



SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

T. Černušák - Dominikáni u nás ve středověku

B. Mohelník OP - Úvod k římskému misálu

Mistr Eckhart - O vznešeném člověku

D. Duka - Weigelův Svědek naděje

E. Ehrlich OSU - Farizeové



1'01

O B S A H

Editorial ...3

Emilia Ehrlich OSU

Farizeové - Ježíšovi respondenti ...4

Mistr Eckhart

Traktát „O vznešeném člověku“ ...20

Tomáš Černušák

Dominikáni a myšlenkové proudy

v českých zemích ve středověku ...31

Benedikt Mohelník OP

Všeobecný úvod k římskému misálu (třetí typické vydání)

Stručná prezentace dokumentu ...40

Recenze

George Weigel – Svědek naděje ...52

Vážení čtenáři, pokud si chcete předplatit revue SALVE pro rok 2001, učiňte tak, prosíme, pomocí přiložené předtištěné složenky, kterou můžete poslat i případný sponzorský příspěvek pro existenci revue SALVE. Své finanční příspěvky můžete také posílat přímo na číslo účtu **konta České dominikánské provincie: 68739004/0400, var.symbol: 60971, (pro nové odběratele spec. symbol: 777)**. S tímto novým vydáním revue SALVE přenášíme sídlo distribuce do Hradce Králové, kde můžete získat informace o objednávání a o předplatném na adrese: SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové, tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezechk.cz.

Editorial

Vážení čtenáři a přátelé revue Salve,

přijměte velikonoční přání v prvním roce 21. století, 3. tisíciletí křesťanské éry, ale také v roce 700. jubilea České dominikánské provincie. Omlouváme se za zpoždění prvního čísla, které bylo způsobeno řadou organizačních těžkostí. Nakladatelství Krystal v úspěšné edici časopisu Amen nemá již kapacitu k vydávání periodika Salve. Redakce Salve zahájila tisk v nové tiskárně a bude využívat distribuční agentury, aby časopis byl snadněji dosažitelný pro naše odběratele. Je také naším přáním, aby revue Salve více zdomácněla v dominikánské rodině a ve společenství těch, kteří vidí rozhodující úlohu lidského intelektu v životě víry.

První číslo jubilejního roku naší provincie si všímá Ježíšovy doby v článku profesorky KULu, sestry Emilie Ehrlichové OSU, ve kterém se můžeme přesvědčit o intelektuální rovině Ježíšových posluchačů, především nám známých farizeů. Bezesporu změníme svůj zjednodušený názor na tuto náboženskou skupinu, která položila základy současnému talmudickému židovstvu. Otec Benedikt Mohelník OP představuje všeobecný úvod ke třetímu vydání Římského misálu. Některé z těchto směrnic se dotýkají liturgického života naší církve. V samotném rozboru se pokouší zdařilým způsobem o určité upřesnění českých teologických pojmů. Překlad traktátu Mistra Eckharta *O vznešeném člověku* nám připomíná tohoto mystika, který stál v čele české provincie, kdy po prvním provinciálu bratru Zdislavovi z Hradce Králové byl jmenován vikářem provincie a bezesporu měl výrazný vliv na tvorbu českých dominikánů třináctého a čtrnáctého století. Název traktátu nám připomíná typicky dominikánský pohled na člověka a jeho poslání. Tomáš Černušák v článku *Dominikáni a myšlenkové proudy ve středověku* nám přibližuje jedno z nejslavnějších období předhusitských dějin našeho národa, ve kterém bratři kazatelé sehráli nezastupitelnou a jedinečnou roli. Tato skutečnost by měla zavazovat celou dominikánskou rodinu v jubilejním roce 700. výročí s perspektivou do budoucna. Závěrečná recenze knihy G. Weigela *Svědék naděje* nám připomíná postavu Svatého otce, který převádí církev ze století do století a s nadějí překračuje práh 3. tisíciletí.

fra ✠ Dominik Duka OP

Emilia Ehrlich OSU

Farizeové - Ježíšovi respondenti

I. Problém

Nikdo z nás nepovažuje výraz „saducej“ za příliš urážlivý. A přece Ježíš saduceům tvrdě vyčítal. Výčitka byla o to těžší, že byla pronesena na adresu kněžské strany; zejména, že neznají Písma ani Boží moc (Mk 12,24).

Farizejové jedno i druhé dobře znali a přesto mají v naší západní civilizaci tak výjimečně špatnou pověst. A tak například John Henry Newman řekl v roce 1835: „Mezi pokřtěnými křesťany je velký počet farizejských pokrytců”.¹ Anglický parlament zakázal v roce 1902 ve svém fóru používat urážlivé epitety, jako „osel”, „špicl” a „farizej”.² Francois Mauriac pojmenoval román, v němž pranýřuje janse-nistickou obměnu maloměšťáctví, právě *La Pharisisienne*. Dokonce i morální teologie zná variantu „farizejského svědomí”, které se snaží „pokrytecky ospravedlňovat své špatné skutky”.³ A máme i další příklady.⁴

Na přelomu XIX. a XX. století byli farizejové ve vědecké literatuře obecně považováni za licoměrné a formalistické legalisty. Tak je vidí Francouz Renan, Němec E. Schüller, Angličan R. H. Charles, zasloužilý badatel apokryfů a první velký novodobý katolický biblista, dominikán J. M. Lagrange.

Takový způsob představování farizejů však budí odpor židů. Opírajíc se o rabínské materiály, představují takoví učenci jako Geiger, Grätz, Finkenstein, Montefiore a Zeitlin farizeje jako horlivé, ba dokonce bohabojné dědice „chudých Jahve”, jako reprezentanty „zbytku Izraele“ tváří v tvář záplavě helenistického synkretismu.

Mezi Anglosasy mají podobné uznání pro farizeje R. T. Herfort a G. F. Moore. Dále vyrazili do vědeckého útoku Němci. Pastor P. Billerbeck zpracoval spolu s berlínským profesorem H. L. Strackem monumentální *Komentář k Novému zákonu na základě Talmudu a Midraše*⁵, potom začal G. Kittel svůj rovněž monumentální *Teologický slovník Nového zákona*, v němž podává nejen judaistické, ale čistě farizejské pozadí některých úryvků Nového zákona.⁶

Jak konstatuje jeden ze současných protestantských biblistů E. Käseman, „kari-katura farizeje jako pokrytce přišla samou církev draho”; ale pro pochopení farize-

jů nestačí jen opřít se o nechvalné zmínky o nich v Novém zákoně. Jsou v něm přece také zmínky pochvalné. V první řadě si všimněme, že Ježíšovými partnery rozhovorů jsou v evangeliích převážně farizejové. Jím byla také adresována podobnost nejen proto, že oni jediní byli s to je pochopit. Farizejové jsou v evangeliích hned po Kristu a apoštolech zmiňováni nejčastěji, a to ne vždy v záporném smyslu. Dále, Ježíš celkově schvaluje jejich teologii (srov.: „Na Mojžíšově stolci zasedli vykladaatelé Písma a farizejové. Konejte a zachovávejte všechno, co vám řeknou ...”, Mt 23,2).

Ale přes zesílený zájem učenců o farizejské hnutí zůstává ještě mnoho neznámých:

- jaké byly počátky farizeismu,
- kdy a proč nastal rozkol mezi farizeji a saduceji,
- jak ovlivnila hermeneutika farizeů překlad Starého zákona do řečtiny,
- jak ovlivnila křesťany v novozákonní době, zvláště Pavla a nepřímě i Lukáše?

To vše působí, že vůbec není snadné odpovédět na problém farizejů v Novém zákoně. Zde chci pouze poukázat na jeho mnohostrannost, ale také zpochybnit v literatuře již příslovečné považování farizeů za „pokrytce”.

II. Strana farizejů

1. Dějiny

Vznik hnutí farizejů přesně neznáme.

Jedni se domnívají, že se zorganizovali teprve ve 2. století př. Kr., neboť první zmínky o nich jsou právě z tohoto období (např. A. Fitzmyer, M. L. Margulis); jiní soudí, že se vyvozují z hnutí *chasidim*, jehož počátky by mohly sahát do konce IV. století př. Kr. (např. M. Hengel, A. Michel, J. Lemoine OSB). M. Noth dokonce myslí, že *chasidim* byl hebrejský název farizejů.⁸ Sami farizejové považovali za svého zakladatele Ezdráše, otce judaismu v 5. století př. Kr.⁹

Ezdráš položil základy judaismu v období po babylónském zajetí tím, že celý život Izraele opřel o základy Tóry - Učení, čili Zákona, obsaženého v Mojžíšově Pentateuchu. Žid se měl celým svým životem a v každé jeho nejmenší podrobnosti

odlišovat od těch, co nevyznávali Jahve. Tato mimořádná věrnost Zákona byla jeho projevem bohobojnosti.

Zde však vznikala základní těžkost: jak onen Zákon interpretovat? Farizejové a saduceové na to měli protichůdné názory.

Saduceové byli v časech Nového zákona mocnou a bohatou kněžskou stranou. Kněží v Izraeli svou důstojnost dědili, tvořili tedy uzavřenou, aristokratickou kastu, odvozující se - alespoň teoreticky - výlučně z pokolení Levi a Áronových potomků. Neudivuje tedy, že kladli mimořádný důraz na chrámový kult a liturgické oběti, z nichž žili, protože v zásadě neměli jiné příjmy.

Ze svatých knih uznávali jedině literárně interpretovaný Mojžíšův Pentateuch. Takto převedli většinu příkazů Zákona na četné rituální předpisy a nejobecnější příkazy Dekalogu, neboť většina předpisů se týkala ještě kočovného života a v epoše helénistické urbanizace se už zdála být archaická. Protože uznávali výlučně takovou literární interpretaci Pentateuchu, neviděli saduceové potřebu studia Písma. Písmo se v jejich praxi převádělo na úlohu rubrik, která napomáhala jedině k dodržování komplikovaného chrámového rituálu.

Saduceové spatřovali v činnosti farizejů závažné ohrožení a za Jana Hirkána, v 2. století př. Kr., se postarali o jejich odstranění z rady Sanhedrinu. Pravděpodobně tehdy byli uštěpačně nazváni *perušim* - „odloučení“, „separování“, ale oni tento název přijali jako čestné odlišení a vysvětlovali jej podvojně: „separování“ od nečistých a pohanů, ale také v druhém možném významu: „ti, kdo vykládají Zákon“. Možná proto v evangeliích vystupují často vedle sebe „farizejové“, „doktoři Zákona“ a „učenci“ a dnes je nesnadné rozhodnout, zda se jedná o stranu farizejů či o jiné teology.

Farizejové byli přesným protikladem saduceů. Byli seskupením laiků, nikoliv kněží, a vzhledem k tomu se mohli rekrutovat ze všech pokolení Izraele. Pocházeli většinou ze střední, řemeslnické a kupecké vrstvy. Aniž bojovali proti kultu obětí, zakládali si na liturgii slova, která se rozvinula již v období babylónského zajetí, kdy nebyl k dispozici Chrám. Farizejové byli lidmi synagogy, kde se shromažďovali k meditaci nad Písmem svatým, k modlitbě a k teologickým diskusím.

Viděli totiž nutnost aktualizující interpretace Písma a byli to oni, kdo první rozvinuli biblickou hermeneutiku. Chtěli totiž, jak to vyjádřili, vybudovat kolem Písma „obrannou zeď tradice“. To vyžadovalo pronikavé studium, a proto byli farizeové rovněž lidmi biblické vědy. Ovšem nejednalo se o vědu placenou - toto

povolání bylo příliš svaté na to, aby se za ně pobírala mzda. Farizejové však všeobecně - alespoň v Palestině - nebyli bohatí, neboť v období římské okupace zbohatli právě ti, kteří kolaborovali s okupantem, ale farizeové přísně dodržovali zákaz kontaktů s pohany. Proto také ve dne v noci pracovali a večer, ba i po nocích studovali a diskutovali. Každý farizej totiž musel mít zaměstnání. Např. sv. Pavel šil stany z velbloudí kůže (srov. Sk 18,3) a Soluňanům píše: „Přece si ještě vzpomínáte, bratři, na naši vyčerpávající námahu: ve dne v noci jsme pracovali, abychom nikomu z vás nebyli na obtíž“ (1 Sol 2,9). A tak jestliže Nikodém přišel k Ježíšovi v noci (pomineme-li symbolickou hodnotu tohoto tvrzení u Jana), učinil tak proto, že návštěva toho druhu by oběma překážela v práci a byla by zrovna tak nevhodná, jako např. návštěva v Římě během siesty.

Farizejové také rozvinuli systém škol: nižší při synagogách (*bejt sefer* - dům knih) a vyšších (*bejt midraš* - dům komentářů), kde se učilo interpretaci Písma. Objevily se i teologické školy, např. škola Šamajova a škola Hilelova v 1. století př. Kr., ba dokonce druh teologické akademie, např. v Javné, kde byl kolem roku 100 po Kr. stanoven kánon hebrejských biblických knih.

Saduceové se soustředili na život kolem jeruzalémského Chrámu, v čemž tkvěl zárodek jejich zániku. Když totiž Římané v roce 70 po Kr. zničili Chrám, celá strana vyhynula, protože už neměla důvod existence.

Naproti tomu farizejové připravovali judaismus na život v rozptýlení diaspory skrze synagogální kult a systém místních škol, a to bez újmy pro náboženský život a národní soudržnost. Proto se také obce judaistické diaspory nalézaly na celém území Římské říše. Farizej Pavel, který sám pocházel z Tarsu v Kilíkii, se při příchodu na nové misijní pole vždy obracel na tyto židovské obce. Když zanikli saduceové, když v posledních bojích podlehli zelóti a po herodiánech zmizela veškerá stopa - zůstali po válkách na bitevním poli jedině farizejové a oni reprezentovali pravověrný judaismus.

2. Teologie farizeů

Teologii, jakou rozvinuli farizejové, známe pouze v jejich hlavních rysech. Saduceové ji vůbec neuznávali a celou pracovní vědeckou činnost farizejů považovali za znetvoření Tóry. Ve svých diskusích ji redukovali *ad absurdum*, což v evangeliích

zrcadlí kontroverze na téma zmrtvýchvstání (Mk 12,18-23). Přesto tvořila teologie farizejů logický závěr z Písem Starého zákona, která vytrvale studovali. Jejich hlavní zájmy se týkaly nesmrtnosti duše, zmrtvýchvstání, soudu, nebe a pekla - jedním slovem eschatologie. Ta chyběla v Pentateuchu, proto také tuto nauku neznávali ani saduceové ani Samaritáni, kteří rovněž přijímali výlučně Tóru.

Farizejové zdůrazňovali speciálně zmrtvýchvstání a podtrhovali, že je to biblická pravda (srov. např. Iz 26,19; Dan 12,1-3), ale kromě Druhé knihy Makabejské (srov. 12,43; 7,10n.; 4,9n; 14,46) nebyla zvlášť uplatňována. Farizejové ji však přesto vyvozovali již z Pentateuchu, a to díky svým speciálním interpretačním metodám.

Druhou otázkou, která je zajímavá, byla záležitost předurčení a svobodné vůle. Saduceové hájili stanovisko výlučnosti svobodné vůle a popírali jakékoliv předurčení. Naproti tomu sekta esénů - a k té je třeba připočíst i Kumrán - uznávala výlučně predestinaci: všechno je předurčeno.

Farizejové volili střední cestu: sladili svobodu vůle s predestinací. Rabi Akiva, současník sv. Jana, říkal: „Všechno je předvídáno, ale byla slíbena svoboda”. Později to bylo vyjádřeno takto: „Všechno je v rukou Božích, vyjma bázně Boží”.

V mezitestamentálním období, plném neklidu a sporů, se mysl zaměřovala na apokalyptiku, která zaujala místo proroků. Pro zelóty, radikální a fanatické židovské nacionalisty, byla apokalyptika ideologickou základnou a vůdčí hvězdou. Naproti tomu saduceové ji s pohrdáním odmítli, jako výplody lidové fantazie. Farizejové opět hájili střední stanovisko: v paralele k Ježíšovu učení ustanovovali etické zásady v eschatologické perspektivě.

Učili rovněž lásce k míru: „Buďte Áronovými syny, milujícími mír, hledajícími mír, milujícími lidstvo a přivádějícími je k Zákonu”.¹⁰

Nabádali k toleranci a trpělivosti vůči rozdílnosti názorů. Za příklad takového postoje může posloužit učitel sv. Pavla, Gamaliel. Když chtěli zprovodit ze světa apoštoly, „tu se zvedl ve Veleradě jeden farizej, jmenoval se Gamaliel; byl to učitel Zákona a všeobecně vážený člověk. Ten poručil, aby ty lidi na chvíli vyvedli. Pak řekl Veleradě: „Izraelité, dobře si rozmyslete, jak chcete s těmito lidmi naložit. ... Nechte ty lidi a pusťte je. Pochází-li totiž tento záměr nebo toto dílo od lidí, samo se rozpadne. Pochází-li však od Boha, nepodaří se vám ho zničit. To by se pak o nás muselo říct, že se stavíme proti Bohu.” Oni mu dali za pravdu” (Sk 5, 34-39).

Farizejové učili úctě k člověku a uznávali rovnost všech lidí. Zdůvodňovali to následovně: „To, že pocházíme od jednoho otce, se stalo proto, aby mezi lidmi zavládl pokoj, aby nikdo nemohl říct druhému: 'Můj otec je větší než tvůj'” (Sanhedrin, 4.5). Farizeové dokonce soudili, že princip lásky, který je možné vydedukovat z textu Gn 5,1 („Toto je soupis Adamova potomstva: V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil ho k Boží podobě”), „je všeobecnější než příkaz milovat bližního jako sebe” (Rabi Šimeon ben Zakkaj).¹¹

Přes pacifistické snahy se farizejům nepodařilo ovládnout situaci natolik, aby se vyhnuli povstání zelótů, které skončilo fiaskem. Přesto se těšili velké důvěře lidu, který už nedůvěřoval ani saduceům, ani herodiánům, ale ani zelótům, používajícím teroristické metody boje.

Naproti tomu farizejové vedle výdělečné a vědecké práce vedli všeobecně asketický způsob života, postili se více, než bylo přikázáno, tedy dvakrát a ne jen jednou týdně. Nejenže odváděli předepsané dávky pro Chrám, ale dobrovolně rozdávali hojné almužny chudým, ač sami nebyli příliš zámožní (srov. Lk 18,12). Sv. Pavel je zde ozvěnou jednání farizejů, když říká: „....kdybych měl víru v nejvyšší míře, takže bych hory přenášel, kdybych rozdál na almužnách všechno, co mám ...” (1 Kor 13,2.3).

Bylo by možné považovat farizeje za lidi spravedlivé, za ony starozákonní *chasidim* - Boha milující - či *cadikim* - spravedlivé?

Jako v každé skupině lidí, i mezi nimi byli horší a lepší. Talmud nešetří napomínáním těch, kteří krácejí po farizejské cestě dokonalosti. Vypočítává sedm druhů farizejů: těch, kteří jimi jsou, aby se ukazovali před lidmi, těch, kteří to činí z příkazu, vypočítavosti, kvůli šetrnosti, z povinnosti, z bázně a z lásky.¹²

Je však třeba mít na paměti, že farizejové připravili cestu pro Kristovo učení a byli těmi, kdo tomuto učení dokázali porozumět a přijmout je. Ať už tu nauku přijali (a nepochybně byl v prvním pokolení církve velký počet judeo-křesťanů) anebo ne, stačí připomenout postavu sv. Pavla, abychom pochopili, co mohl farizeismus nabízet.

III. Farizeové v evangeliích

1. Ježíšovi přátelé a odpůrci

V Novém zákoně vystupují čtyři farizejové označení jménem. Jsou to - Nikodém, který přichází k Ježíšovi na noční diskusi (J 3, 2), otevřeně a odvážně jej brání v Sanhedrinu (J 7,50-51) a nakonec jej po ukřižování přichází pochovat a přináší drahocenné masti (Jn 19,39). Dalším je již zmiňovaný Gamaliel, o němž mluví sám sv. Pavel a chlubí se ním jako svým mistrem: „...jak to žádá otcovský Zákon, byl jsem vychován ve škole u Gamaliela” (Sk 22,3). Sám sv. Pavel, který ve své autobiografii píše Filipánům, že je „hebrej a syn hebrejských rodičů”, z kmene Benjamínova „a co se Zákona týká - farizeus”. Je to jasný superlativ (srov. Flp 3,5). Po svém zatčení v Jeruzalémě apeluje Pavel na solidaritu farizejů a na veleradě volá: „Bratři, já jsem farizeus, syn farizeu! Stojím před soudem kvůli ... vzkříšení mrtvých” (Sk 23, 6). Tehdy vystupují na jeho obranu i farizejové. Zdá se tedy, že Pavel neviděl potřebu obrácení „z farizeismu”, ale jednoduše „z judaismu”. Evangelia zmiňují ještě farizeje Šimona, který zve Ježíše k sobě a zakouší pochybnosti, když vidí, jak Ježíš odpouští kající hříšníci (Lk 7,36-50. Evangelia hovoří také o učenci, který hovoří s Ježíšem o největším přikázání. Když Ježíš vidí, že odpovídá rozumně, říká mu: „Nejsi daleko od Božího království” (Mk 12,34). Tak to podává Marek, Lukáš pochvalu zamlčuje.

Evangelia se mají k farizejům různě. Mezi synoptiky je nepozitivněji posuzuje Marek a Jan je na některých místech posuzuje přímo přátelsky.

Prubířským kamenem je zde otázka, kdo byli Ježíšovi protivníci, usilující o jeho život.

Evangelium sv. Marka, nejstarší mezi evangelií, jako i evangelium sv. Lukáše, které dbá o historickou přesnost, tady nemluví o farizejích, nýbrž o „velekněžích a vykladačích Písma” (srov. Mk 14,1-43; Lk 22,2). Velekněží samozřejmě nepatří k saducejským kruhům, ale kdo jsou „vykladači Písma”? *Grammateus* může ovšem označovat „učené v Písmu“ (ne všichni byli farizeji), evangelium je často jmenuje vedle farizejů (např. Mk 7,1-5; 9, 11; Lk 5,21; 6,7; J 8,3). Může to však poukazovat rovněž na písaře - úředníky. V tom případě by mohli patřit ke straně herodiánů. V kompetenci a zájmu úředníků bylo rychlé zažehnutí eventuálního požáru politických šarvátek - jak bylo chápáno Ježíšovo vystoupení (srov. J 11,48).

Jenže evangelium sv. Matouše zde stále zmiňuje farizeje. Matouš o nich mluví ze všech evangelistů nejčastěji a jmenuje je stále spolu se saducei. Odjinud však víme, že byli vůči sobě tak nepřátelští, že nebylo myslitelné, aby mohli vedle sebe klidně existovat, jak to dokazuje výše uvedená epizoda z obrany Pavla v Sanhedrinu. Když Pavel apeloval na farizeje a odvolával se na svou víru v zmrtvýchvstání, „začali se mezi sebou přít farizeové a saduceové a shromáždění se rozštěpilo. ... A tak se rozpoutal velký křik. Někteří vykladaelé Písma z farizejské strany povstali, dali se do hádky a volali: „Neshledáváme na tomto člověku nic zlého“. A tak nenávist k saduceům překonala dokonce hluboké podezření vůči Pavlovi, jenž byl považován za odpadlíka (srov. Sk 23,7-9). Podobně se farizejové radují, když Ježíš „zavírá ústa saduceům“ v diskusi o zmrtvýchvstání (srov. Mt 22,34; Mk 12,28).

Ale Matouš připisuje farizejům takové kroky, jaké v ostatních evangeliích pocházejí od jiných skupin. A tak například obvinění, že Ježíš je „posedlý Belzebubem“ u Marka pochází od vykladačů Písma (Mk 3,22), u Lukáše od zástupů (Lk 11,15), u Jana obviňují Ježíše z posedlosti Židů. Ale Matouš je připisuje farizejům (Mt 12,24).

Aby se vysvětlil onen zdánlivý „antifarizeismus“, který vzrušuje některé biblisty¹³, a význam výčitek, jaké Matouš předhazuje farizejům, je třeba nejprve uvážit charakter jeho evangelia.

2. Charakter evangelia sv. Matouše

Evangelium sv. Matouše je arcidílem eklesiologické katecheze, dokonalé do té míry, že v době před koncilem z něj bylo čerpáno 40% liturgických čtení církevního roku. Není tedy divu, že do tak velké míry zformovalo mínění křesťanů na celkový obraz problémů, jimiž se zabývá - mezi jinými také tématem farizejů. Není ale jisté, zda chtěl autor evangelia opravdu vyvolat u čtenáře odsouzení historických farizejů a zda jeho myšlení správně odečítáme.

Naše dnešní evangelium je plodem vyzrálé teologie nám jménem neznámého, ale zcela jistě geniálního redaktora prvotní aramejské verze Matouše. Své dílo v řeckém jazyce ukončil už dobře po roce 70, kdy byl Jeruzalém spolu s Chrámem v ruinách, svatí Petr a Pavel už dávno vytrpěli v Římě mučednickou smrt a mladá církev se potýkala s nesmírnými těžkostmi. Dnes se nabízí velice pravděpodobná teorie, že toto evangelium sloužilo jako příručka pro ty, kdo byli připraveni k pře-

vzetí zodpovědnosti v církvi, podobně jako ve svých školách či teologické akademii připravovali adepty služby Božímu slovu rabíni.¹⁴ Na to by poukazovala velmi logická skladba, systematický výklad u pěti Ježíšových „velkých řečí“ a celá řada mnemotechnických operací, v nichž tenkrát učenci vynikali.

Toto evangelium však nebylo pouze příručkou, historickým podáním či povzbudivým vyprávěním. Bylo „dobrou novinou“ zvěstující Krista a mělo za cíl to, co napsal sv. Pavel Římanům: „Všechno totiž, co kdysi bylo napsáno, bylo napsáno k našemu poučení, abychom z Písma čerpali vytrvalost a povzbuzení, a tak měli naději“ (Řím 15,4). Celé evangelium bylo tedy zaměřeno k přítomnosti, k těm, k nimž mluví, ke křesťanům každé epochy, aby jim dopomohlo nalézt Krista v onom *kairos*, v němž žijí. Matoušovo evangelium se tedy obrací k takové církvi, jakou byla v okamžiku redakce textu. Víme, že v první řadě bylo adresováno židokřesťanům. Jenom oni byli s to pochopit argumentaci, opírající se o texty Starého zákona. Přece však bylo zapotřebí varovat je před tím, aby na půdu křesťanství přenášeli to, co bylo slabostí judaismu. Jeho jedinými reprezentativními představiteli byli teď, po zboření Jeruzaléma a Chrámu, výlučně farizejové, prvek v judaismu nejosvícenější, pružný a dynamický, ale zároveň křesťanství nejvíc nepřátelský. Na druhou stranu se židokřesťané pravděpodobně rekrutovali právě z nich.

Proto když Matouš říká „farizejové“, má na mysli ty, kdo reprezentovali judaismus. Kvůli historické přesnosti dodává „i saduceové“, ale jak jsme se snažili prokázat výše, není to natolik faktografie, jako spíše snaha obsáhnout celek židovského národa vyjmenováním obou nejdůležitějších a krajních seskupení, a tedy také všeho toho, co se umísťovalo mezi nimi.

To dobře ukazuje následující text: „Dejte pozor a varujte se kvasu farizejského a saducejského!“ (Mt 16,6). Matouš zde nemůže mít na mysli ani jejich vztažné zcela protikladnou doktrínu, ani jejich obyčeje, rovněž odlišné, ale jednoduše ducha judaismu. Aby jeho učení bylo jasné, mluví o farizejích - jediném seskupení, které přetrvalo a které reprezentovalo to, co bylo v judaismu nejlepší.

Celé Matoušovo evangelium je zbudováno podle vzoru Pentateuchu. Pět velkých Ježíšových řečí je jakoby nová velká Tóra, nové Učení čili Zákon. Není náhodou, že v něm zaujímají tolik místa farizejové, učení interpretátoři Písma. Mluví o nich již v první programové řeči, v Kázání na Hoře: „Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho převyšovat spravedlnost vykladačů Písma a farizeů, nepřijdete do nebeského království“ (Mt 5,19 -20). Nakolik Kázání na Hoře začíná osmi blaho-

slavenstvími, natolik poslední eschatologická řeč obsahuje osm protikladných „běda“, pronesených dramatickým tónem na adresu farizejů.

3. Běda farizejům

Násilný a dramatický tón 23. kapitoly Matoušova evangelia není Bibli cizí. Je to ve Starém zákoně dobře známý styl prorockých invektiv, ostrý a útočný, neboť prorok už nahlíží hrozící nebezpečí a chce před ním za každou cenu uchránit ty, které miluje. Prorocká eschatologická perspektiva přibližuje apokalyptický konec dějin jako dalekohled.

To vysvětluje násilnost tónu: před blízkým koncem nelze riskovat, že adresáti nedoslechnou, nezpozorují anebo i když pochopí, nezareagují - na tom přece závisí jejich věčný osud! Když někdo balancuje nad propastí a neuvědomuje si nebezpečí, jsme schopni násilí a neztrácíme čas zdvořilostí. Odtud také nekompromisní, násilný tón invektiv eschatologické řeči. Komu je adresována? Těm samým, k nimž se obracelo jak Kázání na Hoře, tak i ostatní řeči.

Forma tzv. inkluze - motiv, vyskytující se na začátku, se vrací na konci - poukazuje na to, že je třeba všech pět řečí považovat za stejnorodý celek. Osm „běda“ odpovídá osmi blahoslavenstvím, ale věta z první řeči, „nebude-li vaše spravedlnost větší než farizejů...“, nalézá svou ozvěnu a plné rozvinutí v poslední.

Po osmi „běda“ následuje pláč nad Jeruzalémem, který chtěl Kristus k sobě přitulit, ale on zabíjel a křižoval proroky a mudrce, které k němu posílal, a jiné pronásledoval z města do města (Mt 23,34-37). Tento text jasně poukazuje na to, že se tu jedná o Jeruzalém jako oficiální centrum judaismu a jeho symbol. Proroky nezabíjeli farizejové, i když se možná v podmínkách diaspory přičiňovali o pronásledování křesťanů z města do města, jak to ukazuje příklad sv. Pavla.

Ono „běda“ je však třeba číst jako adresované židokřesťanům, jakož i všem těm, kteří chtějí zahájit křesťanský život, aby se vyhnuli omylům, jež ohrožují padlou lidskou přirozenost.

Jak je to důležité pro pochopení, co znamená být křesťanem, nám ukazuje sv. Lukáš s finesou sobě vlastní. To on nám ukazuje farizeje, který vypočítává své dobré skutky, bezesporu pravdivé a nezanedbatelné: časté posty, štědré almužny pro chudé, odvádění desátku na Chrám. Uspokojení a svědectví čistého svědomí se u něho projevuje nejspíš velmi pozitivně, protože v modlitbě, a to v modlitbě děkonné, děkuje Bohu za vše a těší se, že není jako celník. Vlastně tu měl důvod k radosti, neboť celník, čili výběrčí daní ve prospěch římského císařství, si mohl

po odvedení stanovené sumy ponechat pro sobe něco z peněz vybraných od obyvatel. Tak celníci ve spolupráci s okupantem utiskovali vlastní rodáky a často je nutili k celkovému prodeji svého majetku, ba dokonce k tomu, aby dávali do otroctví své děti. Celníci tedy byli zatíženi nejen slzami, ale i lidskou krví. Byli považováni za typické hříšníky, s nimiž spořádání lidé neměli co do činění.

Když v Chrámu stanuli farizej a celník, farizej reprezentoval člověka čestného, milosrdného, bohabojného a pravděpodobně chudého, neboť na živobytí a hojné almužny, které uděloval, si vydělával prací svých rukou. Bohatým kapitalistou a vydřiduchem byl právě celník, jehož služba vykořisťovala chudé obyvatelstvo. A právě tu se skrývá něco, co bychom mohli nazvat „pastí farizeismu“. Svátý Lukáš neadresuje toto podobenství farizejům, ale těm, „kteří si na sobě zakládali, že jsou spravedliví a ostatními pohrdali“ (Lk 18,9). Právě to je jen „kvas farizejů“, a bohužel nejen farizejů, ale všech těch, kteří se snaží vést bohabojný život.

V takovém světle je třeba odečítat ona „běda“ adresovaná farizeům a všechna upozornění na to téma, rozesetá po všech evangeliích.

Podobně jako prorok Nátan, když chtěl krále Davida dovést k uznání jeho hříchu, nejprve mu vyprávěl pobuřující historku o chtivém boháči (srov. 2 Sam 12,1-7), a teprve potom, když David věc spravedlivě posoudil, ukázal mu skrytý smysl podobenství, taktéž evangelia, když nás mají k zavržení postoje farizejů, náhle se na nás obracejí a říkají: „Ten člověk jsi ty!“ (2 Sam 12,7). Je totiž snadné uznat farizeje za odporné pokrytce a těšit se, že my jimi nejsme. Ale právě to je ten nejčistší farizeismus.

IV. Je farizeismu pokrytectvím?

Když se poněkud blíže podíváme na 23. kapitolu evangelia sv. Matouše a pronikneme do toho, co chce vyjádřit, překvapí nás především obrácení k dvěma adjektivům - „slepí“ a „pokrytci“. „Slepí“ jsou současně obvinění i ospravedlnění, ačkoliv znají Písmo, nepoznali „čas navštívení“, nerozeznali mesiášské rysy na tváři Ježíše z Nazareta, jsou slepí a vůdcové slepých. Běda farizejům - to je v první řadě tragédie slepce. Tak také ukazovaly synagogy gotické skulptury francouzských katedrál. To zneklidňuje o to víc, že ti slepí průvodci odvracejí pozornost od zásadních věcí a s neutuchající horlivostí věnují čas a síly na okrajové maličkosti -

„cedí komára” (Mt 23,24), odvádějí desátky z kopru, máty a kmínu (koření používané v malých množstvích, takže i desátky z nich musely být mikroskopické, farizej je však přesto skrupulantně odměřoval...).

Tady se nám připomíná Izaiášův text: „Vyseděli baziliščí vejce, snují pavoučí vlákna. Kdo by jejich vejce pozřel, zemře, rozšlápne-li se, vyklouzne zmije. Jejich vlákna se nehodí na šat...” (Iz 59,5).

Naproti tomu farizejové „polykají velblouda”: přehlížejí „spravedlnost, milosrdenství a věrnost” (Mt 23,23). Dále - „zavírají před lidmi nebeské království, sami do něho nevstupují a těm, kteří by chtěli vstoupit, zabraňují” (Mt 23,13). Obcházejí moře a zemi, aby získali alespoň jednoho věřícího, ale když se jím někdo stane, dělají z něho pekelníka dvakrát horšího, než jsou sami (Mt 23,15).

Toto všechno nazývají naše verze evangelia „pokrytectvím”. Ale tato definice příliš neodpovídá velmi závažnému obsahu shora uvedených výtek. „Pokrytectvím” je druhem činné lži, snahy budit zdání, že je člověk lepší, než skutečně je. Je to vada odpuzující, zvláště když se týká svatých věcí, ale konec konců jenom vada.

Naopak ve zde pranýřovaném postoji vzniká nejen nesprávné zaměření vůle, ale zásadní omyl v hodnocení, jakási úplně mylná perspektiva, která vede k definitivní záhubě - zavírá Boží království, otevírá cestu k ztracení. To se dá těžko nazvat jenom „pokrytectvím”.

Řecký text zde používá slovo *hipokrisis*, které zřejmě muselo mít ve starověku ještě jiné významy.

Zde se přece jedná o interpretaci Božích příkazů. Víme, že farizejové se vyznačovali mimořádnou horlivostí v plnění Zákona a pro jeho přizpůsobení k aktuálním podmínkám formulovali stále nové předpisy. Kvůli určité symetrii byly uspořádány do kodexu 248 příkazů pozitivních (tolik, kolik je v člověku kostí) a 365 zákazů (podle dnů v roce) - alespoň tolik jich obsahuje pozdnější Mišna. Jenže skrupulózní dodržování toho všeho vedlo k znechucení a zanedbávání zákonnosti, ale také k falešné kazuistice, a to za účelem obejití často nedodržitelného zákona. Navíc takové množství příkazů nemohl zachovávat fyzicky těžce pracující člověk, ale také rolníci, pastýři a otroci. Proto také farizejové považovali tento „lid země” - *am ha arec*- za nečistý. Naproti tomu se sami snažili překonávat rekordy zákonností. Ale jejich horlivost se zaměřovala na to, co bylo možno právě definovat, tedy k tomu, co bylo v jistém smyslu materiální, vnější - vnějšek nádoby, přesně vyznačené místo hrobu (obsahujícího nečisté tělesné pozůstatky, které mohly na-

rušit rituální čistotu i při nechtěném stoupnutí na náhrobní kámen), to, co se dá zvážit a změřit (počet postních dnů, váha desetiny). To všechno jsou podle evangelia „*magni passus, sed extra viam*“, Právě proto se Ježíšův hlas zdá být tak útočný až urážlivý: „Pošetilci a slepci! Jak budete moci uniknout před odsouzením do pekla?“ (Mt 23,17.27.33).

A právě zde se objevuje slovo, které rozhodlo o osudu pojmu „farizej“ v kultuře Západu, slovo, které se jen u Matouše opakuje 14krát. Tím slovem je řecká *hipokrisis*, o níž Lukáš říká, že je „kvasem farizejů“ (srov. Lk 12,1). Je však třeba mít na paměti, že po čase měly řecké výrazy v jazyku *koiné*, užívaném v římském impériu helénistického období, původnější význam než v pozdějších stoletích, kdy byl precizován křesťanskými filozofy a teology.

Jaký význam tedy mohla mít v onom čase *hipokrisis*? *Hipokronoimai* (podobně jako časté sloveso *apokrinomai* - „odpovídám“) pochází od *krinesthai* - „rozlišuji“, „rozeznávám“, odtud též i *kritikai* - a znamená:

1. „odpovídám“,
2. v přesnější smyslu „odpovídám vyřešením, výkladem“, „dělám kritický posudek ve vědeckém smyslu“,
3. „vedu s někým dialog“,
4. „stavím se kriticky“.

Všechny tyto informace se opírají spíše o předponu *hypo* - „pod“. Jedná se zejména o interpretace role v dramatu, počátečně v náboženských mystériích, potom i v divadle. Herec odpovídá „zpod masky“, odtud také druhý význam - předstírat, hrát roli (metaforicky).

Uvažujeme-li evangelijní text, máme dojem, že někdy může *hipokrisis* znamenat také „předstírání“ - např. „Tak i vy se zevně zdáte lidem spravedliví, ale uvnitř jste samé pokrytectví (*hipokrisis*) a špatnost“ (Mt 23,28).

Ale ve většině případů znamená *hipokrisis* určitě něco jiného. Máme-li na paměti, že farizejové byli znalci Zákona a učenými teology, můžeme na ně použít první význam *hipokrisis* - „interpretuji, kriticky rozlišuji“. Můžeme-li však použít výraz „hyperkritický“ ve smyslu „příliš kritický“, pak „hypokritický“ musí znamenat „kriticismus od kořene“, „od základu“, možná dokonce „zpochybňování přílišnou interpretací“.

Právě to vytýká Ježíš farizejům: „.....tak jste svými zvyky zbavili závaznosti slovo Boží“ (Mt 15,6). Je to podivná slepota formalistických legalistů, tak zahle-

děných do litery Zákona, že jejich pozornosti uniká vůle Zákonodárce, duch, jímž je Zákon oživen. Právě na tuto skutečnost si stěžoval sv. Pavel (srov. 2 Kor 3, 6).

To ohrožuje učence, kteří jsou tak fascinováni metodou a jejími výsledky, že zapomínají na vztah svých výmyslů k Pravdě; ohrožuje to právníky, kteří sestavují „sekcí“ předpisů a zapomínají, že tyto mají sloužit přiblížení k Bohu - Písmo a Zákon ve vydání farizejů uzavírají lidem cestu do Království.

Použijeme-li k textu Mt 23 dřívější významy termínu *hipokrisis*, můžeme získat následující překlad:

v. 13 - „Běda vám, vykladači Písma a farizejové, **skrupulózní kazuisté!** Zavíráte před lidmi Boží království. Sami do něho nevstupujete a těm, kteří chtějí vstoupit, zabráňujete!”

v. 23 - „Běda vám ... **dbáte jenom o literu Zákona:** odvádíte desátky z máty, kopru a kmínu, ale zanedbáváte, co je v Zákoně nejdůležitější - milosrdenství, spravedlnost a věrnost.”

v. 24 - „Běda vám ... **falešní interpretátoři:** očišťujete jen vnějšek číše a míry, ale vnitřek je samá loupež a nezřízenost!”

v. 25 - „Běda vám ... jste podobní obíleným hrobům.”

v. 28 - „Uvnitř jste samé *hipokriseos kai anomias*.” Je to možné přeložit jako „pokrytectví a nepravosti”? Anebo se spíše odvolat k „interpretaci Zákona”, která byla specialitou farizejů, a podat to jako „skrupulozitu”, skrupulózní malichernost, která vede k překrucování Zákona?¹⁵ Víme, že skrupulant, který vkládá veškerou energii do dodržování zveličovaných maličkostí, se často dopouští přestupků v závažnějších věcech, protože už nemá sil, aby dostál skutečným povinnostem. Podobně i farizejové dospěli k takovému nadbytku kazuistické a falešné interpretace Zákona, že to v důsledku vedlo k bezpráví: „vázali nesnesitelně těžká břemena a kladli je na ramena lidí, ale sami se jich nedotkli ani prstem”.

A tak podle přísloví „lepší je nepřitelem dobrého” přivedla farizeje jejich horlivost k prapodivnému zpochybnění hierarchie hodnot. Jejich vinou nebylo to, že se mýlili, ale to, že se považovali za nejvyšší autoritu a neuznali Jedinou Autoritu. Proto také nerozeznali Boží hlas a Boží slovo, když zaznělo v jejich uších - tragédie slepců.

V. Závěr

Uvážíme-li blíže „farizejské“ epizody v evangeliích, dospíváme k závěru, že jejich adresáty vůbec nejsou farizejové, nýbrž v první řadě mladá církev a všichni křesťané. To k nim se obrací evangelista s výstrahou před „pastí farizeismu“, do níž upadají právě ti nejlepší a nejhorlivější. Obraz farizeje z evangelia ukazuje, jak „zčernalo nejčistší zlato“, jak se může stát, že ti, kteří jsou specialisty na rozeznávání Boží vůle, nerozpoznají Krista, klepajícího na dveře.

Dále ukazuje nebezpečí dávat (historickým) farizejům nálepku „pokrytectví“, která osvobozuje skutečné adresáty evangelia, aby se poučili sami. Může se stát, že hříšný celník bude s uspokojením konstatovat, že není pokrytec, jako onen farizej. „Past farizeismu“ je nastražena nejen pro dokonalé....

Věc interpretace evangelia je centrální vždy a všude. Velikost farizeje Šaula z Tarsu spočívala v tom, že se dal poučit Bohem, který mu ukázal jeho slepotu, že se dal dovést do města, kde mu lidé církve (méně zkušený a méně vzdělaný než on) měli říci, co má činit dál (srov. Sk 9, 3-9). Pavel je poslechl - a do konce svého života se vracel k momentu, v němž pochopil, kdo je Pánem a Učitelem.

Přeložil Jozef Jan Sotoniak.

Poznámky

- 1 J. H. Newman, *Sermons* 1935, cit. dílo dle J. Reumann, v: W. D. Davies, *Instruction to Pharisaism*, Philadelphia 1967, s. VI.
- 2 Srov. W. D. Davies, cit. dílo, s. V.
- 3 „Si ... la conscience ... tend a justifier hypocritiquement ses actes mauvais, elle s'appelle pharisaïque” - R. Carpentier „Conscience” v: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1949, Beauchesne s. 1568.
- 4 Srov. např. F. Testorazzi, *L'ipocrisia farisaica e la giustizia cristiana*, Riv CI 53, 1972, s. 747-752.
- 5 H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-1955.
- 6 *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel - G. Friedrich, Stuttgart 1933-1964.
- 7 Tento problém budí dodnes velký zájem. Srov. např. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948 (SPCK; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, Athlone.
- 8 M. Noth, *Histoire d'Israel*, Paris 1970, s. 380n.
- 9 Srov. L. Finkelstein, *Pharisaism in the Making*, New York 1972.
- 10 Pirkej avot 1, 2.

- 11 Uvedené citáty podle: W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, cit. dílo s. 55.
- 12 Srov. F. Festorazzi, *L'ipocrisia farisaica e la giustizia cristiana, Cristo e la giustizia Divina, Cristo e la giustizia del Padre e la giustizia cristiana*, Riv CO It 53-1972, 749.
- 13 Srov. např. F. Glasson, *Anti-pharisaism in St. Mathew*, JQR 51, 1960-61, s. 316-320.
- 14 Srov. K. Stedhal, *The School of St. Mathew and Its of the Old Testament*, Uppsala 1954, s. 34-35.
- 15 Srov. např. W. F. Albright, C. S. Mann, *Mathew*, Garden City 1971, *The Anchor Bible*, s. XII-XIII, CXII-CXIII.

S. M. Emilia Ehrlich OSU, dlouholetá blízká spolupracovnice Svatého otce Jana Pavla II., která spravuje jeho knihovnu a překládá jeho projevy do cizích jazyků, je členkou řádu sv. Voršily polské provincie a profesorkou KULu. Polské voršilkyně se od svého založení především zabývají studiem a vzděláváním, našly své místo na katolické univerzitě v Lublinu (KUL), která byla založena po první světové válce jedním z nejvýznačnějších polských teologů, P. Jackem Woronieckým OP. Autorka zde přednáší biblistiku a je známa řadou publikací z oboru introdukce do Písma svatého. Text byl přednesen v Polském institutu křesťanské kultury v Římě, dne 22. ledna 1981.

Traktát „O vznešeném člověku“

Náš Pán říká v evangeliu: „Jeden urozený člověk odešel do daleké země, aby získal království, a pak se zase vrátil“ (Lk 19,12). Těmito slovy nás Pán učí, jak vznešeného rodu je člověk ve své přirozenosti, a jak božské je to, k čemu má dojít milostí, a jakým způsobem se k tomu dostane. Tato slova se také dotýkají velké části Písma svatého.

Nejdříve bychom měli vědět - a je to také zcela zjevné -, že člověk má v sobě dvojí přirozenost: tělo a ducha. Proto se píše v jednom díle: Kdo se sám poznává, ten poznává i všechny tvory, neboť všechna stvoření jsou buď tělem, nebo duchem.¹ Proto mluví Písmo o lidské (povaze), že v každém z nás je jeden člověk vnější a druhý vnitřní.²

K vnějšímu člověku náleží všechno to, co nějak poutá duši, co se váže a dotýká těla a co má s každým údem nějakou tělesnou součinnost, jako třeba s okem, uchem, jazykem, rukou a podobně. A to všechno Písmo nazývá člověkem starým, pozemským nebo také člověkem vnějším, nepřátelským či otrockým.

Ten druhý člověk, který je v nás, je člověk vnitřní. Toho Písmo označuje za člověka nového, nebeského, mladého nebo jako přítele či člověka vznešeného.³ A právě toho měl na mysli náš Pán, když řekl, že „urozený člověk odešel do vzdálené země a získal si království a zase se vrátil.“

Dále máme také vědět, co říká sv. Jeroným⁴ spolu s mistry, že totiž každý člověk má od svého příchodu na svět jednoho dobrého ducha neboli anděla a jednoho zlého ducha čili d'ábla. Dobrý anděl nám radí a neustále podněcuje k tomu, co je dobré a božské, co je čisté a nebeské a věčné. Zlý duch zase stále ponouká a žene člověka k tomu, co je časně a pomíjivé, co je nečisté, zlé a d'ábelské. Tento zlý duch neustále rozmlouvá s vnějším člověkem a jeho prostřednictvím strojí vždy tajné úklady vnitřnímu člověku, podobně jako had, který se dal do řeči s ženou Evou a skrze ní s mužem Adamem (srv. Gn 3,1).

Člověkem vnitřním je Adam - muž v duši.⁵ On je ten dobrý strom, který ustavičně a bez přestání nese dobré ovoce, a o němž také hovoří náš Pán (srv. Mt 7,17). On je také tím polem, do něhož Bůh zasel svůj obraz a svou podobu a kam zasévá dobré zrna, kořen veškeré moudrosti, všeho umění, ctnosti a dobra: semeno bož-

ské přirozenosti (2 Pt 1,4). Tím semenem božské přirozenosti je Boží Syn, Boží Slovo (Lk 8,11).

Vnější člověk, to je ten zlý nepřítel, který na pole nasel a naházal plevel (Mt 13, 24). O něm říká sv. Pavel: Pozoruji v sobě něco, co mi brání a je proti tomu, co Bůh žádá a k čemu radí, co Bůh mluvil a stále mluví v nejhlubším základu mé duše (srv. Řím 7,23). A na jiném místě nařiká: „O běda, jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto smrtelného těla?“ (Řím 7,24). A jinde zase hovoří o tom, že duch a tělo jsou v člověku v neustálém sporu. Tělo radí k nectnosti a zlu; duch radí k Boží lásce, radosti, míru a každé ctnosti (srv. Gal 5,17n). Kdo žije podle ducha a řídí se jeho radou, tomu patří věčný život (srv. Gal 6,8). Vnitřní člověk je ten, o němž náš Pán říká, že „jeden vznešený člověk se vydal do daleké země, aby si získal království.‘ On je ten dobrý strom, o němž Pán praví, že vždycky nese dobré ovoce a nikdy špatné, neboť chce dobro a sklání se k němu, k dobru, jak je samo v sobě, nedotčené tím či oním. Vnější člověk je ten špatný strom, který nikdy nemůže nést dobré ovoce.

O vznešenosti vnitřního člověka, to jest ducha, a o nízkosti člověka vnějšího, čili těla, mluví také pohanští mistři Tullius a Seneka, že žádná duše obdařená rozumem není bez Boha: semeno Boží je v nás.⁶ Kdyby mělo dobrého, moudrého a pilného pěstitele, vedlo by se mu o to lépe a rostlo by k Bohu, z něhož vzešlo, a jeho plody by byly naroveň Boží přirozenosti. Ze semene hrušně vyrostе hrušeň, ze semene ořechu bude ořech, z Božího semene - Bůh (srv. 1 J 3,9). Jestliže má však dobré semeno nerozumného a špatného pěstitele, pak vyrostе plevel a to dobré semeno pokryje a zadusí, takže nemůže vyklíčit ani vyrůst. Vždyť říká Origenés, jeden velký mistr: Protože Bůh sám toto semeno zasadil a vtiskl a zrodil, může být sice přikryto a nevzejít, ale nikdy nemůže být zničeno či v sobě uhašeno; ono září a trpytí se, svítí a plane, a tíhne bez přestání k Bohu.⁷

První stupeň vnitřního a nového člověka, praví sv. Augustin⁸, je ten, když člověk žije podle vzoru dobrých a svatých lidí. Při chůzi se však ještě opírá o stoličky a přidržuje se stěn a posiluje se ještě mlékem.⁹

Druhý stupeň dosáhl tehdy, kdy už se nedívá pouze na vnější příklady včetně dobrých lidí, nýbrž spěchá a běží za naukou a radou Boží a božské moudrosti, kdy se obrací zády k lidskému ale tváří k Bohu, slézá matce z klína a usmívá se na nebeského Otce.

Třetí stupeň je ten, když se člověk stále více vzdaluje od matky a jejího klína, když prchá před její starostlivostí a odhazuje přitom bázeň - a to až do té míry, že i kdyby mohl, aniž by pohoršil jiné, konat zlo a nepravost, přece by po tom netoužil; neboť láska a vroucnost ho tak mocně svazují s Bohem a Bůh ho naplňuje tak velkou radostí, sladkostí a blažeností, že takový člověk cítí odpor ke všemu, co je Bohu nerovné a cizí.

Na čtvrtém stupni člověk stále více roste a zakořeňuje se v lásce a v Bohu, takže je ochoten přijmout na sebe každé protivenství, pokušení a nesnáž a všechno utrpení snáší ochotně a rád, s touhou a s radostí.

Pátý stupeň dosáhl tehdy, když v každém ohledu žije sám v sobě v míru a tiché spočívá v překypující hojnosti nejvyšší nevýslovné moudrosti.

Šestý stupeň je ten, když je člověk zbaven sebe a přetvořen Boží věčností, a když dospěl k úplnému, dokonalému zapomenutí pomíjivého a časného života, a když je vtažen a přeměněn v božský obraz a stal se tak dítětem Božím. Nad tímto stupněm již žádný vyšší není: tam panuje věčný pokoj a blaženost, neboť konečným cílem vnitřního a nového člověka je věčný život.

O tomto vnitřním, vznešeném člověku, v němž je zaseto semeno Boží a vtisknut obraz Boží - a jak se to semeno a ten obraz božské přirozenosti a božské podstaty projevuje jakožto Syn Boží, jak ho zpozorujeme a jak se někdy i skrývá - o tom mluví velký mistr Origenés v podobenství, že Boží obraz, Boží Syn, je (přítomen) v hlubině duše jako živý pramen. Když ho však někdo zahází a přikryje hlínou, to jest pozemskými tužbami, pak ho nelze poznat ani pozorovat; přece však zůstává sám v sobě živý. Když pak odstraní zemi, kterou byl zvenčí zasypán, zase se objeví a je dobře vidět. A mistr k tomu ještě poznamenává, že na tuto pravdu se poukazuje v první Knize Mojžíšově, kde se píše, jak Abraham vykopal na svém poli živou studnu, ale zlovolní lidé ji zasypali hlínou; později však, když byla hlína vyházena, znovu vytryskl živý pramen na denní světlo (Gn 26, 14n).¹⁰

K tomu se hodí ještě další přirovnání: Slunce svítí sice neustále, ale jakmile přijde mezi nás a slunce nějaký oblak nebo mlha, přestaneme vidět jeho záři. Podobně, když je oko nemocné, zesláblé nebo zacloněné, pak tuto záři nerozpozná. - Posloužil jsem si ještě jiným názorným příkladem: Když umělec vytváří nějaký obraz, ať už ze dřeva nebo z kamene, nekládá ho do dřeva, nýbrž odřezává třísky, které ten obraz zahalují a zakrývají. On nepřidává nic ke dřevu, nýbrž z něho odebírá a sloupává vrstvy a odstraňuje nánosy, až nakonec zazáří to, co bylo uvnitř

ukryté.¹¹ To je ten poklad, který leží ukrytý v poli, o němž hovoří náš Pán v evangeliu (Mt 13,14).

Sv. Augustin¹² říká: Když se duše člověka úplně obrátí vzhůru do věčnosti, k samému Bohu, pak se rozsvítí a září obraz Boží; když se ale duše obrátí navenek, i kdyby šlo o vnější cvičení ve ctnostech, pak tento obraz se zcela a úplně zakryje. A podle učení sv. Pavla¹³ to má vlastně znamenat, že ženy mají hlavu zahalenou, kdežto muži odkrytou. A proto platí: všechno to, co se z duše obrací dolů, dostává od toho, k čemu se obrací, určitou slupku a závoj; ale všechno, co se z duše nese vzhůru, je čistý Boží obraz, Boží zrození, nezakryté holé v obnažené duši. O vznešeném člověku jakožto Božím obrazu, Božím synu, semeni božské přirozenosti v nás, které nikdy nepodlehne zničení, nýbrž může být jen přikryto, říká král David v žalmu: Ačkoli člověka postihují mnohé marnosti, utrpení a strasti, přece zůstává v obrazu Božím a ten obraz v něm.¹⁴ To pravé světlo svítí v temnotě, i když ho nepozorujeme (srv. J 1,5).

„Nehleďte na to,“ říká se v Knize lásky, „že jsem tak dohněda opálená; jinak jsem krásná a urostlá; to jenom slunce mě tak ožehlo“ (Pís 1,6). „Sluncem,“ se rozumí světlo tohoto světa, to znamená, že i to nejvyšší a nejlepší, [ale] *stvořené* a *učiněné*, v nás zakrývá a zastíňuje obraz Boží. „Odstraňte rez ze stříbra,“ praví Šalamoun, „a hned zasvítí a zaleskne se ta nádoba ze všech nejryzejší“ (Př 25,4), to jest onen obraz, Boží Syn v duši. A právě to chce říci náš Pán těmi slovy, když praví, že „jeden urozený člověk vyšel“, neboť člověk musí vyjít ze všech obrazů i sám ze sebe, musí se od toho naprosto vzdálit a stát se zcela nepodobný tomu všemu, pokud skutečně chce a má přijmout Syna a stát se Synem v Otcově lůně a srdci. Jakýkoli (způsob) prostřednictví je Bohu naprosto cizí.¹⁵

„Já jsem první i poslední“ - praví Bůh (Zj 22,13). Není žádné rozdílnosti ani v přirozenosti Boží, ani v (božských) osobách - v souladu s jednotou přirozenosti (Boha). Božská přirozenost je Jedno, a také každá osoba je Jedno, a sice totéž Jedno jako přirozenost.¹⁶ Rozlišení mezi bytím a podstatou se pojímá jako Jedno a je to Jedno. Teprve tam, kde už není samo v sobě, kde přijímá a drží, tam vzniká rozdílnost.¹⁷ Proto platí: Jen v Jednom se nalézá Bůh, a tím Jedním se musí stát ten, kdo chce nalézt Boha. „*Jeden* člověk vyšel,“ říká náš Pán.¹⁸ V rozlišenosti se nenachází ani Jedno, ani bytí, ani Bůh, ani spočinutí, ani blaženost, ani naplnění. Buď tedy Jedno, abys mohl nalézt Boha! A věru, kdybys byl opravdu Jedním, zůstal bys jím i v rozdílnosti, a rozdílnost by ti byla Jedním a nemohla by ti být nijak na

překážku. Jedno zůstane Jedním právě tak v milionu jako ve čtyřech kamenech, a milion je stejně prosté číslo jako čtyři.

Jeden pohanský mistr¹⁹ tvrdí, že Jedno se zrodilo z nejvyššího Boha. Jeho vlastností je být jedno s Jedním. Kdo ho hledá pod Bohem, ten sám sebe klame. A začtvrté, říká tentýž mistr, že toto Jedno nemá s ničím bytostnější přátelství než s pannami nebo dívkami; jak o tom hovoří sv. Pavel: „Jako čisté panny jsem vás zaslíbil Jednomu“ (2 K 11,2). A právě takový by měl člověk být, neboť tak praví náš Pán: „*Jeden* člověk vyšel“.

„Člověk“ ve vlastním slova smyslu znamená v latině mimo jiné toho, kdo se naprosto a zcela sklání a podrobuje Bohu, se vším, co je a co má, a kdo pohlíží vzhůru k Bohu, nikoli na to svoje, které má za sebou, pod sebou a vedle sebe. To je dokonalá a vlastní pokora, a své jméno má člověk od země²⁰. O tom ale nyní nechci dále hovořit. Když se řekne „člověk“, znamená to slovo také cosi, co je povznesené nad přírodou, nad časem i nade vším, co se obrací do času, nebo po něm chutná, a to samé se týká i prostoru a tělesnosti. Navíc tento člověk nemá v jistém smyslu s ničím nic společného. To znamená, že není vytvořen ani podle toho, ani podle onoho, a ani se ničemu nepodobá, a že o ničem nic neví, takže v něm nikdy nic nenajdeme ani nepozorujeme z čehokoli, a že mu [i] to nic je tak úplně vzato, že v něm zůstává holé bytí, pravda a dobro. Kdo je takový, ten je vskutku „vznešený člověk“, ne méně a ne více.

Je ale ještě jiný způsob výkladu a poučení o tom, co náš Pán nazývá vznešeným člověkem. Je třeba zejména vědět, že ti, kdo Boha poznávají nezahaleného a bezprostředně, poznávají zároveň s ním i stvoření: neboť poznání je světlem duše a všichni lidé od přirozenosti touží po poznání²¹; vždyť i poznání špatných věcí je dobré. Když poznáváme stvořené věci v jejich vlastní podstatě, říkájí mistři, nazývá se to „poznání večerní“; tam je vidíme v obrazech rozmanité různorodosti. Jestliže však stvoření poznáváme v Bohu, jde o „poznání jitřní“, a v něm je nazíráme bez jakéhokoli rozlišení a zbavené všech obrazů a podob v tom Jednom, který je Bůh sám.²² Takže to je ten vznešený člověk, o němž náš Pán říká: „Jeden urozený člověk vyšel“ - urozený a vznešený proto, poněvadž je Jedno a protože Boha a stvoření poznává v Jednom.

Chci ještě poukázat na další význam výroku o vznešeném člověku. Říkám: Když člověk, duše, duch, nazírá Boha, je si toho vědom a poznává se jako poznávající; to jest: poznává, že nazírá a poznává Boha. Tady se některým lidem zdá, - a vypadá

to i celkem věrohodně -, že květem a jádrem blaženosti je to poznání, díky němuž duch poznává, *že* poznává Boha²³. Kdybych ale měl všechnu rozkoš a nic o tom nevěděl, co by mi to pomohlo a k čemu by mi byla? Přesto však tvrdím s určitostí, že tomu tak není. I když připustíme, že duše by bez toho nebyla blažená: přece jen blaženost samotná v tomhle nespočívá. Neboť to první, na čem spočívá, je to, když duše nazírá Boha bezprostředně a nezastřeně. Z toho přijímá celé své bytí a svůj život, a všechno, čím je, čerpá z hlubiny Boha, a neví nic o vědění, ani o lásce či čemkoli jiném. Docela se ztiší a upokojí v bytí Božím. Tam neví o ničem než o bytí a Bohu. Jestliže však ví a poznává, že Boha nazírá, poznává a miluje, pak to znamená vystoupení z toho prvotního a (opětovný) návrat k němu podle řádu přirozenosti²⁴. Neboť nikdo nepozná, že je bílý než ten, kdo je skutečně bílý. Proto, kdo poznává, že je bílý, zakládá a staví na bytí bělosti, ale zdrojem jeho poznání není bezprostřední znalost té barvy, nýbrž čerpá své poznání a vědění o ní z toho, *co* je právě bílé, a nikoli výlučně z barvy jako takové; spíše čerpá poznání a vědění z toho, *co* je pokryté barvou, nebo z bělosti, a (tak) poznává *sebe* jako bílého. Vědět o sobě, že jsem bílý, je však mnohem nižší a mnohem vnějškovější, než *být* bílý. Něco jiného je stěna, a něco jiného je základ, na kterém ta stěna stojí.

Učitelé říkají, že jedna síla je ta, pomocí níž oko vidí, a druhá zase ta, díky níž oko poznává, *že* vidí.²⁵ To první, totiž *že vidí*, závisí výhradně na barvě, nikoli na tom, *co* má barvu. Proto je úplně jedno, jestli je to kámen nebo dřevo, člověk nebo anděl: to podstatné spočívá pouze v tom, že to má nějakou barvu.

Tvrdím tedy, že vznešený člověk bere a čerpá celé své bytí, život a svou blaženost pouze od Boha, u Boha a v Bohu, a nikoli z toho, že Boha poznává, nazírá, miluje nebo něco podobného. Proto říká náš Pán výstižně a způsobem hodným uvážení, že toto je život věčný: poznávat Boha jako jediného, pravého Boha (J 17,3), a nikoli: poznávat, že poznáváme Boha. Jak by se také měl poznat ten, kdo poznává Boha, když nepoznává *sám sebe*?²⁶ Neboť dozajista člověk vůbec nepoznává sám sebe a jiné věci, než pouze Boha samého, totiž tehdy, když se blaženým stává a blaženým je: v samém kořeni a základu blaženosti. Když si však duše uvědomuje, že poznává Boha, je si vědoma Boha, [ale zároveň] i sama sebe.

Ale jak jsem již vyložil, je jedna síla, která člověku umožňuje vidět, a druhá, skrze níž ví a poznává, že vidí. Je ovšem pravda, že teď a tady, je v nás vyšší a vznešenější ta síla, díky níž víme a poznáváme, že vidíme, nežli ta, která nám umožňuje vidět: neboť příroda začíná své dílo u toho nejslabšího, zatímco Bůh

začíná své dílo u toho nejdokonalejšího. Příroda dělá z dítěte muže a slepici z vejce; Bůh však dělá muže před dítětem a slepici před vejcem. Příroda učiní dřevo nejprve teplé a horké, a teprve potom dovolí, aby vzešlo bytí ohně; Bůh naproti tomu nejprve dává každému stvoření bytí a teprve potom - v čase, a přece mimo čas, a každému vždy jedinečně - všechno to, co k tomu (bytí) patří. Vždyť Bůh dává nejdříve Ducha svatého a po něm teprve dary Ducha svatého.

Já tedy tvrdím, že není blaženosti bez toho, aniž by si člověk uvědomoval a dobře věděl, že nazírá a poznává Boha. Avšak nedej Bože, aby v tom spočívala moje blaženost! Komu to ovšem takhle stačí, ať si to tak podrží, ale mě je to líto. Žár ohně a bytí ohně jsou svou přirozeností něčím naprosto rozdílným a jedno od druhého překvapivě vzdáleným, jakkoli v čase a v prostoru jsou velmi blízko sebe. Vidění Boží a vidění naše jsou si právě tak vzdálená a nerovná.

Proto náš Pán říká úplně správně, že „jeden člověk odešel do daleké země, aby přijal království, a vrátil se“. Neboť člověk musí být sám v sobě. Jedno a má ho hledat v sobě a v Jednom a jako Jedno brát, to jest: Boha *pouze* nazírat; a „vrátil se“ znamená: vědět a poznávat, že si Boha uvědomuje a poznává.²⁷

A všechno, co zde bylo řečeno, měl na mysli již prorok Ezechiél, když pravil, že „mohutný orel s velikými křídly, dlouhými perutěmi, celý opeřený, přiletěl na Libanón, uchopil dřeň a jádro nejvyššího stromu, utrlh vršek jeho koruny a snesl ho dolů (Ez 17,3n.). Koho náš Pán nazývá vznešeným člověkem, toho prorok označuje velikým orlem. Nuže, kdo je ušlechtilejší než ten, kdo se z jedné strany zrodil z toho nejvyššího a nejlepšího ze stvoření, a z druhé - z nejhlubšího základu božské přirozenosti a jeho pustiny? A tak praví náš Pán u proroka Ozeáš: „Uvedu vznešenou duši na poušť, a budu ji promlouvat k srdci“ (Oz 2,16). Jedno s Jedním, Jedno z Jednoho, Jedno v Jednom a v Jednom Jedno na věky věků. Amen.

Poznámky

- 1 Srv. Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, J.T. Muckle (ed.), Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Paris 1937/38, s. 306; a Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, L. Baur (ed.), Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 2-3, s. 7,16n.
- 2 Teologicko-soteriologický význam tohoto bipolárního pojmu je třeba hledat už v listech sv. Pavla (Řím 7, 22n; Ef 3, 16) a zejm. 2 Kor 4, 16: „I když náš vnější člověk hyně, ten vnitřní se den ze dne obnovuje“ (cit. dle Vulgáty). Myšlenku duchovní priority vnitřního člověka (*homo interior*) oproti vnějšímu člověku (*homo exterior*) rozvíjeli dále Otcové zejm. sv. Augustín svým hlubokým ak-

centem na niternost: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat Veritas*. - Nevycházej, ale obrať se do sebe, neboť ve vnitřním člověku přebývá Pravda. (*De vera religione* 39, PL 34,154). Bohatý materiál k tomu nalézáme např. u sv. Bernarda z Clairvaux, v kázání Huga od sv. Viktora *Sermo de homine interiore*, a zajímavé srovnání podává i Eckhart v traktátu *O odloučenosti*. Po celý středověk a také hluboko do novověku vycházela křesťanská psychologie, teologie a mystika z tohoto dělení a dále jej široce rozvíjela.

- 3 Kc „starému a novému člověku“ srov. Řím 6,6 a Ef 4,22n; k „pozemskému a nebeskému člověku“ 1 Kor 15,47n; k „člověku nepřátelskému“ Mt 13,28. K protikladu „člověka služebného/otrockého a přítele“ srov. Lv 19,13n; Řím 6,17 a J 15,15n; k „člověku mladému“ Žl 103,5; J 21,5 a 1 Kor 3,1.
- 4 Hieronymus, *In Matheum* III c. 18 n. 10f (PL 26,135); Petrus Lombardus, *Sententiae* II d. 11 c. 1 n. 74, který vedle Jeronýma poukazuje i na Řehoře Velikého, *Moralia in Iob* II c. 20 n. 38 (PL 75,574).
- 5 Za „muže ve duši“ označuje Eckhart obvykle „oberste Vernunft“, *vernünfticheit, ratio superior, ratio et intellectus vir est in anima*; tedy jako „vyšší rozum, intelekt, duch“. Toto pojetí vychází z učení Pavla o tom, že ženy mají mít hlavu zahalenou, kdežto muži odkrytou (1 Kor 11,4n; viz dále), které bylo teologicky rozvinuto Augustinem v díle *De trinitate* I. XII c. 7 n. 9-10 (PL 42,1003). Ženy představují nižší síly duše, které mají být zakryté. Muž je obrazem Božím, *imago Dei, ratio superior*, který má svítit v temnotách, proto má být jeho hlava odkrytá. Tato nauka je blízká hermetickým pojetím, podle nichž lunární-ženský princip má snazší přístup do nižší přirozenosti duše oproti samozářícímu principu solárnímu, tedy mužskému, který symbolizuje vyšší přirozenost duše, to jest ducha. U Eckharta je vnitřní člověk, Adam, „muž v duši“ ve smyslu původní božské přirozenosti, obrazem, semenem, Syncem a Slovem Božím v nás.
- 6 Cicero, *Tusculanae disputationes* III c. 1 n. 2; Seneca, *Epistulae* 73,16.
- 7 Origenes, *Homilia IV in psalmum XXXVI* (PG 12,1357 AB): A co jiného je správné považovat za potomstvo spravedlivého (Žl 37,25) než učedníka spravedlivého (muže), jenž od něho přijme semě slova Božího a zrodí se tak k životu věčnému? Kdybych si například díky vašim modlitbám zasloužil být spravedlivým a obdržel od Pána milost pronášet slova moudrosti a poznání, takže bych díky této milosti [...] mohl i vám poskytnout Slovo Boží a zasít ho do vašich duší: pak by do vašich duší vstoupilo Boží Slovo, utkvělo by ve vašich srdcích a přetvořilo by vaše mysl do podoby tohoto Slova tak, že byste chtěli a činili to, co chce Slovo Boží, a tím by ve vás vznikl samotný Kristus. Tehdy byste se opravdu stali potomstvem spravedlivého, jež nemusí žebrať o chléb, protože byste vždy měli ve svém nitru ten chléb, jenž sestupuje z nebes.
- 8 Augustin, *De vera religione* c. 26 n. 49 (PL 34,143n). Srov. i *Sermo VII* n. 80 a *Sermo XII/2* n. 131. Eckhart volně přejímá od Augustina toto schema stupňů duchovního vzestupu, přičemž se zdá, že mu šestý a sedmý stupeň splyvá v jeden. Je však třeba rozpoznat, že mluví o dvou stupních: první představuje synovství, a druhý dokonalou jednotu s Bohem.
- 9 O mléku srov. Žid 5, 12; 1 Pt 2, 2; 1 Kor 3, 2.
- 10 Srov. pozn. 7 a dále Origenes, *Homilia in Genesim* XIII n. 4 (PG 12,234n), na níž se Eckhart odvolává také ve svém latinském díle *In Genesim* II n. 193: Dva národy a dva zástupy (Gn 25,23) jsou obrazem světa božího a světa pozemského, o nichž hovoří 1. list Korintským 15,49: „jako jsme v sobě nesli obraz pozemského, tak nesme i obraz nebeského.“ O tom hovoří Origenés takto: „Obraz nebeského je uvnitř tebe a nevystupuje na povrch. V tvém nitru je totiž umístěn obraz

nebeského krále, jak je psáno: „vytvořme člověka k našemu obrazu a k naší podobě.“ Tento obraz nemůže být na tobě spatřen, dokud je tvůj přibytěk znečištěn špínou a pozemskými nánosy a nemůže se rozlévat a zářit, protože Palestinci jej zasypali hlinou a dali v tobě vzniknout obrazu pozemského původu.“ (Zde) se dotýká historického a obrazného významu Písma, který je uveden v Gn. 26,14. „Syn Boží je malířem tohoto obrazu, a protože je to tak skvělý a svrchovaný malíř, jeho obraz (sice) může být nedbalostí zastřeno, (zcela) zničit ho však nemůže žádná špatnost. Obraz Boží v tobě navždy trvá, i když ho přemaluješ obrazem pozemským. Tento obraz si už ovšem maluješ pouze ty sám.“ To jsou slova Origenova. A krátce nato ještě dodává: „Nejrůznějšími způsoby své špatnosti ty sám maluješ jakoby různými barvami tento pozemský obraz. Je proto třeba prosit Boha, protože pokud on odstraní všechny přemalby, které na tobě spočívají, zazáří v tobě ten obraz, který stvořil sám Bůh.“

- 11 Jak ukazuje tento i následující odstavec, jde o to objevit a odkrýt Boží přítomnost v člověku. V hlubině duše je skryt Bůh, z něhož prýští „živá voda“ (J 4,10), která vtéká do „života věčného“. Tam je Boží Syn přítomný *in der sele grunde*.
- 12 Augustin, *De trinitate* XII c. 7 n. 10. Toto učení o obraze se hojně objevuje u Origena v již citované *Homiliae in Genesim* XIII, ale i VII, 5; X, 2; XII, 5 a *Homiliae in Num.* XII a u dalších zejm. novoplatonských autorů.
- 13 Srov. 1 Kor 11,4n; viz též pozn. 5.
- 14 Eckhart má asi na mysli Ž 31,21, kde sice není přímo řeč o obrazu Božím, ale o tom, že člověk je skryt v tváři Boží (*in facie*, cit. dle Vulgáty Ps 30,21), kterou Bůh nad ním rozjasňuje (Žl 31,17).
- 15 Zde není třeba žádného zprostředkování, neboť člověk se zde spojuje s jediným Bohem. Srov. Gal 3,19: Prostředníka není potřeba tam, kde jedná jen jeden, a Bůh je jeden.
- 16 Tyto věty, jimiž Eckhart vyjadřuje jednotu v Bohu, byly v bule *In agro dominico* papeže Jana XXII. z roku 1329 označeny spolu s jinými myšlenkami za „zvlášť podivné, velice smělé a z bludu podezřelé“; viz čl. 24. Celá bula přeložena in: Jan Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Zvon, Praha 1993, s. 326-330.
- 17 Diference mezi bytím a podstatou (bytností) je u Boha nemyslitelná, je avšak charakteristická pro stvořené věci od chvíle, kdy vystupují z Boha jakožto nerozlišené jednoty do diferencované mnohosti stvoření. Cílem člověka je opětovný návrat z této rozlišenosti a mnohosti do jednoty. Má stále vnímat a vycitňovat toto Jedno, z něhož vyšel, i v mnohosti světa a navracet se do něho.
- 18 Eckhart klade důraz na slovo „jeden člověk“, tedy člověk vnitřně *sjednocený*, nerozdvojený mezi „člověkem vnitřním a člověkem vnějším“, který se nejen „vydal na cestu“, nýbrž který skutečně „vyšel“ ze své oddělenosti, „vyšel“ z mnohosti do jednoty.
- 19 Srv. Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I c. 6 n. 7-10. Eckhart cituje toto místo ještě celkem třikrát ve svých latinských dílech.
- 20 Středověká etymologie odvozovala *homo* (člověk) z *humus* (země) a *humilis* (ponížený, pokorný): *Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad Deum vult venire. Humilitas enim est „scala caelestis qua Deus descendit“ sive venit ad hominem et homo ad Deum [...]. Secundo: homo ab intellectu et ratione homo est.* - Slovo člověk se odvozuje od slova země/hlína a toto zase od slova pokora. Pokora je totiž onen „nebeský žebřík, po němž sestupuje Bůh“ nebo k člověku přichází a člověk k němu [...]. Zadruhé: člověk je člověkem pro svůj intelekt a rozum. In: Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, LW III, n. 318, 265,4-12.

- 21 Aristoteles, *Metaphysica* I c. 1 (980 a 21). Tuto myšlenku Eckhart cituje ještě na dalších místech, zejm. v latinských dílech.
- 22 Zde stvoření poznáváme *in Verbo Dei*, v božském Logu, „skrze něhož jsou všechna učiněna“ (J 1,3). - Nauka o ranním a večerním poznání pochází od sv. Augustina; viz *De Genesi ad litteram* I. IV c. 23 n. 40 (PL 34,312) a tamtéž c. 24 n. 41 (PL 34,313). Toto místo doslovně převzal i Eckhartův žák Suso do své *Büchlein der Wahrheit*.
- 23 V *Kázáních* Eckhart často nastoluje v jeho době široce diskutovaný problém, zda podstata věčné blaženosti spočívá v poznání (tento názor zastávali zejm. dominikáni), anebo v lásce, jak hlásali františkánští teologové. Eckhart, věren svým aristotelským východiskům a tradici svého řádu, stojí za poznáním. Ale zde se jedná o subtilnější problém: o to, jaký druh poznání tvoří podstatu blaženosti. Zda nazírání Boha jako takové, nebo uvědomování si tohoto nazírání. Zdá se, že Eckhart chápe poznání a nazírání Boha ještě hlouběji: jako bytostné spojení s čirým, holým bytím, kde člověk zažívá Boha jako bytí, v němž se „docela ztíší a upokojí“.
- 24 *Das ist ein uzslac und ein widerslac uf das erste*; nhd.: „so ist das der natürlichen Ordnung nach ein Ausschlag (Austreten) aus dem und ein Rückschlag (Rückwendung) in das Erste.“ *Ausschlag* zde znamená vystoupení ze stavu zažívané nerozlišené jednoty (*das Erste*) do duality subjekt-objekt, nazírající-nazíraný; *Rückschlag* je opětovný návrat do této jednoty podle bytostného určení věcí, t.j. *podle řádu přirozenosti*, dle něhož se mají všechny věci zase vrátit do Boha (*in das Erste*). K pojmu *Ausschlag* srv. u Tomáše *exitus* a k pojmu *Rückschlag* jeho *reditus* týkající se vystoupení z prvotního a opětovného návratu do něho aktem reflexe. Eckhart přirovnává proces vystoupení z Boha a návrat do něho k aktu poznání, který popisuje Tomáš in *De veritate* q. 2 a. 2 ad 2: Naše poznání se uskutečňuje způsobem určitého pohybu, při němž duše ze sebe vystupuje a zase se do sebe vrací, když poznává samu sebe. Přitom se akt poznávání, během něhož ze sebe duše vystupuje, vztahuje nejprve k nějakému objektu. Duše se pak reflexivně vztahuje k tomuto aktu poznání [...] V božském poznání naproti tomu žádný takový pohyb neexistuje [...].
- 25 Eckhart se odvolává na Aristotela, *De anima* III c. 2 (425 b 12-17 a 426 b 12-29), kde se pojednává o rozlišení mezi *sensus particularis* a *sensus communis*. Úkolem toho prvního, tedy jednotlivého smyslu, je poznávání objektu; úkolem druhého je poznávat vnímání objektu smyslovým orgánem. V této reflexi je *sensus communis* schopen pořádat vněmy přicházející od jednotlivých smyslových orgánů a vytvářet určitou posuzující perspektivu. - Pokud se např. vidění jako *sensus particularis* týká barvy, pak vnímá červenou nebo bílou na něčem, aniž by při tomto specifickém poznávání bylo důležité, je-li červený kámen nebo květina. Toto vidění barvy bere tedy celé své bytí, které vidění barvy má, od té barvy, kterou vnímá. A tím samym způsobem, jak uvádí dále text traktátu, vnímá i dokonalý člověk Boha: Přijímá celé své bytí a život od Boha, aniž by mezi to vstupovalo něco reflexivního. Akt reflexe, v němž člověk poznává, že poznává, je srovnatelná s funkcí *sensus communis*. Poznává-li člověk, že poznává, pak nevnímá pouze a jen Boha, nýbrž sebe sama jako poznávajícího a Boha jako poznávaného. A to není dokonalé a nejvyšší poznání.
- 26 Tato věta nevyjadřuje myšlenku: Kdo nezná sám sebe, nemůže poznat ani Boha; nýbrž jde o to, že ve stavu nejvyšší kontemplace a sjednocení se s Bohem už člověk sám sebe „nepoznává“ t.j. nepoznává své já jako od Boha oddělenou entitu.
- 27 Toto „vrácení“ znamená podle Eckharta uvědomování si aktu nazírání Boha jako nezbytné součásti blaženosti, ale nepředstavující její podstatu.

Literatura

M. A. Wannier, Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 44/3, 1997, str. 317-334.

H. Piesch, Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt „Vom edlen Menschen“, in: *Meister Eckhart der Prediger*, U.M. Nix - R. Öchslin (Hgg.), Freiburg-Basel-Wien 1960, str. 167-199.

G. Stachel, Vom edlen Menschen, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 (1995), str. 167-191.

Z kritického vydání ve středohornoněmčině přeložil, poznámkami a komentářem opatřil Miloš Dostál. Přeloženo z vědeckého vydání *Meister Eckhart, Die deutschen Werke*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, vyd. a přel. J. Quint, sv. V, str. 106-136 (edice) a sv. V, str. 498-504 (překlad), s přihlédnutím k *Meister Eckhart, Von dem edlen Menschen*, Kösel Verlag, München 1996, vyd., přel. a komentoval Günter Stachel, str. 133-176, a k vydání Niklaus Largier, *Meister Eckhart, Werke I-II*, Frankfurt am Main, sv. II, str. 781-789 (komentář) a dále s přihlédnutím k dvěma polským překladům: *Mistrz Eckhart, Traktaty. O czlowieku szlachetnym*, Poznań 1987, přel. Wiesław Szymona OP, str. 127-143, a *Mistrz Eckhart, Kazania i traktaty*, Warszawa 1988, přel. Jerzy Prokopiuk, str. 129-137.

Mistr Eckhart (cca 1260 – 1327), německý dominikán, je jedním z hlavních představitelů porýnské mystiky. Vedle své profesorské činnosti (1300 - 1302 přednášel na Sorboně), byl provinciálem Saské provincie a v roce 1307 se stal generálním vikářem České provincie, která v té době měla 20 mužských a 7 ženských klášterů. V roce 1311 se vrací do Německa, kde byl ustanoven generálním vikářem dominikánského řádu pro celé Německo. Po té se vrací zpět do Paříže, odtud do Strasburku a Kolína nad Rýnem. Jeho působení v Praze bezesporu ovlivnilo známé české dominikánské autory Koldu z Koldic či Jana Moravce.

Tomáš Černušák

Dominikáni a myšlenkové proudy v českých zemích ve středověku

Když sv. Dominik, kněz a kanovník ze španělské Osmy, zakládal počátkem 13. st. na jihu Francie řád bratří Kazatelů, vycházel ve své představě především z dobové poptávky po několika duchovních potřebách. Bylo to jednak hlásání Božího slova ve formě doktrinálního, teologicky fundovaného kázání, a pak žitá evangelijní chudoba po vzoru Ježíše Krista a apoštolů. Na rozdíl od starších řeholních sdružení se řád také neusazoval v pustině, ale ve městech, v centrech osídlení. Již jen z těchto několika údajů je myslím patrné, že dominikánský řád byl při svém vzniku a působení do značné míry ovlivněn dobovými myšlenkovými proudy. Díky kazatelskému působení však řád také zcela specifickým způsobem dobovou mentalitu zejména v náboženském směru ovlivňoval, jak se budu snažit ukázat dále. Půjde nám konkrétně o působení řádu v českých zemích ve 13. a 14. století, přesněji do roku 1419. Nesmíme ovšem zapomínat na důležitou skutečnost. Dominikáni byli a jsou na prvním místě společenstvím mužů, kteří se sliby zavázali k dokonalejšímu následování Ježíše Krista v chudobě, čistotě a poslušnosti, aby se v církvi věnovali kazatelskému působení. Jejich veškerý vliv na společnost, kulturu, myšlení doby proto nepředstavuje přímo zamýšlený a primární cíl jejich života, jinými slovy - nikdy se nejednalo o nějakou zájmovou nebo osvětovou organizaci.

První dotek s našimi zeměmi můžeme v jistém smyslu přisoudit již zakladateli sv. Dominikovi. Ačkoliv on sám se do střední Evropy nikdy nedostal, v roce 1204 se jako člen diplomatického poselstva v Německu setkal s pohanskými Kumány, kteří tehdy ve službách českého krále Přemysla Otakara I. pustošili Durynsko. Podle jeho životopisců také toto setkání stálo na počátku jeho osobní přeměny ze zabezpečeného člena kanovnické kapituly v chudého potulného kazatele.¹

Ve vlastním slova smyslu však dominikáni vstoupili na půdu českých zemí v roce 1222, tedy rok po Dominikově smrti. Tehdy skupina jeho přímých následovníků prošla Moravou na cestě do polského Krakova. Prameny nám uchovali několik jmen členů těchto skupiny, mezi nimiž zaujme zvláště muž jménem Jindřich Moravský, zřejmě první dominikán domácího původu. Nevíme o něm nic bližšího,

snad se jednalo o někoho z okruhu pražského biskupa Ondřeje, který po roce 1216 pobýval v Římě.²

K založení prvních klášterů však došlo až o několik let později. Prvním byl klášter v Praze u sv. Klimenta na Poříčí v roce 1226, záhy po něm následovaly další. Expanzi dominikánského řeholního života u nás vymezuje rok 1301. Tehdy byla generální řádovou kapitulou ustavena samostatná česká provincie, která v sobě zahrnuje celkem 22 mužských klášterů. Po tomto roce již žádný další mužský klášter nevznikl.³

Pokusme se nyní podrobněji se podívat na myšlenkové nebo duchovní okruhy, kde můžeme poznat jistý přínos nebo alespoň určitý vztah k dominikánům.

První z nich je vliv na náboženský život obecně. Musíme si uvědomit, že nový druh řeholníků, vzdělaných a přitom radikálně chudých, zabývajících se kázáním, které bylo v té době vyhrazeno biskupům, musel v našem prostředí nutně představovat něco neobvyklého a jejich příchod nemohl nechat obyvatele měst zcela lhostejnými k obsahu jejich poselství. Nepřímo jsou potvrzením určitého vlivu na laiky kompetenční spory o jurisdikci nad nimi, které probíhaly mezi mendikanty a farním klérem a které jsou zjevné od čtyřicátých let 13. stol. V této době se totiž dominikáni již nemohli věnovat svému kazatelskému poslání ve farních kostelích, jak tomu bylo dříve, ale museli vlastní, často velmi malé svatyně představovat v chrámy sálového typu, schopné pojmut větší počet posluchačů. Tak to máme doloženo v Olomouci a Brně.⁴ Kompetenční spory však dokládají především listiny. Pokoušel se je řešit olomoucký biskup Bruno, když v roce 1253 stanovil povinnost věřících zpovídat se svému faráři jedenkrát v roce. Jinak mohli používat služeb mendikantů.⁵ Zvýšení zájmu o tuto svátost dává tušit určité náboženské oživení. To by mohl potvrzovat i jiný dokument. V r. 1273 též biskup ve své relaci papeži Řehoři X. podrobil žebravé řády, tedy i dominikány ze své diecéze, ostré kritice za to, že přetahují věřící z farních kostelů, a to moderními způsoby zbožnosti, kázáními a četnými odpustky.⁶

Myšlenkový svět středověkých lidí i u nás silně ovlivňoval a podněcoval rovněž onen již zmíněný dobový ideál „apoštolské chudoby“, z něhož dominikánský řád vzešel a který alespoň ve 13. století byl pro něj v poměrně radikální formě charakteristický. Dominikáni tento dobový ideál přinášeli nejen slovem, ale i svědectvím života, vlastní přítomností v centrech osídlení, podobně jak to činili následovníci sv. Františka. V naší oblasti se zatím nepodařilo nalézt žádné dochované

kázání této tematiky. Co však nám může podepřít teorii o vlivu ideálu „apoštolské chudoby“, je nový model světce, resp. svěřice této doby. Je jí většinou žena z vyšších společenských kruhů, která dokázala překročit stavovské rozdíly a svým úsilím sloužila „chudému Kristu“ zakládáním špitálů, osobní péčí o nemocné a trpící, hlubokým duchovním životem, podporou nových žebravých řádů anebo často přímo zřeknutím se dosavadního způsobu života ve snaze co možná nejvíc napodobit chudobu Ježíše Krista a apoštolů. V středoevropské oblasti je takovým příkladem sv. Alžběta Durynská, sv. Anežka Přemyslovna nebo uherská princezna sv. Markéta. V našich zemích je v přímé souvislosti s dominikánským řádem nejzjevnější osobností, která rovněž zapadá do řečeného modelu, sv. Zdislava, uctívaná jako manželka a matka, ale známá také jako zakladatelka špitálů a ošetřovatelka nemocných, která zemřela v poměrně mladém věku v roce 1252. S řádem se zřejmě seznámila v Brně. Stála u založení dvou dominikánských klášterů, v Turnově a Jablonném, a podle všeho se sama stala laickou členkou řádu.⁷ Jiným člověkem osobně zasaženým novými ideály byl zřejmě brněnský měšťan Oldřich Černý. Soudíme na to z rozboru listinného materiálu.⁸ Jinak si nedovedu vysvětlit, proč tento zámožný muž z valné většiny svého majetku fundoval brněnský ženský klášter, zvaný herburský a svěřený později duchovní péči dominikánů, a sám se vydal na nejisté cesty Kristova křížáka. Poslední zmínku o něm máme z roku 1248 z Lyonu. V této oblasti se zřejmě nalodil spolu s výpravou francouzského krále Ludvíka IX. Jelikož po roce 1248 již o Oldřichu Černém jako o živém nemáme žádné zmínky, je možné, že svůj život ztratil právě na této neúspěšné křížové výpravě.

Oživený zájem o náboženské otázky se v Evropě této doby týkal také žen, což se projevilo jejich intenzivnějším úsilím o duchovní život. Protože starší řády dlouho odmítaly starost o ženy, zakládaly vlastní společenství, žily jako bekyně nebo se shromažďovaly kolem různých kazatelů, naslouchaly jejich učením a snažily se je uskutečňovat. Silný ženský prvek byl patrný i u heretických skupin valdenských a katarů. Dominikáni dokázali v průběhu 13. století překonat různé potíže spojené s duchovní péčí o řadu ženských společenství a vzájemná symbióza s ženským hnutím se ukázala jako velmi plodná zvláště v oblasti Porýní, kde na přelomu 13. a 14. století vznikl dynamický směr personální zbožnosti, který označujeme jako „rýnská“ nebo „německá“ mystika.⁹ V českých zemích dostal řád na starost duchovní potřeby sester ženské odnože celkem devíti klášterů, z nichž některé existovaly jen krátkou dobu.¹⁰ Navíc máme doložené úzké kontakty s benediktinkami

u sv. Jiří v Praze, jak uvidíme ještě dále, a z řídkých zmínek můžeme předpokládat také určité napojení na společenství bekyň.¹¹ Domnívám se však, že na rozdíl od jiných evropských oblastí v našem případě nelze mluvit o vysloveně ženském náboženském hnutí.

Vliv dominikánů můžeme dále identifikovat především ve sféře mystické zbožnosti. Mystickou zbožností zde myslím velmi rozvinuté, intenzivní a individuální prožívání vztahu s Bohem. V ranějším středověku zůstávala tato forma zbožnosti omezena v podstatě na řeholní osoby. Postupně se ovšem zájem o ni šířil i ve vrstvě laiků, zejména od 14. století. Mystika byla také dominikánskému řádu vždy vlastní. Prvním ze směrů, kde můžeme pozorovat přímý vztah k řádu, je kult Božího Těla. Původně vycházel ze slavení mše svaté. Při ní věřící zůstávali v podstatě pasivní, s výjimkou jednoho momentu, totiž okamžiku pozdvihování konsekrované hostie. Vizuální a individuální kontakt s eucharistií se stal v polovině 13. století počátkem kultu Božího Těla. K samostatnému církevnímu svátku Božího Těla sepsal první officium přední řádový teolog sv. Tomáš Akvinský. Řád také od počátku eucharistickou úctou šířil a propagoval.¹² Také v českých zemích pozorujeme v souvislosti s dominikánským řádem rozvoj úcty k eucharistickému Kristu. Významným dokladem jsou památky literární povahy. Jako první jmenuji českou báseň *Vítaj králu všemohúci*, která je známa také jako *Modlitba Kunhutina*, podle nejstaršího záznamu v knize různých modliteb a hymnů patřící abatyši svatojiřského pražského kláštera Kunhutě. Jádrem básně je oslava Krista přítomného v eucharistii a básnické zpracování dogmatu o Božím Těle. Autor je neznámý. Avšak vzhledem k myšlenkové blízkosti básně k liturgickému dílu, filosofii a teologii sv. Tomáše Akvinského, vzhledem k významu řádu, zvláště co se týče vzdělanosti a kultu Božího Těla, a také vzhledem k úzkým vztahům mezi dominikány a benediktinky u sv. Jiří je velmi pravděpodobné hledat autora básně právě mezi členy řádu bratří Kazatelů.¹³ Podobně je tomu i v případě sekvence *De superna ierarchia vere descendit Sophia in uterum Virginis*. Také zde je hlavním tématem oslava Božího Těla a v textu nacházíme styčné body s učením sv. Tomáše Akvinského. Podle akrostichu sekvence je jejím autorem „predicator Domazlaus”, pravděpodobně tedy opět člen dominikánského řádu.¹⁴ Nic bližšího však o jeho osobě nevíme. Snad se jedná o téhož Domaslava, který je zmiňován v nekrologu kláštera dominikánek u sv. Anny v Praze jako zemřelý - bez udání letopočtu, ovšem podle rukopisu nepochybně v období 14. století.¹⁵ Blízký vztah českých dominikánů k eu-

charistickému kultu dosvědčují také další prameny z pozdější doby. Tak se přední český řádový teolog, zpovědník a důvěrný přítel arcibiskupa Jana z Jenštejna, M. Jindřich z Bitterfeldu, ve svých traktátech *De crebra communione* a *De institutione sacramenti Eucharistiae*, které vznikly v devadesátých let 14. století, stavěl na stranu reformních kruhů v otázce doporučení častého přijímání eucharistie.¹⁶ Stejně tak činil i jeho řádový spolubratr Pavel z Brna. Od něho máme dochované významné kázání *In coena Domini*, přednesené za přítomnosti českého krále Václava IV. a uherského krále Zikmunda v roce 1400.¹⁷ Vliv na formování a šíření eucharistického kultu v našich zemích tu tedy nepochybně byl, míru a rozsah nám dává tušit těch několik zmíněných pramenů.

Podobně je tomu rovněž u jiných forem a směrů středověké mystické zbožnosti. Jak již bylo řečeno, na přelomu 13. a 14. stol. působením dominikánů v ženských klášteřích v Porýní vznikl zcela specifický duchovní proud - tzv. porýnská neboli německá mystika. Její přední představitelé Mistr Eckhart a Jan Tauler byli v úzkém vztahu k dominikánům v Čechách, např. Eckhart zde působil jako vikář začátkem 14. století.¹⁸ Je proto celkem zajímavé, že přestože rovněž u nás měli v první polovině 14. století dominikáni na starost duchovní potřeby sester z několika klášterů, nějaké stopy vlivu německé mystiky nenalzáme. V této době vzešlo z pera vzdělaného českého dominikána, inkvizitora a provinciála Koldy z Koldic, který byl v osobním kontaktu s Eckhartem i Taulerem, několik traktátů, uchovaných v Pasionálu abatyše Kunhuty, které bývají označovány jako mystické. Někteří autoři v nich dokonce nalézají vliv Eckharta.¹⁹ Rozbor tohoto díla však ukazuje, že k německé mystice, která se vyznačuje hlavně tajemným bádáním o pobývání osob božské Trojice v lidské duši, má daleko. Spíše se jedná o meditativní příručku. Již při zběžném prohlédnutí díla je však patrný jiný druh zbožnosti, totiž úcta k trpícímu Kristu.²⁰ Tato forma je charakteristická obecně pro období 14. století. Kromě traktátů Koldy z Koldic, kde jsou například velmi podrobně vypočítávány a také zobrazeny všechny nástroje a způsoby Kristova umučení, prvky této formy zbožnosti nacházíme i v obou již jmenovaných dílech - v básni *Modlitba Kunhutina* a sekvenci *De superna ierarchia*. I zde tedy můžeme mluvit ne-li o vlivu, tedy určitě o vztahu českých dominikánů k této formě středověké zbožnosti.

Zmíněné duchovní spisy byly však určeny jen úzké vrstvě řeholníků a řeholnic. Dominikáni však podporovali individuální zbožnost také v širších vrstvách věřících. Určitým dokladem této skutečnosti je spis s názvem *Život Krista Pána*. Jde

o překlad latinského spisu *Meditationes vitae Christi*, který pořídil vzdělaný český dominikán Jan Moravec kolem poloviny 14. století. Základ díla tvořily upravené novozákonní texty, které měly napomoci při rozjímání o tajemstvích Kristova života.²¹

Další oblastí, kde pozorujeme vliv členů řádu, je vzdělanost a věda. Výraznou novinkou oproti starším řeholím byl právě závazek ustavičného studia. V každém klášteře měla fungovat teologická škola pod vedením pověřeného lektora, určená především pro řeholníky, někdy i pro jiný klérus a další zájemce. Nejinak tomu bylo také u nás. Můžeme tak předpokládat existenci dvacetidvou zřejmě kvalitních klášterních škol. V české provincii se počátkem 14. století výrazně vydělila zvláště škola při pražském klášteře, kde bylo také v roce 1347 zřízeno „studium generale“, tzn. že zdejší konventní škola dostala privilegium školy celořádového významu, srovnatelnou například s proslulým učilištěm u sv. Jakuba v Paříži. Karel IV., který toto povýšení inicioval, sledoval hlavně personální posilu pro profesorský sbor své univerzity.²² Tento trend potvrdily i listiny magistra řádu Rajmunda z Kapuy z roku 1383, kdy bylo pražské generální studium ještě úžeji provázáno s Karlovou univerzitou.²³ Na generálním studiu při klášteře sv. Klimenta působila řada významných teologů a vědců, jejichž přínos pro rozvoj teologické vědy v Čechách není ještě zcela dohodnoven.²⁴ Uvádím alespoň M. Jindřicha z Bitterfelda²⁵, M. Mikuláše Bicepce²⁶. U nich je nejvíce patrný vliv učení sv. Tomáše Akvinského, ale také orientace na některé soudobé aktuální teologické otázky a autory, v případě M. Mikuláše na anglické teology. K významným počínům, který našly počátek rovněž právě zde, patří zejména první český překlad Bible, který vznikl pod redakcí již zmíněného Jana Moravce v sedmdesátých letech 14. století.²⁷ Ovšem nejde jen o pražské učiliště. Již ve 13. století z českých dominikánských klášterů vzešli učenci celocírkevního významu, například hudební teoretik činný v Paříži Hieronymus de Moravia nebo pozdější hnězdenský arcibiskup, autor řady spisů Martin z Opavy.²⁸ Dnes si můžeme jen klást otázku, jaký vliv měl studijní ráz klášterů přímo na kazatelství českých dominikánů a jak působil na širší okruh věřících, na jejich náboženský a myšlenkový život.

Jako důležitý myšlenkový směr v Čechách 14. století můžeme označit také reformní hnutí, které se odehrávalo hned na několika úrovních. Jeho podstatnými iniciátory byli jednak pražští biskupové a arcibiskupové, dále pak lidé z prostředí Karlovy univerzity a říšské kanceláře, reformní kazatelé (Konrád Waldhauser, Jan

Milíč z Kroměříže) a také některé řády. Mezi nimi jsou obvykle uváděny augustiniáni kanovníci a eremité, kartuziáni, cisterciáci a premonstráti.²⁹ Poměrně málo se ví, že mezi ně můžeme zařadit také řád dominikánský. V rámci řádu jako celku se v průběhu první poloviny 14. století, a zejména po velké epidemii moru v letech 1348-1351, projeví některé úpadkové jevy. Bylo to zvláště uvolnění pojmání chudoby a řehole vůbec a přílišná individualizace života řeholníků. Úsilí o reformu začal v jednotlivých provinciích podporovat po roce 1380 magistr řádu bl. Rajmund z Kapuy, žák sv. Kateřiny Sienské. Bylo tomu tak i v českých zemích. Jediným přímým dokladem je pro nás svědectví arcibiskupa Jana z Jenštejna v jeho spisu *Libellus de bono mortis*, který zde zmiňuje a vyzvedává intelektuální a mravní kvality pražského dominikána a profesora Karlovy univerzity M. Mikuláše Bicepse, který byl podle jeho slov přímo Rajmundem z Kapuy, zřejmě za jeho pobytu v Praze v letech 1383-1384, pověřen reformou řádu. Avšak M. Mikuláš již v roce 1390 podlehl epidemii moru. Myšlenkově se k reformní snaze přihlásil také M. Jindřich z Bitterfeldu - jednak ve svých kázáních³⁰, a pak v traktátech *De formatione et reformatione ordinis Praedicatorum*, který vznikl nejspíše v roce 1389, a *De contemplatione et de vita activa* z období let 1384-1399. M. Jindřich ve spolupráci s arcibiskupem Janem z Jenštejna rovněž usiloval o zřízení malého kláštera v samotě českých lesů, kde by se dominikáni věnovali zvláště přísnému životu podle původních představ zakladatele. Ovšem ke zřízení z různých důvodů nedošlo.³¹ Jinou významnou postavou byl lektor pražského kláštera Jan řečený Karmelita. Jeho tři dochovaná kázání z přelomu 14. a 15. století ukazují příslušnost k reformní straně jak obsahem, v němž vyzvedá nutnost opravdového duchovního života pro reformu církve, tak určením - pronesl je totiž před synodem kléru pražské diecéze, tedy na místě, kde nějaký čas před ním kázal Jan Milíč z Kroměříže.³² Přes nadějně začátky a postavy se dílo reformy řádu nepodařilo zrealizovat, nepochybně též (snad trochu paradoxně) díky husitské revoluci, která na nějaký čas dominikánský život v samotných Čechách takřka zlikvidovala.

Poznámky

- 1 Koudelka, V.: Dominik. Zvěstování Božího slova. Tišnov 1992, s. 9.
- 2 Loenertz, R.: Une ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne. AFP, 21, 1951, s. 14; Koudelka, V.: Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter. II. Die Männer- und Frauenklöster. Archivum fratrum Praedicatorum (dále jako AFP), 26, 1956, s. 139.
- 3 Koudelka, Zur Geschichte II., s. 127-160.
- 4 Richter, V.: Raně středověká Olomouc. Brno 1959, s. 142-147; Burč, J.: Středověké stavby brněnských dominikánů. Časopis Moravského muzea, 45, 1960, (vědy společenské), s. 107-137.
- 5 Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae (CDB) V, č. 8, s. 42.
- 6 Regesta diplomatica necnon epistolaria Bohemiae et Moraviae (RDB) II, č. 845, s. 342.
- 7 Kalista, Z.: Blahoslavená Zdislava z Lemberka. Praha 1991.
- 8 CDB IV, č. 102, s. 194; CDB IV, č. 140, s. 236 - zde je Oldřich Černý již označen jako „laicus cruce signatus“.
- 9 Grundmann, H.: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. 2. vyd. Darmstadt 1961, s. 178-198, 208-252, 272-303.
- 10 Koudelka, Zur Geschichte II, s. 154-160.
- 11 Např. při nepokojích v r. 1334 v Praze můžeme na straně mendikantů proti farnímu kléru vidět právě zmíněné bekyně - viz Fontes rerum Bohemicarum IV, s. 320-321.
- 12 Rapp, F.: Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku. Brno 1996, s. 102; Weis heipl, J.A.: Tomasz z Akwinu. Poznań 1985, s. 231-237, 483.
- 13 Škarka, A.: Nejstarší česká duchovní lyrika. Praha 1949, s. 46-53.
- 14 Škarka, A.: Dominikán Domaslav a čeští hymnografové jeho směru. Praha 1951.
- 15 ěmler, J.: O nekrologiu kláštera sv. Anny v Praze. Zprávy o zasedání Královské české společnosti nauk, 1878, s. 69-79.
- 16 Koudelka, V.: Heinrich von Bitterfeld (+c.1405). Professor an der Universität Prag. AFP, 23, 1953, s. 30-44.
- 17 Holinka, R.: K literární činnosti českých dominikánů ve XIV. století. Řád, 8, 1942, s. 202-205.
- 18 Z četné literatury alespoň - Mistr Eckhart a středověká mystika. Praha 1993; Rapp, Církev a náboženský život, s. 178-181.
- 19 např. K. Stejskal v úvodu (s. 21-146) k Pasionálu Přemyslovny Kunhuty. Praha 1975.
- 20 Kolda z Koldic: Tractatus mystici. Praha 1997.
- 21 Vilíkovský, J.: Pisemnictví českého středověku. Praha 1948, s. 141-160.
- 22 Koudelka, V.: Karlova univerzita a dominikáni. Filosofická revue, 16, 1948, s. 82-91.
- 23 Koudelka, V.: Rajmund von Capua und Böhmen. AFP, 30, 1960, s. 206-226.
- 24 Kadlec, J.: Řeholní generální studia při Karlově univerzitě v době předhusitské. Acta Universitatis Carolinae - Historia Universitatis Carolinae Pragenses, 7, 1966, No. 2, s. 63-108.
- 25 viz studie V. Koudelky citovaná v pozn. 16.
- 26 Stein, E.: Mistr Mikuláš Biceps. Praha 1929.
- 27 Kyas, V.: První český překlad bible. Rozpravy ČSAV, řada společ. věd, roč. 81, seš. 1, Praha 1971.
- 28 Koudelka, V.: Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter. III. Bischöfe und Schriftsteller. AFP, 27, 1957, s. 39-119.

29 Z četné literatury uvádím alespoň: Gerwing, M.: Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. München 1986; týž: Die böhmische Reformbewegung und die niederländische devotio moderna. Westmitteleuropa - Ostmitteleuropa, Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag, München 1992, s. 125-142.

30 viz pozn. č. 17.

31 viz pozn. č. 16.

32 viz pozn. č. 17.

Tomáš Černušák je absolventem magisterského studia CMTF UP a FF UP Olomouc. Tento mladý historik se zabývá především dějinami České dominikánské provincie, zvláště obdobím středověku. Článek je upraveným doktorským čtením z disertace autora, která nese název *Dominikánský řád v českých zemích v období do husitských válek*.

Benedikt Mohelník OP

Všeobecný úvod k římskému misálu (třetí typické vydání) Stručná prezentace dokumentu

Úvod

Svatý Otec Jan Pavel II. schválil 11. ledna 2000 třetí vydání římského misálu. Kongregace pro bohoslužbu a svátosti ho vyhlásila jako typické a zadala k tisku 20. dubna téhož roku. Kongregace rovněž v předstihu vydala výňatek z nového vydání misálu, který obsahuje Všeobecný úvod k římskému misálu (zkratka IGMR).

První změnou, kterou je dobře pro lepší orientaci v dokumentu uvést hned na začátku, je změna v číslování odstavců. Ve druhém vydání je *Proprium* číslováno zvlášť, zatímco ve třetím vydání je zavedeno kontinuální číslování odstavců v celém dokumentu.¹ Struktura dokumentu zůstala bez podstatných změn, kromě některých částí, kde jsou jiným způsobem číslovány odstavce.² Některé pasáže jsou rozšířeny, ale o nich se jmenovitě zmíníme dále.

V odkazech používáme číslování odstavců podle třetího vydání. Pro snazší orientaci připojujeme na konci malou „konkordanci“ odstavců obou posledních vydání.

V následující prezentaci dokumentu se budeme téměř výlučně zabývat těmi texty a aspekty, které byly v novém vydání nějakým způsobem změněny, tzn. přesněji nebo jinak formulovány, popř. doplněny. Od tohoto pojednání tedy nelze očekávat, že by se v něm celistvě předkládala teologická látka, která je v úvodu k misálu obsažena. Naopak se předpokládá dobrá znalost předchozího textu. Prezentace je pojata tak, že se pokouší o systematizaci jednotlivých témat, proto také nepostupuje od jednoho odstavce k druhému v jejich původním pořadí. Podrobné odkazy na čísla odstavců, ze kterých se látka v jednotlivých případech čerpá, a na závěr uvedená „konkordance“ (rejstřík) pomohou, aby se čtenář snadno orientoval.

Na probíranou látku budeme nahlížet ze dvou zorných úhlů. První se bude týkat teologických aspektů, druhý spíše praktických změn a upřesnění. Je jisté, že se nejedná o dvě spolu nesouvisející oblasti. Důraz na některé teologické aspekty se nutně promítá do praktických ustanovení a naopak. V části, ve které se budeme

věnovat teologickým otázkám, jsou zastoupeny především dvě oblasti teologie, a sice ekleziologie a teologie liturgie. Obě se vzájemně prolínají.

Teologické aspekty

Slavení eucharistie je úkonem Krista a Církve, která je „svátostí jednoty“, totiž svatým lidem sjednoceným a vedeným biskupem. Celému tělu Církve náleží, aby to zjevovala a působila. Jednotlivé údy dosahují činné účasti různými způsoby, které jim jsou vlastní, podle jejich stavu a služeb. Zjevuje se tak vzájemné propojení a hierarchické uspořádání křesťanského lidu. Proto také záleží na tom, aby každý, ať už posvěcený služebník nebo laik, konal pouze a všechno, co jeho stavu přísluší.³

V první kapitole (č. 16) se pojednává o důležitosti a důstojnosti slavení mše sv., která je středem celého života Církve a vrcholným úkonem bohopocty i posvěcení, obrací se k Otci skrze Krista v Duchu svatém. Nové vydání doplňuje pneumatický, a tím také trinitární charakter liturgie.⁴ Rozšiřuje tak smysl textu *Sacrosanctum Concilium* (č. 10), na který se tento odstavec odkazuje.

Shromáždění věřících ke slavení liturgie má nutně svůj duchovní, teologický rozměr, který je dán právě tím, že důvodem shromáždění věřících je liturgické slavení.⁵ Uprostřed shromáždění je totiž přítomen sám Pán a zjevuje se v něm tajemství Církve.⁶ V praktické rovině se zdůraznění ekleziálního charakteru projevuje, když se pojednává o smyslu pozdravení pokoje. Zatímco předchozí vydání mluvilo o tom, že věřící vyprošují pokoj pro Církev a pro celou lidskou rodinu a vyjadřují si vzájemnou lásku, protože mají účast na jednom chlebě (symbolická rovina), nové vydání dává přednost formulaci, která říká, že Církev vyprošuje pokoj pro sebe a pro celou lidskou rodinu a věřící vyjadřují církevní společenství a vzájemnou lásku, protože mají účast na Svátosti (rovina vyjadřující spíše realitu milosti).⁷

V první kapitole o důležitosti a důstojnosti slavení eucharistie je také doplněna část (č. 22 26), která pojednává o postavení diecézního biskupa k liturgii a o jeho úlohách.⁸ Biskup je prvním rozdělovatelům Božích tajemství ve své diecézi, proto mu přísluší i nejvyšší postavení a odpovědnost ve vztahu k liturgii. Jím slavená liturgie, zvláště mešní, zjevuje tajemství Církve. Proto mu také náleží pečovat o to, aby kněží, jáhni i věřící správně liturgii chápali a mohli se jí činně a s užitek-

účastnit⁹ a aby byly náležitě respektovány předpisy liturgických knih a ostatních vyhlášení příslušných autorit. Biskupovi také náleží určit různá přizpůsobení, která Misál předpokládá.¹⁰ Rovněž se připomíná ustanovení ze *Sacrosanctum Concilium* č. 22, že nikdo kromě oprávněné autority nemá právo v liturgii nic přidávat, ubírat nebo měnit.

Liturgie má proto být slavena podle liturgického práva, předpisů v liturgických knihách a podle tradované praxe vlastní římskému ritu.¹¹

V č. 19 je doplněna věta, která říká, že ve slavení eucharistie, která je úkonem Krista a Církve, kněz (*sacerdos*) znamenitým (nejvyšším) způsobem naplňuje svůj úkol (*munus*). Následuje doporučení o každodenní celebraci,¹² které je převzato z *Presbyterorum ordinis*¹³ a které se stalo součástí Kodexu kanonického práva.¹⁴

Kněz, který plní funkci toho, kdo předsedá liturgii, koná svou službu jménem Církve a shromážděného společenství věřících. Předchozí vydání IGMR mluvilo pouze o společenství.¹⁵

Službu předsedajícího má vykonávat ve všem, co jí náleží, vždy jeden a tentýž kněz.¹⁶

Dokument důsledně rozlišuje mezi *sacerdotium*, které je vlastní všem věřícím (*sacerdotium regale fidelium*), a kněžskou službou (*sacerdotium ministeriale*), které se uskutečňuje ve třech stupních (*episcopus, presbyter, diaconus*).¹⁷

V článcích, ve kterých se v předchozím vydání mluvilo o přísluhujících (*ministri*), se nyní rozlišuje mezi jáhnem, který je výslovně jmenován, a ostatními přísluhujícími, kteří jsou jmenováni buď obecně anebo podle svých funkcí jakožto lektor, akolyta apod.¹⁸ Jáhen totiž z moci svého svěcení zaujímá po knězi první místo mezi těmi, kdo při slavení eucharistie konají službu.¹⁹ Pokud se týká laických přísluhujících, více se zdůrazňuje rozlišení mezi jednotlivými službami. Tam, kde se dříve mluvilo obecně o přísluhujících, je v mnohých případech upřesněno, zda se jedná o akolytu i lektora, nebo jiného přísluhujícího.²⁰

Rozdílnost služby posvěcených služebníků a ostatních účastníků liturgie je vyjádřena i ustanovením, že homilii nemůže nikdy konat laik, ale pouze kněz nebo jáhen.²¹ V podobném duchu můžeme chápat ustanovení, které vyhrazuje obřad lámání chleba knězi a jáhnovi.²²

Velký důraz se klade na to, aby svaté přijímání podávali pouze k tomu náležitě ustanovení služebníci. Mimořádní služebníci nepřistupují k oltáři dříve, než přijme sám kněz, a posvátné nádoby přijímají od něho.²³ Pokud po sv. přijímání zbude

v kalichu krev Páně, přijímá ji sám kněz nebo jáhen, popř. řádně ustanovený akolyta, pokud přísluhoval u kalicha při podávání pod obojí způsobou, a to u oltáře.²⁴ Posvátné nádoby smí po sv. přijímání čistit pouze kněz nebo jáhen nebo ustanovený akolyta.²⁵

Služby, která nejsou vyhrazeny knězi nebo jáhnovi, může farář nebo rektor kostela světit vhodným laikům buď formou liturgického požehnání, nebo dočasným pověřením. Jedná se o službu přísluhujícího u oltáře, mimořádného rozdělovatele sv. přijímání, čtenáře, žalmisty, schólisty, varhaníka, kantora nebo ředitele kůru, sakristána, komentátora, toho, kdo koná sbírku, toho, kdo přijímá věřící u vchodu do kostela (pokud je to někde zvykem), toho, kdo má na starosti uspořádávat procesí, a ceremoniáře. Pokud jde o službu přísluhování knězi u oltáře, je potřeba se řídit ustanoveními biskupa, která dal pro svou diecézi.²⁶

Doplněny jsou také odstavce, které vysvětlují smysl různých částí a aspektů slavení mše sv.: o gestech a postojích,²⁷ o smyslu bohoslužby slova a jednotě obojího Zákona,²⁸ o obřadech při čtení evangelia,²⁹ o okuřování v rámci obřadů přípravy darů,³⁰ o obřadu lámání chleba,³¹ o modlitbě po přijímání,³² o úkolech a službách při mši,³³ o významu pokleknutí,³⁴ o symbolice oltáře,³⁵ o symbolice obrazů světců.³⁶

Dále si ještě poukážeme na další ustanovení, která jsou sice praktického rázu, ale mají nezanedbatelné teologické důsledky.

Jasně se říká, že absoluce v úkonu kajícínosti nemá svátostný účinek.³⁷

Biblické texty v bohoslužbě slova není možné nahrazovat jinými.³⁸

Jednota svátostných způsobů se může vyjádřit tím, že je knězi dána možnost ukazovat věřícím eucharistický chléb nad kalichem.³⁹

Posvátný charakter liturgie se podtrhuje také tím, že jsou doplněna ustanovení, která příkazují, aby veškeré zařízení liturgického prostoru, posvátné předměty užívané při liturgii a posvátná roucha byly náležitě posvěceny podle obřadů, které jsou k tomuto účelu určeny v římském rituálu.

Praktické úpravy a změny

Dokument v mnoha případech upřesňuje terminologii⁴⁰ nebo ji uvádí v soulad s jinými pozdějšími dokumenty.⁴¹ Některé termíny, které mají obecný význam, byly nahrazeny výrazy, které jasněji vyjadřují posvátný charakter liturgie: např. namís-

to „předsedat shromáždění” se říká „slavit Eucharistii”,⁴² místo „ve společenství věřících” se užívá „ve svaté Církvi”, místo „shromáždění” se říká „věřící lid”⁴³ apod.

Navíc jsou uváděny odkazy na římský rituál a ostatní liturgické knihy, které byly postupně vydávány. Takto jsou doplněny odkazy na různé zvláštní formy slavení mše sv.,⁴⁴ odkazy pro případ, kdy slaví eucharistii biskup,⁴⁵ jsou zařazena i některá ustanovení, která se nacházejí v úvodu k lekcionáři, především v části, která pojednává o výběru lekcí (č. 357 - 362; i když tento dokument není explicitně citován).

Dokument upřesňuje okamžik, kdy má kněz uvést věřící do slavení mše sv., a sice po úvodním pozdravu před úkonem kajcnosti.⁴⁶ Ostatní možná uvedení (*monitiones*) zůstávají beze změny, avšak výslovně se zakazuje cokoli vkládat do eucharistické modlitby.⁴⁷

V oddíle *O důležitosti zpěvu* (č. 39 - 41) se upřesňuje, že není nutné vše zpívat ve všední dny, ale o to víc se má věnovat péči o zpěv o nedělích a svátcích. Nově bylo také začleněno ustanovení konstituce SC (č. 116) o privilegovaném postavení gregoriánského chorálu, který je vlastním zpěvem římské liturgie. Varhany a jiné nástroje se mají užívat umírněně v době adventní, v době postní, pouze jako doprovod zpěvu, s výjimkou neděle *Laetare*, slavností a svátků.⁴⁸

Upřesněna jsou ustanovení, která určují postoje věřících: věřící mají stát od výzvy *Orate fratres*. Ti, kdo nemohou klečet během konsekrace, mají udělat hlubokou úklonu společně s knězem po konsekraci. Kde je to zvykem, je chvályhodné zachovat klečení věřících po skončení aklamace *Sanctus* a do konce eucharistické modlitby.⁴⁹

Věřící přijímají sv. přijímání v kleče nebo vestoje. Pokud přijímají vestoje, doporučuje se, aby předtím, než přijmou svátost, projevíli náležitou úctu způsobem stanoveným biskupskou konferencí.⁵⁰

Podávání pod obojí způsobou bylo zúženo prakticky na dvě možnosti. Krev Páně je možno podávat tak, že věřící přijímají napitím z kalicha. Druhá možnost je ta, že se proměněná hostie ponoří do krve Páně. V tomto případě přijímají věřící jedině do úst.⁵¹

Rozšířen je odstavec o mlčení, kde je navíc řeč o zachovávání mlčení před bohoslužbou v kostele, v sakristii a přilehlých prostorách, aby se všichni mohli

připravit ke zbožnému a správnému slavení posvátných obřadů.⁵² Mlčení je více zdůrazněno i v bohoslužbě slova po čteních⁵³ a po homilii.⁵⁴

Forma mše sv. s účastí lidu, která se v předchozím vydání nazývá „*Forma typica*“, nese nyní název „*Missa sine diacono*“. V jejím popisu se nachází řada terminologických upřesnění a věcných doplnění. Oddíl dříve nazvaný „*De muneribus diaconi*“ se nazývá „*De Missa cum diacon*“ a je také upřesněn a doplněn. „*Missa sine populo*“ se nově nazývá „*Missa, cui unus tantum minister assistit*“.

Praktická upřesnění v průběhu mše sv., která se ve většině případů nacházela pouze v mešním řádu, byla zapracována do všeobecného úvodu:

- zmínka o vynechání úvodních obřadů, pokud je mše spojena s jinými obřady;⁵⁵
- vstupní antifonu, pokud se ke vstupu nezpívá, může kněz použít jako uvedení do bohoslužby;⁵⁶
- pozdravení oltáře se koná **hlubokou** úklonou;⁵⁷
- okuřuje se **kříž** a oltář;⁵⁸
- vstupní obřady vede celebrant **od sedes**;⁵⁹
- uvedení do bohoslužby může mít kněz, jáhen nebo jiný služebník;⁶⁰
- v úkonu kajičnosti se zachová chvíle ticha;⁶¹
- o nedělích, především v době velikonoční, se místo úkonu kajičnosti může konat svěcení vody a pokropení na připomínku křtu;⁶²
- aklamace v *Kyrie* se mohou opakovat více než dvakrát. Pouze je-li spojeno s úkonem kajičnosti ve formě „Tropů“, předpokládají se zvolání jednou;⁶³
- text hymnu *Gloria* není možné nahrazovat jiným;⁶⁴
- o nedělích a slavnostech se přísně dodrží počet tří čtení;⁶⁵
- při mši za účasti lidu se čtení čtou vždy od ambonu;⁶⁶
- sekvence, pokud se zpívá, pak po *Aleluja*;⁶⁷
- pokud slouží mši sv. biskup, může při slavnostnějších příležitostech udělit lidu požehnání evangeliářem;⁶⁸
- text *Vyznání víry* musí být schválen pro liturgické užití;⁶⁹
- kněz vede přímlyvy **od sedes**, jednotlivé prosby se přednášejí **od ambonu nebo z jiného vhodného místa**. Prosby mají být skromné, moudře volené a stručně formulované, aby vyjadřovaly úmysly celého shromáždění. Věřící při nich **stojí**;⁷⁰
- kněz si omývá ruce **na kraji oltáře**;⁷¹

- u druhé eucharistické modlitby je prakticky vyloučeno její použití v neděli;⁷²
- kněz dává pozdravení pokoje přísluhujícím, přičemž zůstává stále v presbytáři;⁷³
- zpěv *Agnus Dei* nelze nahrazovat jinými texty;⁷⁴
- pozdravení pokoje si mají věřící vyměnit skromně s nejbližší stojícími;⁷⁵
- pokud se během sv. přijímání nezpívá, antifona k přijímání **se může recitovat**;⁷⁶
- eucharistický chléb může kněz věřícím ukazovat nad kalichem;⁷⁷
- kněz a jáhen na závěr políbí oltář a spolu s ostatními přísluhujícími ho pozdraví hlubokou úklonou.⁷⁸

Další doplnění a upřesnění se týkají jednotlivých služeb a jejich provádění:

- nově je jmenována služba sakristána, která se počítá také mezi liturgické;⁷⁹
- komentátor nemá svou službu konat od ambonu;⁸⁰
- zavádí se název „*caeremoniarum magister*“, který má pečovat, aby se posvátné obřady konaly po všech stránkách správně a se zbožností, a to jak svěcenými služebníky, tak také věřícími laiky.⁸¹

Pokud jde o vybavení kostela, nacházíme tato doplňující ustanovení:

- kříž umístěný na oltáři nebo v jeho blízkosti musí být se znázorněním ukřižovaného Krista. Totéž se týká kříže, který se užívá v procesí. Kříž má zůstat na oltáři, i když se na něm zrovna neslouží.⁸²
- v sakristii má být sakrárium, do kterého se vylévá voda použitá k omývání místa, na kterém se vylila krev Páně, a voda z omývání posvátných nádob a prádla;⁸³
- takové postavení oltáře, aby se u něho mohlo sloužit směrem k lidu, z stává možností tam, kde je to možné uskutečnit.⁸⁴ V novém kostelích má být vybudován jeden oltář. V dříve postavených, kde je starý oltář umístěn tak, že účast věřících by byla obtížná a nemůže být přenesen, aniž by utrpěl po umělecké stránce, se má zbudovat nový pevný oltář, umělecky hodnotný a řádně dedikovaný. Potom se posvátné obřady konají pouze na něm. Aby se neodváděla pozornost věřících, nemá se starý oltář příliš zdobit;⁸⁵
- na oltář, na kterém se slouží mše sv., se pokládá jedna plachta bílé barvy;⁸⁶

- v době adventní se oltář zdobí květinami jen střídmo, v době postní je zakázáno zdobit oltář květinami, krom neděle *Laetare*, slavností a svátků;
- vzhledem k symbolice je vhodnější, když svatostánek není umístěn na oltáři, na kterém se slouží mše sv. Může být umístěn na vhodném místě v presbytáři, nevylučuje se ani starý oltář, nebo v jiné kapli, která je organicky spojená s kostelem a je dobře viditelná pro věřící;⁸⁷ u svatostánku má hořet světlo, které označuje přítomnost Krista a vyjadřuje mu úctu.⁸⁸

Pokleká se na pravé koleno a k zemi. Pokleká se před Nejsvětější svátostí a před křížem od obřadu uctívání kříže na Velký pátek po začátek Velikonoční vigilie.

Pokud je svatostánek v presbytáři, pokleká se na začátku a na konci mše, nikoli však během ní. Jinak poklekají všichni, kdo před Nejsvětější svátostí přecházejí, pokud nejdou v procesí. Rovněž tak nepoklekají příslušující, kteří nesou kadidlo, procesní kříž a svíce.⁸⁹

Před a po okuřování se udělá hluboká úklona směrem k okuřované osobě nebo předmětu, vyjímaje oltář a dary pro mešní oběť.

Třemi dvojtahy se okuřuje: Nejsvětější svátost, ostatky sv. kříže a obrazy Páně vystavené k veřejné úctě, dary pro mešní oběť, oltářní kříž, evangeliář, paškál, kněz a lid.

Dvěma dvojtahy se okuřuje: ostatky a obrazy svatých vystavené k veřejné úctě, a to v rámci okuřování oltáře na začátku bohoslužby.

Oltář se okuřuje jednoduchými tahy.

Kříž, pokud je na oltáři nebo vedle něho, se okuřuje před okuřováním oltáře, jinak, když kněz kolem něho prochází.

Dary se okuřují před okuřováním kříže a oltáře buď třemi dvojtahy, nebo do tvaru kříže, který se udělá nad dary.⁹⁰

Poslední kapitola

Poslední devátá kapitola, která nese název „*O přizpůsobeních, která přísluší biskupům a biskupským konferencím*”,⁹¹ je novým prvkem ve všeobecném úvodu k římskému misálu. Seznámíme se krátce s jejím obsahem.

První odstavce připomínají záměr Druhého vatikánského koncilu obnovit liturgii a umožnit všem věřícím účast na liturgii plnou, vědomou a s užitekem. Biskupovi náleží na prvním místě pečovat o liturgický život ve své diecézi. Má proto určovat řád koncelebrace (srov. č. 202), stanovit pravidla pro přisluhování kněží u oltáře (srov. č. 107), určit pravidla pro podávání sv. přijímání pod obojí způsobou (srov. č. 284) a stanovit zásady pro budování kostelů a jejich zařízení (srov. č. 291-294).

Přizpůsobení, která vyžadují více koordinace, jsou vyhrazena biskupské konferenci: vydat římský misál v národních jazycích; stanovit různá přizpůsobení, která předpokládá všeobecný úvod k misálu nebo mešní řád: gesta a postoje věřících (srov. č. 24, 43), gesta vyjadřující úctu oltáři a evangeliáři (srov. č. 273); určit texty zpěvů pro vstup, přípravu darů a k přijímání (srov. č. 48, 74, 87), stanovit výběr čtení pro zvláštní příležitosti (srov. č. 362), určit způsob pozdravení pokoje (srov. č. 82), určit způsob podávání sv. přijímání (srov. č. 160-161, 284); stanovit materiály vhodné pro oltář a ostatní vybavení, především posvátné nádoby, a také materiály, formu a barvy liturgických rouch (srov. č. 301, 329, 332, 342, 345-346, 349). Všechna tato ustanovení musí být schválena Apoštolským Stolicem.

Zvláštní péče se má věnovat výběru verze překladu Písma sv. pro liturgické užití. Nemenší péče se má věnovat věrnosti překladu ostatních liturgických textů. Pozornost se má také věnovat textům a melodiím zpěvů, které tvoří nedílnou součást liturgie.

Biskupská konference se má postarat o národní kalendář a vlastní texty, ze kterých vyjdou kalendáře a propria jednotlivých diecézí.

Zásadnější přizpůsobení a změny se mají řídit podle dokumentu *Varietates legitimae*⁹² a vyžadují schválení Apoštolského Stolce. Stále se však má mít na zřeteli univerzalita římského ritu a jeho integrita. Římský ritus je potřeba vnímat jako poklad a dědictví Církve a jako takový ho také chránit a rozvíjet.

Závěr

Nový všeobecný úvod k římskému misálu nepřináší žádné převratné změny. Většina v něm obsažených změn pochází z jiných liturgických knih a je důsledkem sladění tohoto textu s ostatními církevními dokumenty. V této souvislosti jistě stojí za povšimnutí, že těmito dokumenty nejsou pouze texty později vydané, ale také konstituce o liturgii *Sacrosanctum consilium* a dogmatická konstituce o Církvi *Lumen gentium* druhého vatikánského koncilu. Z toho snad můžeme vyvodit, že liturgická reforma požadovaná zmíněným koncilem není ještě dokončeným dílem. Změny, upřesnění a doplnění, která nacházíme v novém úvodu k misálu, nám mohou dát vytušit směr a ducha, jakým se pokračující obnova liturgie ubírá.

Poznámky

- 1 IGMR²: . 1 - 15 *Proprium*, kapitola I je znovu od č. 1; IGMR³: kapitola I pokračuje č. 16.
- 2 Např. č. 56 a) - k) v IGMR² oproti . 80 - 89 v IGMR³.
- 3 Srov. č. 91.
- 4 Nejedná se o úplnou „novinku“; Srov. např. č. 53, 54, 79 f), 93. Nově se zmínka o Duchu sv. objevuje také v úvodním odstavci o eucharistické modlitbě: srov. č. 78.
- 5 Srov. č. 42, kde byla formulace *Communis corporis habitu [...] signum est communitatis et unitatis cřtus* nahrazena formulací *Communis corporis habitus [...] signum est unitatis membrorum communitatis christianę ad sacram Liturgiam congregatorum*.
- 6 Srov. č. 50, které se nachází i v předchozím vydání.
- 7 Srov. č. 82.
- 8 Vychází z koncilových dokument *Christus Dominus* a *Sacrosanctum Concilium*, apoštolské konstituce Pavla VI. *Missale Romanum* a instrukce Kongregace pro bohoslužbu a svátosti *Varietates legitimę*.
- 9 Důraz na účast na liturgii prostřednictvím plného pochopení se klade rozšířením nebo upřesněním formulací i na jiných místech, např. 29.
- 10 Tomuto tématu se bude věnovat další nová část IGMR *O přizpůsobeních, která přísluší biskupům a biskupským konferencím* (kap. IX).
- 11 Krom obecných zásad nacházejících se u v předchozím vydání (č. 2, 10 apod.) nové vydání zdůrazňuje jejich praktické uskutečňování. Srov. č. 31, 42, 43, 46, 111 s odkazem na SC 22 aj.
- 12 č. 19, druhý odstavec.
- 13 PO . 13.
- 14 CIC kán. 904.
- 15 č. 33.
- 16 Viz č. 108. Výjimkou je pouze případ, kdy se slavení účastní biskup, srov. č. 92.
- 17 Viz č. 5.
- 18 Srov. č. 38, 40, 44, 47, 49, 112, 116, 118, 119, 294, 311, 331 aj.
- 19 Srov. č. 94.

- 20 Srov. nadpis třetího oddílu třetí kapitoly *De ministerio acolythi et lectoris institutorum*, který se nena-
chází v předchozím vydání; č. 98, 100, 116, 120, 139, 140, 178, 339, aj.
- 21 Srov. č. 66; odkaz také na CIC kán. 767 §1; Papežskou komisi pro autentický výklad kanonického
práva (AAS 79 /1987/, s. 1249) a interdikasterní instrukci o spolupráci knží a laiků (AAS 89 /1997/, s.
864).
- 22 Srov. č. 83.
- 23 Srov. č. 162.
- 24 Srov. č. 163, 182, 279 a 284 b).
- 25 Srov. č. 279.
- 26 Viz č. 107. Výčet služeb srov. č. 100 - 106.
- 27 Viz č. 42.
- 28 Srov. č. 57.
- 29 Srov. č. 62.
- 30 Srov. č. 75.
- 31 Srov. č. 83.
- 32 Srov. č. 89.
- 33 Srov. č. 91.
- 34 Srov. č. 274.
- 35 Srov. č. 298.
- 36 Srov. č. 318.
- 37 Viz č. 51.
- 38 Viz č. 57.
- 39 Viz č. 84, 157, 243, 268.
- 40 Např. v č. 40 je na místě původního *in celebrationibus* použito *in Missae celebratione*.
- 41 V celém novém IGMR se namísto *Conferentia Episcopalis* používá *Conferentia Episcoporum*.
- 42 Srov. č. 92.
- 43 Srov. č. 93.
- 44 Viz č. 21 a příslušnou poznámku.
- 45 Viz č. 92 a příslušnou poznámku.
- 46 č. 31.
- 47 Srov. č. 31.
- 48 Srov. č. 313.
- 49 Viz č. 43.
- 50 Srov. č. 160.
- 51 Srov. č. 285 - 287.
- 52 Viz č. 45.
- 53 Srov. č. 55 a 56.
- 54 Srov. č. 66.
- 55 Viz č. 46.
- 56 Viz č. 48.
- 57 Viz č. 49.
- 58 Viz č. 49. Totéž platí v obřadech přípravy darů: viz č. 75.
- 59 Viz č. 50.
- 60 Viz č. 50.
- 61 Viz č. 51.

- 62 Viz č. 51.
- 63 Viz č. 52.
- 64 Viz č. 53.
- 65 Srov. č. 357.
- 66 Viz č. 58.
- 67 Viz č. 64.
- 68 Viz č. 175; toto ustanovení je novinkou i vzhledem k *Caeremoniale episco porum*.
- 69 Viz č. 67.
- 70 Viz č. 71.
- 71 Viz č. 76.
- 72 Srov. č. 365, kde se říká: *Prex eucharistica prima, seu Canon Romanus, qui semper adhiberi potest, opportunius profertur [...] itemque diebus dominicis, nisi, ob rationes pastorales, præferatur Prex eucharistica tertia*. U třetí eucharistické modlitby je znovu zmíněno její použití v neděli, stejně tak čtvrté eucharistické modlitby, kterou je možné použít s vlastní prefací o nedělích během roku. U druhé eucharistické modlitby je, že pouze o všedních dnech.
- 73 Viz č. 154.
- 74 Viz č. 366. Zde je toto ustanovení vztaženo na všechny zpěvy, které tvoří součást mešního řádu.
- 75 Viz č. 82.
- 76 Viz č. 87.
- 77 Viz č. 84.
- 78 Viz č. 90 d).
- 79 Viz č. 105 a).
- 80 Viz č. 105 b).
- 81 Viz č. 106.
- 82 Viz č. 308.
- 83 Srov. č. 280 a 334.
- 84 Srov. č. 299.
- 85 Viz. č. 303.
- 86 Viz č. 304.
- 87 Srov. č. 315.
- 88 Srov. č. 316.
- 89 Srov. č. 274.
- 90 Srov. č. 276.
- 91 č. 386 - 399.
- 92 Dokument vydaný Kongregací pro bohoslužbu a svátosti 25. 1. 1994.

P. ThLic. Benedikt Mohelník OP je absolventem CMTF UP Olomouc a Generálního studia OP, kde získal hodnost lektora. V současné době dokončuje doktorandská studia na teologické fakultě katolické univerzity ve švýcarském Fribourgu v oboru liturgiky.

Recenze

Naděje na prahu třetího tisíciletí

George Weigel, *Svědék naděje*

Praha, Práh 2000

1. ledna, v první den nového století a nového tisíciletí čteme poselství Jana Pavla II. ke Světovému dni míru, slova vyvážená, ukazující směr, dávající naději, ale také slova pravdivé kritiky a vážného napomenutí. Takový je Jan Pavel II., jak o něm píše na záložce knihy *Svědék naděje* Zbigniew Brzeziński, americký politolog a poradce řady amerických prezidentů.

George Weigel je americký teolog a publicista, který před několika lety započal práci na životopisu Svatého Otce Jana Pavla II., který svým rozsahem nejenom počtu stran, ale také šíří probírané látky předkládá současněmu čtenáři průřez životem a celým dílem našeho papeže. Můžeme říci, že je to pátý životopis, který byl přeložen a publikován v českém jazyce. Z velké části se jedná o životopisy kněze a kardinála Karola Wojtyły, který se stal papežem, nebo sledují život i dílo tohoto papeže z určitého jednostranného hlediska ať už kriticky či obdivně. Tato nově vydaná kniha nakladatelstvím Práh v Praze nám životopis Svatého Otce předkládá ucelený. Sleduje papeže od jeho dětství až do současnosti. Celý život je zasazen do politicko-církevních souvislostí, dokumentovaný dobovými materiály a svědeckými výpověďmi. Myslím, že v této rovině není příliš objevený. Pozitivem zůstává jeho věcnost, která se opírá o smysl pro realitu. Skutečnou novinkou této práce je opravdu nezměrné úsilí o zachycení papežova života v kontextu jeho publikační činnosti, kterou vytváří sled encyklik, exhortací, bul a dalších listů. Vedle této skutečnosti můžeme sledovat Svatého Otce na jeho cestách křížem krázem po celé zeměkouli. Nejedná se o jakýsi zábavný či exotický itinerář, který nalézáme ve většině životopisů či publikací o papežových cestách. Autor se vydal nejenom po papežových stopách, ale hovořil též s pracovníky vatikánských týmů, které připravují papežovy návštěvy ve spolupráci s osobami v jednotlivých zemích, které papež navštívil. Hovořil také s nejbližšími papežovými spolupracovníky, s vedoucími římských kongregací, kteří se podílejí na plánech cest a jejich přípravách. Byl na těchto místech, hovořil s lidmi, kteří se setkali se Svatým Otcem a zaujímají důležité místo v náboženském, politickém či kulturním životě dané země. Zaznamenal též ohlas těchto návštěv ve sdělovacích prostředcích, a to jak v domácích, tak zahraničních. Autor nám ukazuje, že nejde o zábavnou turistiku. Jednotlivé papežovy cesty sledují jak nábožensko-pastorační situaci v zemi, tak církevně-politickou problematiku, která vyžaduje i potřebnou intervenci. Ta nespočívá jen v papežových projevech, ale je umocněna pozorností světových médií, která jsou konfrontována s řadou společenských a kulturních problémů a musí o nich referovat. Sdělovací prostředky to nečiní vždy s radostí, a proto také dávají najevo svou nelibost i kritikou Svatého Otce. G. Weigel rozebírá náboženskou, politickou a kulturní situaci v jednotlivých zemích, aby pak s určitým odstupem provedl hodnocení ohlasu, či jaké změny přinesly papežovy návštěvy jak v místní církvi, tak ve společnosti navštíveného území. V tomto smyslu je četba či spíše studium této knihy důležitá nejen pro církevní pracovníky, ale i pro politiky či státníky. Nebude nezajímavá i pro další čtenáře, kterým není lhostejný osud naší planety a člověka dneška.

Veřejný život papeže probíhá jakoby ve dvou rovinách. Je to život v jeho textech, které vystupují do popředí svou nezastupitelnou originalitou, velkou šíří zájmů, kdy můžeme tvrdit, že není na

světě problém, bolest, úzkost, které by nechávaly papeže lhostejným. Druhou rovinu vytváří život na cestách a je vyjádřením papežovy solidarity „být při tom“, stát na straně člověka, který se nalézá v tíživé situaci a potřebuje pomoci. Velké veřejné audience a setkání s mládeží nám představují Svatého Otce, který se raduje a plně prožívá svůj život ve společenství církve a lidského bratrství. Nebrání mu v tom ani pokračující věk, nemoc či únava. Naopak, právě v těchto chvílích vidíme, jak pookřává a srší radostnou energií.

Začteme-li se do zmíněné knihy či prolistujeme-li obsah, musíme konstatovat, jak jednotlivé události Svatého Otce formovaly již od dětství. Hovoří o svobodě, zápasí, doslova se rve o svobodu porobených národů. On, dítě svobodného Polska, které dosáhlo v roce 1918 své svobody po ukřižování Polska při historickém rozdělení na přelomu 18. a 19. století. Bolest nad tímto rozdělením vyzpíval „papežův básník“ Adam Mickiewicz. Tento básník a prorok provází papeže jako mladého dělníka a později ilegálního studenta teologie za nacistické okupace. Tento básník bude také vlévat sílu a odvahu krakovskému arcibiskupovi v jeho zápase s komunistickou diktaturou. Na začátku 70. let dává arcibiskup Wojtyła souhlas britskému rozhlasu BBC k natáčení zdramatizovaných Mickiewiczových *Dziad* v dominikánské krakovské bazilice Nejsvětější Trojice, kde od hrobu svatého Jacka přes reproduktory umístěné před bazilikou zazněla slova: „Bože, ty mlčíš, a moskal hubí naši zemi!“ Zde můžeme sledovat přístup Karola Wojtyły nejenom ke světu kultury a umění, k národní tradici, ale také k přijetí výzvy II. vatikánského koncilu, jak o ní čteme v úvodu kontituce *Gaudium et spes*: „Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu“ (GS 1). Nově zvolený papež na otázku co dělá mlčící církev, právem odpoví: „Nemlčí“. Oslavy svatého Stanislava v Krakově sehrály důležitou roli v zápase s komunistickou nadvládou, ale pomáhaly také k důslednému uplatňování závěrů II. vatikánského koncilu v životě arcidiecéze. Celé toto úsilí bylo dovršeno uspořádáním krakovské diecézní synody.

Takto připravený papež po svém zvolení oslovil nejen přítomné na svatopetrském náměstí, ale i stamiliony televizních diváků a posluchačů rozhlasu slovy: „Nebojte se!“ První kroky vedou do Mexika, do země, která prodělala ve 20. letech krvavé pronásledování církve a kde doposud platil zákaz vystupování duchovních na veřejnosti. Bílá postava papeže, který byl na všech stranách vítán, zlomila nedemokratické protináboženské zákonodárství. Druhá cesta vedla do rodného Polska. Devět dní jeho pobytu v Polsku změnilo svět. Nyní začnou cesty sledovat jasný horizont a následují po sobě v téměř nepřehledném sledu jedna za druhou. Deset let pontifikátu Jana Pavla II. je jakoby přípravou na změny, které zasáhnou nejenom církev, ale velkou část světa. Hlas volající po svobodě, a to nejenom náboženské, jasné přitakání demokracii, která vyrůstá a respektuje mravní hodnoty, dochází svého vyslyšení. Padá železná opona i berlínská zeď. Liberálně antiklerikální společnost je mírně řečeno zděšena. Komunistický svět se pokouší rukou atentátníka papeže zastavit 13.5. 1981. Fatimská Panna Maria neopouští svého čitele, který se jí zcela zasvětil. Ustálená podoba rozděleného světa se mění. Nebylo k tomu zapotřebí ani vojenských či ekonomických sankcí. Princip solidarity vytvořil *Solidarność*. Papežův nekompromisní postoj v tomto zápase pomáhá překonat antagonismus středoevropských národů. Úsilí o znovunalezení lidské důstojnosti a svobody vytvoří novou Evropu. V roce 1990 svatá Anežka Česká jakoby zavolala papeže do své rodné Prahy, která tak dlouho byla centrem koordinovaného militantního ateizmu komunistických stran a celé kominterny. Vystupuje nám zde před duchovní zrak smysl a význam blahorečení a svatořečení nespočetného množství mužů a žen církve, kteří ve svém životě spoléhali na sílu Boží

milosti a světla Ducha svatého, kteří dokazují, že žít podle desatera a blahoslavenství není pouhá utopie, či nereálný útek z tohoto světa, ale úsilí, které překračuje jedince a mění svět. Papež navštívil zemi, v které mu komunisté před 15 lety nedovolili pohřbít velkého vyznavače kardinála Štěpána Trochta. Na staroslavném Velehradě vyhlašuje v dubnu 1990 svolání biskupského synodu o Evropě. Tento synod se uskutečnil v Římě a ukázal, že církev není tou často kritizovanou institucí, která přemýšlí pouze v horizontu tisíciletí a nedokáže držet krok s duchem doby. Organizovaná pomoc a spolupráce evropských církevních a charitativních institucí je toho výmluvným dokladem.

Jednotlivé cesty musíme však také vztahovat k papežovým textům encyklik či exhortací, které provázejí papežovo působení. Společenské a sociální otázky řeší papež v řadě encyklik a listů, které adresoval jednotlivým biskupským konferencím při určitých událostech. Ukazuje nám, jak dokáže diferencovaně hovořit o závažných otázkách světa práce a podnikání. Od encykliky *Laborem exercens* k encyklice *Centesimus annus* vede dlouhá cesta jemného rozlišování, ale i příprava na vytvoření podmínek v nové situaci politického, společenského a ekonomického vývoje. Stalo se dobrým zvykem, či patří k dobrému tónu, že papežovy encykliky a projevy jsou citovány při různých společenských a politických příležitostech. Odvolávají se na ně poslanci či senátoři v parlamentních síních nejenom v tradičních katolických zemích. Otázce postavení církve ve společnosti a její nauce věnoval papež řadu textů, které vrcholí obranou lidského intelektu před destruktivní skepti postmoderny v encyklice *Fides et ratio*.

Světový rozměr působení církve přivádí papeže na jeho cestách nejenom do afrických i asijských zemí. Skutečnost, že většina katolíků žije v Latinské Americe je demonstrována téměř každoročně jeho přítomností na tomto kontinentu. Podobně papežova návštěvy podtrhují význam severoamerického katolicismu. Velká celosvětová církev prožívá i řadu napětí a zápasí s potížemi inkulturace a teologické formulace své nauky. Synody a texty papežových dokumentů nejen glosují, ale aktivně vytvářejí nové možnosti vývoje. Mariánský ctitel, kterého mariánská spiritualita přivádí ke Kristu, věnuje těmto otázkám své naukové encykliky, které dávají předpoklad k teologickému vyjasňování důležitých pravd víry. Nachází rovnováhu mezi krajnostmi, které doprovázejí současný církevní život.

Celé toto rozpětí papežovy činnosti ho neuzavírá otázkám ekumenismu, náboženskému dialogu a novým vztahům s židovskou komunitou. Plně o něm platí, že není pouze člověkem, který hovoří o problémech, ale sám se je snaží řešit. Na svých návštěvách se pokaždé setkává s představiteli ekumeny a představiteli ostatních náboženských organizací. O tomto úsilí také svědčí jeho návštěvy a cesty, či setkání, která se vždy stávají středem pozornosti a dokumentují tento ekumenický rys působení Svatého Otce. Nelze zastírat, jak ukazuje autor, i řadu napětí, kterou vyvolaly politické a společenské změny, nesnadný dialog s ortodoxií, obtíže komunikace s fundamentalistickými stoupenci islámu či židovství. Přesto ani zde nerezignuje. Až úzkostlivý postoj ke spravedlnosti a právům člověka i národů projevil ve dnech války v Perském zálivu a v etnických bojích na Balkáně. Jsou to postoje, které vyvolávají vedle respektu také ohnivou kritiku.

Svatý Otec neztratil pozornost vůči dění ve vnitřním životě církve. Je to jeho starost o kněžská povolání a řeholní život. Oběma tématům byly věnovány biskupské synody. Sledujme-li statistické údaje, pak můžeme konstatovat, že počet kněžských povolání se za pontifikátu Jana Pavla II. zdvojnásobil a zastavil se také pokles členů mužských a ženských řeholí. Velkou pozornost věnuje Svatý Otec novodobým hnutím v církvi, v kterých vidí účinný nástroj evangelizace současného světa. Velký ctitel A. Mickiewicz nemůže být lhostejný k otázce postavení laiků v církvi. Vždyť

už před dvěma stoletími tento básník předpověděl, že církev budoucnosti nebude církví mnichů a kněží, ale věřících laiků, jak tomu bylo v antické církvi. S touto otázkou souvisí také i postavení ženy v církvi. Víme, že tomuto na výsost důležitému tématu věnoval a věnuje Svatý Otec velkou pozornost, jak o tom svědčí encyklika *Mulieris dignitatem* i papežův postoj k otázce svěcení žen. Důstojnost laického stavu souvisí i s otázkami manželství a sexuální etiky. Můžeme pozorovat, že papež není tradicionalistou, ale zůstává věrný tradici, která je však mnohem bohatší, než se domnívají extrémní křídla v církvi.

Autor životopisu věnuje velkou pozornost papežovu úsilí v Evropě o novou evangelizaci v rámci sjednocené Evropy. Toto úsilí je také spojeno s vatikánskou diplomacií a vyvolalo za pontifikátu nynějšího Svatého Otce dvě reformy vatikánské kurie, která se nejen stala mezinárodní, ale nalezli v ní místo i reprezentanti ze zemí střední a východní Evropy.

Životní jubilea papeže jej přivedly k tomu, aby se vyznal ze své lásky ke kněžství, které je nezaslouženým darem a překračuje svého nositele. Rovněž tak nechce ponechat starý evropský kontinent v pocitu únavy a beznaděje. Píše svou knihu, jak *Překročit práh naděje*. Znovu zazní slova jeho výzvy: „Nebojte se!“ Připomíná církvi, že je to Duch svatý, který církev vede a který ji oživuje. Encyklika o Duchu svatém *Dominum et vivificantem* si právě všímá dynamického působení Ducha svatého. Je to Duch svatý, který stále udivuje nejenom v církvi, ale projevuje se také v dějinách spásy a v dějinách světa.

Duch svatý vede papeže, aby se odvážil riskantního, ale především odvážného kroku a navštívil komunistickou Kubu, chce být s těmi, kteří žijí v zemi nesvobody a útlu. Má vlastní zkušenost života v takovéto diktatuře. Po dobu jeho pobytu se stávají místa jeho návštěvy oázou volnosti a duchovního útočiště. Církev na Kubě vyšla z této návštěvy posílněna. Krátkozraká kritika odpůrců této návštěvy se ukázala lichou.

Chvála na Weigelovu knihu *Svědectví naděje* se především opírá o chválu Svatého Otce Jana Pavla II. Chtěl bych zde připomenout slova převora mnišské komunity v Taizé Rogera Schutze po zvolení Jana Pavla II.: „S tímto papežem zažijeme neočekávané věci.“

George Weiglovi patří dík za pravdivé, fundované a pozitivní dílo, které vychází na konci druhého a je vyjádřením naděje na prahu třetího tisíciletí.

fra ✠ Dominik Duka OP

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 1. ročník 11 (2001)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor:

ThLic. Dominik Duka OP

redakční rada:

Dominika Bohušová OP, Tomáš Černušák, Dominik Duka OP,
Terezie Eisnerová OP, Štěpán Filip OP, Edita Mendelová OP,
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Jan Sotoniak

redakce:

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Nevyžádané rukopisy nevracíme.

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

distribuce:

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10

cena jednoho čísla 25 Kč,

roční předplatné včetně poštovného 100 Kč,
„sponzorské“ 130 Kč; platí se pošt. poukázkou

obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt

tisk: GRANTIS, s. r. o., Ústí nad Orlicí

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.

