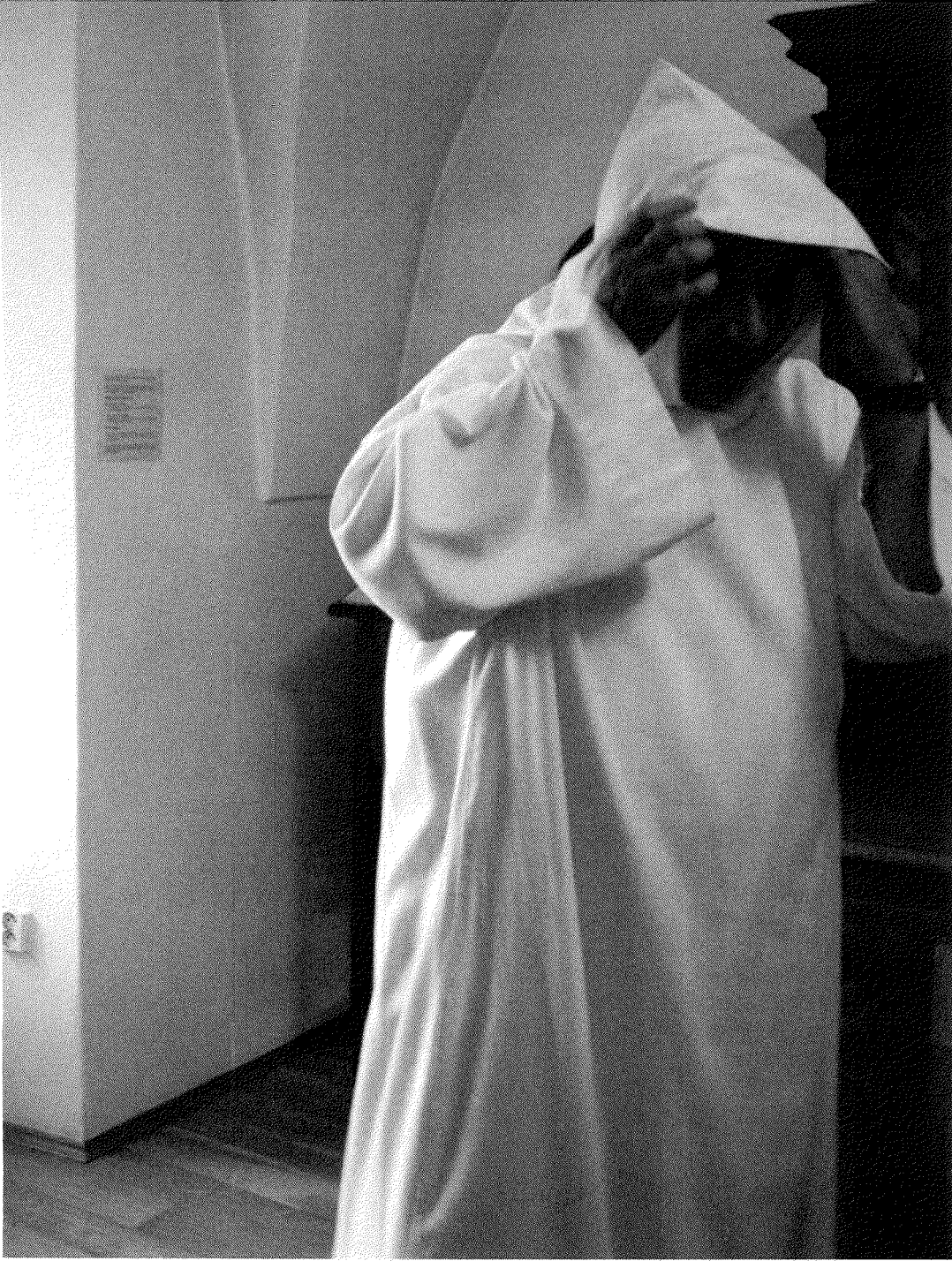
33/ K Husově sporu přispěl nejnověji z hlediska kanonického práva JIŘÍ KEJŘ: *Husův proces*. Praha 2000, kde je zmíněna i úloha dominikánů, byť okrajově. Že dominikáni tak úplně stranou nestáli, dokazuje svědectví Jindřicha z Aury z roku 1409: „který slyšel v kázání u Sv. Klimenta, že jsou podle příkazu arcibiskupova dáni do klatby všichni, kdo mají knihy arcikacíře Wyclifa, a jmenoval Husa.“ (s. 24)

34/ Strojopis 17 stran A4 a 6 stran A4 poznámek číslovaných 301 až 364, tedy návazně na hlavní práci *Dějín*.

35/ Josef Šusta jej takto popsal ve svých vzpomínkách (*Mladá léta učňovská a vandrovní* [JAROSLAV WERKSTADT – JOSEF KLIK eds.]. Praha 1963, s. 202): „Byl jím dominikán Jindřich Denifle, badatel obecně známý již tehdy [tj. roku 1896] velikými pracemi o dějinách středověkých universit, zvláště pařížské, u něhož se však ještě netušilo, že o několik let později vzruší německý historický svět také neslýchaně útočným dějepiseckým výpadem proti Lutherovi a jeho dílu. Utonulý takřka v ovzduší mystických a scholastických traktátů měl Denifle se svým pátravým pohledem zpod silných okulárů a ostře řezanou asketickou tváří ve svém černobílém rouchu vzhled románového inkvizitora; později jsem poznal, že dovedl jako Sicklův host při sklence piva roztáti v bodrém, trochu obhroublém humoru a v jihoněmeckém nářečí projevit prostě lidské rysy i bystrý důvtip.“

36/ Šusta o něm ve svých *Mladých letech...*, s. 213, poznamenal: „Protikladem byl dominikán P. Reichert, velmi robustní a ruměný silák, který sbíral listiny k dějinám svého řádu a vydal pak několik svazků pramenů řádových kongregací. Překypoval humornou náladou a rád jsem ho někdy doprovázel na společné pouti k domovu. Bydlil [roku 1896] v konventu španělských dominikánů na Via Condotti...“

PhDr. Jakub Zouhar, Ph.D. (* 1980). Absolvent PedF UK, obor dějepis–základy společenských věd (rigorózní práce „Dominikánský řád ve světle českého dějepisectví do r. 1948“, 2003) a FF UK, obor archivnictví–PVH (diplomová práce: „Deutschsprachige Versannalen aus dem 14. Jahrhundert. Am Rande der deutschen Reimübertragung der Dalimilchronik“). Na PedF UK obhájil roku 2008 dizertační práci „Česká dominikánská provincie v raném novověku (1435–1790)“. Působí na Katedře PVH a archivnictví FF v Hradci Králové a v Ústavu dějin UK a Archivu UK v Praze.





Jan Hojda

Český tomismus a kultura před II. světovou válkou

1. Úvod

Následující studie se zabývá otázkou po vztahu českého tomistického hnutí ke kultuře v období před II. světovou válkou. Snaží se prokázat, že jednou z důležitých intencí tomismu je křesťanské docenění hodnoty světa. Zájem o svět sdílí tomismus s novověkou kulturou; tento zájem však zároveň prohlubuje tím, že pod vedením sv. Tomáše ukazuje zaměření přirozené skutečnosti k jejímu nadpřirozenému cíli. Tato snaha je vlastní také českým tomistům. Jejich první generace se snaží o docenění hodnoty rozumu a o vytvoření mostu mezi rozumem a vírou. Český tomismus 20. a 30. let 20. století si (v reakci na krizi novověké kultury) klade za cíl budování nové křesťanské kultury integrující a posvěcující různé oblasti lidské činnosti. Získává tak charakter laikům otevřeného hnutí, jehož působení má směřovat všechny kulturní potence k jejich poslednímu cíli.

Odborná literatura již reflektovala důležité aspekty problematiky týkající se českého tomistického hnutí. Popsala jeho zařazení do širšího proudu české křesťanské filozofie 19. a 20. století,¹ předložila faktografický výčet seznamující s hlavními představiteli a s činností hnutí² a popsala charakter i obsah nejvýznamnějších aktivit, kterými se mohou čeští tomisté 30. let 20. století chlubit. V této souvislosti si všimla též vymezení tomistického hnutí vůči dalším soudobým filozofickým proudům u nás.³ Samostatně se pak věnovala osobnosti předního představitele tomismu 30. let Metoděje Habáně a ukázala na široký záběr jeho díla i na to, jak velký okruh tvořili adresáti jeho činnosti.⁴ Neopomněla ani filozofický rozbor Habáněova díla a poukázala na jeho vazbu na myšlení francouzského tomisty Jacquesa Maritaina.⁵ Vzhledem k této zásadní vazbě je třeba ocenit i odborný zájem o Maritaina jako takového.⁶ Dále je možné konstatovat, že byly popsány alespoň základní rysy činnosti dalšího významného myslitele řazeného k českým tomistům, Silvestra Brait.⁷ Stav skutečného zkoumání může

být výzvou k tomu, abychom si více povšimli toho, jaký postoj zaujímá české tomistické hnutí k soudobé kultuře.

V následující stati si nejprve povšimneme toho, v jakém kulturním kontextu se zrodilo tomistické hnutí 19. a 20. století a jakým specifickým způsobem na danou kulturní situaci tomismus reaguje. Dále budeme sledovat, jaký poměr k soudobé kultuře zaujímá český tomismus před I. světovou válkou a po ní.

2. Kulturní kontext vzniku (novo-)tomistického hnutí: novověk jako ohrožení a výzva

Abychom mohli sledovat základní intence tomistického hnutí, je třeba si nejprve povšimnout obecných nároků kladených na křesťanské myšlení novověkou kulturou.

Novověká kultura se rodí z vědomí, že příroda a její zákonitosti, lidské myšlení a lidská činnost mají hodnotu *samy o sobě*.⁸ V opozici vůči středověkému vědomí o nadpřirozeném základu existence odmítá zakotvení této hodnoty v křesťanském zjevení.⁹ I přesto, že novověká kultura čerpá z mnoha zdrojů zprostředkovaných křesťanskou vírou, je nutné konstatovat, že nevídaný rozvoj vědy o přírodě i člověku, překotné hospodářské proměny a technický vývoj mají své vlastní hybné momenty, jež nejsou zacíleny k biblické víře. Mezi křesťanstvím a novověkem jakožto uceleným kulturním (a tedy i myšlenkovým systémem) proto zůstává nepřekonatelný rozpor.¹⁰

Pro křesťanské myšlení přitom není možné novověkou kulturu beze zbytku odmítnout, neboť její výdobytky jsou příliš průkazné. Křesťanské myšlení tak v kontextu novověké kultury prožívá svůj vnitřní rozpor. Na jedné straně považují mnozí myslitelé za důležité neignorovat novověký vývoj vědy a plody tohoto vývoje se snaží uvést do křesťanství.¹¹ Na druhé straně však stále více sílí obava o zachování vlastní křesťanské identity. Začíná tak převládat apologetický postoj, který vnímá novou kulturu jako své ohrožení. Sekularizační snahy poloviny 19. století jsou pak vnímány jako potvrzení zmíněné obavy a církve se stahuje za obrannou linii.¹² To vede k ostrým polemikám s liberalismem a k odsouzení moderního světa.¹³ Ruku

v ruce s těmito snahami jde orientace na aristokracii jakožto zbytek starého řádu světa, posilování moci papežské kurie a vytváření vlastní křesťanské kultury existující paralelně s kulturou sekulární.¹⁴ Identita křesťanského myšlení má být zachována důslednou orientací na scholastický systém vzdělávání, který však v nových podmínkách nabývá výrazně apologetický ráz a nezohledňuje potřebu rozvoje filozofického i teologického myšlení v novém kulturním kontextu.

3. Přírozenost otevřená milosti jako základní východisko tomismu

Přestože konfrontačně apologetický postoj k novověku přetrvává do 20. století, nelze přehlédnout také schopnost pozitivního zhodnocení přínosu novověku na základě křesťanské víry. Tyto tendence však nacházejí uplatnění spíše v oblasti spirituality, která v novověku dosahuje dynamického rozvoje. Křesťanská snaha navrátit se k vlastním kořenům a na jejich základě pozitivně zhodnotit to, co novověk přináší, se však od 1. poloviny 19. století začíná pomalu prosazovat také v oblasti teologie. Jedním z významných myslitelů, kterým se tato snaha zdařila, je J. A. Möhler (1796–1838).¹⁵ Tento katolický tübingenský¹⁶ teolog buduje v duchovním klimatu romantismu originální ekleziologii, která nejen koresponduje se soudobým vnímáním skutečnosti, ale dokonce jej zhodnocuje na základě patristických kořenů. Pojímá tak církve včetně její institucionální složky jako společenství lásky, jehož životním principem je Duch svatý.¹⁷

Podobně stojí křesťanské myšlení před úkolem zhodnotit přínos novověku filozoficky. Křesťanství musí samo v sobě, ze svého vlastního a trvalého východiska, docenit vše, co novověk přinesl. Reaguje tak nejen na to, že přínos novověku nelze popírat, ale snaží se též překonat jeho omezená sekularisticky orientovaná východiska. To, co novověk s takovou účinností přináší, je nyní třeba vystavět na správném metafyzickém základě, který neodmítá nadpřirozené naplnění vši skutečnosti. Křesťanské myšlení tak stojí před výzvou docenit svět novým a plnějším způsobem: má docenit přírozenost tak, že bude otevřena nadpřirozenému. A právě tento požadavek obrací zájem křesťanských myslitelů ke sv. Tomáši Akvinskému jako ke svému obecnému učiteli.

3.1. Tomistické docenění světa

Proč má právě nauka sv. Tomáše programově umožnit docenění přirozenosti a zároveň nalezení jejího nadpřirozeného naplnění? Důvodem k tomu je Tomášova zdařilá syntéza aristotelského hylémorfismu a křesťanské víry.¹⁸ Syntéza velmi vhodně vyjadřuje na ontologické rovině pravdu křesťanské víry o stvoření, že hmotný svět není jen předstupněm plného bytí. Vše má totiž svou formu a je již nyní zacíleno k plnosti. Skrze svou formu v sobě vše obsahuje svůj cíl. Absolutní formou, resp. „čirým aktem“, je pak Bůh sám. Je absolutním Bytím, které dává bytí všemu, co jest. Vrcholná účast na Božím bytí je pak darována člověku, který má nesmrtelnou duši – formu těla, jež dává zacílení celé lidské činnosti. Skrze svou přítomnost a svou činnost ve světě člověk formuje i své okolí a dává mu zacílení v účasti na bytí Božím. Mezi tvory a Stvořitelem tak existuje vztah analogie: tvor se liší od Stvořitele svou nedokonalostí, zároveň je Stvořitelem povolán k účasti na dokonalosti Boží, která je jeho nadpřirozeným cílem. Přirozený řád věcí tak směřuje k nadpřirozené dokonalosti v plném sjednocení s Bohem.¹⁹ Toto pojetí nachází svůj střed ve vtělení druhé božské Osoby. Skrze vtělení věčného Slova vstupuje „čirý akt“ do časných forem a lidské bytí je povzneseno k účasti na Božím životě.

Tomášova syntéza umožňuje docenění přirozenosti i jejího nadpřirozeného cíle také díky své teorii poznání. Tomášova teorie poznání docenňuje empirii i činnou duchovní aktivitu. Poznání je založeno na empirii, ale činný rozum se zároveň ptá po příčinách a jediné takto nachází pravou podstatu věcí. Tázáním po příčinách dochází k poznání poslední příčiny, kterou je Bůh. Rozum je tak přirozeně otevřen nadpřirozenému, přičemž touto otevřeností nepozbývá svou autonomii, ale naopak ji zaštiťuje.

Domníváme se, že snaha o plné docenění přirozených skutečností spojená s nacházením jejich nadpřirozeného naplnění je vlastním rysem všech podob autentického tomismu. Snad právě touto snahou se filozofie inspirovaná myšlenkovou syntézou sv. Tomáše liší od novoscholastické manualistiky.²⁰ První způsob myšlení se rozmanitými cestami, od Maritainovy filozofie navazující na Jana od sv. Tomáše přes Gilsonův existenciální tomismus až po transcendentální tomismus Josepha Maréchala,²¹ snaží vytvářet

intelektuální východiska k poznání Boží přítomnosti ve světě, druhý způsob pak nechtěně uzavírá živé poznání víry do těsných pout školské tradice.

V této souvislosti je vhodné poznamenat, že již encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* ze 4. srpna 1879 patří do širšího myšlenkového proudu, ve kterém se křesťanské myšlení odmítá odvracet od přirozených skutečností s odůvodněním, že si tím uchová svou nadpřirozenou identitu. Naopak zdůrazňuje, že právě díky smyslovému východisku poznání nemůže tomistické myšlení zůstat slepé k přírodním vědám nebo např. estetice a nemůže se ani uzavírat moderním problémům.²² V této souvislosti by mohlo být velmi zajímavé sledovat, jak tomistický moment přispěl k rozvoji moderní katolické exegeze a teologie, např. v uznání potřeby moderního historického výzkumu²³ a v docenění historického rozměru biblického textu²⁴ nebo dogmatu.²⁵

3.2. Další přístupy

V širším kontextu křesťanského myšlení je třeba zmínit, že odvážnou snahu o zhodnocení přínosu novověku lze sledovat také mimo tomistické hnutí. Můžeme vzpomenout např. autora řazeného k augustinovské tradici Maurice Blondela (1861–1949).²⁶ Blondel nevyčítá soudobému myšlení (od idealismu až po nihilismus) špatný směr uvažování, ale nedůslednost, s níž zůstává na půli cesty a nedochází až tam, kde se rozum otevírá nadpřirozenému zjevení.²⁷ V době rozkvětu tomistického hnutí ve 20. století se o docenění světa snaží také Romano Guardini (1885–1968), který vychází z křesťanského pojetí stvoření.²⁸ Klíčovou kategorií pro něho není analogie mezi stvořením a Stvořitelem, ale uskutečnění lidské osoby ve vztahu k absolutnímu Ty. To, k čemu svět inklinuje a co očekává, je naplněno teprve ve vztahu člověka ke Kristu, resp. Krista k člověku. Teprve tím, že se Bůh v Kristu jakožto věčném Synu sám stává věčným Ty člověka, uskutečňuje se člověk plně jako osoba. Člověk se stává v plném smyslu osobou tím, že je uveden k účasti na vnitřním životě Božím, který je životem osobních vztahů v Trojici.²⁹ A teprve v tomto plném uskutečnění lidské osoby dochází svého cíle i svět a vše, k čemu tihne. Za protagonistu daného přístupu křesťanství k novověku bychom mohli

považovat již Blaise Pascala (1623–1662). Ten jako vědec naprosto docenňuje přírodní zákony, vnímá však zároveň, že uskutečnění osoby se děje v jiném řádu než kosmickém.³⁰ Ve své mystické zkušenosti z 23. 11. 1654 Pascal poznává Boha jako toho, kdo jej proniká a kdo působí proměnu jeho nitra.³¹ Bůh sám přichází k člověku a působí svou milostí jeho plné uskutečnění. Svět je tak doceněn dynamicky v osobě člověka, nikoliv mechanicky jako v sobě uzavřený celek. To ostatně souznívá s duchovní podstatou baroka, které je možné chápat jako vzpouru proti mechanistickému pojetí světa renesance a které touží po úplném osobním a dynamickém sjednocení člověka s Bohem.³²

4. Český tomismus před I. světovou válkou: most mezi teologií a filozofií

Již jsme výše zmínili obecnou snahu tomismu o vlastní a nezávislé docenění pozitivního přínosu novověku. Nyní se na základě rozboru konkrétních dějinných východisek zaměříme na to, jakým způsobem se obecný záměr tomistického myšlení naplňuje v českém tomismu v období před I. světovou válkou. Teprve poté se budeme věnovat situaci meziválečného tomismu u nás.

4.1. Dějinná východiska

Pro období počátků českého tomismu je charakteristický střet s dědictvím německého idealismu a s hegeliánskou levicí.³³ Pod vlivem německého idealismu, který čerpá z náboženské terminologie, získávají základní pojmy užívané křesťanskou tradicí nejasný význam a jejich původní smysl se ztrácí v imanentismu.³⁴ Hegeliánská levice se otevřeně odklání od křesťanské tradice a sugestivním způsobem se snaží ukázat náboženskou, resp. křesťanskou víru jako klamnou.³⁵ Toto zmatení základních pojmů a ohrožení samotných základů křesťanské víry se promítne také do teologie. Odhlédnuto od vnitrocírkevních sporů o způsobu zachování teologické identity je na teologii obecně kladen nárok na vyjasnění základních pojmů a na novou teodiceu.

4.2. Tomismus jako zpřístupnění víry cestou rozumu

Tomismus se snaží uvedeným nárokům dostát cestou přirozeného rozumu. Chce docenit přirozenou pravdu a ukázat její výchozí hodnotu pro teologii.³⁶ Právě pomocí přirozeného poznání totiž vyjasňuje a odůvodňuje základní pojmy, se kterými teologie pracuje.

Zmíněné momenty, které určovaly tomismus v poslední čtvrtině 19. století, můžeme velmi dobře vysledovat v díle brněnského teologa a filozofa Josefa Pospíšila (1845–1926). Právě Pospíšila lze považovat za zakladatele českého tomismu.³⁷ Pospíšil ve svém prvním významném díle *Filosofie*,³⁸ které T. G. Masaryk označil za jeden z nejlepších českých filozofických spisů,³⁹ systematicky rozvíjí filozofii *podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Tento filozofický směr dosud nenazývá tomismem, tak jako jeho meziváleční následovníci, ale scholastikou. Výmluvnou skutečností, která ukazuje na důležitý rys tomismu dané doby, je to, že Pospíšil byl nejprve vyučujícím dogmatické a fundamentální teologie. Teprve v konfrontaci s tím, že teologické pravdy zůstávají studentům zastřeny, se začíná věnovat rozvoji tomistické filozofie. Ta má studentům otevřít oči pro teologické pravdy.⁴⁰ Na Pospíšilově příkladu je možné sledovat, že v 2. polovině 19. století je filozofie podle zásad sv. Tomáše rozvíjena především jako předpoklad pro správné teologické poznání. Tomismus se tak stává mostem mezi vírou a rozumem.

Jakým způsobem však má poznání přirozené pravdy zpřístupnit pravdy teologické? Podle Pospíšila je rozumové poznání podle zásad sv. Tomáše důležité zejména ze tří důvodů. Rozvíjení rozumového poznání vede jednak k přesvědčení, že víra neodporuje rozumu. Filozofie vyvrací námitku, že víra je nerozumná. Dále dokazuje a formuluje přirozeně poznatelné pravdy, které víra předpokládá (*praeambula fidei*). Mezi ně je možné zařadit např. pravdy o existenci Boží, o povaze dobra a zla nebo o svobodě člověka. Nakonec je filozofie důležitá proto, že porozumění nadpřirozeným pravdám je možné jen díky pravdám přirozeným. Filozofie neposkytuje teologii pouze přesnou terminologii, ale díky principu analogie jsoucna jí zpřístupňuje poznání nadpřirozených skutečností. A tak se díky docenění přirozeného poznání otevírá poznání nadpřirozené.⁴¹

O tomistickém zájmu docenit přirozenou skutečnost svědčí také Pospíšilovo formulování filozofické metody. Filozofické poznání se uskutečňuje v jednotě analytické i syntetické metody, což odpovídá jednotě trpného a činného rozumu. Analýza je umožněna empirií a syntéza umožňuje nacházení duchovní podstaty věcí. Obojí musí zůstat v jednotě. Podle Pospíšila vede jednostranné omezení metody na analýzu k materialismu a na syntézu k panteismu.⁴² Empirie, pokud je doplněna činnou duchovní aktivitou, vede k pravému poznání. Poznání duchovní podstaty věcí, které se otevírá pro poznání nadpřirozené, tedy nutně předpokládá empirii.

Ještě jeden důležitý moment rodícího se tomismu můžeme vysledovat v díle Josefa Pospíšila. Pospíšil nekonzervuje nauku sv. Tomáše, ale předkládá filozofii „podle jeho zásad“. Tato nová filozofie se nemá bránit novým problémům. Má být tedy filozofií, která bude účinná v životě současníků. Také z tohoto důvodu Pospíšil předkládá svou učebnici filozofie v českém jazyce a přeje si, aby scholastika, jak sám dosud nazývá tomistické myšlení, našla své místo i za hranicemi teologických škol a učilišť.⁴³ Tomismus si tedy bytostně přeje, aby byl uveden ve všední život širokého okruhu intelektuálů.

O tom, že se účinnost tomistického myšlení neomezuje jen na teologii, nás již před I. světovou válkou přesvědčuje dílo některých autorů zabývajících se křesťanskou sociologií. Mezi ně patří i královéhradecký kanovník dr. František Reyl (1865–1935).⁴⁴ Reyl se stal známým nejen svou veřejnou diskuzí o náboženství s T. G. Masarykem v hradeckém Adalbertinu (23. 10. 1906). Na tomistických základech vytváří samostatnou nauku o společnosti a stává se jedním z protagonistů křesťansky orientované sociologie u nás. Reylovo ucelené dílo *Jádro křesťanské sociologie*⁴⁵ ukazuje, že tomismus umožňuje systematickou orientaci i v nových aktuálních otázkách. Reyl tak předznamenává, že v budoucnu má tomismus prokázat svou sílu zejména v oblasti, kterou se snaží novým způsobem docenit, tedy v oblasti přirozenosti. Odvaha řešit časné otázky týkající se kultury, společnosti, umění a politiky v období před I. světovou válkou již zraje, ale plně se projeví až v době následující. Zmíněná aktivita započatá na poli českého tomismu už před I. světovou válkou však již tvoří spojnici ke druhé generaci tomistů.

5. Český meziválečný tomismus: most mezi křesťanstvím a kulturou

5.1. Dějinná východiska

Po I. světové válce zažívá samotná novověká kultura výrazný šok z toho, k čemu dospělo uvedení ideových východisek novověku do hospodářství a politiky. Křesťané vždy byli na základě své víry k novověké kultuře pro její ideová východiska kritičtí. Nyní se však začíná projevovat kritika k dané kultuře v jejím samotném středu. Lidé, kteří z ní vzešli, začínají být nespokojení a touží po nové kultuře, která již nebude postavena na „předem dané“ hodnotě světa, jedince a jeho činnosti. Touží po novém světě, nové jednotě s ostatními a po novém cíli lidské činnosti.⁴⁶ Tato atmosféra se stává živnou půdou pro masové ideologie 20. století. Na druhé straně kritický postoj k novověké, nyní již vlastně „staré“ kultuře vytváří nový prostor pro křesťanskou aktivitu. Ta už nemusí zůstat v opozici, ale souznívá s cestou k nové kultuře. Křesťanství se tak začíná prosazovat kulturně. Snad nejzřejmější to je v oblasti umění, kde vznikají nová centra křesťanské literatury a poezie.

K těmto podmínkám obecně platným pro celou evropskou kulturu přistupuje navíc jedna specifická, která platí pro nově se rodící Československou republiku. Odpor ke staré kultuře je v českých zemích spojen s odporem k austrokatolicismu. Hledání nové kultury tak může v našich podmínkách souznít jen s takovým druhem katolicismu, který bude oproštěn od představ o státním náboženství a od vazeb na politický klerikalismus. Proto také ohniska křesťanského umění a literatury mají výrazně laický ráz. Jejich představitelé nezřídka vstupují do konfliktů s místním vysokým klérem, církevně se orientují na zahraničí, zejména na Řím, a své duchovní příbuzenství hledají u podobných křesťanských center v sekularizovaném světě.

Je známo, že kultura i politika nově vzniklé republiky se silně orientuje na Francii. Podobně je tomu s mnohými křesťanskými intelektuály. Právě situace francouzského křesťanství jim pomáhá uchopit vlastní identitu.⁴⁷ Jasným příkladem je dílo křesťanských literátů shromážděných kolem charismatické osoby Josefa Floriana. Florianovo „Dobré dílo“ je inspirováno francouzskými vzory, zejména taktéž velmi charismatickým

Léonem Bloyem. Také nastupující generace mladých českých tomistů se učí chápat svou novou pozici za pomoci svého francouzského vzoru. Je jím osobnost filozofa původně ovlivněného Bergsonem a konvertity ke katolicismu Jacquesa Maritaina (1882–1973). Mladý konvertita Maritain si koncem roku 1908, více než dva roky po svém křtu, kupuje *Teologickou sumu* sv. Tomáše Akvinského, nadšeně se seznamuje s dílem tohoto církevního učitele a po několika letech se (pod vlivem duchovního vůdce Humberta Clérissaca OP) rozchází s Bergsonovým myšlením.⁴⁸ Tomáš mu je napříště orientačním bodem nejen v obecné filozofické problematice, ale i v odvážném řešení aktuálních otázek doby. Jen pro zajímavost můžeme zmínit, že když je Maritain 11. 6. 1906 společně se svou manželkou Raisou a její sestrou Věrou pokřtěn, je mu za kmotra právě literát Léon Bloy. S trochou nadsázky pak lze říci, že po více než dvaceti letech od této události se sám Maritain stává „kmotrem“ nového stylu českého tomismu, jehož vůdčí osobností je dominikán Metoděj Petr Habáň (1899–1984).⁴⁹ Maritain se totiž stává „svrchovaným vzorem“ našich tomistů a zejména Habáňovým prostřednictvím ovlivňuje český tomismus konce 20. a 30. let tak zásadně,⁵⁰ že je nejprve třeba povšimnout si základních rysů jeho díla.

5.2. Francouzská inspirace českých tomistů – nový styl tomismu Jacquesa Maritaina

5.2.1. Laické zaměření Maritainova tomismu

Maritain sám je v církevním smyslu laikem a tomismus je spojen s intelektuálním dovršením jeho konverze. Díky Maritainovu příkladu se ukazuje, že tomismus jako způsob myšlení získává novou sílu: je schopen podepřít nejen odbornou teologii, ale i existenciální víru laiků. Tomismus se tak stává možným klíčem k porozumění křesťanské existenci uprostřed světa. Laický moment Maritainova tomismu je dále posílen v podmínkách krize novověké kultury po I. světové válce. Mladá generace akademické mládeže prožívá zklamání a hledá novou orientaci. A právě tuto orientaci jim pod vedením sv. Tomáše nabízí Maritain. Maritainův tomismus tak získává charakter hnutí aktivizujícího širokou řadu laiků.⁵¹

Otázkám časného poslání křesťana se Maritain věnuje také na teoretické rovině.⁵² Tomistický smysl pro to, že právě v přirozené sféře se stává účinnou nadpřirozená milost, se zvláštním způsobem projevuje ve zdůraznění toho, že křesťanství nevytrhává člověka ze světa, ale proniká jej.

Maritainovo filozofické dílo se často dotýká témat praktické filozofie, umění, kultury a politiky. Proto v profesním slova smyslu oslovuje zejména laickou inteligenci, včetně té nekatolické.⁵³ Můžeme tedy říci, že Maritainův tomismus je zaměřen laicky nejen v církevním, ale též v profesním slova smyslu. Ve srovnání s jinak orientovaným stylem tomismu, reprezentovaným např. Erichem Przywarou (1889–1972), není tak otevřeným pro současnou filozofii,⁵⁴ na druhou stranu se však stává mnohem více přístupným širokému spektru adresátů.

5.2.2. Kulturní a pokrokové zaměření Maritainova tomismu

Dalším výrazným rysem Maritainova tomismu je jeho zaměření k tématu kultury. V Maritainově pojetí kultury nachází tomistický koncept vztahu přirozenosti a jejího nadpřirozeného cíle své nové vyjádření. Prává kultura je přirozenou lidskou činností, ve které forma převažuje nad hmotou. Svou povahou sice sleduje časné cíle, zároveň však směřuje k nadpřirozenému naplnění v účasti člověka na bytí Božím.⁵⁵ Kultura jako taková je otevřena milosti a v jejím uskutečňování je již přítomna stvořitelská aktivita Boží. Budováním kultury se tedy člověk účastní na díle Božím.

Téma se stává aktuálním v souvislosti s již zmíněnou nastupující krizí novověku. V dané atmosféře se tomismus snaží o metafyzické zakotvení nové kultury v křesťanském humanismu.⁵⁶ V situaci krize způsobené mylnými metafyzickými východisky novověku lze tedy doufat v příchod nové křesťanské kultury.⁵⁷ Křesťanství tak může nejen docenit přínos novověku, ale dokonce jej zachránit pro budoucnost. Tomistické pojetí kultury je přitom bytostně pokrokové, neboť přitakává přítomnosti Boží aktivity ve stvoření.⁵⁸

5.2.3. Integrovaný zaměření Maritainova tomismu

V souvislosti s progresivním pojetím kultury se stává zřejmým též integrovaný zaměření Maritainova tomismu. Tomismus umožňuje docenit všechny

oblasti lidské činnosti, neboť v každé autenticky lidské činnosti duch formuje hmotu.⁵⁹ Neexistují tedy žádné oblasti kulturní činnosti, které by jako takové neměly hodnotu a odváděly by člověka od jeho věčného cíle. Na základě toho, že v každé kulturní aktivitě dává duch hmotě její formu, je každá oblast kultury otevřena věčnému cíli, aniž by přitom ztrácela svou autonomii a svou příslušnost k přirozenému řádu. Křesťanské zaměření k věčnému cíli tak nevylučuje opravdový zájem o svět, ale naopak integruje všechny oblasti lidské činnosti v jeden celek. Úkolem křesťanství proto není věnovat se vyšším cílům na úkor časné činnosti, ale spíše integrovat jednotlivé oblasti lidského života v jejich otevřenosti k věčnému cíli. Křesťanství se tedy nesmí uzavírat žádným oblastem kultury, ale naopak má být integrující silou, která ukáže těmto oblastem jejich smysl a cíl.⁶⁰

5.3. Základní rysy českého meziválečného tomismu

Již bylo zmíněno, že Maritain výrazně ovlivňuje vůdčí osobnost českého tomistického hnutí Metoděje Habáně a že se stává „svrchovaným vzorem“ našich tomistů. Nyní je třeba si všimnout toho, jak se Maritainův vliv na poli českého tomismu konkrétně projevuje, a sledovat, zda je Maritainem ovlivněný postoj k soudobé kultuře patrný v celém jeho spektru.⁶¹ V následující části se tedy zaměříme na přítomnost laického, kulturního a integrálního momentu v českém tomismu 20. a 30. let.

5.3.1. Laické zaměření českého meziválečného tomismu

Český meziválečný tomismus je podobně jako Maritainovo dílo zaměřen na široký okruh adresátů, který přesahuje odbornou filozofickou obec. K těmto adresátům patří zejména křesťanská inteligence a akademická mládež.

O tom, že aktivita českých tomistů směřuje široko za hranice filozofické obce, svědčí charakter jejich nejvýznamnějších počinů. Tomistický kongres v Praze (6.–8. 10. 1932), který se může pochlubit hvězdnou mezinárodní účastí, má popularizační ráz. Chce pod vedením sv. Tomáše nabídnout svět-ské inteligenci a akademické mládeži křesťanskou orientaci v současném světě.⁶² Náplň kongresu nesměruje k prohloubení odborného poznání díla

sv. Tomáše, ale spíše k jeho představení širšímu publiku. Přítomnost světových odborníků (E. Przywara, R. Jolivet, I.-M. Bocheński) má spíše společenský než úzce odborný význam.⁶³ Také vysoký náklad *Filosofické revue* (1929–1948) a široký okruh redakčních spolupracovníků, včetně těch laických, ukazuje, že české tomistické hnutí nechce oslovit pouze odbornou obec.⁶⁴ Vůči soudobé filozofii je ostatně myšlení českých tomistů poměrně kritické. Orientaci jejich činnosti na širší okruh adresátů potvrzuje i to, že se nepokoušejí vlastními referáty zapojit do programu VIII. mezinárodního filosofického kongresu (Praha, 1934), který se existencí sekce Náboženství a filosofie k účasti přímo nabízel. Do jednání kongresu se zapojují jen zahraniční tomisté Przywara a Bocheński.⁶⁵ Také široké tematické zaměření publikační činnosti hlavních představitelů českého tomismu prozrazuje snahu oslovit širší publikum intelektuálů a poskytnout jim křesťanskou orientaci v aktuálních podmínkách doby. Můžeme tedy říci, že z odborně filozofického hlediska je český meziválečný tomismus zaměřen zejména na laickou veřejnost.

Dále je třeba zmínit, že dílo českých tomistů směřuje zvláště k laikům v církevním slova smyslu.

Také to nám prozrazuje tomistická publikační aktivita. Z ní je patrné, že se nesnaží zpřístupnit svým adresátům pouze dílo sv. Tomáše, ale i obecnou křesťanskou nauku a duchovní tradici. Z produkce dominikánské Edice Krystal můžeme jen pro příklad vzpomenout na překlady textů Johna Henriho Newmana⁶⁶ nebo na seznámení s moderními mystiky⁶⁷ a svěťci⁶⁸ či na mnohádílnou systematickou teologii pro laiky⁶⁹ z pera Reginalda Dacika.

Vynikající osobností, která se věnuje duchovnímu a intelektuálnímu vedení akademické mládeže, je Metoděj Petr Habáň. Návštěvy u dr. Habáně v olomouckém dominikánském konventu patří k nezapomenutelným okamžikům života bývalých studentů.⁷⁰ Habáň je ve svém vedení laiků inspirován Maritainovou vizí křesťanské činnosti ve světě a vede je k zájmu o svět a kulturu.

Ke vzdělávání laiků směřuje též aktivita teologa Silvestra Maria Brait, který oslovuje široký okruh věřících zejména prostřednictvím redigování revue pro vnitřní život *Na hlubinu* (1926–1948). Brait je kromě toho známý

další publikační a organizátorskou činností. Z okruhu čtenářů revue *Na hlubině* se snaží vytvořit živé křesťanské společenství a dokonce i samostatné nepolitické hnutí. Od roku 1929 jsou organizovány pravidelné schůzky čtenářů, exercicie, prázdninové sjezdy (později jako tzv. Náboženské týdny) a od roku 1935 i „hlubinářské“ pouti do Říma. Pravidelné vzdělávání nabízejí roční přednáškové cykly Vyšší náboženské kursy, které se skládaly z 16 přednášek.⁷¹ Je patrné, že Braitó se nevěnuje primárně vedení mládeže, ale oslovuje spíše dospělé křesťanské intelektuály.⁷² Známe jsou např. jeho kontakty s literátem Jaroslavem Durychem.⁷³ V Braitově díle není výrazně přítomné mladické nadšení z očekávání a budování nové křesťanské kultury. Autor spíše přichází s vizí křesťanského života jako cesty nitra. Tato cesta směřuje k plnému spočinutí člověka v Bohu, v hlubinách Božího života.⁷⁴ Život z víry má svůj základ v účasti člověka na životě Trojice a svůj střed v Božím synovství pokřtěných.⁷⁵ To vše se uskutečňuje v církvi, která je mystickým společenstvím těla Kristova. Braitó ve svém díle vychází nejen ze sv. Tomáše, ale i z díla mnohých mystiků, zejména svatých Jana od Kříže a Terezie z Avily. Neuzavírá se ani teologům augustinovského proudu (Richard od sv. Viktora, sv. Bonaventura)⁷⁶ a z nových autorů oceňuje i Kierkegaarda.⁷⁷ Můžeme si povšimnout, že Braitó neklade tak velký důraz na tomistickou filozofickou formaci a na systematické poznání přirozené pravdy z jejích příčin jako Metoděj Habáň. Zdůrazňuje spíše vnitřní život a mysticko-kontemplativní rozměr víry.⁷⁸ Někdy dokonce upozorňuje na nebezpečí přecenění filozofie⁷⁹ a školskou teologii staví do protikladu k mystické. Braitó přitom nepodceňuje rozum, ale zároveň zdůrazňuje, že rozum je naplněn teprve ve svobodném nazírání Božího tajemství.⁸⁰

Ať už tedy sledujeme celkově nakladatelskou produkci olomouckých dominikánů, nebo i životní dílo Metoděje Habáně a Silvestra Braity, můžeme konstatovat, že meziválečný tomismus prostřednictvím rozdílných způsobů oslovuje široký okruh věřících laiků a nabízí jim orientaci na jejich křesťanské cestě životem. V tomto smyslu je český tomismus velmi otevřený a převládá v něm apoštolský a pastorační moment. Lze si však všimnout i toho, že zatímco činnost Metoděje Habáně je ve shodě s Maritainovou vizí zaměřena na aktivní podíl laiků při utváření otevřené křesťanské kultury, Braitó více než cestu kulturní angažovanosti zdůrazňuje potřebu hlubšího osobního uvedení do mystéria víry.

5.3.2. „Kulturní život soustředěný v Kristu“ – kulturní zaměření českého tomismu

Také čeští tomisté nacházeli pozitivní a progresivní přístup ke kultuře. Velký zájem o kulturní témata lze vysledovat zejména u Habáně, který zastává pokrokové pojetí kultury.⁸¹ Ve své *Filosofické revue* předkládá a komentuje množství Maritainových myšlenek.⁸² Přitom zájem o Maritaina se obecně týká zejména jeho textů o kultuře a umění.⁸³ Habáň sám se též nebojí vstoupit na pole dynamicky se rozvíjejících oborů a objevovat jejich přínos. Zvěřejňuje dílo o psychologii,⁸⁴ které je odvážnou syntézou tomistické filozofie a vybraných přírodovědeckých poznatků.⁸⁵ Věnuje se také problematice sexuality⁸⁶ a přitom se vyslovuje k aktuální otázce koedukace.⁸⁷ S oblibou se věnuje grafologii a na základě její aplikace analyzuje schopnosti studentů a hledá perspektivu jejich využití při apoštolátu a při budování nové kultury.⁸⁸ Pozitivní zájem o kulturu a vědu prokazuje též organizováním akademických týdnů a dnů, na které byli zváni odborníci široké škály oborů. Akademické týdny se konaly v Praze a na Moravě, především na Svatém Kopečku a v Beskydách na Gruní. Program spoluorganizovali, zejména v případě moravských akademických týdnů, též středoškoláci sdružení ve Studentských sociálních sdruženích. Náplň akademických týdnů tvořila témata kulturní, historická a teologická, přednášky byly členěny do více okruhů (např. sociální život, umění, duchovní život). Mezi lektory nechyběli ani básník Jan Zahradníček nebo literární historik Bedřich Fučík, o duchovním životě přednášeli např. dominikáni Reginald Dacík a Silvestr Braitó.⁸⁹ Právě akademické týdny byly podle Vladimíra Neuwirtha nejvýznamnější kulturní iniciativou Metoděje Habáně.⁹⁰ Zvláštní místo pak v Habáněvě díle zaujímá estetika. V tomto smyslu je významným činem realizace překladu Maritainova díla *Umění a scholastika*,⁹¹ který vychází v edici Knihovna Filosofické revue. Dosah díla nezůstává na teoretické rovině, ale ovlivňuje mladé umělce, např. Jana Čepa a Václava Renče. Pokud bychom měli shrnout smysl celého Habáněova díla, pak bychom mohli spolu s Vladimírem Neuwirthem použít slovního spojení „kulturní život soustředěný v Kristu“.⁹²

Zájem o problematiku vztahu křesťanství a kultury můžeme vysledovat také v Braitově revue *Na hlubinu* (1926–1948). Braitó do tvorby své revue

zapojuje některé autory, kteří sledují kulturní témata (J. Durych, D. Pecka). Poměrem křesťanství a kultury se částečně zabývá také rubrika „Výhledy“ a další rubrika „Žeň“ předkládá stručné komentáře literatury „Z různých polí“.⁹³ Revue *Na hlubinu* se však nesnaží programově docenit a sjednotit všechny oblasti kultury v jediném integrálním celku. Revue zůstává věrná své snaze o prohloubení duchovního života a v zájmu o kulturu jí jde především o sdílení života z víry v různých oblastech života.

Pokud bychom měli srovnat kulturní zaměření činnosti českých tomistů s Maritainovým dílem, můžeme konstatovat, že také český tomismus se zejména prostřednictvím Metoděje Habáně snaží o křesťanské docenění kultury. Tato snaha se realizuje zvláště intelektuálním a duchovním vedením akademické mládeže a inspirováním mladých umělců. Poněkud jiný poměr ke kultuře můžeme sledovat v okruhu autorů shromážděných kolem revue *Na hlubinu*. Tito autoři nemají společný a jednotný program přístupu ke kultuře. Spíše reflektují kulturní témata v rámci své osobní víry; jako křesťané žijící ve světě konfrontují jednotlivé aktuální otázky doby se svou vírou a v jejím světle se snaží na tyto otázky odpovědět.

5.3.3. Integrální zaměření českého tomismu

V souvislosti s kulturním zaměřením Habáněva tomismu můžeme sledovat také jeho integrující ráz. Činnost českých tomistů se neorientuje na vytváření takové křesťanské kultury, která by existovala paralelně s kulturou světskou. Křesťanskou úlohou v kultuře není vytvářet konkurenční způsoby jejího uskutečňování ve smyslu vlastní a izolované politiky, školství, umění apod. Síla víry se má prokázat právě v tom, že docení všechny oblasti kultury a ukáže jim jejich zaměření k nadpřirozenému naplnění. Podle Habáně má být společnou platformou se všemi, kteří se podílejí na budování kultury, přirozené poznání pravdy z jejích věčných příčin. Přirozené poznání pravdy může sjednotit křesťany i ostatní. Křesťané pak na základě zacílení přirozené pravdy k nadpřirozenému naplnění mohou zprostředkovávat otevření se kultury pro milost Boží. Podle Habáně právě filozofie se svou přirozenou pravdou dává orientaci dalším oborům, přičemž sama je otevřena teologii a její pravdě nadpřirozené. Tato představa se projevuje obecným tomistickým zájmem o přínos současné vědy a nachází svůj kon-

krétní výraz např. v již zmíněných akademických týdnech a nedělích.⁹⁴ Přesvědčení, že křesťanské myšlení pod vedením sv. Tomáše integruje vnitřní život, intelektuální, společenskou i politickou činnost, se projevuje také v Habáňově promyšleném pojetí vydavatelské činnosti. Podle něho má různost vycávaných periodik odpovídat různým oblastem uskutečňování křesťanské existence ve světě. Revue *Na hlubinu* tak má pomáhat k orientaci v duchovním životě, *Filosofická revue* v životě intelektuálním a *Výhledy* v oblasti protkávání časných zájmů s duchovními.⁹⁵

Braitto jako hlavní redaktor revue *Na hlubinu* přitom jde svou vlastní cestou.⁹⁶ Sledujeme-li vzájemný poměr mezi revue *Na hlubinu* a Habáňovou *Filosofickou revue*, pak lze spíše než o promyšlené a programové spolupráci mluvit o relativní samostatnosti obou časopisů. Oba časopisy jsou koncipovány tak, že mají poskytovat křesťanskou orientaci uprostřed světa a oba předkládají svým čtenářům moderní perspektivy křesťanství.⁹⁷ Revue *Na hlubinu* reprezentuje svou vlastní vizi křesťanské existence ve světě, která je vystavěna spíše teologicko-kontemplativně než filozoficky a kulturně.⁹⁸ Také Braitovo pojetí apoštolátu více zdůrazňuje prostotu a jedinečnost osobního poslání člověka Bohem než programové sledování a šíření předem vytyčených cílů.⁹⁹ Přesto se Braitto nebrání spolupráci, přednáší např. na akademických týdnech a publikuje i několik článků ve *Filosofické revue*.¹⁰⁰

5.4. Antropologická perspektiva českého meziválečného tomismu

Až dosud jsme sledovali různé styly meziválečného tomismu především na příkladu aktivit dominikánů Metoděje Habáně a Silvestra Braita. Je zřejmé, že zmíněné proudy českého tomistického hnutí nevyčerpávají jeho celou šíři. Vedle nich vzniká ještě jeden osobitý proud, který má také sílu strhávat s sebou širší okruh příznivců. Jeho hybnou silou je kněz, gymnaziální profesor a později též docent brněnského teologického institutu, člen redakčního kruhu časopisu *Akord*, Dominik Pecka.

Zajímavé je, že Pecka vstupuje do širšího povědomí nejprve svou popularizační literaturou¹⁰¹ a beletrií.¹⁰² Jeho odborné dílo pak lze charakterizovat jako zdařilé propojení teologie, filozofie a pedagogiky, které ústí do křesťanské antropologie.¹⁰³ Podobně jako Habáň také Pecka pedagogicky působí mezi mládeží a argumenty pro křesťanský životní styl často hledá

v oblasti přirozenosti. Zároveň však klade důraz na vnitřní zkušenost, což jej přibližuje k Braitovi, v jehož revue též publikuje. Pecka nepřistupuje k člověku pouze cestou racionální abstrakce, ale spolu s Berďajevem si všímá lidské touhy, kterou nemůže uspokojit nic než Bůh. Bůh, ke kterému směřuje lidské bytí, není Bohem abstraktním, ale živým a osobním; je Bohem trinitárním, který se ze své lásky staví vůči člověku jako jeho věčné Ty. Lidská existence se naplňuje v extázi, v nalezení sebe v Bohu. Na těchto antropologických úvahách se Pecka nechává provázet nejen sv. Tomášem nebo spřízněnými tomisty (např. Erichem Przywarou), ale též Gabrielem Marcellem, již výše zmíněným Romanem Guardinim, Ferdinandem Ebnerem, Sørenem Kierkegaardem a v kritickém odstupu i Martinem Heideggerem.¹⁰⁴ Lze říci, že Peckův význam spočívá především v odhalení úlohy antropologie pro křesťanské vnímání světa minulého století. Peckovo dílo tak tvoří osobitý projev českého křesťanského myšlení a jistě by si zasloužilo podrobnější prozkoumání.

6. Závěr

V tomto článku jsme se pokusili sledovat, jaký poměr zaujímá české tomistické hnutí vůči soudobé kultuře. Bylo zdůrazněno, že tomistické myšlení obecně zaujímá pozitivní postoj ke kultuře jako takové a vnímá ji jako projev účasti člověka na stvořitelské aktivitě Boží. Tím, že se tomismus snaží o celkové docenění přirozené skutečnosti, připomíná ječen z důležitých momentů křesťanské víry: věrnost k nadpřirozenému zjevení není možná na základě odvracení se od přirozených hodnot. Český tomismus před I. světovou válkou zdůrazňuje zejména hodnotu přirozeného rozumu a ukazuje jeho význam pro teologii. Zároveň však v sobě objevuje potenci odpovědět i na časné a aktuální otázky soudobé kultury. Tato potence je pak plně rozvíjena v rámci nového stylu tomismu, který pod značným vlivem Jacquesa Maritaina programově rozvíjí v období 20. a 30. let minulého století zejména Metoděj Petr Habáň.¹⁰⁵ Méně programový vztah ke kultuře pak můžeme sledovat v díle Silvestra Braita. Ačkoliv Braitovo dílo klade mnohem větší důraz na rozvíjení vnitřního života víry než na systematickou racionální reflexi, nelze popřít zásadní vliv Tomášova myšlení na jeho dílo; lze dokonce tvrdit, že v Braitově díle dochází k zdařilému proínání tomis-

tické a augustinovské tradice. Tomistický základ chrání Braitem sdílenou vizi křesťanské existence ve světě před nebezpečím mysticismu a přílišné citovosti.¹⁰⁶ Habáňův důraz na aktivní podíl křesťanů při budování kultury a Braitovo zaměření na vnitřní život z víry jsou dále doplněny křesťanskou antropologií Dominika Pecky, která upozorňuje, že úlohou křesťanství v kultuře je obrana hodnoty člověka jako obrazu Božího. Můžeme tak na závěr konstatovat, že český tomismus dané doby nejen drží krok s kulturně zaměřeným stylem tomismu ve světě, ale vykazuje též velkou životnost, originalitu a pestrost.

POZNÁMKY:

- 1/ KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století“. IN: *Slovo a naděje*. Řím, Křesťanská akademie 1978, s. 45–79.
- 2/ MARCEL PIKHART: *Český novotomismus od vydání encykliky Aeterni Patris do 50. let XX. století*. Hradec Králové, Gaudeamus 2000; TÝŽ: „Gaudium de veritate“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): *Silvestr M. Brait 1898–1962. Příspěvek k českému tomismu*. 2. vyd. Hradec Králové, Gaudeamus 1998, s. 7–15.
- 3/ CZESŁAW GOŁOMBIK: *Český novotomismus třicátých let*. Olomouc, Votobia 1995.
- 4/ DOMINIK DUKA: „Postava Dr. Habáně v kontextu života církve a společnosti“. IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2000, s. 9–14; JOSEF FÖRSTER: „K odkazu prof. PhDr. ThMag. Metoděje Habáně OP (1899–1984) české psychologii“. IN: Tamtéž: s. 36–42; KAREL HUBERT [pseud. VLADIMÍRA NEUWIRTHA]: „Vzpomínka na Dr. Habáně k jeho osmdesátinám“. IN: Tamtéž: s. 63–68; JIŘÍ V. MUSIL: „Petr Metoděj Habáň – nositel odkazu katolické moderny?“. IN: Tamtéž: s. 45–51; HELENA PAVLINCOVÁ: „Metoděj Habáň a česká filosofie“. IN: Tamtéž: s. 69–77; VĚRA ŠŤEPINOVÁ: „Osoba a dílo dr. Metoděje Habáně“. IN: Tamtéž: s. 16–19; JOSEF ŠVANCARA: „Diapazon psychologie v díle a v působení Metoděje Habáně“. IN: Tamtéž: s. 101–106.
- 5/ KAREL FLOSS: „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“. IN: PŘEMYSL DVORSKÝ (ed.): *Metoděj Habáň a český tomismus. K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci 2003, s. 7–89.
- 6/ JEAN DEUJAT: „Maritainovo poslání“. IN: *Salve* 16, 2006, č. 2, s. 7–10; KLÁRA JELÍNKOVÁ: „Umění ve filosofii Jacquesa Maritaina“. IN: Tamtéž: s. 29–41; MIROSLAV NOVÁK: „Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu“. IN: Tamtéž: s. 17–26.
- 7/ LIBOR NEKVINDA: „S. M. Brait a Hlubina“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): op. cit., s. 19–24; HELENA PAVLINCOVÁ: „S. M. Brait a Filosofická revue“. IN: Tamtéž: s. 25–29; MARTIN SCHMIED: „Silvestr Maria Brait a čeští novotomisté“. IN: PŘEMYSL DVORSKÝ (ed.): op. cit., s. 91–105.

- 8/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Integrální humanismus*. Řím, Křesťanská akademie 1967, s. 32; Srov. ROMANO GUARDINI: *Svět a osoba*. Svitavy, Trinitas 2005, s. 19nn.
- 9/ Jediným zdrojem autonomie světa a člověka může být v konečném důsledku pouze svět sám – jako „nekonečná“ příroda, lidský subjekt – jako nezměrná síla ducha a kultura – jako produkt lidské činnosti (srov. ROMANO GUARDINI: *Konec novověku. Pokus o orientaci*. Praha, Vyšehrad 1992, s. 37–38.). Bohu snad může být přisuzována role konstruktéra a udržovatele světa, pro svět jako takový mu však není přiznán praktický význam (srov. ÉTIENNE GILSON: *Bůh a filosofie*. Praha, ISE 1994, s. 51.).
- 10/ Srov. ROMANO GUARDINI: *Svět a osoba*. Svitavy, Trinitas 2005, s. 22.
- 11/ Mezi nimi můžeme zmínit také dva české filozofy – Bernarda Bolzara (1781–1848) a Vincence Zahradníka (1790–1836). Srov. KAREL SKALICKÝ: „Bernard Bolzano: cd logiky k teologii“. IN: *Listy. Časopis pro politickou kulturu a občanský dialog* 2006, č. 6. s. 18–21; srov. TÝŽ: „Teologický rozměr díla českého vlastence Vincence Zahradníka (1790–1836)“. IN: E. KRUMPOLO – J. POLÁKOVÁ – C. V. POSPÍŠIL (eds.): *Ž plnosti Kristovy. Sborník k devadesátinám Oto Mádra*. Praha, Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 245–255. Na Bolzanovi je přitom patrné, jak obtížný je zápas o autentické křesťanství pro toho, kdo chce vzít přínos novověku vážně. Jeho činnost je doprovázena vnitřním napětím mezi rozumem a vírou – občas s revoltou překračuje hranice oficiálního církevního učení, později prohlašuje, že si není ničeho takového vědom, a pokud by jeho slova měla být takto vykládána, veřejně je odvolává. Srov. JAROMÍR LOUŽIL: „Komentář“. IN: BERNARD BOLZANO: *Exhorty*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2006, s. 36n.
- 12/ Srov. TED SCHOOF: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha, Vyšehrad 2004, s. 237.
- 13/ Srov. TOMÁŠ PETRÁČEK: „Katolická církev, historie a tomismus na počátku 20. století: medievisté a zrození ‚nové teologie‘“. IN: E. DOLEŽALOVÁ – R. ŠIMŮNEK (eds.): *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2007, s. 523.
- 14/ Srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 238n.
- 15/ Srov. tamtéž: s. 226.
- 16/ Katolická tübingsenská škola, k jejímž významným představitelům patří ještě před Möhlem J. S. von Drey (1777–1853), zdůrazňuje východisko osobní víry pro další teologickou reflexi. Událost osobní víry však není chápána subjektivně, ale jako dílo Duča, který ji zasazuje do celého společenství církve. Církev je přitom tajemným společenstvím přítomným napříč časem. Proto tübingenští s odvahou čerpají i z patristických pramenů. Srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 128n.
- 17/ Srov. WALTER KASPER – JOACHIM DRUMM: „Kirche. Theologie- u. dogmengeschichtlich“. IN: WALTER KASPER (ed.): *Lexikon für Theologie und Kirche. 5 Bd.* 3. Aufl. Freiburg, Herder 1996, 2006, s. 1463; Srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 129.

18/ Tomášova ontologie se od aristotelské neliší jen pozdějším vlivem arabské a hebrejské filosofie na její vývoj, ale zejména svým teologickým vyjasněním. Srov. ERICH PRZYWARA: *Analogia entis*. Olomouc, Refugiūm Velehrad–Roma 2007, s. 222.

19/ Srov. tamtéž: s. 229n.

20/ K rozlišení tomismu od novoscholastiky: Srov. TOMÁŠ PETRÁČEK: „Katolická církev, historie a tomismus...“, s. 524; srov. OSKAR KÖHLER – BERNARD STASIEWSKI: „Das Lehramt und die Theologie“. IN: H. JEDIN (ed.): *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Bd. VI/2*. Freiburg im Breisgau, Herder 1999, s. 321.

21/ Srov. TOMÁŠ MACHULA: „24 tomistických tezí. Předmluva. Tomismus jako živá filosofie“. IN: *OPusculum. Měsíčník české dominikánské rodiny* 2007, č. 2, s. 20. [Přístup z: <http://opusculum.op.cz/2007/02/opuso2.pdf>]

22/ Srov. OSKAR KÖHLER – BERNARD STASIEWSKI: op. cit., s. 317.

23/ Srov. TOMÁŠ PETRÁČEK: „Katolická církev, historie a tomismus...“, s. 523–535.

24/ Jednalo by se zřejmě o dominikánské exegety M.-J. Lagrange (1855–1938) a V. Zapletala (1867–1938). Jejich zápasu o podobu katolické exegeze se věnují díla: TOMÁŠ PETRÁČEK: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha, Krystal OP 2005; Týž: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938)*. Praha, Krystal OP 2006.

25/ Zde by bylo třeba sledovat dílo tzv. nové teologie a jejich představitelů (Chenu, Congar); Srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 89–93.

26/ Uvedení Blondelova myšlení do českého prostředí zahajuje Josef Florian překladem knihy *Filosofický průvodce Maurice Blondela* (Stará Říše, 1939, 1940; Blondel jako autor je přitom citován pod pseudonymem Frédéric Lefevre). Další rozsáhlejší Blondelovou práci, která u nás vychází, je *Pravda poznání a činu* (Praha, Vyšehrad 1971). Zejména je však třeba zmínit dílo Karla Říhy, který se zpřístupnění Blondelova myšlení věnuje soustavně. Jen pro příklad uvádíme sborník jeho studií a překladů *Filozofie konání. K 100. výročí Blondelovy „L'Action“* (Olomouc, Matice cyrilometodějská 1993), studii „Trojí zrození ducha podle Maurice Blondela“ (IN: *Zrození ducha*. Praha, Vyšehrad 1998, s. 29–47) a překlad Henrichiho výboru z Blondelova *L'Action Logika činu* (Svitavy, Trinitas 2001).

27/ Srov. PETER HENRICI: „Předmluva“. IN: MAURICE BLONDEL: *Logika činu*. Svitavy, Trinitas 2001, s. 9n.

28/ Srov. ROMANO GUARDINI: *Svět a osoba...*, s. 22–26, 34–37.

29/ Srov. tamtéž: s. 132–134.

30/ Srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 244.

31/ Srov. ROMANO GUARDINI: *Křesťanské vědomí. Studie o Pascalovi*. Brno, Dobromysl & Studio Contrast 1998, s. 53–58.

32/ Srov. VÁCLAV ČERNÝ: *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti (3). Baroko a klasicismus*. Jinočany, H&H 2005, s. 50n.

- 33/ Srov. KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie...“, s. 45.
- 34/ Např. „bůh“ je ve Fichteho filozofii ztotožňován s mravním řádem světa, který spočívá v úsilí lidského Já o blaženost. Není tedy samostatnou substancí. Srov. HANS JOACHIM STÖRIG: *Malé dějiny filosofie*. 7. vyd. (v KNA 1. vyd.) Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 341.
- 35/ V tom vyniká zejména L. Feuerbach. K náboženství pozemskosti a víry v pokrok a kulturu se přiklání D. F. Strauss. Výslovně se hlásí k panteismu. Srov. HANS JOACHIM STÖRIG: op. cit., s. 372n.
- 36/ V této souvislosti můžeme též porozumět tomu, proč k první generaci tomistů objevující se v období vydání encykliky *Aeterni Patris* patří zejména myslitelé působící na teologických školách.
- 37/ Srov. KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie...“, s. 53.
- 38/ JOSEF POSPÍŠIL: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část první. Materiální logika, noetika a všeobecná metafysika*. Brno, Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských 1883. Toto zřejmě nejznámější Pospíšilovo dílo z roku 1883 je první částí souboru, jenž pokračuje kosmologií: Týž: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část druhá. Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám*. Brno, Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských 1897.
- 39/ Srov. KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie...“, s. 58.
- 40/ Srov. JOSEF POSPÍŠIL: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část první...*, s. I [Předmluva].
- 41/ /Srov. tamtéž: s. 5.
- 42/ Srov. tamtéž: s. 8–9.
- 43/ Srov. tamtéž: s. II–IV [Předmluva].
- 44/ Srov. Ottova encyklopedie obecných vědomostí*. [cit. 1. 8. 2007]. Přístup z: <http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/435690-sociologie-moderni-ceska>
- 45/ FRANTIŠEK REYL: *Jádro křesťanské sociologie*. Hradec Králové, Politické družstvo tiskové 1914.
- 46/ Srov. JEAN DEUJAT: op. cit., s. 7. Otázce krize novověké kultury se samostatně věnuje dílo: ROMANO GUARDINI: *Konec novověku...*
- 47/ K situaci křesťanství ve Francii doby okolo I. světové války srov. TED SCHOOF: op. cit., s. 83–86.
- 48/ Srov. KAREL FLOSS: op. cit., s. 13n.
- 49/ Srov. MARCEL PIKHART: „Gaudium de veritate“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): op. cit., s. 11n.
- 50/ „V Habáňově životě a díle je [...] tolik analogií se zjevem J. Maritaina, že hlubší interpretace Habáňových prací a snah je bez podrobnějšího poznání francouzského myslitele nemyslitelná.“ IN: KAREL FLOSS: op. cit., s. 8.
- 51/ Srov. JEAN DEUJAT: op. cit., s. 7nn.
- 52/ Srov. JACQUES MARITAIN: „O časném poslání křesťana“. IN: *Salve* 16, 2006, č. 2, s. 59–63.
- 53/ Srov. KAREL FLOSS: op. cit., s. 16.
- 54/ Przywara sám mluví o plodném dialogu s významnými netomistickými filozofy (Scheler, Husserl, Heidegger). Srov. ERICH PRZYWARA: op. cit., s. 32.
- 55/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Náboženství a kultura*. Brno, Moravan 1936, s. 12.

56/ Srov. KAREL FLOSS: op. cit., s. 23nn.

57/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Náboženství a kultura...*, s. 33.

58/ Srov. TÝŽ: *Integrální humanismus*. Řím, Křesťanská akademie 1967, s. 73.

59/ Srov. TÝŽ: *Náboženství a kultura...*, s. 8.

60/ Maritain svou vizi nové křesťanské kultury, která má docenit a integrovat časné zájmy člověka, systematicky rozvíjí ve svém díle *Humanisme intégral* z roku 1936. Dílo vyšlo česky nejprve pod názvem *Křesťanský humanismus* (Praha, Universum 1947) a později v exilu pod přesnější přeloženým titulem *Integrální humanismus* (Řím, Křesťanská akademie 1967).

61/ Pouze pro připomenutí uvádíme, že mezi nejčastěji uváděné představitele českého meziválečného tomismu patří kromě již zmíněného Metoděje Petra Habáně (1899–1984) jeho spolu-bratři z dominikánského řádu Silvestr Maria Braitto (1898–1962), Emilián Soukup (1886–1962) a Reginald Maria Dacík (1907–1988). Z dalších představitelů můžeme připomenout Josefa Kratochvíla (1882–1940), budoucího pražského arcibiskupa Josefa Matochu (1888–1961), Dominika Pecku (1895–1981) a dominikánského terciáře a později řádového kněze Artura Pavelku (1903–1997).

62/ Srov. CZESŁAW GŁOMBİK: op. cit., s. 21.

63/ Srov. tamtéž: s. 24.

64/ Nad vysokým nákladem i nad širokou autorskou skladbou *Filosofické revue* žasne I.-M. Bocheňski a zdůrazňuje, že polští tomisté se něčím takovým pochlubit nemohou. V Polsku začal podobný časopis vycházet až v roce 1939 a kvůli světové válce se dočkal pouze dvou čísel. Srov. CZESŁAW GŁOMBİK: op. cit., s. 30n.

65/ HELENA PAVLINCOVÁ: „Metoděj Habán a česká filosofie“ ..., s. 75.

66/ JOHN HENRY NEWMAN: *Bůh a já*. Olomouc, Krystal 1928; TÝŽ: *Traktát o Nejsvětější Trojici*. Olomouc, Krystal 1931; TÝŽ: *Náboženství dnešní doby*. Olomouc, Krystal 1939.

67/ REGINALD MARIA DACÍK: *Sestra Alžběta od Nejsvětější Trojice*. Olomouc, Profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánského 1934.

68/ TÝŽ: *Svatí všedního dne*. Praha, Edice Jitro [1940]; TÝŽ: *Petr Jiří Frassati. Život vítězného mládí*. Brno, Sdružení katolické omladiny 1941.

69/ Např. TÝŽ: *Bůh v Ježíši Kristu*. [Věrouka pro laiky. Díl III]. Olomouc, Krystal 1939.

70/ Srov. JIŘÍ V. MUSIL: „Předmluva“. IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): op. cit., s. 4.

71/ Srov. MARTIN SCHMIED: op. cit., s. 97.

72/ Srov. JIŘÍ V. MUSIL: „Předmluva“. IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): op. cit., s. 4.

73/ Srov. MARTIN SCHMIED: op. cit., s. 101.

74/ Podle Nekvindy je Braitto v podstatě augustinovský. Srov. LIBOR NEKVINDA: op. cit., s. 19–20.

75/ Tématu se samostatně věnuje dílo: SILVESTR MARIA BRAITTO: *Podstata křesťanství. Živé synovství Boží*. Praha, B. Rupp 1947.

76/ Srov. LIBOR NEKVINDA: op. cit., s. 24.

- 77/ Srov. HELENA PAVLINCOVÁ: „S. M. Braitto a Filosofická revue“ ..., s. 27.
- 78/ Srov. tamtéž: s. 26.
- 79/ Srov. tamtéž: s. 27n.
- 80/ Srov. SILVESTR MARIA BRAITO: *Svatý Filip Neri. Apoštol mládeže a reformátor Říma*. 2. vyd. Brno, Nakladatelství brněnské tiskárny 1948, s. 34–35 [1. vyd. Olomouc, Krystal 1937].
- 81/ JIŘÍ V. MUSIL: „Petr Metoděj Habáň...“ IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): op. cit., s. 49n.
- 82/ O tom svědčí uvedení a komentování Maritainových textů ve *Filosofické revue* (srov. CZESŁAW GŁOMBIK: op. cit., s. 36n). Habáňovi je věnován i překlad: JACQUES MARITAIN: *Umění a scholastika*. Olomouc, Knihovna Filosofické revue 1933.
- 83/ Srov. MIROSLAV NOVÁK: op. cit., s. 18.
- 84/ METODĚJ HABÁŇ: *Psychologie*. Brno, Moravan, spolek katolických akademiků 1937.
- 85/ Srov. JOSEF FÖRSTER: op. cit., s. 36.
- 86/ METODĚJ HABÁŇ: *Sexuální problém*. Brno, Akord 1938.
- 87/ Srov. JOSEF ŠVANCARA: op. cit., s. 105.
- 88/ Srov. JIŘÍ MIKULÁŠEK: „P. Dr. Metoděj Habáň – kněz a psycholog inspirující“. IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): op. cit., s. 43n.
- 89/ Srov. BOHUSLAV SMEJKAL: „Metoděj Habáň a akademické týdny“. IN: JIŘÍ V. MUSIL (ed.): op. cit., s. 87n.
- 90/ Srov. KAREL HUBERT: op. cit., s. 66 (autorem je Vladimír Neuwirth publikující pod pseudonymem).
- 91/ JACQUES MARITAIN: *Umění a scholastika...*
- 92/ KAREL HUBERT: op. cit., s. 65.
- 93/ Jedná se o samostatný a pravidelný oddíl rubriky „Žeň“.
- 94/ Srov. KAREL HUBERT: op. cit., s. 66.
- 95/ Srov. CZESŁAW GŁOMBIK: op. cit., s. 185n.
- 96/ Srov. tamtéž: s. 182; Braitovu osobní jedinečnost potvrzuje sám Metoděj Habáň. Srov. METODĚJ HABÁŇ: „Neúnavný P. Dr. Silvestr Braitto“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): op. cit., s. 30.
- 97/ Srov. HELENA PAVLINCOVÁ: „S. M. Braitto a Filosofická revue“ ..., s. 26.
- 98/ Srov. CZESŁAW GŁOMBIK: op. cit., s. 199.
- 99/ Ve svém díle o Filipu Neri obdivuje světcovu prostotu, která se brání programovému šíření svého díla.
- 100/ Srov. HELENA PAVLINCOVÁ: „S. M. Braitto a Filosofická revue“ ..., s. 26.
- 101/ Např. DOMINIK PECKA: *Listy otce synovi*. Praha, Kropáč a Kucharský 1931.
- 102/ Např. TÝŽ: *Assunta. Román*. Olomouc, Družina literární a umělecká 1930.
- 103/ Srov. HELENA PAVLINCOVÁ: „Dominik Pecka“. IN: *Slovník českých filozofů*. Brno, Masarykova univerzita 1998, s. 444. To, že se Peckův odborný zájem obrací k antropologii již od 2. poloviny 30. let, prozrazuje kromě článků v revue *Na hlubinu* (viz níže) též jeho kniha *Smysl člověka* (Brno, Moravan 1936).

104/ Srov. DOMINIK PECKA: „Cesta Nikolaje Berdajeva“. IN: *Na hlubinu* 11, 1936, s. 48–49; srov. Týž: „Záhada lidské existence“. IN: tamtéž, s. 618–624.

105/ Můžeme dodat, že Maritainův vliv je stále aktuální. O tom svědčí vydávání nových překladů Maritainova díla, která vycházejí zejména péčí Karla Šprunka (např. *Člověk a stát*. Praha, Triáda 2007; *Láska a přátelství*. Praha, Krystal OP 2005). Karel Šprunk, který je spoluzakladatelem České společnosti Jacquesa Maritaina, se ostatně věnuje překládání Maritainových spisů již dlouhou dobu a některé jeho překlady vycházely i v římských *Studiích* (srov. „Rozlišovat, ale neoddělovat. Rozhovor s Karlem Šprunkem“. IN: *Salve* 16, 2006, č. 2, s. 43n).

106/ Braitův dobrý známý a častý přispěvatel revue *Na hlubinu* Jaroslav Durych sám prohlásil, že se u sv. Tomáše naučil realismu. Srov. KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie...“, s. 68.

Jan Hojda (* 1974) působí na Diecézním teologickém institutu Biskupství královéhradeckého a jako asistent na Pedagogické fakultě Univerzity Hradec Králové. Studuje doktorské studium v oboru Teologická antropologie a etika na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Člen redakce MKR *Communio*.



Vojtěch Novotný

Teologické dílo Reginalda Maria Vincence Dacíka (1907–1988)

I. Úvod

Česká katolická teologie se při bližším pohledu jeví jako věda bez tradice. Existuje sice vděčnost vůči vlastním učitelům, nikoli však tradice teologické reflexe. Jsme zvyklí spontánně považovat domácí tvorbu za transmissi myšlenek zahraničních teologů a přisuzovat jí proto sekundární povahu. Plní pak v zásadě dva cíle: zajišťuje akademickou stabilitu v prostředí založeném na zásadě publish or perish a slouží jako pedagogický či popularizační prostředek. Odborníci se ovšem obracejí přímo k primárním pramenům, což v rastiněné logice znamená autory zahraniční. Vezmeme-li k tomu v potaz i historické peripetie místní církve, kontinuitě teologického úsilí vesměs velmi nepříznivé, lze uzavřít, že se domácí tradice teologické vědy nevytváří.

Výrazným dokladem uvedených skutečností je fakt, že ačkoli se u nás věnuje značná pozornost historii všeho druhu, dějiny české katolické teologie dosud neznáme, nebo jen velmi povrchně. Není to ovšem žádná maličkost, vždyť jde přitom o diachronní rozměr společenství církve: „...zde se uplatňuje *communio sanctorum*: hříšníci zde v Kristu shromáždění nesou jeden druhého, kladou si vzájemně otázky a musí za sebe vzájemně odpovídat. I pokud jde o teologii, nebudeme v církvi, pokud se k teologii minulosti nepostavíme stejně odpovědně jako k teologii své přítomnosti.“¹ A co více, v jistém smyslu je ve hře samo Boží zjevení: znalost dějin teologie („přemýšlení a studia věřících“) je – respektive měla by být – jedním ze způsobů naslouchání tomu, jak „Bůh, který kdysi promluvil, nepřestává mluvit se Snoubenkou svého milovaného Syna a Duch svatý [...] uvádí věřící do veškeré pravdy a působí, aby v nich Kristovo slovo přebývalo v celém svém bohatství“ (*Dei Verbum*, 8). To vše v konkrétnosti místní církve a Božího vztahu k ní.²

Popsanou situaci lze ilustrovat na příkladu slavné dominikánské generace, jež působila od 20. let 20. století. Existuje o ní poměrně četná, byť nepřiliš důkladná literatura, v níž byly povšechně zaznamenány její historické peripetie, charakterizovány její kulturní aktivity a vyzdvížen její filozofický přínos.³ Zvláštní, leč neúplná péče byla věnována biografii a bibliografii tří jejích předních osobností: Metoděje Habáně,⁴ Silvestra Maria Braitu,⁵ Reginalda Maria Dacíka⁶ (jejich učitel, Emilián Soukup, podstatněji studován nebyl, je však zmiňován jako představitel české filozofie náboženství⁷). Teologické dílo těchto otců však zůstalo takřka stranou badatelského zájmu.⁸ Přitom jím podle úsudku Jana Evangelisty Urbana OFM počínala obnova české teologie způsobem, který sáral v epiteton „živá teologie“.⁹ A bližší vhled do textů uvedených autorů ukazuje, že je to postřeh oprávněný, neboť v jejich díle skutečně vstupovaly do české teologie – zejména do christologie, ekleziologie, morální a spirituální teologie – nové, oživující akcenty, které ale vzhledem k uvedeným skutečnostem neumíme jasně pojmenovat.

Žádná zásadnější pozornost nebyla prozatím – pokud je mi známo – věnována teologické reflexi Reginalda Maria Dacíka (1907–1988), o němž Zdeněk Rotrekl napsal, že „pozvedl české teologické myšlení a bádání na evropskou úroveň“. Proto o něm pojednává tato studie, jejímž cílem je, vedle biografické a bibliografické prezentace, charakteristika vnitřní artikulace jeho díla a jeho ústředního tématu – jakási souhrnná mapa, v níž mají jednotlivosti své místo. Jde o první přiblížení k autorovi, jehož význam je často v obecné rovině vyzdvihován, zatímco jeho teologie zůstává fakticky neznáma.

II. Život

Vincenc Dacík se narodil 21. ledna 1907 v Uherském Brodě. Jeho otec, Tomáš Dacík, pracoval jako zedník. Se svou ženou měl celkem šest dětí. Obecnou školu absolvoval Vincenc za I. světové války ve svém rodišti. Zde na něj zapůsobil P. Josef Janík, jemuž ministroval. Když se z místního dominikánského kostela roznesla zpráva, že je možné svěřit syny ke studiu a výchově řádu, byl Vincenc poslán do Prahy, kde strávil šest let v juvenátu. Současné studoval na Arcibiskupském gymnáziu v Praze-Bubenci.

Po maturitě v roce 1925 vstoupil do ročního noviciátu dominikánského řádu, v němž přijal řeholní jméno Reginald Maria. Poté, co 28. září 1926 složil sliby, následovala tři léta filozofických studií na řádovém učilišti v Olomouci, po nichž byl Dacík vyslán ke studiu teologie na dominikány spravované Pontificium Institutum Angelicum v Římě (1929–33), kde byli jeho učiteli mj. Michael Browne, Franz Ceuppens, Mariano Felice Cordovani, Reginald Garrigou-Lagrange, Benoît Henri Merkelbach, Jacques-Marie Vosté, Serafino Zarb. U hrobu sv. Kateřiny Sienské v bazilice Santa Maria sopra Minerva mu dne 28. června 1931 kard. Francesco Marchetti Salvaggiani udělil kněžské svěcení. Primiční mši celebroval novokněz 5. července v dominikánském kostele v Uherském Brodu, kázání pronesl Silvestr Maria Brait. Dacík poté ještě v Římě pokračoval ve studiu teologie, kde roku 1933 dosáhl *cum laude* doktorát dizertační prací *De imagine Dei in filio adoptivo* (školitel Cornelis Friethoff, oponent Emilio Sauras).¹⁰

Na řádovém filozofickém a teologickém učilišti v Olomouci (nejprve provinciálním, v roce 1939 povýšeném na generální, tj. s právem udělovat řádové profesury – lektoráty) pak v letech 1933–40 a 1946–50 vyučoval dogmatiku. Měl také na starosti praktické otázky chodu tohoto studia. Současně se stal nejbližším spolupracovníkem Silvestra Maria Braita v edičních aktivitách. Sám byl publikačně velmi činný, vedle živelného Braita však přispíval i svým organizačním působením. V roce 1934 byl jmenován ekonomickým představeným revue *Na hlubinu*, v roce 1938 celého nakladatelství Krystal. Spolupráce obou osobností se sice neobešla bez napětí, vždy je však překlenuli vzájemným porozuměním.¹¹ Kromě profesorského a edičního působení, jež vedle revue *Na hlubinu*, časopisu *Výhledy* a knih nakladatelství Krystal zahrnovalo i velké množství článků v dalších periodících, se Dacík věnoval též pastorační a vzdělávací činnosti mezi mládeží, dospělou inteligencí a členy III. řádu sv. Dominika. Slavné byly Vyšší náboženské kurzy, prázdninové tábory mládeže i Akademické týdny.

V průběhu provinční kapituly, jež se konala v listopadu 1938 a jež měla mj. zvolit nového provinciála, byl poté, co magistr řádu nepotvrdil volbu Braita, zvolen provinciálem Dacík, který byl také ihned uveden do funkce vikáře provincie. I jeho volbu však magistr zrušil s tím, že ani jeden z těchto bratří se mu nezdá vhodný k řízení provincie v nastalé komplikované situaci, a sám jmenoval provinciálem Metoděje Habáně. Dacík tak zastával

funkci vikáře provincie od 29. listopadu do 3. prosince 1938, tj. pět dní. Důvody, proč magistr obě osoby neshledal pro roli provinciála vhodnými, zveřejněny pohřbu nebyly.¹² Zřejmě nemohlo jít o nic zcela zásadního, neboť Dacík byl v letech 1940–46 převorem konventu u Sv. Jiljí v Praze. Po válce se opět vrátil do Olomouce, kde pokračoval v pedagogické činnosti na generálním filozofickém a teologickém učilišti.

Působil zde až do března 1950. Počátkem roku 1949 měl sice odjet do Říma, aby se zde staral o kanonizaci bl. Zdislavy, výjezd mu však již nebyl státní mocí povolen.¹³ Šestnáctého března 1950 byl Braitto coby zpovědník olomouckého arcibiskupa Josefa Karla Matochy telefonicky povolán na konzistoř. Radil se s Dacíkem, zda má výzvy uposlechnout, a ten jej od toho odrazoval. Když mu ale Braitto řekl, že to již přislíbil, Dacík odvětil, ať tedy odejde. A tak byl Braitto zatčen. Dacík ihned odjel do Prahy, kde měl mít – a skutečně také měl – 19. března přednášku v rámci Vyššího kurzu náboženského. Poté se začal skrývat na různých místech, nejprve s pomocí Františka Valeny v Praze, později v Kostelci u Kyjeva, odkud plánoval spolu s Josefem Vlčkem odchod do exilu. Vyhnul se tím zatčení, jež bylo plánováno na 21. března (měl být podle všeho zahrnut do monstrprocesu proti „představitelům řádů“ či proti „pomocníkům biskupů“), a ovšem i internaci řeholníků v noci z 13.–14. dubna 1950. Při hledání cesty do ciziny se Dacík spolehl na kyjovského katolického aktivistu Adolfa Svínku, který nalezl spojkou ke skupině převaděčů. Jednalo se ale o agenta StB, takže osoby, které chtěly překročit hranice, byly zadrženy. Stalo se tak v noci z 25. na 26. července 1950.¹⁴

Vyšetřovatelé Dacíka obvinili z velezrady a špionáže: měl předávat zprávy olomouckému světicímu biskupovi Stanislavu Zelovi, Silvestru Maria Braitovi OP a Františku Šilhanovi SJ, závadnými byly shledány i jeho kontakty s pražskými a olomouckými činovníky Katolické akce a ovšem také se spoluobviněnými. Těmi byla uměle vytvořená skupina „JUDr. Valena a spol.“,¹⁵ vůbec první, jež náleží do kontextu procesů s Katolickou akcí. Náleželi do ní bývalí funkcionáři Ústředí katolického studentstva: JUDr. František Valena, JUDr. Mečislav Razík, JUDr. Josef Plöcek, JUDr. Leopold Löw a medik Richard Havel. Vedle nich zde byl též generální tajemník Matice cyrilometodějské Josef Vlček, profesor náboženství P. Vincenc Šalša, bývalý bohoslovec Václav Vaněk (odmít

studovat na pražské Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě), pracovník Pastoračního referátu olomoucké arcidiecéze Bohuslav Černý, výše zmíněný Adolf Svinka a ovšem také Reginald Maria Dacík OP. Ten byl po dobu vyšetřování vězňů v Uherském Hradišti, v Olomouci, v Praze-Ruzyni a v Praze-Pankráci. Zde byla celá skupina ve dnech 14.–16. srpna 1951 souzena Státním soudem v Praze. Dacíkovi byl navrhován trest smrti. On všechna obvinění odmítl a připustil pouze záměr odejít za hranice. Nakonec byl odsouzen na 19 let do vězení.¹⁶

Žalářován byl v Kolíně, v Plzni na Borech a na Mírově. V tomto vězení se setkal s řadou významných osobností dřívějšího církevního i společenského života. Ve vzpomínkách spoluvězňů není nicméně příliš zmiňován, a když, pak je jejich svědectví poněkud chladné. Například Ladislav Hanus uvedl, že Dacík byl hodně autoritativní, zakládal si na tom, že je teologický odborník, a názory všech ostatních se mu zdály být diletantské; také společensky měl být trochu nepříjemný, příliš sebevědomý a nesrdečný.¹⁷ Podobně Václav Vaško napsal, že se Dacíkovi na oddělení říkalo Velký inkvizitor, a uvedl to vlastní příhodou. Při bližším seznámení se nicméně ukázalo, že „k inkvizitorovi měl svou laskavost i moudrostí daleko“. Vaško u Dacíka absolvoval „ignaciánské exercicie v dominikánském pojetí“ a učil se u něj dogmatiku a asketiku.¹⁸ Dominik Pecka vděčně vzpomenu, jak mu Dacík poradil, aby se před mírovskou komisí pro pracovní přiřazení hlásil na dílnu, která pracovala pro přerovský optický závod Meopta a v níž byl Dacík kontrolorem. Popsal i obecné pracovní a životní podmínky. A také to, jak s Dacíkem sledovali ve věznici náznaky, které je vedly k domněnce, že zřejmě v roce 1960 bude amnestie.¹⁹

Dacík byl při ní skutečně 10. května 1960 propuštěn. Bydlel v Uherském Hradišti v rodném domě u svých dvou sester a švagra a až do 1. prosince 1965 pracoval jako opravář beden v potravinářské továrně Fruta. Po nějaké době mohl s písemným svolením církevního tajemníka čas od času vypořádat v kostele. V letech 1965–74 působil se státním souhlasem u sester Kongregace sv. Cyrila a Metoděje na Velehradě. V té době již byl vážně nemocen a odkázán na péči řádových sester, jimž poskytoval duchovní i intelektuální formaci.²⁰

Širší aktivita přišla s politickým uvolněním Pražského jara a následným obdobím. Dacík se stal v roce 1968 členem redakce periodika *Via: časopis pro*

teologii, zřejmě ovšem pouze nominálně.²¹ Začal opět publikovat. Do roku 1970 spolu s Metodějem Habáněm a Vitem Benešem vyučoval dominikánské kleriky, kteří bydleli na faře v Chlumu nad Ohří a dojížděli do Litoměřic na Cyrilometodějskou bohosloveckou fakultu ke zkouškám.²² V letech 1970–73 byl členem Teologické komise při Sboru ordinářů, v níž byl jako představitel oboru dogmatická teologie (spolu s Václavem Wolfem a Josefem Zvěřinou) začleněn do teologické sekce. Účastnil se práce v různých subkomisích: „Letáky“ (zkoumající texty Miloslava Skácela o liturgické reformě a písemnou reakci Dacíka a Habáně), „Sacerdotium ministeriale I (část doktrinní)“ (připravující podklad pro římský synod) a „doškolení kněží“. Výrazně vystoupil zejména při projednávání článku Bonaventury Bouše OFM „Naděje katolictví v českých zemích“, v němž spolu s Habáněm shledával věroučné omyly.²³ Dacík byl také členem odborné komise, která posuzovala soukromá mariánská zjevení v Turzovce; jeho mínění bylo negativní.²⁴

U sester byl Dacík do 1. února 1974, kdy musel své působení ukončit, protože mu byl odňat státní souhlas. Vrátil se proto do rodného domu v Uherském Brodě a na farním úřadě budoval studijní knihovnu, jež měla sloužit dominikánskému řádu v ilegality. V roce 1984 odešel do Charitního domova na Moravci. Duševně byl svěží, ale jeho tělesné zdraví se stále zhoršovalo, až nakonec úplně ztratil řeč, takže komunikoval jen pohyby a slzami. Zemřel ve čtvrtek 21. dubna 1988 v 19:37. Byl pohřben v Olomouci.²⁵

III. Spisy

Dacíkova spisovatelská a překladatelská činnost nebyla zatím podrobně zpracována. Neúplný, ale významný přehled knižní tvorby poskytl Rotrekl,²⁶ zaznamenány jsou i příspěvky v periodikách *Filosofická revue* (ostatně pouze dva)²⁷ a *Na hlubinu* (sto padesát sedm mimo anotace).²⁸ Ostatní, jež zveřejnil v periodikách *Pán přichází*, *Růže dominikánská*, *Jitro*, *Úsvit*, *Výhledy*, *Katolík*, *Neděle*, *Rozsévač*, *Via*, *Duchovní pastýř*, *Katolické noviny* atd. a ve sbornících,²⁹ podchyceny nejsou – tím spíše, že používal i různé pseudonymy a grafonymy. Chybí také přehled jeho prací v samizdatu,³⁰ v zahraničních a v exilových publikacích.

Dacíkovy knižní publikace tvoří minimálně 23 titulů různého rozsahu:

- Sestra Alžběta od Nejsvětější Trojice.* 1. vyd. Olomouc, Vítězové 1934. 45 s.
- Kristus spása světa. Pohled do vnitřního života Kristova* (spoluautor: Silvestr M. Braitto). 1. vyc. Praha, Cyrilo-Methodějské knihkupectví Gustava Francla 1935. 171 s.
- Bůh v duši. Tajemný život milosti.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1936. 116 – [I] s.; 2. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1937. 107 – [III] s.; 3., rozšířené vyd. [bez podtitulu]. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1942. 133 – [IV] s. [Věrouka pro laiky, sv. IV]
- Bůh a jeho život.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1937. 136 – [III] s.; 2. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1941. 139 – [IV] s. [Věrouka pro laiky, sv. I]
- Škola dominikánské mystiky.* Olomouc, Edice Krystal 1938. 28 s.
- Bůh ve svém díle.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1938. 133 – [III] s. [Věrouka pro laiky, sv. II]
- Bůh v Ježíši Kristu.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1939. 138 – [III] s. [Věrouka pro laiky, sv. III]
- Žáklady Katolické akce.* 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1939. 49 – [IV] s.
- Svatí všedního dne.* 1. vyd. Praha, Edice Jitro [1940]. 23 s.; 2. vyd. (1. vyd.). Praha, Ústřední církevní nakladatelství [1969]. 44 s.
- Cesta apoštolské svatosti. Třetí řád sv. Dominika.* 1. vyd. Olomouc: Dominikánská Edice Krystal 1940. 244 s.
- Bůh ve svátostech.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1940. 149 – [III] s.; 2. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1948. 145 – [IV] s. [Věrouka pro laiky, sv. V]
- Bůh odplatitel.* 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1941. 122 – [III] s. [Věrouka pro laiky, sv. VI]
- Petr Jiří Frassati. Život vítězného mládí.* 1. vyd. Brno, Sdružení katolické omladiny 1941. 31 – [I] s.
- Studentský apoštolát.* 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1945. 73 s.³¹
- O přátelství. Psychologie a ethika přátelství.* 1. vyd. Praha, Bohuslav Rupp 1946. 40 s.
- Mravouka [Katolická mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského].* 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1946. 420 s.³²
- Duše světců.* 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1946. 208 s.

- Prameny duchovního života. Přehled theologie asketické a mystické.* 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1947. 558 s.
- Žij a modli se s Církví.* 1. vyd. Bratislava, Obzor [1969]. 139 s.
- Naši apoštolové.* 1. vyd. Bratislava, Obzor 1969. 30 s.
- Úvod do Písma svatého 1. Úvod všeobecný.* 1. vyd. Olomouc, Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta Praha (pobočka v Olomouci) [asi 1970]. 142 s.
- Úvod do teologie.* 1. vyd. Olomouc, Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta Praha (pobočka v Olomouci) 1970. 120 s.; 2. vyd. (1. vyd.). Věžnice, Slunce Vysočiny 1991. 66 s.
- Z pramenů duchovního života. Výtah z Dacíkových Pramenů duchovního života* (uspořádal František Opletal). 1. vyd. Olomouc, Matice cyrilometodějská 1999. 236 s.

Spolu s tím nutno zmínit dva rozsáhlé texty, které souvisely s jeho učitelským působením:

- De participatione naturae Dei per gratiam sanctificantem (Cap. II. partis II. dissertationis De imagine Dei in filio adoptivo pro doctoratu in Pontificio Instituto „Angelicum“ assequendo).* Olomutii 1933. 31 s.³³
- Komentář ke kristologii sv. Tomáše Akvinského.* Olomouc 1948–49. 120 s.³⁴

Vedle toho vyšlo knižně minimálně sedm Dacíkových překladů klasických autorů katolické duchovní tradice a dvou autorů novějších:

- LUDVÍK M. GRIGNION Z MONTFORTU: *Tajemství Mariino.* 1. vyd. Olomouc. Lidové závody tiskařské a nakladatelské 1928. 23 – [II] s.; 2. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1936. 44 – [III] s.; 3. vyd. ?; 4. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1947. 44 – [III] s.; 5. vyd. (1. vyd.). Olomouc, Matice cyrilometodějská, [1992]. 44 s.; 6. vyd. (2. vyd.). Olomouc, Matice cyrilometodějská 2002. 41 s.
- RAYMUNDUS JORDANI: *Rozjímání o lásce Boží.* 1. vyd. Olomouc 1928. 48, [2] s. (přívazek k *Na Hlubinu* III, 1928); 2. vyd. Praha, Krystal OP 1998. 56 s.
- VINCENT MARIA BERNADOT: *Eucharistii k nejsvětější Trojici.* 1. vyd. Velké Meziříčí, [s.n.] 1928. 123 (1) s.; 2. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1935. 98 – [III] s.; 3. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1937. 98 – [III] s.

- GASPAR LEFEBVRE: *Žáklady liturgie*. 1. vyd. Olomouc, Lidové závody tiskařské a nakladatelské 1930. 149 – [II] s.
- JERONYM SAVONAROLA: *Čiňte pokání!* 1. vyd. Olomouci, Edice Krystal 1935. [XXI] s.
- BERNARD Z CLAIREVAUX: „Pojednání o lásce Boží: Tractatus de diligendo Deo“. IN: *Po cestách mystiků k lásce Boží*. 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1937. 172 – [III] s.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická Summa svatého Tomáše Akvinského: doslovný překlad. Část 2, díl 2, otázka I.–CV*. (redigoval Emilián Soukup; překládali Reginald M. Dacík, Tomáš Dittl, Pavel Škrabal). 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1938. 348 s.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická Summa svatého Tomáše Akvinského: doslovný překlad. Část 2, díl 2, otázka CVI.–CLXXXIX*. (překládali Reginald M. Dacík [ot. LXIV.–CV.], Tomáš Dittl, Pavel Škrabal). 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1938, s. 849–1490.
- KATEŘINA SIENSKÁ: *Svaté Kateřiny Sienské Krátká rozmluva o získání pravé dokonalosti*. 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1938. 18 – [III] s.

Nejzávažnější část Dacíkovy produkce časopisecké je uložena v revue *Na hlubinu*. Poručíme-li stranou texty, v nichž se autor snažil formulovat filozoficko-teologické stanovisko k otázkám dobového společenského, církevního a kulturního dění, lze v ní nahlédnout několik širších cyklů: Kristus v církevním roce (1934), Bůh a duše (1935), Z dějin duchovního života (1936–38), Německá mystika XIV. století (1939), Psychologie a ethika přátelství (1942), Meditace nad encyklikou Pia XII. *Mediator Dei* (1948).

Jak patrně, většina zaznamenané Dacíkovy publikační činnosti náleží do doby mezi lety 1933 a 1950. Jeho texty z doby od propuštění z vězení v roce 1960 do úmrtí v roce 1988 dosud náležitě podchyceny nejsou. Prozatím je zřejmé, že se od roku 1969 objevily texty příležitostné – skripta pro potřeby bohoslovců, spisky hagiografické a komentáře ke koncilním konstitucím o církvi a o liturgii. Určitě ale není tento přehled úplný (Rotrekl hovořil o „nepřehledném množství publikací z let 1968 až 1970“, Duka zmínil množství zachovalých homilií, o samizdatech není prozatím známo takřka nic), takže z něj nelze vyvozovat žádné směrodatné závěry pro tuto periodu jeho teologické reflexe. Bez dalších studií prostě nelze říci, zda

vůbec a k jakému posunu došlo u autora v době po roce 1950. V následující-m je tedy řeč výhradně o první periodě jeho tvorby.

IV. Tematická trilogie a dvojedinost teologie

Dacíkovy knižní i časopisecké publikace lze tematicky rozdělit do tří skupin: dogmatická teologie, morální teologie a spirituální teologie (v dikci autora teologie asketická a mystická, k níž u něj organicky náleží i hagiografie, jež není ani tak biografií světců, jako spíše snahou postřehnout jejich „duši“, tj. jedinečnou podstatu jejich svatosti³⁵). Neudivuje proto, že tři nejrozsáhlejší pojednání, jež lze v Dacíkově knižní tvorbě nalézt, jsou: *Věrouka pro laiky*, *Mravouka* a *Prameny duchovního života: Přehled teologie asketické a mystické*. Jde evidentně o jakousi tematickou trilogii, byť takto nepojmenovanou a jaksi ukrytou v řadě autorových publikací, jež se tak či onak vztahují k těmto těžištím jeho zájmu. Pokusme se tedy nyní nahlédnout způsob, jímž Dacík chápал vztah oněch tří oblastí.

Ve své koncepci teologie vycházel Dacík ve stopách Reginalda Garrigou-Lagrange³⁶ z myšlenky sv. Tomáše Akvinského, že je bohosloví jakýmsi otiskem Božího vědění v lidské mysli: „quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium“ (STh I^a q. 1 a. 3 ad 2). Východiskem posvátné vědy je právě vědění Boží a jeho blažených.³⁷ Díky tomu, že vše nazírá na základě Božího zjevení faktického či potenciálního (aliqua divinitus revelata – omnia quaecumque divinitus revelabilia: STh I^a q. 1 a. 3 co.), je teologie lidskou účastí na tom, jak Bůh zná sám sebe a své skutky a jak nahlíží na člověka, jeho cíl a konání. Proto také je jejím předmětem Bůh sám a tvorové pouze ve svém vztahu k Bohu.³⁸ A tak jako je toto vědění jednotné v Bohu, je jednotná i teologie, přestože vlastně pojednává o různých skutečnostech (de rebus divinis, de actibus humanis) a přestože je vědou spekulativní (to především) i praktickou.³⁹

Z těchto premis vyvozoval Dacík své závěry: „je jen jedna theologie, analogická ve své jednotě s poznáním samého Boha.“⁴⁰ Je to ovšem jednota v mnohosti: „Jednotu celé bohovědě dává jednotný formální předmět, jímž je Bůh, jednotný zorný úhel, jímž je zjevení, a jednotný nadpřirozený cíl. Různost materiálních předmětů a různost hledisek, jakož i různost vědeckého postupu v tom či onom odvětví bohovědném dělí pak jednu theolo-

gickou nauku cd druhé. Proto mluvíme o věrouce, mravouce, mystické bohovědě, liturgice atd. I sv. Tomáš přes všechno zdůrazňování jednoty v bohovědě připouští dvojí teologii, spekulativní, kterou je věrouka, a praktickou, kterou je mravouka.⁴¹

Povšimněme si, že jakmile Dacík připustil mnohost teologických oborů, ihned ji s odkazem ke sv. Tomáši redukoval na základní dvojici věrouka – mravouka, jež mu vykryvá celý prostor teologie. Oba obory „mají jeden a týž formální předmět, jímž je Bůh“, oba vycházejí z Božího zjevení a oba vedou člověka k Bohu, přesto však tvoří „dvě odlišné části téže bohovědy“: věrouka „uvažuje o Bohu, pokud je sám v sobě a pokud je původcem a cílem všeho, co je mimo něho“, mravouka „uvažuje o lidském skutku, pokud má být zařízen k Bohu, aby ho dosáhl jednou ve věčné blaženosti“.⁴² Věřouka dokazuje, vykládá a pořádá, mravouka radí, soudí a přikazuje.⁴³

A jak se dvojedinost teologie srovnává s tím, co bylo uvedeno o Dacíkově tematické trilogii? Autor má za to, že „od té chvíle, kdy se nám zjevil Bůh v Ježíši Kristu, je vyjádřeno veškeré naše mravní snažení slovem následování Krista“, takže „úkolem mravouky je učit člověka tomu, jak by se stal co nejdokonalejším obrazem Božím v řádu činnosti, když byl stvořen k obrazu Božímu v řádu bytí“: „katolická mravouka je nauka o tom, jak bychom v sobě vytvářeli podobu Kristovu“, „nauka o následování Krista“.⁴⁴ A právě toto pojetí mravního života a mravouky vede Dacíka k názoru, že „nauka o duchovním životě neboli teologie asketicko-mystická je vlastně část mravouky“: je „součástí jednotné bohovědy, která vychází z poznání Boha v části věroučné a vede k jeho následování v části mravoučné“, přičemž „závěry nauky o duchovním životě jsou jen aplikacemi zásad, kterým učí mravouka“ (je-li ovšem tato věda chápána se vši křesťanskou specifičností).⁴⁵ Cesta, po níž vede člověka morální teologie, je táž, po níž jej – jiným způsobem – vede teologie spirituální: cesta následování Krista, cesta Božího synovství, cesta svatosti, motus rationalis creaturae in Deum (STh I^a q. 2 pr.).

Tak z pojetí teologie jako dvojediné vědy odvodil Dacík svou „trilogii“, v níž je v dogmatické teologii pojednáno o Bohu v sobě samém (I), o Bohu Stvořiteli a jeho díle, zejména člověku jako jeho obrazu (II), o Božím jednání v Ježíši Kristu ve prospěch člověka (III) a o tomto sebesdílení Božím prostřednictvím milosti (IV) a svátostí (V), jakož i o posledních věcech člověka čili o Bohu odplatiteli (VI);⁴⁶ a v níž se v morální teologii traktuje lid-

ské jednání, jímž se má člověk skrze následování Krista, Božího Obrazu, stávat podobným Bohu a účastnit se na jeho životě, přičemž se hovoří nejprve o základních principech (vlastní mravouka) a potom o praktických způsobech (spirituální teologie). V těchto souvislostech není bez významu, že když Dacík psal skriptum *Úvod do teologie* (1970), konstatoval, že dogmatická a morální teologie jsou dvě největší části teologie, z nichž první pojednává o člancích víry a druhá o zásadách mravního jednání, a že morální teologie „nesmí vést jen k formování slušného člověka, nýbrž Božího dítěte, které žije z Boha, je posvěcováno Duchem svatým a čerpá z milosti Ježíše Krista“. Zdá se tedy, že si Dacík své původní mínění o dvojedinosti teologie podržel. (Charakteristický a zajímavý je též dovětek: „pokud se morální teologie aplikuje na vedení Božího lidu, mluvíme o teologii pastorální.“⁴⁷)

V. Ústřední téma: Děti Boží

V hypotetické rovině lze říci, že celý rozvrh trilogie je explikací první a výchozí intuice Reginalda Dacíka, kterou formuloval v dizertaci *De imagine Dei in filio adoptivo* (1933). Zdá se totiž, že právě *myšlenka křesťana jako toho, kdo je dítě Boží skrze posvěcující milost a kdo se v následování Krista, Božího Syna, ctnostným životem připodobňuje a přibližuje svému Otci*, je tím, co jeho teologickou reflexi vnitřně tematicky spojuje. Dříve nežli tuto souvislost doložíme, připojme ještě další hypotézu:⁴⁸ Dacík své ústřední téma sdílel se starším spolubratrem Silvestrem Maria Braitem,⁴⁹ a právě tuto vizi křesťanství společně vnášeli do prostředí místní církve v českých zemích. Ohlas, který sklídila veřejná činnost slavné dominikánské generace, souvisel s tím, že českým křesťanům všech stavů, zejména však laikům, nabízela cosi nového: hlubší, teologicky fundovanější, srozumitelné a autoritativně předkládané pojetí duchovního života, který byl koncipován christocentricky, definován prostřednictvím synovství Božího a rozveden v kontextu ekleziologickém (církve jako tělo Kristovo).⁵⁰

Chronologicky první svazek Dacíkovy systematického díla, kniha *Bůh v duši: Tajemný život milosti* (1. vyd. z roku 1936), evidentně navazuje na jeho doktorskou práci. Je to pochopitelné: devětadvacetiletý autor jistě dané téma znal důkladněji nežli jiná. Navíc se jednalo o věci, na nichž obzvlášť záleželo jemu i jeho spolubratrům. Tento kontext se odráží již ve východis-

cích knihy, kde Dacík nejprve kritizuje tři nesprávná pojetí křesťanského života (osobní úsilí o zajištění věčnosti, vyšší morálka spočívající v plnění Božích přikázání, nábožnost chápána jako vnější skutky zbožnosti a bcho-pocty) a potom sám uvádí, že tento život je „život Boží, jímž on sám žije, sdílený člověku, přizpůsobený jeho schopnostem, žitý konečně jím samým jako takový, totiž jako život Boží“.⁵¹ Kniha pak rozvíjí myšlenku adoptivních synů Božích stvořených k obrazu Božímu a skrze milost posvěcující účastných na Boží přirozenosti, v nichž přebývá celá Trojice. Toto tajemství je výslovně označeno za základ duchovního života a rozvedeno mj. v těchto charakteristických afirmacích:⁵²

„Myšlenka o našem dětství Božím měla a má stále nesmírný význam pro celý život křesťana. Stanoví nejen náš poměr k Bohu, k němuž nás učí pohlížet jako k našemu Otcí, jenž se stará pečlivě o každé své dítě, nýbrž má nesmírný vliv i na sociální postavení člověka. Neboť učí-li nás vidět v Bohu společného Otce všech, učí nás zároveň vidět ve všech věřících bratry a sestry. [...] Náš vztah ke Kristu, jenž je jediným přirozeným Synem Božím, druhou božskou Osobou, dostává zcela nový ráz ve světle této pravdy o našem adoptivním synovství Božím. [...] Kristus jakožto přirozený Syn Boží je nám především vzorem, podle něhož musíme jednat my, adoptivní synové Boží. Milost nás nutí, abychom celý svůj život zařídili podle jeho života: abychom se naučili smýšlet tak, jak on smýšlí, milovat tak, jak on miluje, odevzdávat se láskyplné prozřetelnosti Otcově tak, jako on se jí odevzdával, když přišel, aby nám ukázal cestu k němu a aby nám zasloužil naše adoptivní synovství Boží. Proto naše dětství Boží bude tím dokonalejší, čím více se připodobníme jemu, svému staršímu Bratru. [...] A tak jako nás spojuje milost s Kristem a učí žít jeho životem, tak nás tato milost spojuje se všemi věřícími: všichni věřící, tedy děti Boží, jsou nám bratry a sestrami. V posvěcující milosti, která se v nás projevuje tak skvělými účinky, je pramen jednoty Církve. [...] Naše spojení s Kristem se zakládá na milosti, účasti na přirozenosti Boží, jejímž účinkem je naše dětství Boží. [...] Posvěcující milost nám dává účast na božství jako na takovém, a tím je dán naší duši základ k podobě Boha v jeho nesmírné kráse. Je na nás, abychom za pomoci milosti pokračovali ve zdokonalování tohoto obrazu Božího v nás. Proto musí dospět náš nadpřirozený život stálým očišťováním nejen k obyčejnému konání různých ctností ve světle

víry, nýbrž je třeba dospět až tak daleko, že se v duši takřka slévají všechny ctnosti v jednu, že se spojují vzájemně v lásce, která zase spojuje s Bohem, pramenem všech ctností a svatosti. [...] Bůh, jenž se nám zjevil ve svém vlastním Synu a v něm učinil chápateľnou a viditeľnou harmonii své krásy a dokonalosti, přispěje nám sám svou milostí, abychom ho stále víc a více napodobovali a takto byli stále více utvářeni podle obrazu Hlavy, Ježíše Krista, jenž je odlesk Otce a jas jeho podstaty.“

Stejná vize křesťanského života, jež je rozvedena v pojednání o ctnostech, se ozývá i v klíčových pasážích dalších svazků věrouky.⁵³ Stojí, jak již bylo výše ukázáno, i v základech Dacíkova pojetí mravouky jako nauky o realizaci Božího obrazu, k němuž je člověk stvořen (v řádu bytí), skrze následování Krista (v řádu činnosti). Neboť „křesťan není pouhým člověkem, je dítětem Božím“: „milostí posvěcující se stal účasten samé Boží přirozenosti a vlitými ctnostmi se účastní činnosti samého Boha.“ Z toho autor vyvozuje, že ani křesťanovy skutky nesmějí být pouze lidské, „musejí to být skutky dítěte Božího“. „Posvěcující milostí se dostává člověku jakoby nové, nadpřirozené přirozenosti, která jej uschopní vytvořit nový řád nadpřirozené mravnosti.“⁵⁴ Ten je podrobně rozveden v pojednání o ctnostech. A stejně jako stojí Dacíkovo ústřední téma v základech jeho věrouky a mravouky, stojí i v rozvinutí mravouky – v pojednání o duchovním životě. Také jeho podstata je charakterizována jako život dětí Božích:⁵⁵

„Jsme děti Boží a Bůh je náš Otec. To je východisko života křesťanského i života duchovního. Děťství Boží uvědomělé a prožívané musí být základem, z něhož vycházíme, když jednáme o svém poměru k Bohu. Bůh je náš Otec, my jeho děti. To znamená prakticky, že jdeme k němu s láskou a důvěrou, jako jdou děti k otci, že usilujeme napodobovat jeho život, neboť dítě přirozeně následuje svého otce, který je pro ně prvním vzorem v řádu mravním. Celý duchovní život je vlastně jen podrobným rozváděním této základní skutečnosti: Bůh je náš Otec a my jeho děti. [...] Křesťanem je každý člověk, který přijal svátost křtu a hlásí se alespoň navenek ke Kristu. Křesťanský život má však pouze ten, kdo žije z Krista, podle Krista a pro Krista. A poněvadž Kristus je Bůh, proto křesťan žije z Boha posvěcující milostí, která z dítěte lidského činí dítě Boží, žije podle Boha, protože jeho mravouka je evangelium a jeho touhou je napodobiti ctnosti Boží, jak nám je ukázal Kristus. A žije pro Boha, jenž je jediným posledním cílem veškeré jeho činnosti.“

Tak je téma dětství Božího, v necitovaných částech textů poněkud doplněné i o pneumatologický rozměr, tím, co vnitřně spojuje dvojčetný koncept teologie, který Reginald Dacík – na základě své prvotní intuice a v souladu s myšlenkami Silvestra Maria Braita – rozvedl ve své trilogii.

VI. Závěr

Dodejme již jen to, co Dominik Duka poznamenal k inspiračním zdrojům Dacíkovy tvorby:⁵⁶ věrouka je sestavena dle vzoru tzv. katechismu nevěřících, jehož autorem byl Antonin-Gilbert Dalmatius Sertillanges OP (studium jeho díla později vedlo Dacíka k zájmu o představitele tzv. Nové teologie – Yves Congar OP a Marie-Dominique Chenu OP); mravouku – kterou Duka charakterizoval jako opuštění morálky povinnosti a přikázání a posun k pavlovsko-tomášovské morálce ctností – inspirovali dominikáni Dominikus Maria Prümmer OP a Benoît Henri Merkelbach OP; asketicko-mystickou teologii a vlastně všechny Dacíkovy práce poznamenal Reginald Garrigou-Lagrange OP.

Právě tento poslední autor, který byl na Angelicu učitelem Braita i Dacíka a pro něhož byla v roce 1917 založena vůbec první katedra asketicko-mystické teologie na světě, měl na české dominikány, jejich pojetí tomismu a spirituální teologie velký vliv a předznamenal i jejich pozici k tzv. Nové teologii a k pokoncilárnímu vývoji teologie ve světě i doma.⁵⁷ Jeho teze, že každý křesťan je Bohem povolán k mystickému životu – ne snad v jeho specifických projevech, ale v jeho nejvnitřnějším základu, hlubokém sjednocení s Bohem –, se velmi zřetelně zrcadlí v počátcích revue *Na hlubinu* a provází i její další trvání. Oba čeští dominikáni se ale od svého učitele liší důrazem, který položili na myšlenku křesťana jako dítěte Božího. Dacík francouzského dominikána citoval velmi často. Od něj také přebíral pojetí vztahu přirozena a nadpřirozena, které je ve všech zmíněných tématech implikováno a které zřejmě patří k nejproblematičtějším prvkům jeho teologie. Zde by ovšem bylo zapotřebí další studium. A tím se vracíme k myšlenkám, jež zazněly v úvodu.

Studie vznikla za podpory GA ČR 401/08/1491: Personalismus v české katolické teologii druhé poloviny 20. století.

POZNÁMKY:

- 1/ KARL BARTH: *Protestantská teologie v XIX. století 1. Prehistorie*. Praha, Kalich 1986, s. 5.
- 2/ Při nedostatku literatury věnované metodologické reflexi nad dějinami teologie odkazují alespoň na VOJTĚCH NOVOTNÝ: *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha, Nakladatelství Karolinum 2007, s. 15–43.
- 3/ KAREL SKALICKÝ: „Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století“. IN: *Studie* 1974, č. 40, s. 258–274 (též *Slovo a naděje. Sborník*. Řím, Křesťanská akademie 1978, s. 45–79); STANISLAV SOUSEDÍK: „Tschechoslowakei“. IN: EMERICH CORETH – WALTER M. NEIDL – GEORG PFLIGERSDORFFER (eds.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz–Wien–Köln, Verlag Styria 1988, s. 837–845; VÁCLAV VAŠKO: *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce 1*. Praha, Zvon 1990, s. 212–216; JAROSLAV HRDLÍČKA: „Česká neoscholastika a neotomismus“. IN: *Salve. Časopis dominikánské rodiny* 1992, č. 3, s. 44–47; HELENA PAVLINCOVÁ: „Josef Kratochvil a Filosofická revue“. IN: *Nad meditacemi věků*. Brno, MU – SVČ 1992, s. 55–59; ODILO IVAN ŠTAMPACH: „Dominikánská ediční aktivita ve dvacátých až čtyřicátých letech 20. století“. IN: JIŘÍ GABRIEL – JIŘÍ SVOBODA (eds.): *Náboženství v českém myšlení – první polovina 20. století*. Brno, Ústav etiky a religionistiky 1993, s. 92–96; HELENA PAVLINCOVÁ: *Filosofická revue 1929–1948. Bibliografie časopisu olomouckých dominikánů*. Praha, Filosofie 1994; CZESŁAW GŁOMBİK: *Český neotomismus třicátých let. Iniciativy, kulturní kontext, polemiky*. Olomouc, Votobia 1995; MARTIN JABŮREK: *Historie a rozuzlení jeané pře. Několik poznámek k jsoucnosti u Tomáše Akvinského „Jana Patočky a reakce tomistické Filosofické revue (bakalářská práce obhájená na KF FF UP)*. Olomouc 1996; MARTIN JABŮREK: *Olomoučtí dominikáni ve 20.–40. letech 20. století a jejich místo v české kultuře (bakalářská práce obhájená na KH FF UP)*. Olomouc 1996; HELENA PAVLINCOVÁ: „Antonín Čala“. IN: JIŘÍ GABRIEL (ed.): *Slovník českých filozofů*. Brno, Masarykova univerzita 1998, s. 75–76; MARCEL PIKHART: „Gaudium de veritate. (Český tomismus od vydání encykliky Aeterni Patris až do začátku 50. let XX. století)“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): *Silvestr M. Braitto 1898–1962: příspěvek k českému tomismu*. Hradec Králové, Gaudeamus 1998, s. 7–15; KAREL SKALICKÝ: „Katolické filosoficko-teologické myšlení 19. a 20. století“. IN: *Teologické texty* 1998, č. 6, s. 189–191; VÁCLAV STRATIL: *Akademické týdny na Moravě: vzpomínka i podnět*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 1998; PETR HORA: „Kámen a bolest v kritické recepci revue olomouckých dominikánů Na hlubinu“. IN: *Ale mne tato doba bolí. Karel Schulz básník, prozaik a novinář. K 100. výročí narození. Literární archiv 31/1999*. Praha, Parnátník národního písemnictví 1999, s. 71–85; LIBOR NEKVINDA: *Na hlubinu 1926–1948. Bibliografie revue pro duchovní život*. Hradec Králové, Gaudeamus 2000; HELENA PAVLINCOVÁ: „Čeští neotomisté o společnosti a demokracii“. IN: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. B 46, *Řada filozofická* 2000, č. 48, s. 105–111; MARTIN C. PUTNA: „Kulturní aktivity olomouckých dominikánů a jejich místo v dějinách české katolické literatury“. IN: *Souvislosti. Revue pro literaturu a kulturu* 2000, č. 3–4, s. 65–77; TOMÁŠ ČERNUŠÁK – AUGUSTIN PROKOP – DAMIÁN

NĚMEC: *Historie dominikánů v českých zemích*. Praha, Krystal OP 2001, s. 128–228; LUCIE BARTÁSKOVÁ: *Čeští dominikáni v době komunismu* (diplomová práce obhájená na TF JU), České Budějovice 2001; ŠTĚPÁN FILIP: „Čeští žáci sv. Tomáše Akvinského“. IN: *akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2001, č. 1, s. 2–14; MOJMÍR TRÁVNÍČEK: „Dominikánská edice Krystal: soupis publikací“. IN: *Teologický sborník* 2002, č. 1, s. 97–100; VOJTĚCH VLČEK: *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*. Olomouc, Cyrilometodějská matice 2004, s. 160–173; HELENA PAVLINCOVÁ: „T. G. Masaryk a čeští novotomisté“. IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica – Philosophica* 6, 2005, s. 115–122; PŘEMYSL DVORSKÝ: „Kritika filosofie existence ve Filosofické revui“. IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica – Philosophica* 2005, č. 6, s. 77–82; JOSEF PALA: „Vzpomínka na významného teologa [Antonína Čalu]“. IN: *Oldín* 2007, č. 6–7, s. 2.

4/ KAREL HUBERT [= VLADIMÍR NEUWIRTH]: „Vzpomínka na Dr. Habáně k jeho osmdesátinám“. IN: *Studie* 1980. č. 69, s. 242–245; „Rozloučení s otcem Metodem Habáněm“. IN: *Studie* 1984, č. 95, s. 469–470; DOMINIK DUKA [ET ALII]: *Jsmé totiž v Jeho rukou, my i naše slova. Sborník k 10. výročí úmrtí otce Metoděje Habáně OP*. Praha, Krystal OP 1994; VÁCLAV KOLÁŘ: „Desáté výročí smrti PhDr. a Th.Mag. Metoděje Habáně OP“. IN: *Dialog-Europa XXI* 1994, č. 3, s. 32; OTO MÁDR: *Metoděj Habán*. IN: *Teologické texty* 1994, č. 6, s. 215; HELENA PAVLINCOVÁ: „Metoděj Habán“. IN: JIŘÍ GABRIEL (ed.): *Slovník českých filozofů...*, s. 151–152; DOMINIK DUKA: „Metoděj Petr Habán OP: příspěvek na sympóziu k 100. výročí narození (Olomouc 11. října 1999)“. IN: *Salve* 1999, č. 4, s. 28–31; JIŘÍ V. MUSIL (ed.): *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habán OP (1899–1984) jak jsme ho znali. Sborník příspěvků ze vzpomínkového semináře k životním výročím v roce 1999*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2000; JIŘÍ V. MUSIL: „Katolická moderna, její odraz a P. M. Habán“. IN: PAVEL MAREK (ed.): *Česká Katolická moderna*. Olomouc, Katedra politologie a evropských studií FF UP 2000, s. 87–91; PŘEMYSL DVORSKÝ (ed.): *Metoděj Habán a český tomismus: k dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*. Olomouc, Univerzita Palackého 2005; KAREL FLOSS: „Metoděj Habán a tomismus olomouckých dominikánů“. IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica – Moravia* 2005, č. 3, s. 97–104; MARTIN SCHMIED: „Metoděj Habán“. IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica – Philosophica* 2005, č. 6, s. 63–75; ANDREA KREJČÍ: „Antropologie podle Metoděje Habáně. Odložená recenze“. IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica – Philosophica* 2005, č. 6, s. 107–113.

5/ REGINALD DACÍK: „K padesátinám P. Dr. Silvestra Braitto“. IN: *Růže dominikánská* 1948, č. 6, s. 83–85; [ZDENĚK KAŠIČKA]: „P. Josefu S. Braitovi, O.P., in coelis“. IN: *Obroda* 1968, č. 2, s. 13; DOMINIK PECKA: „ThDr. S. M. Braitto O.P. 14. VI. 1898 – 25. IX. 1962“. IN: *Katolické noziny* 1968, č. 23, s. 1 a č. 24, s. 3; DOMINIK PECKA: „Dr. Silvestr M. Braitto O.P. (14. VI. 1898 – 25. IX. 1962)“. IN: *Křesťanská revue* 1968, č. 6, s. 123–124; DOMINIK PECKA: „Trnitá cesta pokorného dominikána“. IN: ANTONÍN KRATOCHVIL (ed.): *Básníci ve stínu šibenice. Antologie z děl českých spisovatelů – politických věčňů stalinské éry*. Řím, Křesťanská akademie 1976, s. 113–116; ZDENĚK

ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury*. Brno, Blok 1991, s. 28–31; ZDENĚK KAŠIČKA: *Otec Braitto. Život olomouckého dominikána 1898–1962*. Praha, Krystal OP 1993; DOMINIK PECKA: *Ž deníku ma-nosti*. Brno, Atlantis 1993, s. 157–163, 169–179, 188–190, 215–220; LIBOR NEKVINDA (ed.): *Silvestr M. Braitto 1898–1962: příspěvek k českému tomismu*. Hradec Králové, Gaudeamus 1998; HELENA PAVLINCOVÁ: „Silvestr Maria Braitto“. IN: JIŘÍ GABRIEL (ed.): *Slovník českých filozofů...*, s. 51–52; MARTIN SCHMIED: „Silvestr Maria Braitto a čeští novotomisté“. IN: PŘEMYSL DVORSKÝ (ed.): *Metoděj Habáň a český tomismus...*, s. 91–105.

6/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 44–48; ZDENĚK KAŠIČKA: „Za otcem Reginaldem Dacíkem“. IN: *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 1998, č. 1, s. 21–23; DOMINIK DUKA: „P. ThDr. Reginald Vincenc Dacík“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): *Německá mystika pozdního středověku*. Hradec Králové, Gaudeamus 1998, s. 75–78; LIBOR NEKVINDA: „Reginald Dacík: Stručný biografický a bibliografický přehled“. IN: LIBOR NEKVINDA (ed.): *Německá mystika pozdního středověku...*, s. 79–85; HELENA PAVLINCOVÁ: „Reginald Dacík“. IN: JIŘÍ GABRIEL (ed.): *Slovník českých filozofů...*, s. 94; JIŘINA HOUSKOVÁ: *Srovnání pojetí modlitby Reginalda M. Dacíka OP a Jana Evangelisty Urbana OFM* (diplomová práce obhájená na TF JU). České Budějovice 1999; BENEDIKTA DANA MISLEROVÁ: *ThDr. Reginald M. Dacík OP – formátor sester Kongregace sv. Cyrila a Metoděje na Velehradě v letech 1965–1974* (diplomová práce obhájená na CMTF UP). Olomouc 2002.

7/ HELENA PAVLINCOVÁ: „Emilián Soukup“. IN: JIŘÍ GABRIEL (ed.): *Slovník českých filozofů...*, s. 27–528; HELENA PAVLINCOVÁ – BŘETISLAV HORYNA: *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 188–190.

8/ Ten se zatím omezil jenom na Braitto. Srov. VOJTĚŠKA BARTOŇOVÁ: *Ekleziologie II. vatikánskéno koncilu v porovnání s ekleziologií S. M. Braitto* (diplomová práce obhájená na TF JU). České Budějovice 1996; JOSEF PETR ONDOK: „Silvestr M. Braitto OP – ekleziolog“. IN: *Teologický sborník* 1998, č. 4, s. 84–87; ODILO IVAN ŠTAMPACH: „Silvestr Maria Braitto“. IN: LENKA KARFIKOVÁ – ALOIS KŘIŠTAN – JOSEF KUŘE (eds.): *Život se tvoří z přítomné chvíle. Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno, CDK 1998, s. 30–35; ODILO IVAN ŠTAMPACH: „Ekleziologie Silvestra Braitto“. IN: *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 1998, č. 3, s. 12–16; LENKA KOUŘILOVÁ: *Křesťanská mystika v revue Na hlubinu* (ročníková práce ÚR FF MU). Brno 2000; JOSEF PETR ONDOK: *Muklouský Vatikan*. Brno, CDK 2005, s. 75–79; VOJTĚCH NOVOTNÝ: „Česká katolická ekleziologie na počátku druhé poloviny 20. století“. IN: VOJTĚCH NOVOTNÝ (ed.): *Česká katolická ekleziologie druhé poloviny 20. století*. Praha, Nakladatelství Karolinum 2007 (v tisku); BENEDIKT MOHELNÍK: „Ekleziologie Silvestra M. Braitto OP“. IN: VOJTĚCH NOVOTNÝ (ed.): *Česká katolická ekleziologie druhé poloviny 20. století...* (v tisku).

9/ JAN EVANGELISTA URBAN: *Dnešní přístup k teologii. Křesťan v současném světě*. Praha, Česká katolická Charita 1969, s. 1–17.

10/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 45; DOMINIK DUKA: „P. ThDr. Reginald Vincenc Dacík“, s. 76.

- 11/ Srov. ZDENĚK KAŠIČKA: *Otec Brailo...*, s. 21.
- 12/ TOMÁŠ ČERNUŠÁK – AUGUSTIN PROKOP – DAMIÁN NĚMEC: *Historie dominikánů v českých zemích...*, s. 148, 156.
- 13/ TOMÁŠ ČERNUŠÁK – AUGUSTIN PROKOP – DAMIÁN NĚMEC: *Historie dominikánů v českých zemích...*, s. 176.
- 14/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 45; ZDENĚK KAŠIČKA: *Otec Brailo...*, s. 31; ZDENĚK KAŠIČKA: „Za otcem Reginaldem Dacíkem“, s. 22; VOJTĚCH VLČEK: *Perzekuce mužských řádů...*, s. 168; JAN PAVLÍK: *Budou vás vydávat soudům. Dějiny České provincie T. J. v době komunistického útlaku v letech 1950–1990*. Praha, Societas 1995, s. 32; PETR FIALA – JIŘÍ HANUŠ: *Skrytá církev. Felix M. Davidek a společenství Koinotés*. Brno, CDK 1999, s. 48–49.
- 15/ V literatuře se často uvádí jméno „Valenta“, jde však o omyl. Srov. k němu *ŽUDr. František Valena* (* 2. 10. 1913, † 31. 8. 1960). <http://www.kpv-praha15.wz.cz/kpv_historie_pribehy08.htm>; *ŽUDr. František Valena* (* 2. 10. 1913, † 31. 8. 1960). <<http://www.rod-valena.estranky.cz/stranka/tomasova-vetev>>.
- 16/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 46; KOLEKTIV AUTORŮ: *Církevní procesy padesátých let*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 42–44, 138; VOJTĚCH VLČEK: *Perzekuce mužských řádů...*, s. 168–169.
- 17/ LADISLAV HANUS: *Paměti svědka storočia*. Bratislava, LÚČ 2006, s. 547.
- 18/ VÁCLAV VAŠKO: *Ne vším jsem byl rád. Vlastní životopis*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 245–246, 250.
- 19/ DOMINIK PECKA: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha, Zvon 1996, s. 237–245.
- 20/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 46; ZDENĚK KAŠIČKA: „Za otcem Reginaldem Dacíkem“, s. 22; BENEDIKTA DANA MISLEROVÁ: *ThDr. Reginald M. Dacík OP – formátor sester Kongregace sv. Cyrila a Metoděje na Velehradě v letech 1965–1974*.
- 21/ Srov. VOJTĚCH NOVOTNÝ: *Teologie ve stínu...*, s. 105–110.
- 22/ TOMÁŠ ČERNUŠÁK – AUGUSTIN PROKOP – DAMIÁN NĚMEC: *Historie dominikánů v českých zemích...*, s. 208.
- 23/ Srov. VOJTĚCH NOVOTNÝ: *Teologie ve stínu...*, s. 152–164; Centrum dějin české teologie, fond Oto Mádr (kartony s dokumentací Teologické komise).
- 24/ DOMINIK DUKA: „P. ThDr. Reginald Vincenc Dacík“, s. 78.
- 25/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 46; ZDENĚK KAŠIČKA: „Za otcem Reginaldem Dacíkem“, s. 23.
- 26/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 46–47.
- 27/ HELENA PAVLINCOVÁ: *Filosofická revue 1929–1948...*, s. 55.
- 28/ LIBOR NEKVINDA: „Reginald Dacík: Stručný biografický a bibliografický přehled...“, LIBOR NEKVINDA: *Na hlubinu 1926–1948...*, s. 142–146.
- 29/ Pouze namátkou lze poukázat na Dacíkovy příspěvky v těchto sbornících: METODĚJ HABÁŇ [ET ALII]: *Dominikáni: co jsou a co chtějí*. 1. vyd. Olomouc, Edice Krystal 1941; REGINALD

M. DACÍK (ed.): *Školy duchovního života*. 1. vyd. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal 1938 (zde: „Škola dominikánské mystiky“, s. 24–28, otištěný i separátně); REGINALD M. DACÍK (ed.): *Správnou cestu. Stavovská mravouka*. 1. vyd. Olomouc, Lidové knihtupectví 1933; REGINALD M. DACÍK [ET ALII]: *Bohosloví: co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. 1. vyd. Praha, Vyšehrad 1945.

30/ Opět pouze namátkou: *Po cestě našich otců: duchovní obnova pro sestry sv. Cyrila a Metoděje* [s.r.] Velehrad 1968–69. 150 s. (Knihovna Centra Aletti); „Dvacet let spolupráce Dominika Pečky s revuí Na hlubinu“. IN: PETR LEVÍČEK (ed.). *Sborník k osmdesátinám Dominika Pečky*. [P] 1975 (srov. DOMINIK PEČKA: *Starý profesor vzpomíná...*, s. 281–282); *O církvi*. [s.n.] [s.l.]. 93 s. K poslednímu titulu srov. komentář Reginalda Dacika k *Lumen gentium*, který vycházel v roce 1972 na pokračování v *Katolických novinách*: „Tajemství církve“ (č. 3, s. 1); „Všeobecná svátost spásy“ (č. 5, s. 1); „Duch svatý v církvi“ (č. 7, s. 1); „Obrazy církve“ (č. 9, s. 1); „Tajemné tělo Kristovo“ (č. 11, s. 1–2); „Církev – Boží lid“ (č. 13, s. 1–2); „Církev – lid kněžský“ (č. 15, s. 1 a 4); „Kristova církev“ (č. 18, s. 5); „Hierarchické zřízení“ (č. 27, s. 5); „Záruka jednoty církve“ (č. 28, s. 1–2).

31/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 47: přes vrození 1945 svazek fakticky vyšel 1949.

32/ ZDENĚK ROTREKL: *Skrytá tvář české literatury...*, s. 47: uvádí 2. vyd. 1947, jež se nepodařilo ověřit.

33/ Knihovna Centra Aletti, Národní knihovna v Praze.

34/ Vědecká knihovna Olomouc.

35/ Srov. REGINALD M. DACÍK: *Duše světců*, zvláště 1. kapitola.

36/ REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* 1. Romae–Parisiis 1921. Srov. vedle dále citovaných textů též Reginald Dacík: „Studium bohosloví“. IN: REGINALD M. DACÍK [ET ALII]: *Bohosloví: co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů...*, s. 5–10.

37/ „... procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum“: STh I^a q. 1 a. 2 co.

38/ „Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem“: STh I^a q. 1 a. 3 ad 1; „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae“: STh I^a q. 1 a. 7 co.

39/ „Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit“: STh I^a q. 1 a. 4 co.

40/ REGINALD M. DACÍK: *Bůh a jeho život* (1941), s. 9.

41/ REGINALD M. DACÍK: *Mravouka*, s. 14.

42/ REGINALD M. DACÍK: *Mravouka*, s. 14–15; srov. *Bůh a jeho život* (1941), s. 8.

43/ REGINALD M. DACÍK: *Bůh a jeho život* (1941), s. 9–15; *Mravouka*, s. 15.

44/ REGINALD M. DACÍK: *Mravouka*, s. 20–22.

45/ REGINALD M. DACÍK: *Prameny duchovního života: Přehled teologie asketické a mystické*, s. 10.

46/ Celá věrouka pro laiky je výrazně teocentrická a s poukazem ke sv. Tomáši se drží té manu-
alistické systematizace, která i v názvu zdůrazňovala, že ve všech částech teologie se pojednává
de Deo. Autor nijak nevysvětlil, proč v podtitulu hovoří o věrouce „pro laiky“. Patrně to sou-
viselo s tím, že na teologických fakultách a diecézních i řádových bohosloveckých učilištích
se hlavní předměty přednášely latinsky a z latinských učebnic, takže chtěl-li český autor pub-
likovat ve své mateřštině, musel se formálně obracet k laikům. Tak tomu ostatně bylo již od
počátku národního obrození. Vedle toho zde ovšem byl autentický zájem o laiky, takže nezpo-
chybňují, nýbrž doplňují to, co uvedl CTIRAD V. POSPÍŠIL: „Prorocký rys novodobé české teo-
logie“. IN: *Teologické texty* 2006, č. 3, s. 129–131. Adresáta Dacík nespécifikoval ani u *Mravouky*
a *Pramenů duchovního života*.

47/ REGINALD M. DACÍK: *Úvod do teologie*. 1970, s. 64.

48/ Hovořím o hypotéze, neboť vyjadřuji předběžné závěry svých studií, které musí být dále
prověřovány.

49/ Téma synovství Božího jako podstaty křesťanství a středu duchovního života se u Braita
vyvíjelo: V textech, které zveřejnil v počátcích revue *Na hlubinu* (vycházela od roku 1926)
a v nichž se projevuje výrazný vliv Reginalda Garrigou-Lagrange, nefiguruje. Objevilo se
ale poměrně záhy, nejprve spíše v náznacích v kontextu duchovního života jakožto vztahu
lásky a přátelství, později již zcela zřetelně a s doplněním eklesiologického akcentu (srov.
např. „kurs o církvi jakožto zdroji duchovního života“ z roku 1935: VOJTĚCH NOVOTNÝ: „Česká
katolická eklesiologie na počátku druhé poloviny 20. století“), až po knihu se signifikantním
názvem *Podstaty křesťanství: Živé synovství Boží*. Praha, Bohuslav Rupp 1947.

50/ Pertinentní se mi zdá být kritika Františka Pastora, který poukázal na fakt, že tito autoři
nerozvinuli patřičně teologii životních stavů v církvi a laikům, jimž svou nabídku hlubšího
duchovního života předkládali, nenabízeli jeho patřičně specifické pojetí. Srov. „Dopis Fran-
tiška Pastora Nejdůstojnější kapitulní konsistoři v Praze“. IN: KAREL SCHULZ: *Legenda a invo-
kace*. Purley, Rozmluvy 1987, s. 204–239, zde s. 233–235 (datován 24. června 1944). Pro širší
prezentaci tématu srov. VOJTĚCH NOVOTNÝ: „Česká katolická eklesiologie na počátku druhé
poloviny 20. století“

51/ REGINALD M. DACÍK: *Bůh v duši*. 1942, s. 14.

52/ Tamtéž: s. 66–68, 78, 80.

53/ Srov. např. REGINALD M. DACÍK: *Bůh a jeho život*. 1941, s. 125–140; *Bůh ve svém díle*. 1938,
s. 91–105.

54/ Právě na základě těchto premis lze podle Dacíka vůbec hovořit o morální teologii, a nejen
o filozofické etice. Založení morální teologie na „nadpřirozeném rázu lidského skutku“, jímž

autor rozumí pouze skutek člověka dosaženého milostí posvěcující, spojuje věrouku s mravoukou a současně limituje dosah stanovených zásad pouze na křesťany. Dacík totiž připouští existenci přirozené lidské činnosti a přirozené morálky, vedle toho však hovoří o specifické morálce nadpřirozené. Křesťan integruje první do druhé, nekřesťan setrvává pouze u první. Otázka, v jakém smyslu platí Boží vůle i pro nekřesťany, je řešena rekurzem k rozlišení zákona věčného, zákona přirozeného, pozitivního čili zjeveného zákona Božího, zákona lidského, církevního a občanského. Srov. REGINALD M. DACÍK: *Mravouka*, s. 11–15, 67–70, 91–104.

55/ REGINALD M. DACÍK: *Prameny duchovního života: Přehled teologie asketické a mystické*, s. 21, 23 a celý úvodní text: s. 21–46.

56/ DOMINIK DUKA: „P. ThDr. Reginald Vincenc Dacík“, s. 77.

57/ Srov. KAREL FLOSS: „Metoděj Habáň a tomismus olomouckých dominikánů“, pro různé studie k životu, dílu a bibliografii francouzského dominikána srov. *Le R. P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P. (1877–1964)*. <<http://www.salve-regina.com/Auteurs/Garrigou.html>>; *Reginald Garrigou-LaGrange and the Renewal of the Contemplative Life*. <<http://www.innerexplorations.com/chmystext/reginald.htm>>; *Vergessen und doch ungeheuer aktuell – der große Thomist Reginald Garrigou-Lagrange*. <<http://www.doctor-angelicus.de/garrigou.htm>>; klasické texty k dějinám tomismu a nouvelle théologie.

PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D. (* 1971) je laik, odborný asistent dogmatické teologie na KTF UK v Praze, badatelsky zaměřený na dějiny české teologie. Je autorem knih *Teologie ve stínu* (Praha 2007) a *Katolická teologická fakulta 1939–1990* (Praha 2007). Je členem MKR *Communio*.





Norbert M. Badal OP

Sursum

Laskavý eventuální čtenář zajisté vezme v úvahu, že žádost o napsání *vzpomínky* na vydávání periodika *Sursum* je jednou z nejpošetilejších záležitostí pod sluncem. Taková vzpomínka totiž nebude ničím jiným než kutáním v povrchovém dole mé paměti – nepaměti. Zatímco v dobách vydávání tohoto časopisu bylo „nepamatovat si“ jakýmsi bezpečnostním vnitřním příkazem, dnes je to přirozeným biologickým procesem. Už proto chci požádat o shovívavost ty, kdo si vše budou pamatovat jinak a budou vznášet opravné a upřesňující poznámky. Ale ostatně z téhle metody vlastně vzniká skutečná věda, takže mohu být rád, že zavdám příčinu k článku skutečně odbornému, na jaký se já sám nezmůžu.

Ke způsobu psaní, tedy drobet nevážnému, chci uvést na svou obhajobu, že i v seriózních pracích nositelů Nobelových cen lze najít karikující obrázky či humorné texty a krom toho to ani jinak už nedovedu. Nebudíž to tedy brát jako znevažování ostatních textů ve sborníku, nebo (Bůh chraň) dokonce jako znevažování samotného otce biskupa Dominika. Jen myslím, že i výjimečné osobnosti se samy nemusí brát zase tak tragicky vážně a já mu k tomu chci dopomoci ze všech svých sil.

Nad otázkou, od kdy do kdy vlastně *Sursum* vycházelo, jsme se shodli s mým spolupracovníkem Mirkem Klepáčkem, že to muselo být od roku 1985 do roku 1990. Zřejmým impulzem byla jak slavná velehradská pouť v roce 1985, tak skutečnost, že našima rukama v té době procházela řada zajímavých textů jako *Informace o chartě*, *Informace o církvi*, *Teologické texty* a mnoho dalších. Podíleli jsme se na jejich šíření i na výrobě textů charakteru spíše didaktického. V té době jsem totiž pracoval v Univerzitní knihovně v Brně, kde byla s jistou tolerancí tajně policie zaměstnána řada zajímavých lidí, bývalých univerzitních učitelů apod. Bylo to báječné místo k předávání informací v pracovní době. Můj kmotřenec a výrobce časopisu Mirek Klepáček byl knihařem v nedaleké tiskárně na ulici 9. května a další

z našich přátel – básník Karel Křepelka – působil v tiskárně Rudého práva pár desítek metrů od Univerzitní knihovny.

V té době jsem už byl členem zakázaného řádu dominikánů, kterému velel (neoficiálně) Dominik Duka. Mirek Klepáček byl terciářem a společenství terciářů vedl o. Augustin Jiří Prokop, působící tehdy v jihomoravské Perné. Do okruhu našich přátel patřil i tajně svěcený biskup Stanislav Krátký z Hrádku u Znojma. K jeho i Dominikovým blízkým spolupracovníkům patřili i manželé Halasovi (pozdější velvyslanec ČR u Svatého stolce). Bylo třeba vyrábět nejrozumnější učební texty pro tajné dominikánské studium a publikovat překlady duchovní i beletristické literatury, které běžně vycházet nemohly. Většinou šlo o překlady sester dominikánek, Vojtěšky Mazákové a dalších terciářů. Mirek Klepáček jako knihař zdál se být vhodnou osobou, která mohla tyto texty jak množit na cyklostylu, tak vázat zcela odborně a zručně. Od těchto textů byl už jen krůček k myšlence na vydávání samostatného sborníku duchovně zaměřeného.

Ve chvíli, kdy existoval okruh spolupracovníků a byla možnost vydávání a distribuce skrze terciáře a známé, bylo jen otázkou času, kdy podobná revue vznikne. Název byl původně navrhován z řad dominikánů *Na hlubinu*, aby tak navázal na renomovanou prvorepublikovou dominikánskou revue. Byl by to zajisté název báječný, ale zároveň zkázonosný, pokud bychom chtěli co nejrychleji nasměrovat policii k vydavatelům. V té době jsme se zabývali vydáváním krásné knihy a uměleckým knihařstvím a narazili jsme na Kuncířovo prvorepublikové vydavatelství, které mělo značku kozoroha s latinským nápisem „Non deserit alta“ – „Neopouští výšiny“. Jakkoliv jsme toužili být na výšinách, nebo alespoň na výši, neměli jsme tolik drзости, abychom si mysleli, že naše teologická revue bude podobné požadavky splňovat. Z hlubiny jsme se tedy dostali na výšiny a obé jsme zavrhlí. První z bezpečnostních důvodů, druhé ze skromnosti. Zároveň nám jako dobrý název připadlo přisvojit si značku Sursum, což byla umělecká skupina z počátku 20. století zabývající se zajímavými uměleckými počiny. Výhodou bylo i církevně-liturgické spojení sursum–vzhůru ze zvolání kněze „sursum corda“ – „vzhůru srdce“. Na výšiny jsme tedy jen směřovali.

Během čtyř let jsme vydali 9 čísel tohoto nepravého periodika, ve formátu A4, tištěného cyklostylem. Nebyl elektrický, jen na kliku. Výtisků

bylo 200 kusů, v rozsahu do 100 stránek. Vše ruční práce: tisk, tzv. snášení a zpracování. Cyklostyl sehnal Dominik Duka, papír a cyklostylcévé blány jsem kupoval sám nebo přes známé, protože šlo o značné množství zvláštního papíru. Protože v jakémkoli podniku bylo množení na cyklostylu přísně evidováno, nezbyvalo než pracovat na svém, patrně opatřeném někde v zahraničí. Tisk prováděl Mirek Klepáček většinou sám v bytě, tzv. snášení, tedy kompletování čísla a vazba probíhala nějaký čas v opuštěném domku na okraji Brna, klíče od něhož opatřil o. Augustin Prokop, náš nejzdatnější spo.úpracovník. Ostatně i jeho rukama šla část distribuce přes terciáře v Brně, Blansku a na dalších místech.

Vydavatelským záměrem bylo dodat takové texty, které by měly trvalejší duchovní platnost, a upozornit na zajímavé knihy či články u nás i v zahraničí. Snažil jsem se, aby byl proporčně vyrovnaný i poměr překladů či recenzí a originálních článků. Od ostatních časopisů, zvláště *Teologických textů*, jsme si udržovali odstup, vše probíhalo v poměrně velkém utajení, aby nikdo nevěděl víc, než pro něj bylo nezbytně nutné. Jen díky tomu se podařilo zabránit zájmu Státní bezpečnosti, která podle různých svědectví o existenci časopisu věděla, nikoliv však o jeho původu či výrobcích. Vzhledem k těmto okolnostem byl i okruh spolupracovníků poměrně úzký a stromově větvený. Dodával-li někdo recenze, zadával je dalším lidem, kteří ovšem netušili, kde se jejich recenze objeví. K nejbližším spolupracovníkům patřil kromě zmíněného Mirka Klepáčka básník Karel Křepelka, manželé Halasovi, ing. Binder a Stanislav Krátký, pochopitelně Dominik Duka, Augustin Prokop či Albert Beneš. Ti všichni shromažďovali články a podněty od okruhu dalších věřících, kteří ale o naší činnosti nic konkrétního nevěděli. Jednotlivá čísla jsem se snažil pojímat monote-maticky, k hlavním článkům opatřovat a zadávat recenze a doplňující literaturu. Držela-li jednotlivá čísla směr a jistou kompaktnost, bylo to jen díky neexistenci redakční rady a absenci demokratických principů v naší práci.

Po roce 1989 jsem činnost ukončil nejen kvůli svému vysvěcení a působení v pastorační, ale i proto, že jsem založil v Brně nakladatelství Petrov a věnoval se vydávání knih. U vědomí své nedostatečnosti a velkého vzrůstu duchovních časopisů jsem rád předal tento okruh působnosti zna-
lejší a schopnější.

Poznámka: do obsahů doplňuji kurzivou jména autorů, u nichž jsem si jist. Další by bylo jen odhadování, protože např. recenzi dodal sice o. Dominik, ale pravděpodobně od Halasů. Bylo zvykem se nevyptávat. To ovšem může v dalších letech napravit skutečný badatel v otázce vydávání tzv. samizdatů.

Obsahy:

Sursum I [podzim 1985]

Malé zamyšlení [úvod], s. 1 [*Karel Křepelka*]

Modlitba Sv. Otce Jana Pavla II. ke sv. Cyrilovi a Metodějovi, s. 2

Ostatky svatých Cyrila a Metoděje uchovávané v naší vlasti, s. 3

Slavorum Apostoli [resumé encykliky], s. 13 [*Stanislav Krátký*]

Půjdu s radostí pěší a bos!, s. 15 [*Stanislav Krátký*]

Antonín Cyril Stojan, s. 18

Kongregace sester sv. Cyrila a Metoděje, s. 20

Metodějův rok v české literatuře [nad knihou F. Neužila *Řezenské ortely*], s. 21 [*Milan Badař*]

A. Merhautová – D. Třeštík: Ideové proudy v českém umění 12. století [recenze], s. 23 [*Milan Badař*]

S. Tugwell: Učenost, svatost a spiritualita, s. 24

Cesta k dokonalé lásce [meditace nad novým kodexem kanonického práva], s. 41

K. Křepelka: Don Quijote z Petrкова, s. 43

B. Reynek: Mráz v okně, s. 47

První snih, s. 50

Advent u nás, s. 51

Vzpomínka, s. 52

Blázen, s. 53

Bohuslav Reynek [+ foto], s. 54

Karel Křepelka: Básně, s. 55

Beatifikace O. Tita Brandsmy, s. 60

Cesty Jana Pavla II. [1979–1981], s. 62

C. Tresmontant: Bible a antická tradice [recenze], s. 70 [*Dominik Duka*]

Sursum II–III

Úvod, s. 1

Věřoučná konstituce DEI VERBUM, s. 20 [*Milan Badal*]

Evangelium 21. století, s. 34

Jiří Miprag: Jako oživlý Starý Zákon, s. 47 [*Jiří Beneš – evangelík učící nás hebrejštinu*]

M. Levinas: Zákon odplaty, s. 69

C. Spicq O.P.: Láska k bližnímu v bibli, s. 72

Jos. Veselý: Básně, s. 99

Vzpomínka na Kurdějov, s. 104

J. Jelen: Rekviem za kardinála [recenze], s. 107 [*Milan Badal*]

P. Rut: Menší poetický slovník v překladech [recenze], s. 109

J. B. Souček: Teologie apoštola Pavla, s. 111

M. Bič: Ze světa Starého Zákona I., s. 114

P. S. Brait, s. 120

Ze vzpomínek na P. Brait, s. 124

Cesty Jana Pavla II – část 2., s. 125 [*Milan Badal*]

Vznik a vývoj řeholního života – 1. část, s. 129 [*Jiří Prokop*]

Biskupové a řeholní život, s. 139

Sursum IV

Rodina – obraz a zpřítomnění tajemství církve v čase, s. 1

Rodinné společenství [Familiaris consortio – kap. III. Úkoly křesťanské rodiny], s. 2 [*Milan Badal*]

Sociologie narušené rodiny, s. 15

Sexualita a zákon Boží, s. 50

Co by měla vědět křesťanská maminka, s. 63

Statistika varuje [sebevražednost dětí], s. 67

Provazník a.j.: Žena, rodina a mládež v rozvoji socialistickej společnosti, s. 67 [*Milan Badal*]

České knihy pro děti a mládež, s. 69 [*Milan Badal*]

Kázání o blahoslavené Zdislavě, s. 71

Oko za oko, zub za zub [překlady], s. 73

Bernard: Život a zápasy viery [recenze], s. 80

Dr. Bič: Radostná zvěst Starého zákona [recenze], s. 83

Molnár: Pohyb teologického myšlení [recenze], s. 85

Štěrba: Pramen života [recenze], s. 86

Cesty Jana Pavla II. [3. část, 4. část], s. 88 [Milan Badař]

Dějiny řeholního života [2. část], s. 90 [Jiří Prokop]

Sursum V

Hans Urs von Balthasar: Maria – pravzor Církve [úvodník], s. 1

Panna Maria – matka Ježíše Krista, s. 2

Josef Zvěřina: Panna a Matka. Mariina radikální svatost, s. 7

P. A. Šeneb: Mariánská zjevení a charisma, s. 10 [Albert Beneš]

Královna míru v Medjugorje, s. 14

O mariánské úctě. O modlitbě Anděl Páně a o růženci. [z exhorty *Marialis cultus*], s. 16 [Stanislav Krátký]

(sk): Maria – velká radost celého stvoření [meditace], s. 21 [Stanislav Krátký]

Simone Weilová: Některé myšlenky o Boží lásce [medailon a překlad], s. 22

Pierre Bendit: Je septuaginta inspirovaná?, s. 25

A. Rodewyk – P. Pattloch: Die dämonische Besessenheit [recenze], s. 34

Ivo B.: Služebník neužitečný (K výročí Jaroslava Durycha) [medailon], s. 36 [Ivo Binder]

Stanislav Zedníček: J. Durchovi k šedesátinám [báseň], s. 42

Ondřej Bena: Panně Marii Nanebevzaté [básně], s. 43

Cyril Drozda: Ze Sebraných myšlenek [próza], s. 44

Fray Ondřej: Fantasmagorie o dvou hlavách na špalku [próza], s. 46 [frá Ondřej, bývalý dominikán z HK]

Jiří Suchý: Knížka [recenze], s. 47 [Milan Badař]

Cesty Jana Pavla II. – dokončení, s. 48 [Milan Badař]

Dějiny řeholního života – 3. část, s. 49 [Jiří Prokop]

Sursum VI

-dr-: Svatý Vladimír a pokřtění Rusi, s. 1

Bros: Ruské náboženské myšlení, s. 14

-Tom-: K tisícímu výročí putování Božího lidu ruskými dějinami, s. 26

Cristian Schönborn O.P.: Vánoční ikona /přel.: Nor/, s. 35 [Milan Badař]

Jerzy Illg: Setkání s Andrejem Tarkovským, s. 40

Zpytování svědomí, s. 45

C. K. Norwid: Písnicka [parafrázoval Fray Ondřej], s. 48 [*fra Ondřej, bývalý dominikán z HK*]

Fray Ondřej: Z čtenářského deníku, s. 48 [*fra Ondřej, bývalý dominikán z HK*]

A. F.: Pojem růže, s. 50

Z dopisů P. S. M. Braita O. P. P. J. Demlovi, s. 58

Vývoj řeholního života 4, s. 61

-JS-: Poznámky k článku „Sociologie narušené rodiny“ v SURSUM 4, s. 66

redakce: Autorům

Sursum VII

-biskup-: Portifex – neboli stavitel mostů, s. 2

Duchovní obnova v dějinách

H. M. Vicaire: Dominik – člověk evangelia, s. 6

Charismatická modlitba ve středověku [z textů H. M. Vicaira vybral a přeložil -m-], s. 12

F. P. Sonntag: Hieronymus Savonarola, s. 18

Obnova mysli

Mimo logiku je pouze nesmysl [rozhovor s P. I. Bocheńským. Tadeusz Stýma], s. 28

Duchovní obnova dnes

ZÓÉ – FÓŠ, s. 37

D. Tomczyk: Modlitební skupina v charismatickém hnutí, s. 38

G. Raiml: Malé stádo, s. 42

Rok služby životu

T. B.: Sociologie a ekologie [Průřez studií], s. 44

Montjoie [podle brožury R. Massona], s. 51

M. Wilczański: Fenomén Clivea Harrise, s. 53

Literatura

Roman Brandstaetter: Litanie k Duchu svatému, s. 56

NN: Snach bar, s. 59

K rozjímání

Z mariánských rozjímání [z textu L. Evelyho], s. 60

Zpytování svědomí [bratr May z Taizé], s. 61

Ekumenismus

kardinál Etchegeray: Ekumenismus podle Abraháma, s. 64

Recenze

PDD: J. A. T. Robinson: Redating the New Testament, s. 68

PDD: D. Mollat: Zukunft und Gegenwart [Die Apokalypse heute gelesen], s. 69

Aktuality

C. S. Lewis: Kněžky v církvi?, s. 71

J. Zvěřina: Převtělování nebo stěhování duší?, s. 75

Diskuse

K článku „Sexualita a zákon Boží“, s. 77

Oprava, s. 78

Požadavek redakce přispěvatelům, s. 78

Sursum VIII

Jan Pavel II. a jeho doba

Jan Pavel II: Duch svatý, s. 1

J. Turowicz: Pontifikát nové evangelizace, s. 2

List Jana Pavla II. zasvěceným osobám, s. 6

-brod-: Jan Pavel II. a řeholní život, s. 14

kardinál Etchegeray: Komentář k encyklice Sollicitudo rei socialis, s. 16

Josef Zvěřina: Má řeč a mé kázání ... se prokazovaly Duchem a mocí, s. 21

Hans Urs von Balthasar: Co po mě chce Církev, s. 23

K rozjímání

Jan Pavel II. se modlí s mládeží, s. 33

Literatura

Přemysl Rút: Dvanáct rozhněvaných apoštolů, s. 35

Portréty

-brod-: Pius XII., s. 36

Pavel Gojdič, s. 38 [z *okruhu Stanislava Krátkého*]

Recenze

H. Urs von Balthasar: Maria für heute, s. 41

PD: Ulrich Horst O.P.: Unfehlbarkeit und Geschichte, s. 43

PD: V. Čapek: Historie Bible, s. 44

PD: Z. Kosidowski: Čo rozprávali proroci, s. 45

PD: Z. Kosidowski: Čo rozprávali evanjelisti, s. 45

-brod-: Jan Paweł II.: Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, s. 47

Text na pokračování

jap: Vývoj řeholního života, s. 49

Ekumenismus

J. Bradáč: Liturgické dílo svatých Cyrila a Metoděje, s. 54

Aktuality

kardinál Paul Poupard: Církev čelí výzvě současných ideologií a mentalit, s. 60

Diskuse

A. F.: Na okraj dialogu, s. 64

Sursum IX [připraveno v létě 1989, tisk po listopadu 1989]

Víra v současném světě

-brod-: Víra v současném světě [úvodník], s. 1

Walter Kasper: Osobní Bůh, s. 3

Albert-Marie de Monleon, O.P.: Obnova víry [fragment], s. 11

bratr Efraim: Odhalování Církve, s. 14

H. Rybář: Dvě francouzské úvahy o dnešní církvi, s. 22 [*F. X. Halas*]

Jan Maria: Evoluční teorie, s. 43

Norbert Brox: „Gnose osvobozuje“, s. 53

K rozjímání

Jan Pavel II.: Úvod do křesťanské modlitby za mír, s. 60

Evžen Savojský: Modlitba vojevůdce, s. 61

Literatura

Poslední svaté přijímání, s. 63

Jar. Victorin: Moje Maďarsko, s. 67

Portréty

flp: Pokrok svobody, s. 70

Recenze

P.D.: J.-J. Almen: Biblický slovník, s. 74

P.D.: C. Tresmontant: Apocalypse de Jean, s. 74

P.D.: R. N. Whybray: The Making of the Pentateuch, s. 75

P.D.: S. M. Iglesias: Los evangelios de la infancia, s. 75

P.D.: B. Andrade: Encuentro con Dios en la historia, s. 75

A.F.: Problém eklektického úvodu, s. 75

Ekumenismus

Dr. Vojtěch Tkadlčík: Filioque, s. 82

Text na pokračování

jap: Vývoj řeholního života VI., s. 86

Aktuality

Joachim Wanke: Pastýřský list o současné zbožnosti, s. 92

Příloha:

ÚVODNÍ TEXT *SURSUM* I:

Není to prohlášení a není to program.

Jsmo si vědomi toho, že platí jen to, co je uděláno.

A tak tento úvod je pouze *malým zamyšlením* nad tím, co by mělo být uděláno.

Je zde citelná mezera po kulturním periodiku, z něhož by byla zřejmá duchovní orientace ukazující k nadčasovým hodnotám.

Nechceme tedy vytvářet pouhé zbožné čtení, a nechceme pouze rozmnožit množství tiskovin, které zaflakují letité díry a fasády řidounkou maltou neoficiálnosti.

Říkáme-li, že zde chybí periodikum s duchovní orientací, říkáme totéž, jako bychom řekli, že v základech stavby chybí „kámen úhlový“. A nechceme a nemůžeme být pouhým oběžníkem pro vnitřní potřebu katolického ghetta.

Tedy proto.

A především proto, abychom tiše a s veškerou vyzývavostí pokory řekli poněkud trpnou myšlenku, že jest velice snadné uvěřit mnoha nadpřirozeným pravdám, a neuvěřit přitom pravdě, jejíž nadpřirozenost tak samozřejmě tkví v řádu přirozeném, že je velice lehké ji přeslechnout. Totiž, že duch vane jak chce.

Tedy také proto, a především proto.

Karel Křepelka

POSLEDNÍ TEXT *SURSUM* IX:

Milí přátelé,

toto číslo časopisu *SURSUM* bylo připraveno v létě r. 1989. V důsledku srpnových a říjnových domovních prohlídek nemohlo být vytištěno a tak zčásti ztratilo na aktuálnosti. Většina článků má ale nadčasovou platnost a tak doufáme, že je přijmete i nyní, po listopadu 1989. Další číslo by již mělo vyjít legálně v tiskárně, a proto prosíme případné zájemce o přihlášku k odběru, kterou je možné poslat na adresu:

M. Badal

[...]

Další podrobnosti a plány zveřejníme v příštím čísle.

Vaši redaktoři

Norbert Milan Badal OP (* 1956), absolvent FF UK v Praze a provinčního dominikánského studia, člen Řádu bratří kazatelů, kněz. V současné době působí jako místopředseda Rady České televize, je poradcem biskupa Dominika Duky pro věci mediální a společenské a výpomocným duchovním v šesti farnostech brněnské diecéze. Dříve šéfredaktor Katolického týdeníku, ředitel nakladatelství Petrov, Zvon.

