

SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

T. Černušák - Dominikáni a pražská univerzita

G. Pittau - Tradice na církevních fakultách

J. Ratzinger - Encyklika Fides et ratio

Mistr Eckhart - Dialog "In principio"

T. Radcliffe OP - Budoucnost

2'01

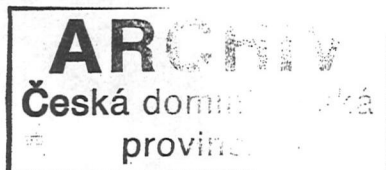


ARCHIV

**Česká dominikánská
provincie**



O B S A H



Editorial ...3

Budoucnost

Rozhovor s Timothy Radcliffem OP...4

Giuseppe Pittau SJ

Akademická tradice na církevních fakultách

Apoštolská konstituce Sapientia christiana ...10

Josef kardinál Ratzinger

Učení církevních Otců v encyklice Fides et ratio ...21

Tomáš Černušák

Dominikáni a pražská univerzita ve středověku ...29

Mistr Eckhart

Dialog „In principio”

Rozmluva mistra s učedníkem o Bohu a stvoření ...34

Recenze ...49

fotografie na první straně: Timothy Radcliffe OP

Vážení čtenáři, informace o objednávání a o předplatném revue SALVE můžete získat na adrese: SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové, tel.: 049/5513329, e-mail: dominika@diecezechk.cz. Přiloženou složenku můžete využít sponzorsky pro existenci revue SALVE. Složenkou, na níž je uveden specifický symbol, prosíme, uhradte předplatné pro rok 2001, jak je uvedeno v tiráži.

Editorial

Druhé číslo revue *Salve* v jubilejním roce České dominikánské provincie (700 let) je věnováno problematice teologické fakulty. Nejenom z historického hlediska, kdy si uvědomujeme, že počátky Karlovy univerzity a teologické fakulty v Praze jsou spojeny s působením a vědeckou prací českých dominikánů 14. století, jak nám to připomíná Dr. Tomáš Černušák ve svém článku *Dominikáni a pražská univerzita ve středověku*. Současné situaci na teologické fakultě patří stať mons. G. Pittaua, kterou přednesl na studijním dnu českých a moravských biskupů v Hejnicích za přítomnosti představitelů tří českých římskokatolických teologických fakult v ČR. Otázka teologického poznání úzce souvisí s otázkou pravdivosti lidského poznání. Tomuto tématu je věnován překlad rozboru encykliky Jana Pavla II. *Fides et ratio* z pera prefekta Kongregace pro otázky víry, kardinála Josepha Ratzingera. Překlad *Rozhovoru mistra s učedníkem o Počátku* od Mistra Eckharta, který byl v letech 1307 – 1310 vikářem České dominikánské provincie, pochází od Mgr. Miloše Dostála, který se spoluautorsky podílel na knize Jana Sokola *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Život dominikánského řádu i teologické fakulty není jen historie či současnost, proto nemůže chybět výhled do budoucnosti. To je téma rozhovoru s otcem Timothy Radcliffem OP, který ukončil v červenci tohoto roku svůj úřad nejvyššího představeného dominikánského řádu. V roce 1993 navštívil Prahu, pochopitelně i Karlovu univerzitu a po celý týden pobýval na pražské teologické fakultě, kde se konalo setkání dominikánských provinciálů evropských zemí. Závěr tohoto druhého čísla patří recenzím od Mgr. Ivo Haráka a fra Dominika Duky OP. Kéž toto číslo potěší i poslouží všem, kteří se zajímají o studium teologie a leží jim na srdci jak přítomnost, tak budoucnost teologických fakult v našich zemích.

fra * Dominik Duka OP

Budoucnost

Rozhovor s Timothy Radcliffem OP

Motto: Objevit touhu po Bohu je sotva první etapa. Potom přijde další, obtížnější, náročnější: objev, že Bůh mě zve, abych vyšel ze sebe, abych šel k němu. Dalším úkolem je budovat společný dům pro lidstvo, v němž by mohl žít Bůh.

Prožívá rád krizi povolání?

To bych neřekl. V současnosti je jeden bratr ze šesti ve formaci. Byl bych rád, kdyby ten poměr byl jeden ku čtyřem, ale i tak máme na západní svět celkem dobrý počet povolání.

Ve Spojených státech, ve Francii, v Německu, v Anglii a v Polsku tento počet čile roste. Jiné provincie - italská, frankofonní belgická, kanadská - začínají prozrazovat symptomy návratu k rovnováze. Starost vyvolává situace v Irsku, Holandsku, ve vlámskofoonní Belgii a ve Španělsku. Myslím, že každá tradičně katolická země musí projít obdobím krize, lhostejnosti, odmítnutí. V 70. letech jsme ji prožili ve Francii, v Anglii a v Německu. Teď se z ní pomalu dostáváme.

Pro národy, které prožily velkou bídu tak, jak to ukazuje příklad Irska nebo Španělska, je proměna v tržní společnost zpočátku příliš vzrušující. Na někoho, kdo žil v bídě, kdo měl hlad, působí dostatek nepochybně jako velké pokušení. Týká se to první generace, ale dalších už ne. Nemyslím si, že by některá společnost byla schopna příliš dlouho potlačovat touhu po Bohu.

Objevit touhu po Bohu je sotva první etapa. Západ nyní prožívá období antagonismu, nebo řekněme také ateizmu, blízkého náboženství. Lidé čtou knihy, které se týkají spirituality, New Age, zajímají se o buddhismus. Často je to však postoj, plynoucí z egocentrismu: člověk si vytváří náboženství, jež uspokojí jeho potřeby. Možná je taková cesta nutná, ale pak přichází další etapa, obtížnější, náročnější: objev, že Bůh mě zve, abych vyšel ze sebe, abych šel k němu. Je to jako když se člověk zamiluje. Pokud se zamiluji do dívky proto, že uspokojuje moje potřeby, není to přece žádná láska. Její osoba je v danou chvíli jen prvkem mého malého

světa. Lásku objevuji teprve tehdy, když vystoupím z popsaného stavu a zjistím: to ona je střed světa, ne já.

Jak probouzet povolání?

Nejdůležitější je víra v řeholní život, tím víc, že znamená jít proti proudu vzhledem k těm hodnotám, které se v naší době vyznávají. Musíme si však zakázat nabízet mladému člověku, aby vstoupil do našeho řádu jenom pro udržení své existence. To není žádný důvod. Musíme se osmělit říci mu: „Proč by ses neměl stát dominikánem?“ Nesmí to však být nábor personálu. Jedná se o to, pozvat daného člověka, aby hledal tvář svého povolání. Možná se stane dominikánem, možná ne. Nejdůležitější je, aby objevil, k čemu ho volá Bůh.

Jaká bude tvář řádu v polovině 21. století?

Bude omlazená a méně bílá. V Africe je na dva bratry jeden novic, v Asii a v Latinské Americe jeden na čtyři. Nyní pochází dvě třetiny povolání ze zemí mimo západní svět.

Rovněž si myslím, že to bude řád mobilnější. Mladí, kteří k nám dnes vstupují, často uvažují o svém poslání v globální perspektivě. Provincionalismus je nezajímavý. Bude stále víc bratrů, kteří budou prvního půl roku učit v Latinské Americe a druhého půl roku v Africe nebo v Asii. Internet vychová jiné podoby komunity než klášter. Avšak bude třeba počítat s určitým nebezpečím, a to že se budu identifikovat s člověkem podobným jako já, ale vzdáleným, a zanedbávat toho, jenž je blízko, ale je jiný, *lointain semblable a prochain différent*, jak to definuje francouzský dominikán Gabriel Nissim.

Které směry přeměn hodnotíte jako prioritní pro řád v nejbližších desetiletích?

Ve středu našeho života jako křesťanů, jako řeholních osob a kazatelů se nachází Boží Slovo. Tudíž bych si přál, aby se víc mladých bratrů věnovalo studiu a vyučování Písma, aby bojovali o jeho lepší chápání, aby stále obnovovali naši lásku k němu. Každé dominikánské společenství musí mít ve svém středu studovaného biblistu. Pro naše poslání je to zásadní otázka.

Musíme také rozvíjet svou přítomnost na univerzitách jako profesori, jako pastýři. Mnoho mladých lidí tam přemýšlí, jaký smysl dát svému životu. Naším povoláním je přítomnost na tomto místě, abychom je slyšeli a diskutovali s nimi, abychom je doprovázeli.

Dále je třeba naší větší aktivity ve společenské diskusi. Objevuje se tolik nových etických problémů, zejména v souvislosti s rozvojem biotechnologie. Jsem rád, že mnoho mladých dominikánů začalo studovat v tomto oboru. Ale to nestačí, musíme si vykasat rukávy a ještě víc se angažovat na veřejném fóru. Církev se občas hlásí ke slovu, publikuje prohlášení a hovoří v nich o tom, co lidé nemají právo dělat. Je třeba jít dál a zapojit se do veřejné diskuse. Společnost toho očekává mnohem víc, než se nám zdá.

Musíme také nalézt nové způsoby jak navázat kontakt s těmi, kteří se nikdy příliš nepřibližují k žádné církvi. Možná vede cesta přes - poněkud bombasticky řečeno - tak zvanou „evangelizaci kultury“. V západní společnosti, která bere s velkou rezervou otevřené hlásání evangelia, krása podvědomě překonává náš odpor, mívá nedostatek důvěry vůči doktríně a může způsobit, že uzmíme Boží světlo. Víc než kdykoli předtím potřebujeme bratry, kteří budou hlásat Boha uměním. Nedávno jsem se setkal s bratrem Španělem, který se učil pantomimu. Říkal, že chce kázat celým svým tělem, každým gestem.

Je podle Vás jedním z důležitých úkolů také přítomnost na internetu?

Na poslední generální kapitule jsem byl požádán, abych určil nějakého bratra výlučně k propagaci studia přes internet. Je to priorita, poněvadž se můžeme touto cestou dostat k mnoha lidem, a zejména k mládeži. Dominik vysílal své bratry tam, kde byli lidé. Pokud jdou do kavárny nebo do parku, pak my tam musíme jít také. Ve Španělsku nebo v Itálii bylo ještě donedávna místem setkání náměstí ve středu městečka. Lidé se tam objevili, viděli ostatní, společně pokecali. Dnes je pro mnoho mladých náměstím síť www.

Internet také vytváří velké možnosti v oblasti vzdělávání, a zvláště těch, kteří kvůli nedostatku času, peněz nebo odpovídajících diplomů nemohou vstoupit na univerzitu. Prostřednictvím internetu jim lze nabídnout přístup k poznání. Musíme tam být přítomni. Toulouská provincie už založila Domuni, druh univerzity na internetu, jenž čítá mezi tisícem a dvěma tisíci studenty. Nyní se k této iniciativě

připojily ještě tři další provincie. Zároveň je však třeba přiznat, že internet má meze. Zprv kvůli té obrovské části lidstva, která nemá ani počítač, ani telefonní linku. Ale také kvůli tomu, že kázání nebo věda je proces výměny, která probíhá mezi osobami. Když jsem učil, sledoval jsem své studenty a viděl jsem, co u nich vyvolává úsměv, co jim uniká. Displej to neumožňuje. Aspoň ne hned...

Často užíváte slova „misie“, „poslání“. Jaký smysl mu dáváte v dnešním světě?

Definoval bych to jako budování společného domu pro lidstvo, v němž by mohl žít Bůh. Existuje jedno velmi krásné Ježíšovo jméno: Emmanuel, což znamená Bůh s námi. Naším úkolem je postavit dům, domácí ohniště, kde bude moci Bůh s námi žít. Dokážeme to jen společně! Slovo ekumenismus, jímž označujeme hledání jednoty s ostatními křesťanskými vyznáními, pochází z řeckého slova oikos, dům. To právě znamená, že vstoupit do dialogu s druhým člověkem, je pozváním k budování takového společného domu.

Misionář není ten, který jde k obyvatelům temnot. Misionář je ten, kdo nabízí spolupráci v budování lidstva. Může se stát, že se to realizuje velmi krásně. Vzpomínám si zde na bratra Oshida v Japonsku. Poprvé když budoval křesťanské společenství, udělal v horách malou sochu Budhy s Ježíškem na klíně. Obyvatelé vesničky tam začali tajně v noci chodit a nechávali tam obětní dary. Bylo to znamení, že vzniká společné místo modlitby.

Kde jsou dnes nejdůležitější místa pro obrácení?

Z geografického hlediska existují dvě taková místa. Zprv v Asii. Je to kontinent, na němž žije přes polovinu lidstva a procento křesťanů je tam nejnižší. Tolik se od nich můžeme učit! Konfrontace s kulturami a spiritualitou Asie může být pro církve neobyčejně obohacující. Druhým, co do důležitosti, je evropský kontinent, poněvadž byl nejvíc ukřižován ztrátou smyslu. Proč jsme byli stvořeni? Jaký je cíl našeho života? Evropa shromáždila obrovské vědění, ale moudrosti jí zůstalo málo.

Ze sociologického hlediska je na prvním místě přístup k těm, kteří nejvíce trpí ztrátou smyslu: lidé dlouhou dobu bez práce, z okraje velkých měst, nemocní AIDS... Musíme se také zaměřit na myslitele, umělce, vědce, novináře, kteří mají trochu jinou koncepci smyslu života, a vejít na rovinu dialogu s nimi. A nakonec - to je

nejzajímavější - mládež. V jejím případě otázka po smyslu se rodí nejostřeji, před ní totiž leží budoucnost.

Kdo je povolán na misie?

Je to výzva jen pro kněze, řeholnice, nebo také pro laiky?

Odjet do Číny za účelem hlásání evangelia je jen teatrálnější podoba toho, co patří ke každé lidské existenci: překračovat vlastní hranice za účelem navázání společenství s druhou osobou. Dá se to dělat mnoha rozmanitými způsoby: povídat si, smát se, tančit... Vzpomínám si na jednu starou anglickou řeholnici, sestru Dominiku. V osmdesáti letech našla cíl zbytku svého života v tom, že doprovázela umírající na AIDS. Šla tam, kam se ještě nikdo nedostal, stala se přítelkyní nemocných, chodila na pohoštění, která organizovali jejich přátelé. Vyprávěla mi: „V 85 letech jsem se naučila tančit!“ Byla misionářkou celým svým bytím, soucítěním a láskou.

Znamená pro takový řád, jako jsou dominikáni, vstup do nové oblasti misijní práce vzdát se apoštolských forem zděděných z minulosti? Bude třeba vzdát se např. nádherného kláštera Santa Maria Novella ve Florencii, aby se víc sil věnovalo Asii nebo dětem ulice?

Často si klademe otázku: co musíme zavřít? Myslím, že bychom si nejdřív měli spíš položit otázku: co musíme otevřít? Udělejme nejdřív něco nového a teprve potom se zamysleme, v čem v důsledku toho nebudeme s to pokračovat. Když mluvíme o Santa Maria Novella, musím se přiznat, že místům tohoto typu věnuji velkou starostlivost. Opakuji, že bychom mohli hlásat radostnou zvěst, potřebujeme krásu. Samozřejmě se nemůžeme nechat zatlačit do role kastelána, nemůžeme akceptovat stav, kdy se naše svoboda hrouží do kamene, ale nevzdávejme se těchto míst. Líbí se mi na příklad klášter v l'Arbresle u Lyonu, který vznikl v 50. letech jako nápad Le Corbusiera. Tisíce architektů přijíždějí každý rok, aby ho navštívily. To je místo kázání.

V dubnu 1994 v dopise dominikánskému řádu jste napsal: „Všude na světě jsme poslání, abychom vedli dialog s islámem. Jsme ochotni v něm přijít o život?” O dva roky později byl v Alžíru zabit Jeho Eminence Pierre Claverie, oranžský biskup. Potřebují misie mučedníky?

Nemohl bych přát smrt nikomu. Vzpomínám na ty bratry a sestry, kteří žijí v situacích ohrožení - na příklad v Brazílii, kde brání lidská práva - nemohu se modlit o smrt pro ně. Kdyby k ní však došlo, mohu za ni děkovat. Zaprvé proto, že mučednictví je nejvyšší forma velkodušnosti. A doufám, že vždy budeme dostatečně velkodušní, abychom dali všechno, o co nás požádají, i pokud to bude náš život. Za druhé nám mučednictví připomíná, že přežít není nejvyšší hodnota. Žijeme ve společnosti ovládnuté obsesí přežití. Polykáme kapsle, abychom vydrželi do rána, bojíme se nemoci, smrti... Ale je přežití něco tak opravdu důležitého? Evangelium říká: „Jestliže pšeničné zrna nezapadne do země a a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek” (J 12,24).

S generálním magistrem dominikánů rozmlouval Guillaume Goubert

Z polštiny přeložila Terezie Eisnerová OP. „W drodze” 11(327)2000, s.4-10.

Timothy Radcliffe OP se narodil roku 1945 v Londýně, do dominikánského řádu vstoupil v roce 1965, studoval v Oxfordu a v Paříži. Po skončení studií se stal univerzitním kaplanem a profesorem Nového zákona v Oxfordu. Na začátku 90. let byl zvolen provinciálem anglických dominikánů a v červenci 1992 byl zvolen na generální kapitule v Mexico – City Magistrem řádu. Tento úřad vykonával po dobu 9 let do července tohoto roku. Kniha jeho promluv a listů pod názvem Příručka naděje se stala bestsellerem, který byl přeložen do všech světových jazyků.

Akademická tradice na církevních fakultách Apoštolská konstituce *Sapientia christiana*

V uplynulých sedmdesáti letech byly vydány tři důležité dokumenty, které definovaly církevní vysokoškolská studia a stanovily, jak mají být organizována. Jsou to: apoštolská konstituce Pia XI. *Deus scientiarum Dominus* z r. 1931, *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam „Deus Scientiarum Dominus” de studiis ecclesiasticis recognoscendam* z r. 1968 a konečně apoštolská konstituce *Sapientia christiana* slavnostně vyhlášená Janem Pavlem II. o Velikonocích (15. dubna) 1979. V r. 1979 se tak uzavřela poslední etapa dlouholeté práce, jejímž cílem bylo přizpůsobit akademickou legislativu novým požadavkům církve i moderního univerzitního světa. Apoštolskou konstitucí *Ex Corde Ecclesiae*, vydanou 15. srpna 1991, poskytl Jan Pavel II. církevní legislativu i katolickým univerzitám na celém světě.

1. Apoštolská konstituce *Deus scientiarum Dominus*

Vzdělávací a akademické působení církve přirozeně nezačalo až v r. 1931. Už na počátku svých dvoutisíciletých dějin spatřovala církev, *mater et magistra*, ve škole jeden z nejúčinnějších nástrojů, jehož prostřednictvím naplňovala poslání, které jí svěřil sám Kristus: učit všechny národy (Mt 16, 15). Připomeňme v této souvislosti „didascaliea” z prvních staletí křesťanského letopočtu, rozkvět katedrálních škol, školy při opatstvích, *studia generalia* vrcholného středověku a v pozdějších stáletích zakládání univerzit v Bologni, Paříži, Oxfordu atd.

Mnohé z těchto univerzit, u jejichž zrodu stála církev, se od ní v době reformace nebo z rozhodnutí národních států odpoutaly. Dnes vznikla nová generace katolických univerzit (po celém světě je jich 945) a církevních univerzit a fakult (159). Úkolem těchto akademických center je „docílit, že bude křesťanské myšlení veřejně, stále a všeobecně přítomno v celém snažení o vyšší kulturu” (*Gravissimum educationis*, 10).

Zde se chci zabývat především univerzitami a fakultami, kde se studují teologické obory, tedy - řečeno jednoduše - církevními fakultami.

V r. 1929 Pius XI., jemuž se říkalo „školský papež“, vytvořil odbornou komisi, jejímž úkolem bylo připravit akademické zákonné normy platné pro všechny církevní vysoké školy na světě. Komise pracovala dva roky a z její práce vzešla konstituce *Deus scientiarum Dominus*, vydaná v r. 1931.

Rozvoj pozitivních věd v 19. století a jejich dopad na teologickou vědu, zájem mnoha teologů o výsledky těchto výzkumů a o využití vědecké metody v teologii, zájem o etnologii, srovnávací religionistiku a srovnávací biblistiku, prohloubená literární kritika aplikovaná na studium Ježíšova života atd. nutily církve k tomu zaujmout jednoznačný postoj a vytvořit jednotné akademické normy platné pro všechny církevní fakulty. Tehdy existovaly jak církevní školy, které držely krok s dobou a kde se velice uspokojivě rozvíjel nově orientovaný vědecký výzkum, tak i zkontatělé instituce žijící pouze z tradice, na nichž se věda vůbec nepěstovala.

Mnohé církevní fakulty neměly žádný jasně stanovený cíl; byly pouze prostředkem k dosažení akademického titulu, díky němuž jejich absolventi snáze získali nějaký úřad. Nepěstovala se na nich žádná odborná, vědecká metodologie a často se v ničem nelišily od seminářů. K přijetí nebyla nutná žádná hlubší příprava, akademického titulu bylo možné dosáhnout příliš snadno a za dobu velice krátkou a akademickou přísností tyto fakulty rozhodně nevynikaly. Fakulty v jednotlivých zemích či oblastech se od sebe pronikavě lišily.

Konstituce *Deus scientiarum Dominus* se zabývala všemi těmito obtížemi. Přesně stanovila cíl, vědeckou metodu i organizaci fakult. Specifikovala a upřesnila i všechny praktické záležitosti, jako je výběr vyučujících a studentů, program studia, zkoušky a akademické tituly. K tomu, aby nebyly pominuty místní zvláštnosti, měla sloužit *Statuta*, která každá fakulta dostala za úkol vypracovat a zaslat k posouzení a schválení Posvátné kongregaci.

Zásady zformulované v *Deus scientiarum Dominus* zůstaly v platnosti až do r. 1979, ale po koncilu byly upraveny pod názvem *Normae quaedam*.

2. Normae Quaedam

II. vatikánský koncil se problémem křesťanské výchovy zabýval v deklaraci *Gravissimum educationis*, v níž podtrhl důležitost katolických škol, katolických univerzit a církevních univerzit a fakult. Co se týče církevních univerzit a fakult, vý-

slovně nařídil, že jejich stanovy mají být revidovány tak, aby se při výuce mohly uplatnit moderní metody a učební pomůcky (GE, 11).

V období od r. 1931 do r. 1965 došlo ve vědě i v teologických disciplínách k revolučním změnám. Vývoj šel rychle kupředu, rozvoj humanitních věd a nové směry v historii ovlivnily dogmatickou i morální teologii, teologii pozemských skutečností i teologii laikátu, nové podněty získala patrologie i historie, dogmatika, exegeze i ekumenismus, začalo se více uvažovat o úloze nekřesťanských náboženství a liturgické obnově.

Kongregace pro katolickou výchovu měla za úkol připravit nové zákonné normy pro církevní vzdělávací instituce. Přípravných prací se od samého počátku účastnily církevní fakulty z celého světa: na dopis, v němž je Kongregace žádala, aby předložily návrhy na revizi *Deus scientiarum Dominus*, reagovaly obšírně a podrobně. Na základě dlouhodobého dialogu a úzké spolupráce kongregace s církevními fakultami se dospělo k závěru, že novou apoštolskou konstituci není možné sepsat ihned. Univerzitní svět byl totiž tehdy v hluboké krizi. Hesla studentského hnutí z r. 1968, které vzniklo v Kalifornii, našla ohlas v mnoha zemích. Zpochybněn byl samotný pojem univerzity. V této atmosféře bylo považováno za rozumné vydat pouze prozatímní normy, platné jen po určité období, a ty byly nazvány *Normae quaedam* (1968). Aktualizovaly konstituci *Deus scientiarum Dominus*, která v částech, jichž se reforma nedotkla, zůstávala v platnosti i nadále.

„Práce na prozatímních Normách se řídila těmito čtyřmi zásadami: 1) věrnost II. vatikánskému koncilu, který různé body dotýkající se teologických studií, pojednal v několika svých dokumentech; 2) zahrnutí všech specificky univerzitních prvků do života církevních univerzit a fakult; 3) potvrzení svobody bádání a vyučování; 4) výzva ke vzájemné spolupráci církevních univerzit a fakult a k jejich spolupráci se světskými akademickými institucemi *in loco*„ (Srov. Svazek *Normae quaedam*, 10-11).

Normae quaedam zdůrazňují především:

- dvojici *formace* - *vědecká práce* jako cíl církevních fakult; obě tyto složky mají být zaměřeny i na pastorační;
- kolegiální řízení fakult;
- tři studijní cykly: první základní - institucionální, druhý specializační a třetí zaměřený na vědecký výzkum;

- nutnost věnovat větší pozornost specificky místním potřebám a výzvu spolupracovat s civilními univerzitami;
- systematické budování fakult; uvedeny jsou i prostředky, které k němu mají přispět.

1. června 1975 kongregace vyzvala církevní univerzity a fakulty, aby *Normae quaedam* podrobně posoudily na základě vlastních zkušeností a s výhledem na přípravu nové apoštolské konstituce. Došlo k několika setkáním expertů a delegátů církevních univerzit a fakult se sešli na několika kongresech. Kongres delegátů v listopadu 1976 stanovil hlavní body nové konstituce.

3. Apoštolská konstituce *Sapientia christiana*

Výsledkem dlouhého a náročného studia, mnoha schůzek, kongresů a plenárních shromáždění a několikaletého dialogu se 124 akademickými institucemi byl definitivní text konstituce, který 17. dubna 1978 předložil kardinál Garrone Pavlu VI. Ten se několik dní nato vyjádřil, že s textem bez výhrad souhlasí a že ho zveřejní v předem stanovený den 29. června 1978.

Při překladu textu do různých jazyků se však vyskytlo několik problémů, a proto bylo vydání konstituce odloženo na 15. srpen. 6. srpna však Pavel VI. zemřel, a tak byla *Sapientia christiana* vyhlášena až 15. dubna 1979 Janem Pavlem II. Ten se jako delegát polského episkopátu účastnil diskusí v listopadu 1976 a věděl tedy, co odborníci i akademické instituce od nové konstituce očekávají. Jan Pavel II. do ní osobně na několika místech zasáhl: posílil úlohu biskupských konferencí a zdůraznil, že všechny semináře mají být napojeny na teologické fakulty.

Sapientia christiana byla výsledkem dlouhé „kolegiální“ práce, intenzivní a plodné spolupráce rozvíjející základní orientaci danou II. vatikánským koncilem. Právě toto je pravděpodobně jeden z hlavních důvodů, proč byla apoštolská konstituce přijata a uvedena do praxe bez větších problémů.

Dnes existuje ve světě 159 akademických institucí poskytujících teologické vzdělání, které se řídí konstitucí *Sapientia christiana*.

Sapientia christiana je Magna Charta církevních fakult, tedy institucí zabývajících se křesťanským zjevením a vědními obory, které s ním souvisí a které odpovídají na misijní poslání, jež z něho vyplývá. Tyto instituce zřizuje přímo Svatý stolec.

Ve svém projevu z 18. července 1979 Jan Pavel II. vysvětlil několik specifických bodů konstituce *Sapientia christiana*. Kromě toho, že *Sapientia christiana* jasně definuje, co je to církevní fakulta, je velmi důležitá i z hlediska uspořádání církevních studií.

„Jasně vytýčila kritéria řízení jednotlivých institucí, tak aby se za ně všichni cítili zodpovědní a aby bylo zaručen jejich efektivní a kolegiální chod.

Upřesnila funkci učitelského úřadu církve v souvislosti s *iusta libertas in docendo et in investigando*.

Stanovila požadavky na vyučující z hlediska jejich odbornosti i svědeckví života.

Zavedla novou strukturu studia na církevních fakultách.

Vyzvala teologické fakulty, aby usilovně zkoumaly, jak náležitě vyjádřit poselství evangelia, má-li být srozumitelné mnoha různým národům a kulturám.

Zdůraznila, že studia na církevních fakultách mají být orientována i ekumenicky, misijně a humanisticky (srov. *Seminarium*, 1979, _ 2-3, s. 327-8).

V témže projevu odpověděl Svatý otec i na otázku, jaké cíle sleduje nové uspořádání vysokoškolského teologického studia:

„Chceme-li odpovědět na tuto otázku, musíme mít na paměti poslání církve. Poslání, které definoval sám Kristus, když řekl apoštolům: „Jděte tedy a získejte za učedníky všechny národy” (Mt 28, 19), „hlásejte evangelium všemu tvorstvu” (Mk 16, 15).

Hlásat evangelium, učit, to znamená setkávat se s živým člověkem, s lidským myšlením, které neustále různými způsoby a ve stále nových oblastech hledá pravdu. Klade otázky a očekává odpověď. Aby nalezlo onu pravou odpověď, přesnou, přesvědčivou a v souladu se skutečností, věnuje se nezdědky velmi obtížnému, ba i nevědky bádání. Žízení po pravdě k lidskému duchu neodmyslitelně patří.

Hlásat evangelium a vyučovat, to znamená setkávat se s tímto hlasem lidského ducha na různých úrovních, včetně té nejvyšší, na níž je pravda hledána metodicky: ve specializovaných institucích, které slouží vědeckému bádání a předávání jeho výsledků, tedy jinými slovy v institucích vzdělávacích.

Katolické univerzity mají být místem, kde se evangelizace, jež je posláním církve, setkává s univerzálním „akademickým procesem”, který přináší plody v podobě různých poznatků moderní vědy.

Na těchto univerzitách církev zároveň prohlubuje, neustále upevňuje a obnovuje svou vlastní nauku, nauku, kterou má předat dnešnímu člověku jakožto poselství spásy. S touto naukou seznamuje v první řadě ty, kdo ji mají věrně a nezkráceně předávat dál způsobem odpovídajícím potřebám a požadavkům svých současníků.

Tato práce je nesmírně náročná, zcela zásadní a naprosto nezbytná. Kéž si díky nové apoštolské konstituci *Sapientia christiana* všichni ti, kdo se jí ve společenství Božího lidu, věnují, uvědomí velkou závažnost svého úkolu a svou zodpovědnost za slovo Boží a za plody svého bádání. Kéž je výzvou k vytrvalé službě vědecké pravdě.” (*Ib.* s. 328-9).

Z těchto slov Jana Pavla II. vyplývá, proč je nutné, aby se církevní fakulty řídily kvalitně zpracovanými akademickými stanovami. Důkladné studium je nezbytným nástrojem evangelizace. Jeho cíl je tedy v první řadě v oblasti pastorační, ve službě hlásání Kristova poselství dnešnímu světu.

Po vydání konstituce *Sapientia christiana* vydala Kongregace pro katolickou výchovu 29. dubna 1979 *Norme Applicative* pro náležité uvedení apoštolské konstituce do praxe. V první části tohoto dokumentu jsou vyloženy normy, které jsou pro všechny církevní univerzity a fakulty společné, zatímco ve druhé části je pozornost věnována speciálním normám pro jednotlivé fakulty. Ve dvou dodatcích jsou pak vyloženy zásady pro sepsání statut každé jednotlivé univerzity nebo fakulty a dále jsou v nich vyjmenovány jednotlivé oblasti teologických studií, jimž se v současnosti vyučuje.

4. Profesori a studenti

Prozatím jsme mluvili o církevních fakultách a o jejich úkolu hledat a předávat pravdu spíše obecně. Nyní bych chtěl konkrétněji pohovořit o profesorech a studentech, kteří vytvářejí univerzitní společenství.

K tomu, abychom v celém rozsahu pochopili, jaké mají být postoje a cíle profesorů a studentů církevních fakult, nám napomáhají četné dokumenty, proslovy a homilie Jana Pavla II., jakož i *Sapientia christiana*, *Pastores dabo vobis* a encyklika *Fides et ratio*. Při každé vhodné příležitosti Svatý otec důrazně připomíná, jaké vlastnosti má mít univerzitní pedagog a student.

Vzhledem k tomu, že fakulta „je jistým druhem společenstvím”, mají všichni, kdo v něm žijí, pociťovat spoluzodpovědnost za společné dobro a mají přispívat k dosažení cíle, jenž před tímto společenstvím stojí (*Sapientia christiana*, 11, 1).

Fakulta je společenství mnoha osob náležejících do mnoha různých kategorií. Jakožto instituce je budována a organizována tak, aby na základě vzájemné spolupráce bylo dosaženo společných cílů. Fakulta je především společenství profesorů a studentů. Profesori, tedy osoby, které již dosáhly ve svém oboru určitých výsledků a nyní je chtějí „hlásat“, „proklamovat“ i veřejně, tvoří jedno společenství se studenty, tedy těmi, kdo se vydali na cestu hledání pravdy. Profesori a studenti hledají pravdu společně.

Prvním charakteristickým rysem profesora i studenta je tedy upřímná touha věnovat se hledání pravdy, velkodušně se oddat studiu.

V úvodu k *Fides et ratio* mluví Svátý otec právě o této cestě lidstva, které se snaží najít smysl života a odpovědět na zásadní otázky lidské existence: Kdo jsem? Odkud přicházím a kam jdu? Proč je na světě zlo? Co bude po smrti? (Srov. *Fides et ratio*, s. 3-12). Profesora i studenta charakterizuje především silná touha hledat pravdu.

Církevní fakulty mají trojí cíl: rozvíjet vědecké bádání, poskytovat vzdělání zaručující vysokou odbornou úroveň a sloučit místní i světové církvi v dílu evangelizace. K dosažení těchto cílů vede poctivé studium, zanícená vědecká práce, vědecká přesnost a společné úsilí vyučujících a studentů.

Profesorům a studentům klade Jan Pavel II. na srdce především toto: jestliže chceme pracovat pro církev, pro Boží království a novou evangelizaci musíme být vzdělaní a projít opravdovou, širokou a náročnou intelektuální formací. Musíme se zajímat o všechno, co na čistě přirozené úrovni přímo souvisí s povznesením člověka. „Člověk je první a základní cestou církve“ (*Redemptor hominis*, č. 14). Církev nemůže zůstat hluchá k naléhavým požadavkům a kvasu, k bolestem a perspektivám, k obtížím a úspěchům dnešní kultury. Nezájem a nezúčastněnost by byly útekem před vlastní zodpovědností, byl by to hřích nečinnosti, rána evangelizačnímu poslání (srov. *K církevním univerzitním institutům v Římě*, 4. dubna 1979).

Na tomto poli je nám příkladem sv. Tomáš Akvinský, a to „nejen kvůli obsahu jeho učení, nýbrž kvůli vztahu, který uměl navázat v dialogu s arabským a židovským myšlením ... Jeho velkou zásluhou bylo, že postavil do popředí harmonii, která je mezi rozumem a vírou. Světlo rozumu i světlo víry pochází od Boha, tak zněl jeho argument; proto si nemohou protiřečit“ (*Fides et ratio*, 43). Profesori a studenti církevních fakult nesou zodpovědnost za dialog se současnou kulturou. Plnit své poslání, tvořivě přispívat k všeobecnému misijnímu poslání církve může-

me pouze tehdy, budeme-li vzdělání. Je třeba dosáhnout hlubokého a všestranného vzdělání, které se stane zkypřenou, úrodnou půdou otevřenou pro nové zrno a schopnou poskytnout mu podmínky pro zdárný růst.

V *Pastores dabo vobis* (č. 51) Jan Pavel II. klade důraz na kulturní a intelektuální formaci studentů připravujících se na kněžství. „Intelektuální formace kandidátů kněžství má své specifické zdůvodnění v samé povaze kněžské služby a ve výzvě k *nové evangelizaci*, k níž nás Pán vyzývá církev na prahu třetího tisíciletí.” Svátý otec cituje II. vatikánský koncil a říká: „Jestliže očekáváme od každého křesťana, že bude připraven bránit víru a obhájit důvody své naděje (srov. 1 Petr 3,15); pak by kandidáti kněžství a kněží měli tím usilovněji pečovat o svou intelektuální formaci během své výchovy i pastorační činnosti. Pro spásu svých bratří a sester by měli usilovat o stále hlubší znalost božských tajemství” (*Ibidem*). Soudobá náboženská lhostejnost a všeobecná nedůvěra vůči schopnosti rozumu dosáhnout objektivní a univerzální pravdy, jakož i zcela nečekané problémy a otázky vyplývající z nových vědeckých objevů a technologií naléhavě vyžadují mimořádně vysokou úroveň intelektuální formace, díky níž budou budoucí evangelizátoři schopni hlásat Kristovo evangelium tak, aby se lidskému rozumu se všemi jeho oprávněnými požadavky jevílo jako věrohodné a přitažlivé. Být do hloubky všeobecně vzdělán nestačí, je třeba zvládnout na vysokoškolské úrovni i určitou odbornou specializaci, díky níž je člověk schopen zapojit se do tvůrčích procesů v rámci soudobé kultury.

V *Pastores dabo vobis* a zvláště ve *Fides et ratio* klade Jan Pavel II. velký důraz na studium filozofie a teologie. „Filozofie vede k hlubšímu pochopení a *interpretaci* osoby, její svobody a vztahu se světem a s Bohem. Tváří v tvář neobyčejně rozšířené kulturní situaci, kdy se zdůrazňuje subjektivismus jako kritérium a měřítko pravdy, může pouze zdravá filozofie napomáhat k rozvoji vědomí základních vztahů mezi lidským duchem a pravdou - tou pravdou, která se nám plně zjevuje v Ježíši Kristu” (PDV, 52).

Snad ani nelze dostatečně zdůraznit, jak nutné je pro zralou osobnost, již musí být každý kněz, neboť je zároveň i pastýřem a učitelem, bohaté vědomostní základy. Apoštolská konstituce o církevních univerzitách a fakultách *Sapientia christiana* říká, že toto zázemí má být nedílnou složkou lidské osobnosti a ty, kdo věří v Krista, má vést k tomu, „aby se snažili spojovat lidské záležitosti a činnosti do jediné živoucí syntézy s náboženskými hodnotami, v jejichž řádu jsou všechny

věci ve vzájemném vztahu uspořádány ke slávě Boží a pro úplné završení člověka, představující dobro tělesné i duševní" (*Sapientia christiana*, Proemium, I).

Při studiu i vědeckém bádání je třeba mít na zřeteli celé dědictví minulosti a bohatství tradice, ale zároveň je nutné, aby se pohled do minulosti nestal překážkou studia a náležitého kritického zhodnocení moderních myšlenkových proudů. Na začátku svého pontifikátu Jan Pavel II. důrazně vybízel všechny křesťany, aby se nebáli otevřít dveře Kristu; tato slova je třeba opakovat i tváří v tvář velkým myšlenkovým hnutím současnosti, je třeba snažit se porozumět jejich očekáváním a ocenit jejich tíhnutí k plnosti pravdy.

Tato otevřenost musí být doprovázena náležitou opatrností a nezbytným rozlišováním, ale nikdy se od ní nesmí ustoupit. Církev vždy hledí jedním okem do minulosti, na tradici, ale druhým je zahleděna do budoucnosti. Svůj pohled ale zároveň zaměřuje i do výše, ke svému Pánu Kristu. A právě shora, od Krista a jeho Ducha, se jí dostává inspirace, tvořivosti, dynamické síly a odvahy.

Studium, vědecké bádání a intelektuální příprava v sobě zahrnují i velmi důležitou funkci pedagogickou a výchovnou. Nebylo by správné omezit se pouze na hromadění znalostí, je třeba osvojit si i studijní metodu, díky níž je člověk schopen vzdělávat se dál sám (srov. Proslov na Papežské gregoriánské univerzitě, 15. prosince 1979). Intelektuální formace napomáhá zralosti i na rovině pastorační, neboť nám umožňuje navázat dialog s mentalitou, touhami, očekáváním i jazykem člověka naší doby (*Ibidem*). Pomáhá nám zkoumat problémy vážně a kriticky, aniž se necháme ovlivnit módními proudy a názory.

Svatý Karel Boromejský svým kněžím říkal: „Je vaším úkolem vzdělávat mysl věřících a poučovat je o tajemstvích křesťanského života a o příkazech Božího zákona; *qua sana ratione fiet, neglectis studiis*? Vaším úkolem je rovněž náležitě vysvětlit svátosti a jejich praktikování; *quo id pacto fiet, neglectis studiis*? Na vás je také vést a utvářet lidské svědomí; *quonammodo fiet, neglectis studiis*?

Vědecká příprava a intelektuální formace jsou soustředěny, zaměřeny a vztaheny k humanitě, ke všemu tomu, co vytváří pravé dobro člověka. Studium je darem nejen pro studenta, jehož utváří a vede ke zralosti, ale i pro všechny ostatní. Tento vztah *ad alios* je jednou z hlavních součástí křesťanského apoštolského povolání.

V encyklice *Fides et ratio* zdůrazňuje Svátý otec nezbytnost filozofické a teologické průpravy a vybízí filozofy k tomu, „aby se ve stopách stále platné filozofické tradice znovu odvážně vrátili k filozofii ryzí moudrosti a pravdy, též metafyzické.

Ať se podvolí otázkám, které vyplývají z Božího slova, a ať se horlivě věnují svému uvažování a své argumentaci, aby na tyto otázky odpověděli. Ať vědy směřují k pravdě a ať jsou pozorní k dobru, jež obsahuje pravdu" (*Fides et ratio*, 106).

Jan Pavel II. mluví i o *sapienciálním* pozadí hledání pravdy; při akademickém bádání a studiu se k poznatkům z oblasti věd a technologií druží i hodnoty filozofické a etické, teologické a apoštolské. „Hledání pravdy, i to soustředěné pouze na omezenou skutečnost světa a člověka, nikdy nekončí; odkazuje vždy k něčemu, co se nachází nad bezprostředním předmětem studia, k otázkám, které otevírají přístup k tajemství" (Jan Pavel II., Proslov na Krakovské univerzitě, 8. června 1997).

Svatý otec se obrací také k teologům a vybízí je, aby věnovali mimořádnou pozornost filozofickým implikacím Božího slova a aby jejich reflexe poukazovala na spekulativní i praktické kvality teologické vědy. „Těsná pouta mezi teologickou moudrostí a filozofickým věděním jsou jedním z nejvzácnějších pokladů křesťanské tradice při zkoumání zjevené pravdy" (*Fides et ratio*, 105). Zaměřující se na metafyzický rozměr pravdy můžeme navázat kritický a náročný dialog se současným filozofickým myšlením a celou filozofickou tradicí.

Obraz vyučujícího i studenta církevní fakulty nám vykresluje svatý Bonaventura v úvodu ke svému *Itinerarium mentis in Deum*, když čtenáře vybízí, aby se nedomníval, „že mu stačí četba bez pomazání, nazírání bez oddanosti, bádání bez úžasu, kritické zkoumání bez jásotu, úsilí bez spravedlnosti, vědění bez lásky, pochopení bez pokory, studium bez Boží milosti, zrcadlo mysli bez Bohem vnuknuté moudrosti (Putování mysli do Boha, *Prolog*, 4, Praha 1997).

Mým přáním, nacházejícím odezvu v mých modlitbách, je, aby všichni profesori a všichni studenti Papežského východního institutu skutečně žili tento ideál a vědy v sobě spojovali dvě základní charakteristiky teologa: *eruditio et pietas*.

Překlad z italského Markéta Zettlová

Výše otištěnou přednášku pronesl sekretář Kongregace pro katolickou výchovu arcibiskup **Giuseppe Pittau SJ** (dlouholetý děkan teologické fakulty Sofia University v Tokiu a bývalý rektor Gregoriánské univerzity v Římě) na zasedání České biskupské konference (ČBK) v Hejnicích 1.4.2001 v rámci studijního dne o významu teologických fakult v rámci univerzitního vzdělání. Seznámil české biskupy a zástupce teologických fakult s prací této kongregace, která koordinuje 945 katolických univerzit. Největší počet těchto škol (240) se nachází v USA. Mezi nejvýznamnější z nich patří: Notre Dame University, Georgetown University a Boston College. Druhou zemí v pořadí v počtu katolických univerzit jsou Filipíny (120), kde je nejvýznamnější Univerzita sv. Tomáše Akvinského a jezuitská univerzita Atheneo. Několik set katolických univerzit se nalézá v Latinské Americe. V Evropě vede v počtu katolických univerzit Španělsko (6) a Francie (5). V postkomunistických zemích je to Polsko se třemi univerzitami a Maďarsko s jednou. Kromě toho má kongregace na starosti 180 církevních fakult a 3250 seminářů. Celkový počet vysokoškolských studentů je cca 4 miliony. Dále kongregace řídí činnost 180ti tisíc katolických základních a středních škol s více než 50 miliony žáků a žáků. Kongregace pro katolickou výchovu má 26 pracovníků, kteří pracují ve čtyřech sekcích a v 7mi jazycích (latina, angličtina, francouzština, španělština, portugalština, němčina a polština). Vatikánský „viceministr školství“ reprezentuje pravděpodobně nejmenší ministerstvo školství na světě s největším počtem školských zařízení a studentů.

Josef kardinál Ratzinger

Učení církevních Otců v encyklice *Fides et ratio*

„Ať se tedy nezdá nemístná má rozhodná a naléhavá výzva, aby víra a filozofie znovu dosáhly hluboké jednoty, která je uschopní k tomu, aby při vzájemném respektování autonomie byly věrné své vlastní podstatě.“ (č.48)

Tímto rozhodným výrokem uzavírá Svatý otec čtvrtou kapitulu encykliky *Fides et ratio*; je to v členění encykliky zcela ústřední kapitola. Citované místo uzavírá slovem, které zrcadlí celou intelektuální a spirituální výrazovou sílu dokumentu: „*Parrhesii* (upřímnosti) víry musí odpovídat odvaha rozumu.“(č.48)

Upřímnost víry

Co však je tato *parrhesie* víry? Slovo *parrhesie* přechází z politické řeči řecké antiky do Nového zákona a dostalo zde nový, hlubší význam. V řecké klasice je *parrhesie* to, co označuje svobodného muže, občana obce. On smí a musí mluvit na veřejnosti. Ženy, otroci a cizinci neměli v řecké obci žádná práva, a vůbec ne právo *parrhesie*, a proto nesměli mluvit na veřejnosti. Svobodný muž má svobodu projevu, protože mluví v rámci odpovědnosti za svobodu.

List Efezanům (2,19) vyjadřuje vědomí, že křesťané již nejsou cizinci bez občanského práva, ale *spoluobčané* (sym-politai): Mají novou a větší *parrhesii*, univerzální *parrhesii*, protože jsou občané nebes. (Diognetovi, 5,9; Spisy nejstaršího křesťanství, vydáno K. Wengtem, sv. 2, Darmstadt 1984, str. 32) Jejich obcí je celý vesmír. Dějiny apoštolů tak uzavírají velmi význačný obraz. Pavel učil v Římě jako vězeň v najatém bytě s *parrhesií*, s plnou upřímností učení o Ježíši Kristu, našem Pánu. (srv. Sk 28, 31) V klimatu, ve kterém se dnešní katolicismus vydává v nebezpečí, že bude příliš povolný vůči kultuře hodnot a práv člověka, které jsou nezřídka posuzovány jako *proměnlivá pravidla hry*, uplatnil Svatý otec pro víru právo a povinnost mluvit jasně a zřetelně, zvěstovat Krista jako poslední a konečně platnou pravdu o člověku a o světě. A právě to je *parrhesie*.

Odvaha rozumu

Na druhé straně je papež přesvědčen, že jediná *parrhesie* víry, daleko vzdálená tomu, aby vyřadila schopnosti rozumu, je s to dát lidskému rozumu náležitou důvěru a odvahu proniknout k pravdě. Proti tomu si tato encyklika stěžuje: „V důsledku těchto kulturních změn někteří filozofové zanechali hledání pravdy kvůli jí samé a vytkli si jako jediný cíl dosáhnout subjektivní jistoty nebo praktické užitečnosti. To mělo za následek” – pokračuje Jan Pavel II. – „zatemnění pravé důstojnosti rozumu, který ztratil možnost poznávat pravdu a bádat o absolutnu.” (č.47)

Jinými slovy: „Rozum, když byl ochuzen o zjevení, vydal se na nedobré cesty, na nichž riskuje, že ztratí z očí svůj konečný cíl.” (č.48) Když však je rozum osvětlen vírou, je s to *myslit v širším rámci* a směle se otevřít dobytí pravdy požadovaným duchem. A abychom ještě jednou mluvili slovy encykliky: „Víra a rozum jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch zdvihá k rozjímání o pravdě.” V podstatě je prvním a jediným předmětem encykliky pravda. Člověku byly představeny prostředky, aby přiměřeným způsobem mohl dojít k jejímu pozorování. Jestliže to tak někdo chce, mohlo by se říci, že dokument představuje hymnus na rozum, který by mohl plně a zcela znovu získat svou úlohu, kterou naplnil v nejdůležitějších okamžicích dějin myšlení.

Teologie a filozofie: Jednota a autonomie

Encyklika je tak říkajíc *donucena* k tomu, aby přistoupila na jádro dramatu nebo na *krizi* moderní kultury, totiž k rozdělení nebo vzájemné lhostejnosti mezi vírou a rozumem, mezi teologií a filozofií.

Když Svatý otec sepsal tuto encykliku, stalo se to v zásadě proto, aby to, co bylo rozděleno, bylo opět spojeno. Proto doporučujeme připomenout si skvělou analýzu Paula Gilberta v závěru jeho „Úvodu do středověké filozofie”. Náš autor zde píše toto: „Kdybychom si chtěli schematicky představit teologii středověku, mohlo by se postupovat tímto způsobem: Na počátku jsou filozofie a teologie sjednoceny, na konci jsou vzájemně odděleny. Zpočátku tvoří filozofie a teologie společně jedinou moudrost. Autoři, jako např. sv. Augustin, jsou však schopni je formálně vzájemně rozlišit. „Potom však, se vznikem trivia, zvláště gramatiky, se filozofie stává technikou, zatímco teologie reprezentuje vyjádření všeobecného

duchovního záměru. Nyní je problémem „spojení mezi lingvistickou technikou, která je vydána diskusi a tedy přezkoušení a duchovní zkušeností, která je mnohem méně přijatelná jako pravda.“ Gilbert dochází k závěru: „Středověk tak přešel od jednoty myšlení a modlitby k jejich vzájemné indiferenci.“ (srv. Gilbert Úvod do středověké teologie – *Introduzione alla teologia medievale*, Casale Monferrato, 1992, s. 172)

Právě v tomto komplexním a protikladném poli se rýsují v následujících stolecích pohnáhlou formy teologie a filozofie až do doby moderny, dokonce až do dnešní doby. Encyklika se opět zabývá touto situací s důkazy plnými hloubky a originality, především v úvodní kapitole. Zcela jasně je vyjádřeno přesvědčení, že rozdělení mezi vírou a rozumem právě jako mezi teologií a filozofií vede k ochuzení obou, takže „byly jedna vůči druhé oslabeny“. (č.48)

Více než aby trval na rozdílech a epistemologických prohloubeních, charakteristických pro „vědecký“ přínos, jímž však encyklika nemůže a nesmí být, navrhuje papež originální řešení problému a přenechává je otevřeně specialistům k důkladnějšímu zpracování. Tak píše v č.73: „Z těchto úvah tedy vyplývá, že správně utvářený vztah mezi teologií a filozofií má mít formu jakéhosi pohybu v kruhu. Pro teologii je vždy výchozím bodem a prvotním zdrojem Boží slovo zjevené v dějinách, zatímco posledním cílem nevyhnutelně bude jeho pochopení, které se postupem času pozvolna prohlubuje. Protože však Boží slovo je pravda (srov. Jan 17,17), není možné, aby k jeho lepšímu pochopení nepřispívalo lidské hledání pravdy, tj. filozofování, respektující přitom své vlastní zákony. Nejde jen o to zjednodušeně použít v teologické argumentaci toho či onoho pojmu nebo nějakého zlomku filozofického systému; rozhodující je, aby věřící rozum při hledání pravdy užíval své schopnosti myšlení v rámci postupu, který počíná od Božího slova a následně se snaží dosáhnout jeho lepšího pochopení. Pak je jasné, že když se rozum pohybuje mezi těmito dvěma póly – Božím slovem a jeho hlubším pochopením –, je téměř držen a jakoby veden, aby se vyhýbal cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec; ba je dokonce povzbuzován, aby prozkoumal cesty, o nichž neměl ani tušení, že by se po nich mohl vydat. Z tohoto pohybu v kruhu s Božím slovem filozofie vychází obohacena, protože objevuje nové a neznámé oblasti.“ (č.73)

Jako důkaz plodnosti takového postupu cituje papež dlouhou řadu jmen, počínaje od církevních Otců, „z nichž jmenujme aspoň sv. Řehoře Nazíánského a sv.

Augustina," až po velké středověké učence, mezi nimiž vyniká „trojice sv. Anselm, sv. Bonaventura a sv. Tomáš Akvinský". „Plodné spojení filozofie s Božím slovem," pokračuje papež, „vyplyvá i z odvážného bádání novějších myslitelů, z nichž bych rád uvedl ze západní oblasti osobnosti jako John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson a Edita Steinová, a z východní oblasti vědce jako Vladimír S. Solovjev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Čaadajev a Vladimír N. Losský." Svatý otec uzavírá: „Je třeba doufat, že tato velká filozoficko – teologická tradice najde dnes i v budoucnosti pokračovatele a ctitele k blahu církve i lidstva." (č.74)

Vzhledem k tomuto významnému oddílu dějin filozofickoteologického myšlení vzniká spontánně otázka: „Jaké jsou ony hlubší kořeny, které má na zřeteli učení encykliky?"

Cesta prvních křesťanských století Prvotní církev a tehdejší filozofické proudy

Odpověď zní takto: Dokument poskytuje ve srovnání s normální praxí papežských encyklik nezvykle velký prostor vysvětlení cesty během prvních století křesťanství, zvláště co se týká zkušeností antické církve ve styku s filozofickými proudy její doby. Míněna jsou především vysvětlení v č. 38-41, ke kterým bych se chtěl nyní v určitých směrech zaměřit.

Dá se dokázat, že křesťanští autoři od počátku přijímali metodu racionální analýzy, která patřila současným filozofům. Právem tedy označuje encyklika, jdoucí po stopách Origenových, kritiku pohana Celsa: „že křesťané jsou lidé *nevzdělaní a hrubí*, za nespravedlivou a hledající jen záminku." (č.38 a pozn. 31)

Ale abychom mohli 4. kapitulu encykliky číst a prohloubit (a jak jsme viděli při probírání obsahu učení, je to velmi důležité), je třeba nejprve obšírně vyložit jinou, dosti náročnou otázku. Jaké stanovisko z druhé strany nebo snad z tohoto použití racionální metody zaujímal křesťané prvních století vůči filozofii své doby?

Od počátku existovala uvnitř křesťanství dvě rozdílná stanoviska. Jedno, jak se zdá, spočívalo v totálním odmítnutí a je zřetelně vyjádřeno u některých zástupců afrického a syrského křesťanství, tzn. na obou vnějších pólech helenisovaného světa. Tertullianovy otázky, které jsou také v encyklice citovány, jsou všeobecně známy: „V čem se shoduje filozof a křesťan, učedník Řeků a učedník nebes?" a

dále „Co mají společného Athény s Jeruzalémem? A co Akademie s církví?“ (č.41 a pozn. 40)

Ve skutečnosti odhaluje nejvyššími autoritami Římské říše kolem r. 200 sestavená „Tertullianova apologie“ nanejvýš komplexní stanovisko vůči filozofii a římským institucím. Z toho důvodu ukazuje moderní kritika na Tertullianovu dvojnáznovost nebo hádankovitost ve všech oblastech jeho dialogu s pohanskými tradicemi, což platí zejména pro filozofii, ale také v oblasti politicko – institucionální, právě jako v jazykově literární.

Jiné stanovisko se naopak vyznačuje velkou otevřeností, kritickým a konstruktivním dialogem s řeckou filozofií. Toto stanovisko přijal Justin a alexandrijští, především Klement, a dále je rozvíjeli. Jan Pavel II. o tomto pojednává v č. 38 své encykliky a uvádí k tomu též odpovídající citáty (srv. pozn. 32-37). Zde vůbec není řecká filozofie odmítána, ale je pokládána za propedeutiku víry. Vyjádřeno slovy Otce Klementa, je *závěť* pro Řeky (Stromata 6,8,67,1; v Knihovně církevních otců, 2. Řada, sv. 19, München 1937, 5, 282 f.) stejným způsobem, jako je jím Starý zákon pro Židy.

Bylo by však nesprávné, kdybychom posuzovali skutečnou dělící čáru mezi *pro* a *proti* vzhledem k filozofii jako zeměpisnou nebo jako podmíněnou prostředím, jako takovou, která dělí latinské a syrské křesťanství od alexandrijských. Ve skutečnosti leží tato čára mnohem hlouběji, je všeobecnější a probíhá mezi jednotlivými křesťanskými mysliteli. V každém autorovi žijí tak řečeno dvě duše: křesťanská, plná výhrad vůči filozofii, proniknuté ještě pohanstvím, a řecká, která je jí naproti tomu utlačována.

Nehledě na složitost východisek a přes některé často hereticky vyjádřené nepozornosti směřuje přednicejská církev směrem ke shodě mezi filozofií a evangeliem. „Ano, mohli bychom se domnívat, že byli křesťané filozofy dneška – nebo, že filozofové už kdysi byli křesťany“, tak se vyjadřuje Minucius Felix koncem druhého století (Octavius 20,1; v: M. Minucius Felix. Octavius, latinsko-německy: vydáno, přeloženo a uvedeno B. Kytzlerem, München 1965, s. 119). Tímto způsobem dochází mezi koncem druhého a první polovinou třetího století k dalšímu setkání mezi rozumem a vírou.

Klement Alexandrijský klade otázku znovu a formuluje ji takto: „Víra je tedy zkrátka tak říkajíc shrnutí nejdůležitějších věcí, *gnósis* (tímto výrazem *gnósis* činí Klement narážky na *víru, která myslí*), je pevným a jistým důkazem učení přijaté-

ho vírou, protože je vybudována prostřednictvím našeho Pána na víře a vede nás k neotřesitelnému přesvědčení a vědecké jednotě (Stromata 7,10, 57, 3 v Knihovně církevních otců 2. Řada, sv. 20, München 1938, s. 62).

Klementem vstupujeme do nové fáze vztahu víra – rozum a způsobu, jak *přestovat teologii*. Ale především je to Origenes, jehož prostřednictvím si teologie začíná prorážet cestu, která výroky o víře v kředu jasně artikuluje a rozvíjí; teologie, která přesně vyslovuje souvislou doktrínu a neomezuje se již na to, že o jednotlivých etapách Božího plánu spasení vypráví, ale zřetelně je předkládá. Origenovo učení a metoda jsou milníky v dějinách teologie. I když se dnes někdo přiklání k tomu, aby včera vládnoucí úsudek o organické jednotě origenovské učební soustavy zakryl závojem, je přesto stále skutečností, že Origenes tím, že přijal gnostický požadavek, ukázal teologii nové cesty. Docela právem píše papež, že: „V dějinách tohoto vývoje se dá zjistit, jak křesťanští myslitelé kriticky přebírají filozofické myšlení. Významným příkladem mezi prvními, s nimiž se lze setkat, je jistě Origenes.” (č.39) Alexandrinec razí ve skutečnosti duchovní cestu, v níž víra a rozum, svědomí, kontemplace a mystická zkušenost o Bohu, ač daleko vzdáleny toho, aby směřovaly stejným směrem, se navzájem pronikají. Dávají se stále všem křesťanům k dispozici pro cestu k dokonalosti.

Učení Otců o vztahu mezi vírou a rozumem

„Uno itinere non potest pervenire ad tam grande secretum. – Jednou cestou nelze dojít k tak velikému tajemství.” (Relatio 10) Tímto výrokem vyjadřuje pohanský řečník Symmachus při své slavné rozpravě se svatým Ambrožem relativismus svého polyteistického náboženství, čímž staví jedinečnost cesty, již je Kristus, proti zjevně univerzální a tolerantní otevřenosti římských tradic. Na tuto nesprávnou opozici mezi křesťanskou uniformitou a pohanskou otevřeností odpovídá encyklika podle Otců, že „cesty vedoucí k pravdě jsou rozmanité” (č.38). Ve skutečnosti neexistuje monolitická teologie Otců, ale rozmanitost cest a škol, „které zrcadlí nevyčerpatelné bohatství pravdy, to znamená tajemství Kristovo, které je pravda.” Otcové nikdy nepochybovali, že „je možno vydat se na každou z těchto cest jen tehdy, vede-li ke konečnému cíli, nebo-li k zjevení Ježíše Krista.” (č.38) A právě v tom spočívá originalita a věčná aktualita učení Otců o vztahu víra – rozum. Jan Pavel II. vysvětluje jasně a zřetelně: „Zcela uznali rozum otevřený absolutnu a

zasadili do něho bohatství zjevení. K setkání nedošlo jen na úrovni kultur, z nichž jedna snad podlehně kouzlu druhé; došlo k němu v nitru duší a bylo to setkání tvora s jeho Stvořitelem. Tím, že rozum překračoval cíl, k němuž podle své přirozenosti neuvědoměle směřoval, mohl v osobě vtěleného Slova dospět k nejvyššímu dobru a nejvyšší pravdě. Pokud jde o různé filozofie, Otcové neváhali uznat společné prvky i odlišnosti, které filozofie vykazovaly vůči zjevení. Vědomí, že se s nimi v lecčems shodují, nezatemňovalo v nich poznání odlišnosti.” (č.41)

Tak ukazují Otcové ještě dnes na prahu roku 2000 s rozhodností cestu všem, kteří chtějí ze své víry v Krista odložit *počtářství*. Mohou sloužit jako příklad také dnešním teologům, kterým doporučil papež, „aby přijali metafyzickou pravdu a jasněji ji ukázali, aby tak mohli navázat kritický a náročný dialog jak se současným filozofickým myšlením, tak s celou filozofickou tradicí, ať už se shoduje s Božím slovem nebo s ním nesouhlasí.” Úzké spojení mezi teologickou moudrostí a filozofickým věděním je ve skutečnosti „jedním z nejvzácnějších pokladů křesťanské tradice při zkoumání zjevené pravdy.” (č.105)

V č. 107 encykliky se papež obrací ke všem lidem dobré vůle a ukazuje tím onen misionářský závěr, o němž se přesně vyjadřuje celá encyklika: „Všechny žádám”, a zde to zní jako slavnostní prohlášení, „všechny žádám, aby zkoumali nitro člověka, kterého Kristus spasil v tajemství své lásky a který hledá pravdu a smysl. Různé filozofické systémy ho oklamaly a namluvily mu, že je absolutním pánem sama sebe, že může sám rozhodovat o svém štěstí a o svém osudu, bude-li jen důvěřovat sám sobě a svým silám. V tom nikdy nebude velikost člověka. Pro jeho realizaci bude určující pouze rozhodnutí, že se zapojí do pravdy a zbuduje si příbytek ve stínu moudrosti a bude v něm bydlet. Jedině v perspektivě pravdy pochopí, čím se plně rozvíjí jeho svoboda a že je povolán k lásce a k poznání Boha jako k vrcholu své realizace.” (č.107) To jsou slova, která zvláštním způsobem zavazují křesťanské univerzity k rozhodnutí, zda chtějí být místem zkoumání a dialogu mezi Boží vědou, to znamená teologií, a vědou člověka, jemuž má být hlášáno evangelium.

Tak může být předcházející exegese a prohloubené komentáře jako naše reakce na dokument, který se týká přímo jádra nezbytné debaty, jen jako přijetí pozorných a vděčných, kteří hledí na dárek, ve který dlouho doufali. Dárek, který je o to cennější, že si nejen adresáti velkoryse přicházejí na své, ale že je také zavazuje povinnost, učinit něco z obdrženého talentu; to znamená prohlubovat poselství

papeže, využívat ho a především uvést v čin. To je nutné přát univerzitám a institutům církevního studia a to přeji též této papežské univerzitě, která se právě chystá začít nový studijní a pastorační rok.

Z němčiny přeložila sestra Norberta Koulová OP
Článek převzat z OR 13.11.1998

Joseph kardinál Ratzinger se narodil roku 1927 v Bavorsku. Studium filozofie a teologie absolvoval v letech 1945 – 1951 a po té byl vysvěcen na kněze. V roce 1953 byl promován na doktora teologie a po té se v roce 1957 habilitoval jako řádný profesor. Vyučoval především fundamentální teologii ve Freisingu, Bonnu, Münsteru, Tübingen a v Řezně. II.vatikánského koncilu se účastnil jako teologický poradce. V letech 1977 – 1982 byl arcibiskupem v Mnichově. Kardinálem byl jmenován v roce 1977. V současné době je prefetektem Kongregace pro nauku víry a členem Kongregace pro biskupy a svatořečení. Od r. 1992 je členem francouzské akademie.

Dominikáni a pražská univerzita ve středověku

Čtrnácté století je obdobím plným protikladů. Na jedné straně se o něm mluví jako o době krize středověké společnosti. K tomuto konstatování vedou historiky jevy, které bychom skutečně mohli označit jako úpadkové. Patří sem epidemie moru, sociální krize vrcholící v rozsáhlých povstáních a dlouhodobých válečných konfliktech a hospodářský úpadek. Pokud jde o církevní struktury, jisté krizové projevy neminuly ani je. Řeholní řády zaznamenaly rapidní úbytek členů, což v konečném důsledku vedlo i k povolení řeholní kázně. Zásahy papežského stolce do života diecézí a opatství dosazováním představených za určité provize byl často kritizován, stejně jako mravní nedostatky jednotlivých prelátů a kleriků a kupčení s odpustky.

Nejvýraznějším způsobem se krize projevila v době velkého papežského schizmatu po r. 1378, kdy se za Petrova nástupce prohlašovali dva, později tři papežové.

Ovšem stejně jako to platí pro jiné epochy lidských dějin, nelze na vše pohlížet příliš jednostranně. Oslabení dvou hlavních univerzálních institucí, papežství a císařství, dává prostor pro rozvoj a posílení role jednotlivých národních států. Čtrnácté století je také obdobím rozmachu nových myšlenkových, kulturních a náboženských proudů. Důležitá je například skutečnost, že rozšíření různých mystických proudů mimo úzkou vrstvu kléru a řeholníků dalo možnost pro hlubší náboženský život také vrstvě laiků. Nepopíratelný je rovněž rozkvet umění a literatury¹.

K důležitému rysu století, které sledujeme, je také výrazné rozšíření sítě univerzit, které dále pokračovaly v rozvoji intelektuální tradice a současně zpřístupnily poklady západní vzdělanosti a kultury širším vrstvám obyvatelstva.

V této skutečnosti hrál významnou roli i dominikánský řád, pro který se studium, zejména posvátné teologie, stalo jedním z určujících prvků. Studium, které sv. Dominik postavil na místo tradiční mnišské ruční práce, plnilo dva hlavní úkoly. Zejména mělo plnit roli takřkajíc praktickou, totiž důkladně připravit adepty na jejich kazatelské poslání v církvi, a pak také posilovat jejich intelektuální úroveň a poskytovat látku pro jejich duchovní život. Organizační základnou pro studijní formaci byla konventní škola, která měla fungovat při každém dominikánském klášteře. S rozšiřováním řádu po evropském kontinentě tak můžeme předpokládat

i rozvoj sítě konventních škol. Je těžké plně zhodnotit význam této události. Můžeme se však oprávněně domnívat, že ačkoliv škola sloužila především pro řeholníky každého kláštera, skrze jejich kazatelské působení otevírala své plody i mimo uzavřený rámec řeholních komunit².

V českých zemích máme k počátku 14. století, kdy vznikla samostatná česká provincie, doloženo celkem dvacet dva mužských klášterů. Můžeme proto předpokládat existenci stejného počtu konventních škol. Z nich se výrazným způsobem vydělila škola při pražském klášteře a to právě někdy na konci třináctého a počátkem čtrnáctého století. Poukazuje na to několik význačných osobností, které zde v této době působili. Mezi ně patří Kolda z Koldic, papežský inkvizitor a český provinciál, autor několika duchovních traktátů, zachovaných v nádherně iluminovaném Pasionálu abatyše Kunhuty³. Víme pak také o jistém Domaslavovi, nejspíše pražském dominikánu, který složil sekvenci *In caelesti ierarchia nova sonet harmonia*. V Dražickém misále je toto dílo zapsáno ještě s jinými dvanácti hymny podobného literárního typu. Pokud nebyl jejich autorem přímo Domaslav, je možné, že kolem něho existovala celá básnická tvůrčí skupina⁴. Dost by tomu odpovídala i česká báseň *Vítaj králu Všemohúci*, tzv. Modlitba Kunhutina, která oslavuje eucharistického Krista a podle všeho vzešla rovněž z prostředí českých dominikánů⁵.

Z ryze provinční úrovně se pražské řádové studium pozvedlo v polovině 14. století. Karel IV. hodlal ve svém sídelním městě založit univerzitu, jejíž nedílnou součástí měla podle zvláštního papežského privilegia být i teologická fakulta. A právě pro její spolehlivé fungování potřeboval personální a intelektuální posilu jednotlivých církevních řádů, tj. také dominikánů. V r. 1347 proto žádal také nejvyšší řídící orgán řádu, generální kapitulu, aby učiliště při klášteře sv. Klimenta povýšila na tzv. studium generale. Kapitula mu vyšla vstříc a k organizaci studia vyslala do Prahy mistra teologie Jana z Dambachu. O rok později panovník vymohl, aby byl na mistrovskou hodnost promován další dominikán Jan Moravec, který již několik let úspěšně působil na katedrálním studiu jako „lector et instructor cleri”.

Jaký byl vlastně rozdíl tohoto typu řádové školy oproti škole partikulární. Partikulární studium mělo význam určený jen pro určité území nebo provincii. Studium generální se lišilo několika podstatnými rysy. Jednak mělo význam v jistém smyslu univerzální, to znamená, že bylo přístupné žákům ze všech provincií. Mělo zvláštní papežské privilegium a pak rovněž promoční právo, čili mohlo vychovávat pro-

fesory, kteří měli dále právo učit kdekoliv. První generální studium bylo zřízeno v Paříži již v první polovině 13. století, záhy pak následovaly další. Generální kapitula řádu vybízela v r. 1305 všechny další provincie, s několika málo výjimkami, ke zřizování generálních studií. K těmto výjimkám se původně v r. 1313 řadila i nedávno založená česká provincie, ovšem později došlo ke změně a i u nás bylo původní partikulární studium povýšeno na generální. Generální studium dominikánů v Praze, stejně jako i jiná řádová učiliště, bylo již od samého počátku své existence propojeno s teologickou fakultou univerzity. Díky tomu se přednášky konaly také v klášteře sv. Klimenta pod vedením řádových lektorů a studenti univerzity si mohli vybrat, které z nich budou navštěvovat. Ve skupině lektorů existovala jistá hierarchie, daná pochopitelně akademickou hodnotí. Kromě hlavního lektora, který se zabýval spekulativním výkladem Písma svatého, zde působil sentenciář, jehož přednášky se týkaly dogmatiky a morálky podle základní středověké teologické učebnice, *Sentencií Petra Lombardského*. Na nižších stupních pak stáli ještě bakaláři a kursoři, ti posledně jmenovaní měli za úkol číst Bibli a vykládat její literární smysl, a tak připravovat studenty pro další přednášky⁶.

O počáteční fázi existence teologické fakulty a k inkorporovaného generálního dominikánského studia máme jen málo pramenů. Zdá se však, že v této době nedosahovalo studium takové úrovně, aby přitahovalo více studentů a profesorů. Například až do šedesátých let víme o existenci pouhých pěti dominikánských lektorů, z nichž jediným výraznějším byl Jan Moravec. Doba jeho aktivity končí r. 1359, kdy je pro teologické přednášky do Prahy hledán jiný lektor. Jan Moravec byl vedle toho, že působil jako profesor teologie a panovníkův zpovědník, také autorem několika děl, jejichž zajímavostí je skutečnost, že jsou napsány ve staročeštině. Je to jednak *Pasionál*, sbírka legend o různých světcích od Jakuba de Voragine, známá v originále jako *Legenda aurea*. Ta sloužila zejména kazatelům. Pro širší vrstvy věřících byl určen jiný Moravcův spisek, *Život Krista Pána*, opět překlad latinského díla⁷. V Kyas přisoudil na základě jazykových rozborů a srovnání Janu Moravcovi také autorství předmluvy a překladů některých knih Písma svatého. Ty jsou zahrnuty v tzv. Leskovické bibli, vůbec prvním překladu Písma svatého do češtiny, který ovšem jako celek je až data pozdějšího.⁸

Jiným důkazem problematických začátků je i bula papeže Urbana V. z r. 1366, již na žádost Karla IV. vyzývá jednotlivé církevní řády včetně dominikánů k tomu, aby podporovali teologická studia v Praze vysláním dalších studentů.

Až od šedesátých let 14. století se situace pravděpodobně poněkud mění. V tomto období, které končí vypuknutím husitských válek a které představuje vrchol rozkvětu učiliště, získalo skutečně mezinárodní charakter. Máme dochováno na dvacet jmen dominikánských lektorů různých akademických hodností, jejich skutečný počet však mohl být i větší. Mezi nimi se objevili i jedinci, kteří mají pro středověkou teologickou vědu v českých zemích značný význam. Tito lidé nám po sobě zanechali vlastní vědecké práce, často značně samostatné. Jako první bych zmínil *Komentáře k Sentencím Petra Lombardského*, jejichž autorem byl Mikuláš Biceps († 1390). Jeho dílo je charakteristické především svou precizní a přesnou teologií, v citacích se orientuje zejména na anglické teology. Jako první vzdělanec z našich zemí se vyjadřoval k učení anglického myslitele Johna Wiclifa. Patřil k prореformní straně, o čemž svědčí skutečnost, že byl magistrem řádu Rajmundem z Capuy pověřen vnitřní reformou řádu v našich zemích. Do stejné skupiny patřil kromě kazatele Jana Karmelity, zejména také Jindřich z Bitterfeldu († cca 1406), zpovědník a osobní přítel arcibiskupa Jana z Jenštejna, autor řady teologických traktátů. Zabýval se v nich především aktuálními problémy - vztahem duchovního a aktivního života, otázkou častého svatého přijímání, kde se postavil na strany českých reformátorů, odpustkovou praxí a reformou života řádu a církve. Výrazným počinem řádového studia u sv. Klimenta se pak stal již zmíněný překlad biblických knih do staročeštiny, na němž se podílela zřejmě celá překladatelská skupina dominikánských teologů a který vznikl v sedmdesátých letech 14. století. V tomto období prožívalo studijní centrum opravdový rozkvět. Jistým jeho potvrzením jsou i listy magistra řádu Rajmunda z Capuy z let 1383 a 1384, jimiž ještě úžeji provázal teologickou fakultu s generálním studiem. Připojil se i ke snaze pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna, který usiloval přesunout centrum tehdejší vzdělanosti z pařížské univerzity, která po papežském schizmatu v r. 1378 zůstala ve sféře avignonského papeže, právě do Prahy na Karlovu univerzitu. Jeho plán nebyl neuskutečnitelný, ale z různých důvodů se nakonec jeho realizace nezavršila.⁹

Generální studium při klášteře sv. Klimenta vyvíjelo svou intelektuální činnost až do husitských válek. Ty se kláštera dotkly jako jednoho z prvních. Už 8. srpna 1420 byli řeholníci vyhnáni, budovy vyrabovány a částečně zničeny.

Poznámky:

- 1 Rapp, F.: Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku. Brno 1996.
- 2 Hinnebusch, W.: Dominikanie-Krotki zarys dziejow. In: Dominikanie. Szkice z dziejow zakonu. Poznan 1986, s. 111-117.
- 3 Scherzer, A.: Der Prager Lektor Kolda z Koldic und seine mystischen Traktate. Archivum fratrum Praedicatorum, 31, 1961, s. 112-141.
- 4 Škarka, A.: Dominikán Domaslav a čeští hymnografové jeho směru. Praha 1951.
- 5 Škarka, A.: Nejstarší česká duchovní lyrika. Praha 1949.
- 6 Koudelka, V.: Karlova univerzita a dominikáni. Filosofická revue, 16, 1948, s. 82-91.
- 7 Menšík, J.: Počátky staročeské mystiky. Praha 1948.
- 8 Kvas, V.: První český překlad bible. Rozpravy CSAV, řada společ. věd, roč. 81, seš. 1, Praha 1971.
- 9 Kadlec, J.: Řeholní generální studia při Karlově univerzitě v době předhusitské. Acta Universitatis Carolinae - Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 7, 1966, No. 2, s. 63-108.

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.

Mistr Eckhart

Dialog „In principio“

Rozmluva mistra s učedníkem o Bohu a stvoření

Prolog

In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.
Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh (Jan 1,1).

Ó věčné Slovo Moudrosti, dej, ať o tobě mluvím to, co je blízké pravdě a příjemné lásce. Vyznávám se ti, bezedná Pravdo, že je to láska, která mě nutí, abych se neprávem zmocnil tvých práv, chtěje napsat o tvém věčném Slovu jakési skromné zamyšlení o tobě, i když hledáme počátek a příčinu tam, kde žádná příčina není. Kdo poradí tam, kde nelze poznat? Kdo se dotkne svatosti, aniž je k tomu posvěcen, dopouští se rouhání a pošetlosti a [ocitá se] ve vážné zaslepenosti a opovázlivosti. Proto bývá právem vysmíván jako bláhový onen muž, jenž začal stavěl dům bez patřičné prozíravosti - ke stavbě mu totiž chyběly prostředky a tak byla celá stavba ztracena, neboť ji nemohl dovést ke zdárnému konci (srv. L 14,28-30).

Mistr: Můj milý učedníku, ty mne uvádíš do tak zahanbující nevědomosti a rouhavého odporu, když mě nechceš ušetřit toho, abych ti psal o Slovu,

z něhož všechna slova a díla vyplývají

a jímž jsou nebe i země rozmanitě zdobený,

v němž všechny tvary a obrazy jsou leskem jeho světla,

v němž nebeský Otec dostává lahodnost své božské rozkoše.

Do tohoto Slova přeteklo celé moře božské přirozenosti,

z něhož svatí andělé čerpají světlo své moudrosti a oheň lásky.

Chci-li podle Kristovy rady spočítat, jaké náklady a které nástroje jsou k této stavbě zapotřebí, pak řekni, kde je osvětlený zrak moudrého, zkušeného rozumu, kde je ryzí, oproštěné srdce a život podle pravdy a důstojný, kde je ctnost a milost?

Povznes mne nad to, co je lidské! Věz, že věci, po nichž tak toužíš, vysoko překonávají pomyšlení lidí i andělů, proto, můžeš-li, zmírní poněkud sílu své lásky a touhy a ušetři mě raději této stavby, k níž jsou všechny mé síly menší než kapka

v nezměrném moři. Není totiž možné, abych získal a měl vhodné nástroje, a proto je i výsledek pochybný, neboť já vpravdě neznám ani počátek ani konec [této stavby].

Učedník: To je pravda; avšak, můj mistře a můj otče, tvůj náрек působí mému srdci bolest. Tvá bázeň vychází z moudrosti, ale tvoje prosba mi připadá nepřiměřená, když si stěžuješ na nedostatečnost svých sil k tomu, abys mohl o této Pravdě mluvit nebo psát - vím dobře, že je to tak. Neboť jak praví sv. Pavel: „Nikdo nemůže říci: Ježíš je Pán, leč v síle Ducha svatého (1 K 12,3).“, Proto, co nezmo- hou tvé síly, to máš svěřit do moci Slova,

které svítí v temnotách (Iz 58,10; J 1,5),

které učinilo Matouše evangelistou (M 9,9),

které dává dětem, aby zvěstovaly chválu jeho velebnosti (Ž 8,3),

které z rolníka Ámose učinilo proroka (Am 7,14).

Moudře si stěžuješ, můj otče, že se ti nedostává vhodných nástrojů k této velké stavbě. Tím se však nenech mýlit. Neboť nemáš-li nástroje, abys mi vystavěl vpravdě královský palác nebo skvostný chrám, pak vystavěj svému chudému dítěti prostý domek. Pohled' přece, v pravdě Otcova domu je mnoho příbytků (J 14,2). A nemů- že-li to být domek, pak mi postav komůrku v tom domku. Myslím, že tě nikdo nemůže vinit z nemoudrosti, leč by byl sám nemoudrý, jestliže začneš malou stav- bu s malým náčiním. Proto se mi zdá tvoje prosba, v níž mě žádáš, abych zmírnil sílu své touhy po této nauce, poněkud nepatřičná. Jistě dobře víš, že jsem tuto touhu (k sobě) nepozval. To ona pojala mne a sama mě vtáhla. Chceš-li tento proud řeky zastavit, pak obrať déšť slz, které vytekly z mých očí. Ach, považ, jak muči- vou touhu jsem celou tu dlouhou dobu snášel, ale i (upřímnou) radost a naději, že bude utištěna. Proto mi dej s radostí to, co mi Bůh nabízí, a neklesej na mysli nad mým úsudkem a nezkušenými smysly. Důvěřuji dobrému Bohu, který mě obdařil neutuchající bolestnou touhou, že ti dá ochotu a učiní, abys mě potěšil ve věčném Slovu. O, ty se umíš lépe postarat o svůj pokrok, nežli se já dokážu uchránit před škodou. A to budiž hned na počátku svědectvím mé nemoudrosti.

Mistr: Musím ti doznat tuto pravdu: tys natolik uchvátil mé srdce svými moudrý- mi slovy a svou pokornou touhou, že se již nemohu tvému přání déle vyhýbat. Musím tedy psát nemoudře, abych tě uspokojil. Musím dát za málo pravdě, abych nerozhněval lásku. Musím porušit starý strom, abych zalil výhonky nového. Co mě

přivedlo do této nesnáze? Ach, to způsobily slzy lásky, které v trýznivé touze zaplavily tvé líc.

Žádal jsi pokorně, abych ti učením vystavěl dům nebo komůrku v příbytku Pravdy. Já se však táži: Kde je náradí? Kde výzbroj? Kde je dovednost, kde pomoc, kde dobro, kde odvaha, kde správný čas, kde jsou základy a kde střecha? Tu je hlubina bezedná a výšina nekonečná. Proto se, mé milé dítě, musíš spokojit, když ti chudý otec, který je sám bez domova a nemá ani dům ani útulek v příbytku Pravdy, nabídne něco, co není nádherné, a nevystaví ti ani dům ani komůrku. Chci se ale zachovat, jak chudému náleží. Když totiž nemůže svým dětem dát léno ani majetek ani dům ani dvůr, a přece své děti miluje jako věrný otec, podaruje je alespoň malými prostými dárky. Dám ti tedy tři zrcadla, neboť pomocí zrcátek přimějeme neposedné děti, aby se ztišily.

Učedník: Co dává věrný otec, toho si má dítě vážit jako svého dědictví. Dej mi proto ta zrcadla nebo co uznáš za vhodné, abych tak či onak spatřil to, po čem mé srdce tak dlouho prahne. Kdyby se mi toho dostalo, pak myslím, že by mi bylo dáno víc než dost.

Mistr: Jak jsem řekl: chci ti dát tři zrcadla, v nichž se má očistit oko tvého srdce. Proto ti hodlám vyložit slova evangelia sv. Jana: „Na počátku bylo Slovo“, jak jsi mě celou dobu žádal.

Učedník: Ach můj milý, jak jsi mě potěšil, že chceš pro tuto vznešenou nauku očistit a vycvičit můj zakalený zrak. Neboť ono Slovo, které je Bůh, nikdo nemůže vidět ani poznat, leda ti, kteří jsou čistého srdce, jak řeklo samo věčné Slovo, Ježíš Kristus.¹

Mistr: Nuže, zapamatuj si, že toto učení má čtyři kapitoly:

- První je o tom, jak čiré bytí² v sobě zahrnuje jednotu božské vznešenosti.³
- Druhá kapitola objasňuje, jak ryzí dobro v sobě zahrnuje vycházení nejsvětější Trojice v božské přirozenosti.
- Třetí kapitola je o tom, jak svrchovaná všemohoucnost způsobuje stvořené bytosti a výron věčného Slova.
- Čtvrtá kapitola ukazuje, jak sv. Jan nazřel a vyslovil pravdu, která vytryskla z jeho milujícího srdce, když pravil: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“

Učedník: Nuže pouč mě tedy, jak mám tato zrcadla nastavit, aby se mi v nich zjevila Pravda. Neboť nelze dát zrcadlo každému pošetilci, spíše jde o to, poukázat na způsob a podstatu zrcadla a na to, jak odráží svůj obraz.

Mistr: Postavím tedy před tvůj zrak první zrcadlo - vznešenost čistého bytí, a v něm tyto tři věci:

- První je, že čiré bytí nemá ani konec ani počátek, a přece je koncem a počátkem všech věcí.

- Druhá, že máš nazřít v tomto zrcadle, že čiré bytí je to největší dobro, které srdce může pomyslit.

- Třetí, že v tomto zrcadle máš nazřít, že pravda a všemohoucí síla a spravedlnost jsou v tomto nejvyšším dobru ryzí vznešenosti podstatně obsaženy.

Učedník: Ach milý otče, jsem si jist, že se tyto podoby [Pravdy] věrně vyjeví v tomto zrcadle tomu, kdo vycvičil svůj zrak v oproštěnosti, aby tak Pravda byla očištěna od prachu pomíjivých obrazů. Protože mi však k tomu bohužel ještě mnoho schází, chci ti vyznat pravdu: dosud nejsem s to správně nahlédnout samotné zrcadlo [Pravdy], a ještě méně její jasné láskyplné podoby a projevy. Proto se zachovej jako věrný učitel a vylož mi nejprve, co je čiré bytí, a potom, jak je toto bytí bez počátku a příčiny a jak je nekonečné a přesto je počátkem a koncem všech věcí, a nakonec, jak čiré bytí v sobě zahrnuje veškeré dobro a jak jsou také pravda, moc a spravedlnost podstatně obsaženy v tomto čistém jsoucnu.⁴

Rozmluva první

O čirém bytí a o bytí stvořených věcí

Mistr: Dávej tedy pozor, co nazývám čirým bytím!

Učedník: Prosím Boha, aby mi dal porozumět.

Mistr: Země a kámen, zvíře a pták, člověk a anděl - každý z nich má bytí; takže pták má bytí ptáka a člověk bytí člověka. A přece tu není rozdíl v bytí, neboť je míněno ve své čirosti.

Učedník: To se mi zdá podivné. Řekl jsi přece, že kámen má bytí kamene a člověk bytí člověka. Poněvadž se ale kámen a člověk od sebe velice liší, zdá se mi, že i jejich bytí jsou stejně tak rozdílná.

Mistr: Máš pravdu, že bytí člověka a bytí kamene jsou rozdílná, protože jsi nepojal bytí v jeho čirosti. Když totiž říkáš „bytí člověka“ nebo „bytí kamene“, pak

spojuje bytí s kamenem a s člověkem. Proto jsem řekl: Pojme-li se bytí jako čiré, pak mezi kamenem a člověkem či jinou věcí není žádného rozdílu. To můžeš například vyzorovat z toho, když řeknu: „Nebe a země jest“, pak toto „jest“, které je řečeno o nebi a zemi, nemá samo v sobě žádnou rozdílnost, ať už jsou si nebe a země jakkoli nerovny.

Učedník: Docela dobře rozumím tomu, že nebe a země jsou naprosto odlišné, ale že v tomto „jest“ není žádná rozdílnost, to nemohu tak dobře pochopit.

Mistr: Řekni, jaké rozdíly shledáš, když vyslovím dvakrát „jest“, nebo desetkrát či ještě vícekrát? Zamysli se nad tím.

Učedník: Ať řekneš „jest, jest“, kolikrát chceš, nevidím v tom žádný rozdíl než pouze v počtu slov. Když ale řekneš: „Nebe jest. Země jest, nebo člověk jest“, pozoruji v tomto „jest“ odlišnost v tom, že země je jiná než nebe a nebe zase jiné než člověk.

Mistr: Pravda z tebe mluví. Dej Bůh, abys rozuměl tomu, co jsi právě řekl! Neboť ať už se řekne a vysloví jakkoli často, je to vždy jen *jedno* jest a bytí ve své čirosti. Je-li tu však nějaká rozdílnost a jinakost, pak pocházejí z toho, že je sem přivedla odlišnost stvořených věcí. A proto je bytí nebe jiné než bytí země. Avšak čiré bytí je nedílné a nemá v sobě žádnou nahodilost⁵ ani žádnou rozdílnost. Proto chceš-li nahlížet Boha, pak ho nahlížej jako čiré bytí, které je celistvé a nesložené, bez případků toho či onoho,⁶ a nerozlišené.

Učedník: Máš na mysli, jak se domnívám, například to, když si pomyslím: „Toto je, nebo tamto je“, pak mě právě „to a ono“ klame. Znamená to tedy, že na to, co tu je, nenahlížím podle čirého bytí v jeho vznešenosti.

Mistr: Ano, to jsi řekl podle pravdy. Chceš-li vidět čisté bytí, nech to a ono, a nahlížej na pouhé *jest*. Pak uvidíš, co je čisté bytí.⁷

Učedník: Tvým slovům již nemohu déle odporovat. Nyní vidím, že se nechávám mýlit mnohostí stvořených věcí, které všechny v tomto bytí stojí, a že nejsem s to čirost bytí nahlížet. Neboť když chci pomyslit na ryzí bytí bez toho a onoho, tu hned se moje myšlenka spojí s obrazem (a představou) a spojuje bytí se stvořenou věcí nebo se způsobem a formou [jejího bytí]. Ale udivuje mě ještě toto: Je-li čiré bytí Bůh, jak jsi řekl, proč tedy Boha nevidím, když vidím, co čiré bytí je?

Mistr: Kdo nahlíží čisté bytí v jeho čirosti, ten vidí Boha v jeho božství. Proto když se Mojžíš tázal našeho Pána, co o něm má říci dětem Izraele, řekl mu Bůh:

[„Pověz jim:] Ten, který jest, mě posílá“ (Ex 3,14). - Tímto slovem Bůh míní, že on sám je čiré bytí,⁸ neboť pouze a čistě je, že je.⁹

Učedník: Tato slova mě poněkud udivují. Domníval jsem se, že nebe a země jsou pouze a čistě tím, že jsou. Neboť kdyby nebyla země jako jsoucí, pak by nebyla země zemí. A ani nebe není nebem, pokud není pouze a čistě tím, že jest.

Mistr: Dotkl ses hluboké otázky. Musíš však vědět, že země ani nebe ani žádné stvoření není pouhým holým bytím. Neboť kdyby podstatou nebe nebo jiného stvoření bylo pouze to, že jsou, pak by stvořené věci mohly být bez své existence¹⁰ právě tak málo, jak málo by mohly být poznány bez vlastnosti své přirozenosti.¹¹ Pak by ovšem bylo stvoření vlastně věčností. Kde je přirozenost naprosto to, co jest, tam se může toto „jest“ ztratit přirozenosti právě tak málo, jako přirozenost své skutečné poznatelnosti.¹² Pohled: Dříve, než bylo stvořeno nebe a země a ostatní stvoření, tu byly již božskému pohledu známy, aniž by však tato stvoření měla jakékoli „jest“. A protože toto „jest“ [teprve] připadlo k podstatě stvořených věcí, proto nemohou být ze své podstaty věčná. Poněvadž ale Boží „jest“ je jeho bytostnou povahou, proto mu toto „jest“ už nemůže nijak připadnout a stát se nějakým případkem jeho přirozenosti; ta je totiž věčná.¹³ Jen on v sobě zahrnuje to, že jeho bytí je [zároveň] jeho bytostnou povahou bez jakéhokoli rozlišení, o čemž u žádného stvoření nemůže být řeči.

Učedník: Pokud ti správně rozumím, máš na mysli toto: Ačkoli člověk nemusí vždy být, přece ho lze poznat na základě lidské přirozenosti, kdyby ale bylo jeho „jest“ totožné s jeho přirozeností, pak by člověk nikdy nemohl být Bohem poznán; jedině tehdy, když by existoval. A kdyby ho zase Bůh od věčnosti znal, musela by být jeho přirozenost ve svém vlastním bytí věčná. Člověk by tedy musel být buď věčný, nebo by ho Bůh nemohl znát před vstupem do vlastní existence. existence

Mistr: Bůh buď pochválen, že jsi mě tak pozorně poslouchal! Proto otevři své oči a nahlédni do tohoto čistého zrcadla čirého bytí! Kde je čisté bytí, tam jsou přirozenost a existence bytostně jedno; tam nemůže přirozenost být bez své existence, jakož i tato přirozenost zase nemůže být bez své existence poznána. A kde žádný rozum nedokáže odlišit přirozenost od existence, tam není žádný rozdíl ani žádný případek. Proto praví učitelé, že Bůh je co do podstaty to první, protože on je svou přirozeností bez případku a nedílný. Kde je čiré bytí, tam je věčné bytí. Kde je bytí ve své čirosti, tam nemůže žádný rozum přehlédnout jeho existenci.

Kde nikdo nemůže přehlédnout jeho existenci, tam nemůže žádné srdce pomyslit něco většího. Proto je Bůh to nejvyšší, co může člověk pomyslit.

Učedník: Jak mám rozumět tomu, že čiré bytí je to nejvyšší dobro, které žádné srdce nemůže pomyslit?

Mistr: Všechny věci jsou v bytí podle míry svého dobra, takže jejich bytí je o tolik větší, o kolik je větší jejich dobro. Proto se říká, že dobro je (dobrem) podle míry bytí. Proto je nejvyšší bytí (zároveň) nejvyšším dobrem. Čiré bytí je tedy bytím nejvyššího dobra. Proto je v čistém bytí zahrnuto samo nejvyšší dobro.¹⁵

Učedník: Pouč mě v té první věci: proč se míra dobra měří podle bytí a proč je čiré bytí nejvyšším jsoucnem nad každým jsoucnem!

Mistr: Pohled, umírání, smrt a zánik všech věcí není nic jiného než vypadnutí z bytí.¹⁶ Měj však na paměti, že důstojnost věcí nespočívá na ničem jiném než na vstupu do bytí.¹⁷ I když stvořeným věcem [bytí] přibývá a ubývá, (přesto) se to všechno děje v bytí. Proto se tedy jejich důstojnost měří podle míry bytí.

Učedník: Sleduji tě pozorně: Máš na mysli, jak čas činí ve stvoření [věci] staré a nové, a jak zase z času vypadnou, že právě tak je to i s bytím.

Mistr: Nalezl jsi vhodné přirovnání. Neboť zrovna tak jako samotný čas není ani menší ani větší, ani starý ani mladý, ani smíšený s věcmi, které jsou v čase, právě tak je čiré bytí nesmíšené s věcmi, které jsou v bytí. Čiré bytí také není méně nebo více podle toho, jestli věci, které jsou v bytí, jej mají více nebo méně.

Učedník: Tak mi tedy pověz, proč je (právě) čiré bytí tím nejvyšším jsoucnem nad každým jsoucnem, které ale čirým bytím není?

Mistr: To se vpravdě nazývá velké Bytí,¹⁹ od něhož veškeré bytí pochází, v němž všechno bytí trvá a bez něhož žádné bytí není.

Učedník: Kdybych tomu lépe rozuměl, ukončil bych již svou otázku. Neboť vyznávám ti v důvěře, že jsem často slyšel, že v Bohu, skrze Boha a podle Boha všechny věci jsou. Tomu jsem schopen sice snadno uvěřit, ale rozumem to stále ještě nedokážu pochopit.

Mistr: Není divu, že tomu dobře nerozumíš, neboť velcí mistři sami přiznávají, že to až do základu nebyli s to pochopit. Do určité míry to může člověk nahlížet pomocí vhodného podobenství jakoby v určitém nejasném zrcadle. Pohled, všechno, co je stvořené, přebývá v bytí; každá věc podle svého způsobu - podobně i člověk, který má lidské bytí. Ptám se tedy, zda-li má člověk bytí sám od sebe, nebo od nějakého jiného bytí.

Učedník: Já říkám: že lidské bytí není lidským bytím samo od sebe. Neboť kdyby nebylo (samotného) bytí, nebyl by tu ani člověk ani jeho bytí.

Mistr: Z toho poznáš, že jeho bytí pochází od nějakého jiného bytí. Neboť kdyby pocházelo ze sebe samého, bylo by věčné.

Učedník: Tomu dobře rozumím. Pokud by nebylo věčné, muselo by mít nějaký počátek. Ale (svůj) původ by muselo vzít buď samo od sebe, nebo od nějaké jiného [stvořeného bytí]. Kdyby však vzalo svůj počátek od nějakého jiného, nemělo by zase své vlastní bytí. A aby si lidské bytí dalo bytí samo ze sebe, to se mi zdá nemožné.

Mistr: Myslím, že je naprosto rozumné, že se žádná věc nemůže zrodit sama od sebe. Neboť kdyby se nějaká věc zrodila sama ze sebe, musela by mít bytí před tím, než se zrodila. Aby však měla bytí před tím, než sama je, a aby tedy byla před svým zrozením, to není možné. Z toho plyne zásadní pravda: co je ze sebe sama, to je věčné, a co není věčné, to nemůže mít bytí samo ze sebe.

Učedník: Díky Boží milosti a tvému učení jsem porozuměl, že bytí, které samo není věčné, pochází od věčného bytí jakožto působící příčiny. Ale chtěl bych ještě od tebe slyšet, jak každé [jednotlivé] jsoucno v tomto bytí přebývá, jak časné věci spočívají v čase a všechny pravdy v jedné Pravdě. K této otázce mě přivádí známé slovo učitelů, které praví: Všechny věci jsou od Boha jako od svého tvůrce a v Bohu jsou jako ve svém bytí.

Mistr: To je ono tajemné Slovo, kdy se učitelé omlouvají, že nebyli a nejsou s to jej proniknout. Neboť když řeknu: Všechny věci jsou v božském bytí tak, jakoby bylo stvoření vstípeno do božského bytí, tak jako člověk sestává z těla a duše, kde je tedy ten velký rozdíl mezi božským bytím a (bytím) stvořených věcí? Když ale řeknu: Stvořené bytí je v Bohu, tak jako je například člověk v nějakém domě či chrámu, kde je potom vnitřní bytí božské podstaty ve stvoření;²⁰ jak může být čiré a nedílné Boží bytí ve všech stvořených věcech vnitřněji a hlouběji, než jsou tato stvoření sama sobě?²¹ To je tak vážná otázka, že učitelé o ní mluví neradi, protože naše oči stojí před touto pravdou ztrnulé a oslepené.

Učedník: Dobře pozoruji lidskou hloupost, jak je touto pravdou přetížena a zatlačena do temnoty. Přesto se dovolávám tvé otcovské věrnosti, abys mi o tom něco pověděl, aby má mysl nabyla alespoň správný směr, když už nemůže být přímo osvěcena. Věřím, že se na tebe Bůh nerozhněvá, jestliže se pokusíš vyložit,

co se stejně asi bezezbytku vysvětlit nedá. Ale je to láska, která mě nutí, abych se pídil, a nikoli nějaké chytráctví nebo dychtivost smyslů.

Mistr: Je-li tomu tak, budu tím usilovněji tuto pravdu hledat, i když se někdy ukáže milovníku pravdy jako divoká srna lovcí, nedá se však chytit ani uchopit. Chceš-li tedy o ní něco slyšet, pomoz mi trochu hledat a lovit, možná se zjeví naší lásce jako těm dvěma učedníkům, když spolu kráčeli a v lásce rozmlouvali.²²

Učedník: Nakolik umím a mohu, jsem k tomu připraven.

Rozmluva druhá

O Bohu ve stvoření a o stvoření v Bohu

Mistr: Pověz mi tedy, co je to jedna?

Učedník: Neznám nic jiného, než že je počátkem čísel. Jako když říkáme: „jedna, dva, tři, čtyři,“ a dále, jak chceme.

Mistr: Nuže řekni, jaký je rozdíl v čísle mezi kamenem a člověkem, když se řekne: „Jeden kámen, dva nebo tři kameny“ a tím, když se řekne: „Jeden člověk, dva nebo tři nebo čtyři lidé?“

Učedník: Co do čísla nemohu nalézt žádný rozdíl, neboť jeden kámen se má k číslu jedna a dva [stejně] jako člověk a anděl.

Mistr: Pozoruješ tedy, že věci, které se počítají, ať už jsou jakkoli odlišné, nevykazují v (samotném) čísle žádný rozdíl.

Učedník: Zdá se mi, že jsem tomu porozuměl.

Mistr: Co je to číslo?

Učedník: U: To je například jedna a dva a tři.

Mistr: Z čeho myslíš, že jsou tři?

Učedník: U: Myslím, že z jedné a zase jedné, a když se tak jedna vezme třikrát, říkáme, že máme tři.

Mistr: Odpověď jsi správně. A vidíš přitom, že jedna je v každém čísle, a že každé číslo se zakládá na jedné. Kdyby tedy nebyla jedna, nemohly by být ani dvě ani tři ani čtyři ani žádné jiné číslo.

Učedník: Je tomu tak.

Mistr: Nyní vidíš, že z jedné se vytvořila všechna čísla, neboť jedna je počátkem²³ a principem čísel. Je podstatně ve všech číslech, takže nemůže být žádný počet, aby v něm nebyla jedna a aby se nezakládal na jedné.

Učedník: Ach, drahý Bože, jak čirá a jasná je tato pravda otevřeným očím; a přece jak zůstává nepovšimnuta nemoudrým srdcím. Teprve nyní začínám pozorovat, že věci jsou co do své mnohosti samy v sobě, a přesto (zároveň) vidím, že mnohost čísel vyvěrá z jednosti jedné. Vidím, že jedna je v (každém) čísle a každé číslo zakládá se na jedné. Vidím, že jedna může docela dobře být, i kdyby dva nebo tři nebyly, ale že dva nebo tři nemohou mít žádné bytí, a to ani myšlené ani skutečné. Vidím, že jedna není dělitelná žádným číslem a proto je úplně a zcela ve všech čísel.

Mistr: K chápavému srdci se dobře promlouvá. Díky Bohu, ty jsi podobnostvím pravdy, kterou hledáme, porozuměl tak vznešeným způsobem, že věřím, že naše hledání nebude zcela marné, i když pochopit ji plně nemůžeme asi nikdy.

Učedník: Můj otče, nepřipisuj to mému rozumu, nýbrž své moudré otázce! Neboť moudrá otázka přináší správné naučení. Potřebuji ovšem také, abys tento příklad o jednosti a o mnohosti ještě vztáhl na božské bytí - jak ono tedy v celém jsoucnu je, aniž se stává mnohým, a jak zase celé stvořené jsoucno v něm přebývá, aniž by bylo věčné.

Mistr: Tak pozorně sleduj, abychom tuto kapitolu již ukončili! Podívej, jedna je principem všech čísel, neboť jedna a jedna jsou dvě, dvě a jedna jsou tři.

- Nyní si musíš představit, že každé stvoření je svou povahou rozmanité podobně jako čísla. Neboť některá stvoření mají například způsob [čísla] dvě, některá tři, jiná čtyři. Jako se nerovná jedno číslo druhému podle velikosti, tak se nerovná jedno stvoření druhému způsobem svého bytí.

- Z toho vyvozuj, že *jedno* se ve své čirosti rovná *božství*. Neboť máš-li na mysli prosté číslo jedna, jak je principem čísel, pak tato je oddělena od všech věcí. Nesmíš ovšem myslet, že jeden člověk nebo jedno dřevo nebo to či ono je principem čísel. Mysli pouze, že jedna a jedna jsou dvě, a nesmíš při tom myslet ani dřevo ani kámen ani jakoukoli jinou věc. Když nyní myslíš *jedno* oddělené od všech věcí, které se tu počítají, pak právě takhle (si) máš myslet božské bytí, oproštěné a oddělené od všech věcí, které jsou zde tím či oním. Neboť božské bytí má ve své přirozenosti ještě vyšší, čistší odloučenost od všeho [stvořeného] bytí, než má jedna jako princip čísel [od všech ostatních čísel].²⁴

- Měj na paměti to, že jako mnohost čísel vyplývá z jedné jakožto počátku a principu, tak mnohost stvoření plyne z bytí, které je před každým jsoucnem.

- A dále: Jako je jedna bohem v každém čísle,²⁵ pokud je číslem, tak vstupuje i božské bytí do každého bytí, pokud je bytím. A jako když se z jedné vytvoří tři a ta je od tří oddělitelná a (přece sama) zůstává nerozdělená ve třech - neboť když jednu oddělíme od tří, nebudou už tři - stejně tak je i božské bytí nerozdělené ve všech stvořeních. A jako je jedna hluboko uvnitř v základě čísel, tak je božské bytí v základě stvořených věcí. Neboť kde je stvoření, tam je bytí; kde je bytí, tam je Bůh.

- A tak je jedna podle jednosti své přirozenosti před všemi čísly. Neboť mezi jednou a dvěma je zřejmý rozdíl, a mezi jednou a deseti je velký rozdíl. Kdyby totiž mezi dvěma a jednou nebylo žádného rozdílu, byly by dvě jednou a jedna dvěma, což si žádná mysl nedokáže představit. Tak má tedy božské bytí (takovou) přirozenost, která je od všech stvoření oddělena, takže žádné srdce nemůže myslit, že stvoření je Bůh, podobně jako si nemohu myslit, že jedna se může změnit v tisíc nebo že tisíc se jako číslo rovná jedné.

- A tak má jedno každé číslo dvojí způsob jednoty: pokud stojí v ostatních [číselech], nebo pokud je (ono číslo) svou vlastní jednotkou. Toto druhé je všem číslům společné. Když se totiž řekne: Dvě je jedno číslo a tři je jedno číslo a čtyři je jedno číslo, potud má vždy povaha toho čísla svou jednotu oddělenou od ostatních. Druhý způsob jednoty [jediné jako principu] je obsažen ve všech číslech. Neboť kdyby nebylo jedné, nebylo by ani dvou ani tří ani čtyř. Tak je tedy bytí v každém stvoření, v němž veškeré jsoucno trvá a jest. To je pak společné všem stvořeným věcem. To druhé bytí má každé stvoření jedinečně. Tak jako tedy člověk má své vlastní bytí a kámen má své vlastní bytí, tak se stvořené věci odlišují vždy každá podle jedinečnosti svého bytí.

Učedník: Můj otče, nebudu se tě již vpravdě déle tázat. Neboť jsi mi nastavil krásné zrcadlo. Jsou-li mé oči čisté a zkušené, vidím dobře, že toto přirovnání skýtá krásné poučení, jak je čiré bytí oddělené od všeho stvořeného bytí, jak je jedna přede všemi čísly, a přece ve všech číslech, a jak se každé číslo na jedné zakládá. A zvláště to slovo mi dává dobré naučení, které říkáš - a správně říkáš -, že božské bytí je čiré a odloučené od všeho, co jest. Neboť má mysl dokáže nyní vyzvednout *jedno* nade vše, co má počet. A proto tak uvažuji, že věčná Pravda pravila: „Jedno je třeba“, a že to je ten nejlepší díl, který si Maria vyvolila, „ten jí nebude vzat“ (Lk 10,42).

Mistr: Správně jsi poukázal na slovo Jezu Krista: „Jedno je třeba“. Pohled, kdyby nebylo Jedno, nemohly by být dva ani tři. Proto je jedinnost v mnohosti a mnohost stojí v jedinství čirého bytí. Kdo tedy hledá to Jedno a miluje jedinnost v mnohosti stvoření, ten vyvolil s Marií ten nejlepší díl.

Učedník: Pochválena budiž Pravda, Kristus, který nás takto jedním krátkým slovem uvedl na stezku, kde se divoká srna a mladá laňka ukazují lovcům pravdy a přece se nedají ve své rychlé, čiré hbitosti uchopit. [...]

Poznámky

- 1 Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha; Mt 5,8.
- 2 *wesenlich luterkeit*; tj. podstatná, bytostná čistota bytí. Latinským ekvivalentem je *esse purum* popř. *esse absolutum*.
- 3 Z celého traktátu je pouze tato první kapitola je předmětem našeho překladu.
- 4 Celá následující rozmluva je svou meditativní spekulativností i vlastním obsahem spřízněna s myšlením sv. Bonaventury zejm. s jeho mystickým dílem *Itinerarium mentis in Deum* a jeho slavnou pátou kapitolou O nazírání Boží jednoty srkze její prvotní jméno, kterým je bytí. *Itin.* c. 5 n. 5: *Esse igitur, quod est esse purum et simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum.* - Tak tedy bytí, které je čisté, prosté a absolutní, je také bytí prvotní, věčné, nejjednodušší, naprosto v uskutečnění, naprosto dokonale a svrchovaně jediné. In: Bonaventura, *Putování mysli do Boha*. Krystal OP, Praha 1997, str. 95, přel. C. V. Pospíšil.
- 5 zuval; případek, přídavek, nahodilá vlastnost, akcident.
- 6 Srv. Eckhart, LW I, 166,12n: *Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius.* (Podobně tedy [mluvíme] o bytí absolutním a jednoduchém bez jakéhokoli přídavku, a jinak [zase] o bytí tohoto a onoho).
- 7 Srv. Augustin, *De Trinitate* VIII c. 3 n. 4: *Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potest; ita deum videbis.* (A co mnohé a mnohé? Dobro toto a dobro ono: odstraň toto a ono, a nahlédni, pokud můžeš, samotné dobro; tak spatříš Boha). - Srov. dále zejm. Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* c. 5 n. 3: *Esse igitur quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus ... illud esse est esse divinum.* (Tak tedy bytí je tím prvním, co přichází na mysl, a jedná se o ono bytí, které je čiré uskutečnění ... a ono bytí je božské bytí). - Z Bonaventurovy metafyziky Boha jako čirého bytí vychází i Eckhartův žák dominikán Jindřich Suso (Seuse) v 51. kap. svého *Vita*, kde své duchovní žače odpovídá na otázku Kde a jak je Bůh.
- 8 Srv. Augustin, *De fide et symbolo* IV, 6: [...o Bohu] jakož i o jednorozeném Synu Božím se nemůže říci „byl“, anebo „bude“, nýbrž pouze „jest“. Vždyť to, co bylo, již není; a co bude, ještě není. On je tedy neměnný, bez závislosti na čase a bez střídání. A myslím, že v ničem jiném nemá svůj původ to, že právě takové pojmenování sebe samého sdělit sluhovi svému Mojžíšovi. Neboť když se ho on ptal ... od koho má říci, že je poslán, dostal odpověď takto řkoucího: „Já jsem, který jsem.“ A potom připojil: „Tak řekneš synům Izraele: Ten, jenž jest, poslal mě k vám.“ In: sv.

- Augustin, *Čtvero pojednání o křesťanském boji. O víře a vyznání víry*. Krystal, Olomouc 1948, str. 21. Tak také Tomáš Akv., *S. th. I q. 13 a. 11: Zda toto jméno „Jenž jest“ je nejvládnější jméno Boží*; Eckhart, *Prol. op. prop. § 5 – LW I, 169, 1n.: quid aut quis est? respondetur: esse, Exodi 3: „sum qui sum“ et „qui est“* (Co nebo kdo je? Odpovídá se: bytí, podle Exodu 3: „Jsem který jsem“ a „který jest“). - Křesťanská metafyzika na základě tohoto místa v druhé knize Mojžíšově (Exodus) 3, 14 pojala Boha jako bytí a tím převzala metafyziku antickou. Proto se středověká a zejména Tomášova metafyzika právem označuje jako „metafyzika Exodu“.
- 9 *wann er allein lauterlich ist, daz er ist*. Toto vyjádření lze přeložit i obvyklým a známým výrokem: „Bůh je, co je.“ Viz Augustin, *Tract. in Joh. XXXIX, 8, 9: est quod est* (je, co je); *Enar. In Psalm. IX, 11, 18n.: est tantum id quod est* (je pouze to, co je). Ale autor tohoto traktátu podle našeho názoru chce právě zdůraznit slůvko „že je“ namísto „co je“, aby nenavozoval představu, že Bůh je ve svém čirém bytí „něco“ myslitelného.
- 10 *istkeit*; zde užíván ve smyslu lat. ekvivalentu *esse existentiae* popř. *actus essendi*.
- 11 *natur*; tento pojem je zde nadále používán a významově kolísá mezi pojmy „přirozenost a podstata (bytnost)“, lat. *substantia a essentia*. Zatímco *wesen* zde vždy označuje „bytí“, lat. *esse* popř. *esse essentiae*.
- 12 Autor tím chce vyjádřit scholastickou myšlenku, že podstata/přirozenost a poznatelnost jsou sice myslitelné jako od sebe odlišné, ale ve skutečnosti jsou neoddělitelné. Jakmile totiž spadá existence do součásti přirozenosti, pak nemohu myslet tuto přirozenost bez její existence.
- 13 K této a následující argumentaci srov. Thomas Aq., *De ente et essentia* c. 5.
- 14 Anselm z C., *Proslogion* k. 2-4, in: J. Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, str. 81-83, přel. L. Karfíková. Zvon, Praha 1993.
- 15 O vztahu jsoucna a dobra viz: Thomas Aq., *De Veritate* q. 21.
- 16 Srv. Sokol, *Eckhart*, káz. 82, s. 266: Všechno, co má nedostatek, odpadá od bytí. (M. Eckhart, DW I, 132, 1: *abeval von wesene*).
- 17 Srv. Augustin, *Vyznání*, kn. 13, hl. 31: Dobré je vše, co vůbec nějak jest. Vychází totiž od toho, který nemá bytí, nýbrž je samo bytí. Kuncíř, Praha 1926, s. 516. Sokol, tamtéž: Všechno, co něco jest, spočívá pouze na bytí. - Srv. dále Tomáš Aq., *S. th. I q. 4 a. 2: Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectiones essendi...* (Veškeré dokonalosti náležejí k dokonalosti bytí; podle toho totiž něco je dokonalé, že má nějakým způsobem bytí). Autor uvažuje v duchu Tomáše, že vyššího dobra mohou dosáhnout věci, které mají intenzivnější a komplexnější stupeň existence.
- 18 Mistr zde argumentuje v podstatě Tomášovou naukou o stupních bytí: Věci zauímají tím vyšší stupeň bytí, čím větší množství uskutečněných možností v nich nacházíme. Čím jsou věci bytostně bohatší, tím „více“ a intenzivněji existují a tím více participují na Bohu, který je nejvyšší čiré uskutečnění (*actus purus*), na Bytí, které je čirým bytím (*esse purum*). Viz Tomášova čtvrtá cesta důkazu Boží existence in: *S. th., I 2 3c*, o níž naposledy poutavě pojednal Roman Cardal in: *Distance 1/1999. Rigorizovaný důkaz Boží existence - díl 3. s. 8-22*.
- 19 Augustin, *Enar. In Psalm. CI, s. 2, 10, 47n.: Magnum ecce Est, magnum Est. Ad hoc homo quid est?* (Hle, veliké Jest! Co je člověk ve srovnání s ním?)
- 20 *die innerkeit gotlichez wesens an der creatur*; tj. imanence Boží ve stvořených věcech. Blíže k tomu Tomáš Aq., *S. th. I q. 8*
- 21 Srv. Augustin, *Sermo 45 n. 452: ... et est intimior animae quam ipsa sibi* (a je duši vnitřnější než ona sama sobě). Eckhart, *Joh. § 238 – LW III, 199, 3n.: nihil tam prope enti, nihil tam intimum*

quam esse. Deus autem esse est et ab ipso immediate omne esse (nic není tak blízko jsoucnu, nic tak uvnitř něho jako bytí. Bůh však je bytí a všechno bytí je bezprostředně od něho); Augustin, *Confessiones* I. 3 c. 6: *Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.* (Ty jsi však byl vnitřnější než mé vlastní nitro a vyšší než nejvyšší vrchol mého ducha.) *Vyznání*, Kuncíř, Praha 1926, s. 75.

- 22 Učedníci na cestě do Emaus; srv. *L* 24,13-32.
- 23 *anvang der zale*; tj. počátek a princip všech čísel. Latinským ekvivalentem středohornoněmeckého *anvang* je *principium*. Autoři těchto traktátů psali německy, ale mysleli v latinských pojmech a termínech.
- 24 Srov. Thomas Aq., *S.th.* I q. 11. (*De unitate Dei*).
- 25 Srv. M. Eckhart, *In Joh.* n. 135, LW III, 115, 13-15: *Semper enim principium deus est sui principiat, utpote habens esse suum ab ipso, per ipsum et in ipso.* - Bůh je vždy počátkem všeho odvozeného, nakolik toto odvozené má své bytí od něho, skrze něho a v něm.

U příležitosti oslav 700 let České dominikánské provincie uvádíme rozšířený medailonek o Mistru Eckhartovi z pera překladatele Miloše Dostála:

Mistr Eckhart se narodil kolem roku 1260 v durynském Hochheimu a jako velmi mladý vstoupil do kláštera dominikánů v Erfurtu. Během studií na řádovém učilišti v Kolíně nad Rýnem patrně ještě mohl poznat Alberta Velikého (+1280). V akademickém roce 1293-94 byl lektorem na pařížské Sorbonně, kde vykládal *Sentence* Petra Lombardského. Poté působil jako převor svého domovského kláštera v Erfurtu a zároveň jako vikář pro Durynsko. Na teologickou fakultu do Paříže byl podruhé povolán v letech 1302-03 již jako magister actu regens; tzn. mistr teologie s právem vykládat Písmo. Roku 1303 převzal vedení nově zřízené dominikánské provincie Saxonia, která čítala 47 konventů od Holandska až k řece Odře. Od roku 1307 byl Eckhart rovněž generálním vikářem české dominikánské provincie. V letech 1310-13 opět působil na universitě v Paříži, kde vytvořil koncept zamýšleného veledíla *Opus tripartitum*. Od roku 1314 nacházíme Eckharta ve Štrasburku a v Porýní, kde se jako vikář generála řádu intenzivně věnoval kazatelské činnosti a duchovenské péči zejm. v ženských dominikánských kláštěrech. Na sklonku svého života působil Eckhart v Kolíně nad Rýnem jako kazatel a patrně i přednášel na tamním studiu generale. V této době musel již čelit obviněním z hereze. Roku 1326 zahájil proti němu kolínský arcibiskup inkviziční šetření, proti jehož výsledkům se Eckhart bránil spisem *Obhajoba*, zpochybnil kompetentnost komise a odvolal se k papeži do Avignonu. 13. února 1327 po kázání v kolínském dominikánském kostele veřejně odvolal všechny omyly, kterých se ve svých kázáních a spisech mohl dopustit „proti víře a mravům“. Brzy poté se odebral k papeži do Avignonu, aby se zde osobně hájil. Počátkem r. 1328 tam však patrně zemřel. O rok později vydal papež Jan XXII. bulu *In agro dominico*, v níž odsoudil 28 výroků (z původních 108 kolínských obžaloby) Mistra Eckharta; 17 jako bludných a heretických a 11 jako „přilíši směлых, špatně znějících a z bludu podezřelých“. V dnešní době sílí hlasy uvnitř dominikánského řádu žádající jeho plnou rehabilitaci. Moderní filosofické a teologické bádání vyvrací zjednodušující pohled na Eckhartovu nauku jako panteistickou resp. monistickou a po právu ji zařazuje do příslušných kontextů tehdejší filosofické a spirituální tradice.

Svá latinská díla – vzniklá ostatně v akademickém prostředí pařížské Sorbony – konci-
poval Eckhart jako díla filosofická resp. teologická. Šlo mu v nich o „výklad učení křesťanské
víry a Pisma za pomoci přirozených důvodů filosofů“. Jeho německé traktáty a kázání, které
ho také nejvíce proslavily, byly však určeny jinému druhu čtenářů a posluchačů. Byly určeny
těm, kteří usilovali o duchovní pokrok, kteří chtěli rozvíjet praktickou spiritualitu a toužili po
spojení s Bohem. Eckhartovy hluboké a směle myšlenky o chudobě ducha, o oproštění, o
jiskře v duši, o zrození Boha v duši člověka, o Bohu jako bytí, nicotě apod., odpovídají na
jedinou otázku: jak má člověk být, aby zase přišel k Bohu.

Jak dokazují literární památky, zejména klášterní kroniky a eckhartovské legendy, byl
Eckhartův duchovní vliv na jeho současníky obrovský. Díla Eckhartových žáků Jindřicha
Susa (+1366) a Jana Taulera (+1361) nesou silné stopy jeho spirituality, byť podávané s větší
obezřetností. Eckhartova německá díla byla známa v německém jazykovém prostředí až asi
do roku 1500 – avšak vždy jako anonymy nebo pod cizími autory. V 16. století se jeho kázání
objevují v tiscích Jana Taulera. Ze středověkých filosofů a teologů ovlivnil Eckhart nejvíce
Mikuláše Kusánského (+1464), který jeho spisy dobře znal a hájil je proti nepochopení.

Eckhart byl „znovuobjeven“ v 19. století, jeho díla byla vydána z rukopisů a zpřístupněna
tak badatelům. Od počátku 20. století se setkáváme s prvními překlady do moderní němčiny,
kterým se dostávalo vcelku širokého přijetí. V posledních dvou desetiletích dochází k velké
renesanci zájmu o dílo Mistra Eckharta, a to jak mezi odborníky, tak mezi lidmi, kteří chtějí
svůj život postavit na hlubším základě. Eckhartovo dílo bylo v poslední době přeloženo do
většiny světových jazyků, překladů do menších jazyků stále přibývá. O Eckhartovy se píše
disertace na universitách, konají se vědecká symposia. Eckhartovo jméno je také stále častěji
slyšet v oblasti mezináboženského dialogu a lze se domnívat, že se jeho spiritualita
stane určitým „mostem“ k porozumění ostatním duchovním tradicím zejména východním.
Dokladem toho je například nebývalý zájem o Eckharta v Japonsku. Eckhartovo dílo zde
vyšlo v překladech, na některých japonských universitách se jím intenzivně zabývají. Vycházejí
zde např. zasvěcené studie i celé publikace srovnávající Eckhartovu mystiku s mystikou
buddhismu, jeho nauku o oproštění se se zenbuddhistickým učením o prázdnotě apod.

V Čechách byl Eckhart přijímán vstřícně a v jistých duchovních kruzích dokonce nadšeně.
Prvním překladem do češtiny byl traktát O odloučenosti, který vyšel z pera velkého znalce
křesťanské mystiky dr. Aloise Langa již v r. 1906 a sice ve sborníku Studium vydávaném
osvěceny katolíkem Josefem Floriánem ve Staré Říši na Moravě. O Eckhartovu spiritualitu
měli zájem i olomoučtí dominikáni vydávající revue pro duchovní život Na hlubinu. V 30.
letech zde vyšlo několik drobných překladů. Ke skutečnému průlomu v recepci Mistra Eckharta
u nás však přispělo až dvousvazkové vydání výboru z jeho děl roku 1935, který pořídil pražský
okultista, mystik a jogín Karel Weinfurter. I když kniha byla zatížena nepatřičnými poznámkami
překladaatele pod textem, přesto zůstala velkou duchovní potravou pro několik
generací duchovně orientovaných lidí. Ještě v 80. letech byla kniha přepisována v samizdatu
či kopírována. Byla nahrazena až výtečným výběrem Jana Sokola, který vyšel r. 1990
v nakladatelství Zvon pod názvem Mistr Eckhart a středověká mystika. Druhé rozšířené vydání
této knihy, na němž se překlady dvou Eckhartových traktátů podílel i autor těchto řádků,
vyšlo pod stejným názvem loni v nakladatelství Vyšehrad.

Přítomné kázání Intravit Iesus se zlomkem však do něho nebylo zahrnuto a vychází zde
vůbec poprvé.

Recenze

Jaroslav Durych, Naděje katolictví v českých zemích /

Václav Durych, Naděje katolictví na konci tisíciletí

Vetus Via, Brno

O jakousi „opožděnou diskusi syna s otcem“, či vlastně o vyložení i aktualizaci náboženské publicistiky Jaroslava se v knize Naděje katolictví na konci tisíciletí pokouší Václav Durych.

V otcových šlépějích jde také v tom smyslu, že jeho text jesti polemickým, nikdy však bulvárním. Ostřejší výrazy se stávají stylotvornými, nikoliv výplní za chybějící argumenty. Alespoň krátká ukázka obratného a zároveň útočného stylu, který si v ničem nezadá s publicistikou otce - spisovatele: "běda však každému, kdo ve svých rukou drží moc a majetek a je při tom, či aspoň se snaží být, člověkem věřícím. Tomu nemůže být do zpěvu. Na toho ďáblové útočí jako komáři v teplém letním podvečeru v ekologicky čistých mokřadech."

Žel, objevíme také pasáže ne zcela přesné (Rio Preisner si věhlasu nedobyl svojí poezí, anobrž filozofickými a politologickými studiemi), zavádějící generalizace typu „každý Němec“, „všichni Němci“, tradiční animozitu některých katolíků vůči inteligenci (aniž praví, kdo do ní patří a zda není tato v sobě rozlišena) či zjednodušení, s nimiž se věru lze ztotožnit jen stěží („O nesmiřitelném Fuchsově nepřátelství k Durychovi nebudu na tomto místě mluvit. Fuchs byl strašlivě potrestán německou zběsilostí. Za všechny konvertity, kteří nemlčeli." - Byl snad Jaroslav Durych umlčen komunisty v odvetu za své nepřátelství k Fuchsovi, za to, že byl pokřtěn už v dětství, a také nemlčel...?) Naštěstí je nám diskrepance Durych - Stará Říše líčena s cudností vědoucího. O trvalém a pomíjejícím.

S Václavem Durychem tedy zajisté můžeš polemizovat, nesouhlasit; nejde však ne-přemýšlet! Je i nepřesný, nespravedlivý, zaujatý; nikdy nijaký, vodnatě mdlý, nudný.

Nutí nás k reflexi vlastního vztahu ke světu, církvi, víře, Bohu. Chce, aby se naše katolictví stalo nesnadným, nesamozřejmým, uvědomovaným a uvědoměným. Ne tím, do něhož jsme byli zrozeni, ale takovým, pro něž a jímž vskutku žijeme.

Vedle problémů, které (autor recenze může být svědkem) zatím více hýbou církví na západ od našich hranic (zpověď, celibát kněží), nás Durychův text nutí - velmi aktuálně - vymezit svůj vztah vůči „odloučeným bratřím": Jdeme i proti nim, nebo jenom s nimi...?

Jinak se - na rozdíl od autora a v soulase s Masarykem - domnívám, že největším nebezpečím není ani protestantismus ani ateismus (oba předpokládají poznání, světový názor a osobní nasazení), ale - náboženský indiferentismus. V tomto smyslu pojmám též varování: "Velice se bojím hrát si na proroka, ale opravdovou protináboženskou vichřici může český národ ještě zažít, a třeba i vícekrát za sebou."

Jaroslav (jehož práci Naděje katolictví v zemích českých kniha obsahuje také) a Václav Durychové jsou představiteli církve, která „se právem nazývá církví bojující," katolického konzervatismu. Což je pojmenování a vymezení, nikoliv kritika.

Ostatně, slova Durycha - otce, vyslovená už v roce 1930 (a tedy v době, kdy na tom katolíci byli nepoměrně lépe než dnes), nepozbyla aktuálnosti: "Jest třeba se poněkud rozhlédnouti po skutečnostech a zjistiti pravý stav, poněvadž ani ve stavu nejhorším není nám třeba illusí, nýbrž víry."

- a dokud ta jest živou a žitou, má katolictví naději, máme naději.

Ivo Harák

Jakub Deml, Katolický sen Vetus Via, Brno 1999

Nemyslím, že by měl patřit k vrcholům díla Jakuba Demla, nemyslím však ani, že by měl zůstat zapomenut: leží kdesi mezi Mým svědectvím... (na něž i hojnými textovými pasážemi navazuje) a Zapomenutým světem. Ač je vervní autorova díkce tlumena a objektivizována (jak si ostatně vyžaduje styl článků původně časopiseckých, publikovaných v revui olomouckých dominikánů Na hlubinu), zůstávají přítomny rysy výrazného tvůrce rukopisu i zákruty jeho osobnosti.

Katolický sen - ne pouhá obhajoba věrouky stvořená na počátku let třicátých, ale především existenciální vymezení místa ve světě: vymezení problematizované lidskou nedokonalostí a proměnlivostí.

Tak je nesmířlivost vůči židům (dozajista osobně, místně a sociálně podmíněná) hned v úvodním eseji korigována úctou k setrvávání v tradici předků: „tento národ, byť i rozstříknutý jako hvězdy po diaspoře světového prostoru, žije a žítí bude až do konce časů, poněvadž celou duší a v poměrech i nejhorších a nejmutednějších se drží své tradice, své hebrejské řeči, svých národních a náboženských obyčejů a zvyků, což vše obsaženo jest pro něj jako v synthese, v tajemném a posvátném slově Jahve.“

Exegeta staro- a novozákonní neváhá se sklonit před pasačkou lasalettskou, někdejší „neposlušný“ kněz a dokonce člen Sokola ostří nyní své pero proti dobovému pozitivismu, proti představitelům státu, který hodlal katolíkům dát jenom tolik práv, kolik si jich tito sami vybojují (nevěda ještě, že bude i jiný stát a jiná práva).

Pro toho, kdo by chtěl v Demlovi vidět jen předkonceilního a předekumenického katolíka, bude možná překvapením, že k jeho blízkým přátelům patřili též evangelíci bratři Vernerové či starokatolický kněz Martin Jan Vochoč. Čtil u nich patrně pevnost a hloubku názorů, jakož i u židovského filozofa Theodora Lessinga.

Katolický sen - osobní vyznání v esejistickém hávu i věroučný eseje podložený osobním svědectvím. Hlavně však: dílo umělecké. Umělecké použitými obrazy, rytmem řeči, celkovou kompozicí. Dílo umělecké i se svojí pravdou, která, aniž se proto ještě musí odchylovat od pravdy věroučné, je především pravdou dané textové sekvence, pravdou celkového estetického účinku.

Ivo Harák

Čím konkrétnější jsem, tím abstraktnějším se stávám

Jakub Deml, Nebe se jiskří mlékem

(Výbor z próz a publicistiky z let 1920 - 1929)

Paseka, Praha a Litomyšl 2001

Jeden z nejčerstvějších demlovských titulů - *Nebe se jiskří mlékem* - není ovšem knihou vyšlou zpod rukou Jakuba Demla, i když ten je pod jednotlivými do ní sebranými texty podepsán. Celý svazek totiž pro nakladatelství Paseka uspořádal a autorem analytického, nebývale kritického, mnohé mýty (např. stran zažitého vnímání Demlova díla jako jedině, vědomě komponované knihy) bořícího doslovu je Jiří Olič. „Jádro... výboru tvoří to nejpozoruhodnější, co vznikalo v tvůrčí „dílně“ Jakuba Demla ve dvacátých letech a zůstalo prozatím z velké části neznámé. Jsou to texty publikované v novinách, časopisech a uměleckých revuích v letech 1920 - 1929 (především v Lidových novinách), prózy a básně z pozůstalosti a v neposlední řadě pro Demla tak charakteristické deníkové záznamy.”

Dvacátá léta jsou obdobím pokračujícího Demlova přátelství s Otokarem Březinou a nově navázaného vztahu k Pavle Kytlicové, obdobím přípravy vrcholných a kontroverzních Demlových textů jako *Moje svědectví...* či *Zapomenuté světlo*. Přece však v úvodu Oličova výboru stojí básnická lyrická próza *Nebe se jiskří mlékem* (jež dala knize jméno) - odkazující spíše k období předchozímu: svojí poetikou k *Mým přátelům* a *Miriam* (s nimiž se ostatně ocitla v jednom souboru - v odeonském vydání *Mých přátel* na poč. 90. let minulého století), k někdejšímu vztahu k E. Wiesengergerové jako ke zdroji inspiračnímu a látkovému.

Ale už následující Pata, špička, celá noha... obsáhne v sobě typický tehdejší Demlův styl, v němž autorova tendence bývá často jediným jednotícím prvkem disparátních motivů, styl, v němž má své místo konkrétní i obrazné, prožité i vyčtené, zaslechnuté i viděné, vysoké a nízké, poetismus a vulgarismus.

V řadě fejetonů psaných pro Lidové noviny jako by se Jakub Deml jejich ztvárněním místy přibližoval onomu způsobu, který pro své práce volí tehdejší čelný fejetonista listu - Karel Čapek. Kde však tento, ač rozpory nepřehlídí, snaží se tyto překrýti a scelit kvietistickým humanismem, Deml - máje v ošklivosti literárně vyráběnou idylu - rozevívá pod zdánlivě hladkým a souladným povrchem věcí staré jizvy. Čapek je uhlazený, smiřující protiklady, své myšlenky soustavně cizeluje a pěstuje vývojovou kontinuitu a zákonnost. V Demlovi není uměčenosti, nebojí se být nepůsbným, překračovat hranice tabu a anatemat, je eruptivní i emfatický, těžkavých zájmů a nálad, jeho myšlenkový a tvárný vývoj děje se ve skocích, jichž směr nevede vždy jen kupředu, ale také zpět - ano proti směru skoku původního (aniž čtenář ví o směru toho příštího; bodejť, když to často neví ani sám autor).

Postavení nenapravitelného solitéra - spíš z donucení než volbou - má samozřejmě také kladné stránky: Deml se nemusí cítit nikomu zavázán (ani literární módě ani finančnímu úspěchu ani svým čtenářům ani kritice) a může být kritickým - padni komu padni. Zcela „nesystémovým“ je například jeho obraz poválečné politické a ekonomické situace - zde na str. 14. V době, kdy má česká kulturní veřejnost vyvolit svého kandidáta na Nobelovu cenu za literaturu, píše: „Přesto ona alternativa „Březina - Jirásek“ stane se nejsmělejším sarkasmem vzdělaného světa, jakmile také spisy Aloise Jiráska budou přeloženy do všech kulturních jazyků země.” - A tak zde kandidatura na Nobelovu cenu stojí v sousedství obřího sumce chyceného „v Nymburce na Labi”. Ale ruku na

srdce - kdybychom dnes měli volit mezi Zbyňkem Hejdou a Vieweghem...?

Jako nešťastný mistr stojící Mezi proudy dopadají však také aktuální umělecké směry: „Zlomená duše byla mi zjevením a evangeliem... já nikdy nepochopím ani takového díla, jakým jest například Jammesův „Růženc v slunci,“ ani šilhání našich mladých básníků po Františku z Assisi...” - Ovšem prostě lidí - kontrastně ke světu masek, světu umělé kultury - Deml ani neidealizuje ani neironizuje, anobrž jim dává (horáckým nářečím) promlouvati jako těm, u nichž je dosud přítomen Řád co základ rozumu skutečně zdravého, pravé moudrosti.

Deml umělou literaturu nesnáší, včetně té katolické: „má-li mít úspěch kniha v hustých řadách lidovců... nesmí (se) šetřit největšími nesmysly, ctnostmi a zbožností; čím více slz, tím lépe, proto také čím nabobtnalejší mračno, tím hustší déšť od Petrova i od Vatikánu: věřící člověk, ve falešném předpokladu, že každý věřící má za kmotra svatého Augustina a za kmotřenku Máří Magdalénu, ... velice rád si potrpí na slzy.”

Proměnu Demlova nazírání si velmi dobře můžeme ukázat na proměnách jeho vztahu k sochaři Františku Bílkovi: nejdříve nekritická idealizace osoby a díla (včetně pajánů sice hezky napsaných, ovšem bez posvěcení uměnovědného: tady má Bitnar kritizující verbalismus Demlova Slova o díle Františka Bílka rozhodně více pravdy, než Deml peskující v Bitnarovi ty, kdož s ním v církvi nejsou zadobře a zajedno), pak používání Bílka co beranidla proti hradbám katolictví (a to i po Bílkově odpadnutí) - a nakonec trpký rozchod s někdejší přitelem (v čase rozchodu se Sokolem a uvědomění si svého místa uvnitř katolické církve).

Menšími peripetemi prochází Demlův vztah k Otokaru Březinovi - ten se na stránkách naší knihy neobjevuje příliš často, vždy mu však přísluší důležitá role. Mnohé z jím pronesených a Demlem zaznamenaných sentencí najdeme později v Mém svědectví.

„Pavla Kytlicová je na světě tak, jak ji Pánbů stvořil: rozumná, zdravá, pevná a směřující se ve všech tóninách křesťanské naděje.” - Při této příležitosti bych si dovolil upozornit na Demlovu povídku Pepka, která jest blízka některým textovým sekvencím Rodičů a dětí; srovnáním jí a ji podobných s druhdy slavnou - dnes neprávem zapomenutou knihou Pavly Kytlicové bylo by možno vyvrátit nebo potvrdit hypotézu stran Demlova (spolu)autorství této práce.

V úvodních textech Nebe... dozrívá ještě Demlův vztah ke Slovensku determinovaný jeho pobytem v Topolčiankách: Je to sice vztah kritický; Deml však umí rozlišiti mezi těmi, kdož mají moc a této zneužívají, a mezi jejich obětmi.

K prvním řadí také (některé) slovenské kněze, o nichž napíše i toto: „Neměli oba topolčanští kněží viset?” - přestože je zde otázka pouhou výslednicí procesu dokumentovaného mnoha příběhy a příklady (včetně ponižování věřících a dokonce užití násilí na nich, včetně účasti kněží v boji politickém a národnostním), přestože tuto otázku musíme brát s rezervou jako důkaz Demlova literárního výraziva (podmíněného navíc autorovým stanoviskem - v našem případě k maďarské expanzivní politice protislovenské, proti Maďarům i proti maďarónům) a jeho dobře známé kritičnosti, je nutno dodat, že je též výsledkem Demlovy zaujatosti a podjatosti, jejíž obětí je ve 20. letech také církev katolická (k níž však sám - co pomazaný služebník Páně - patří).

Deml neváhá (zejména ve svých Šlépějích) zveřejnit ani spory s církevní autoritou a spolubratři - v nichž bývá zhusta slyšena jenom jedna - totiž ta jeho - strana: „Propálení budete očima, všechny děti na to shromáždím a svolám, dobytku plutokracie a blbosti! Kde budou vaše nakradené domy a kde budete vy? Na mezích v trní vidím cáry z kasulí, štol a dalmatik.” V takové Duši Horáčka (naštěstí původně jen rukopisně) dostává se Deml až na sám pokraj hereze a odpadnutí.

20. léta jsou také časem Demlova intenzivního vztahu k myšlence sokolské. Přestože si ve svých denících pro domo suo uvědomuje - „Teror sokolský vládl, „Co Čech to Sokol,“ tj. odpadem od víry Otců, Jecha vyzývali, aby vystoupil z Církve a ve Věstnících pro to agitovali“, veřejně se k Sokolu a sokolství hlásí. - Zde např. článkem Sokolství zjevuje se dítěti. Deml, veden spíše potřebou ideálu než idealizace, dává tu svůj um do služby, ale stroj jeho stylu běží jaksi naprázdno vykonává mechanicky navyklé pohyby, které najednou postrádají smyslu a účinu. Myslím však, že pro Demlova ustavičnou potřebu mít každou myšlenku představenou obrazem nemělo z básnickových textů valného užítu ani samo sokolstvo.

Ve chvíli, kdy je na Demlovi, aby volil mezi Sokolem a církví, uvědomuje si tento, co je pro něj životodárnou půdou a co písečným přesypem: „Sokol vystoupil ze mne, ne já z něho.“ - Tedy: nedostál svým možnostem, ideálu, v jehož uskutečnění Deml věřil.

To se odehrálo ve chvíli, kdy také Jakub Deml ústy Otokara Březiny praví: „Takoví drř Farští jsou měšťáci - a nemá-li čsl. církev sedláků, nemá nic - ti, co ji (dnes) vedou, jsou komedianti, nevěrci, klamou lid. V téže době si uvědomuje: Já rozhodně nebyl nekatolíkem, ale Josef Florian ze mne učinil římského katolíka, chci říci, uvědomělého katolíka“ (a že tehdy Deml s Florianem nebyl - kulatně řečeno - nejlepšími přáteli!).

Demlovo upevnění ve víře děje se prozatím za pomoci exaltovaných gest a úderné fráze; články publikovanými zejména v časopise TVAR. V nichž se vedle pregnantně podaných myšlenek - „Čím více se mluví o náboženství, tím méně se nábožensky žije a tím lehkomyslněji se o něm uvažuje“ - objevuje také nadmíru slovní vaty a problematických formulací, včetně výpadů antisemitských.

Přesto se Demla vyplatí číst! - i tam, kde s ním nemůžeme souhlasit, musíme nad ním přemýšlet, abychom dospěli ke stanovisku vlastnímu. Chvilí je horký a chvíli studený. Nebývá ale vlažný ani nudný. Můžeš ho chválit, můžeš mu spílat. Mlčet nemůžeš.

Ivo Harák

Adventisté sedmého dne věří (výklad základních věroučných článků)

Advent Orion s.r.o., Praha 1999

Zmíněnou knihu bychom mohli nazvat „katechizmem adventistů“ a opírá se o první příručku vydanou v USA v roce 1872, kdy dochází k prvnímu shrnutí věrouky adventistů do 25 článků. Prezentovaná publikace vychází z pověření prezidenta adventistů Neala C. Wilsona. Hlavním redaktorem je P.G. Damsteegt, který pochází z Holandska a učí na teologickém semináři v Michiganu. Na knize spolupracovalo několik desítek zahraničních autorů. Jedná se tedy o překlad do českého jazyka. Pohlédneme-li na strukturu knihy, začíná pěti oddíly, které se věnují trinitární teologii s připomenutím, že základním pramenem poznání je Boží zjevení obsažené na stránkách Pisma, které je knihou inspirovanou. Při výkladu inspirace se zdůrazňuje historicita textu a odmítá se symbolický výklad. Dva články jsou věnovány biblické antropologii v rámci díla stvoření. Výklad zprávy o stvoření zdůrazňuje, že jednotlivé dny stvoření nelze brát v doslovném smyslu. Výklad

zdůrazňuje monogenismus lidského rodu, jakož i odmítá evoluční hypotézu o původu člověka. Velký důraz je věnován pojetí jednoty člověka ve vztahu tělo, duše a duch. Další články jsou věnovány soterologii, kde má své místo výklad Ježíšova života, smrti a zmrtvýchvstání. Poměrně velká část publikace je věnována nauce o církvi, ve které se probírá i nauka o křtu a Večeři Páně. Specifikum je nauka o ostatku (srv. biblický zbytek Izraele), s kterým se identifikují adventisté. Tento ostatek vystupuje v roce 1798, kdy skončilo 1260 let pronásledování římskou církví. Odpadnutí církve spočívalo v „nadvládě člověka nepravosti“, tj. nadvládě papeže s císařovou pomocí. Pod papežovým vedením dochází k úpadku mravních principů. Je to období falešného náboženství ve spojení pravdy a bludu. Smysl Eucharistie, tj. Večeře Páně vystupuje do popředí zdůrazněním „nej-silnějšího a nejhlubšího vědomí společenství“. Při Večeři Páně se plně odevzdáváme Kristu ve víře v jeho oběť. Věřící pak přijímá Krista jako osobního Spasitele. Následující oddíl je věnován křesťanskému životu. Zde se setkáváme s výkladem slavení soboty, ale také i s naukou o manželství a rodině. Zajímavá, ale přitom ahistorická argumentace se týká svěcení neděle. Závěr je věnován eschatologii. K vlastnímu poselství chápání eschatologie je učení o nebeské svatyni, z kterého je vyvozováno, že Ježíš Kristus přišel v roce 1844 k Věkovitému a nastala tak konečná fáze Ježíšovy velekněžské služby v nebeské svatyni. Eschatologická nauka je spojována s antipapežským výkladem dějin církve. Domnívám se, že může být velmi těžkým ekumenickým problémem. Za důležité datum pro porozumění této interpretace je rok 1798 a papežovo zajetí. Války a katastrofy jsou jasným znamením připravujícího se příchodu Krista Soudece. Individuální eschatologie se obrací k otázce smrti člověka a definuje smrt jako spánek, nikoli jako konečný zánik.

fra ✱ Dominik Duka OP

Jan Kozák, Kořeny indoevropské duchovní tradice

Bibliotheca gnostica, Centa s.r.o., Brno 2001

Uvedený spis považuje autor za jakousi předmluvu k připravovaným překladům z Vedy a Avesty, či jako komentář ke gnostickým spisům z Nag – Hammadi. Přes četnost ilustrací chybí jakýkoliv kritický aparát a autor sám se nikde nesnaží konfrontovat svá tvrzení se zahraničními či domácími odborníky. Celá tato knížka mi připomíná Delietschův panbabylonismus. Vše má svůj základ ve Védách a je dílem gnoze. Méně srozumitelná jsou označení jako např. západní židokřesťanství apod. Kniha sama je rozdělena na čtyři díly. Prvním nám autor předkládá svérázné pojetí Vědy. V druhém dílu nazvaném Dědicové Vědy předkládá své pojetí o Zarathuštrovi a parsismu, jakož i o buddhizmu. Třetí díl věnuje kultu Velké matky, který propojuje s uctíváním Býka. Poslední, čtvrtý díl pojednává o vzniku západního křesťanství. Kapitalka o způsobu vzniku bible dokáže promíchat novozákonní a starozákonní texty v jeden celek v duchu jedinečné postmoderny, kdy historická a literární kritika spolu s hermeneutikou a heuristikou textu vzaly za své. V oddílu vytvoření biblické postavy Ježíše Krista, (pokud rozumím textu), předřadil Ireneje a Hipolyta kano-nickým evangeliím a nazývá je nejstaršími židovskými katolickými otcí. Chronologické pořadí evangelií a gnostických textů z Nag – Hammadi obrátil naruby. Zde nepovažuji za vhodné žádnou argumentaci. Každá standardní učebnice nechť poslouží za důkaz.

Zmíněná publikace patří do ediční řady nakladatelství Bibliotheca gnostica. Jednotlivé publikace jsou psány ve stejném duchu se stejnou metodikou. Cui prodest? Snad šíření nové spirituality!

fra ✉ Dominik Duka OP

Sborník Katolické teologické fakulty, sv. III. Karolinum, Praha 2000

Sborník KTF UK shromáždil příspěvky převážně učitelů fakulty. Proděkan ThDr. J. Brož se ve své studii zabývá pojetím kněze Melchizedeche v Listě Židům s přihlédnutím ke kumránským textům. Pracuje novodobou metodou a v tabulkách porovnává užívání jednotlivých titulů, které jsou Melchisedechovi přiřazovány v Listě Židům jako i v ostatní biblické a kumránské literatuře. V závěru dochází k poznání, že shodné prvky v obrazu Melchisedeche v listě Židům a v kumránských textech lze vysvětlit společným pramenem, kterým jsou texty Starého zákona. Dr. Ludvík Dřímál SDB si ve své stati všimá postavy kardinála Tomáška jako vychovatele a katechety. Následujícím příspěvkem je německý text přednášky mnichovského profesora Joachima Gnily s názvem Die urchristliche Hausgemeinde. V evangeliích hraje dům rozhodující roli v působení Ježíše a jeho učedníků. Tato domácí církev se stala později buňkou života z víry se všemi jeho projevy a zároveň zárodkem křesťanské kultury. Konstantinovské snahy o masové křesťanství vedly k zániku této komunity. Dr. Mlada Mikulicová prezentuje stať Trivium v základním stupni výchovy a vzdělání. Srovnává tak středověkou výchovu s deklarací o křesťanské výchově II. vatikánského koncilu na základě přednášky Dorothy Sayersové, kterou jmenovaná pronesla v Oxfordu v roce 1947. Děkan fakulty prof. ThDr. Jaroslav Polc uveřejnil dva články týkající se historie církve v době nacistické okupace. Jsou to Případ jmenování biskupa do Českých Budějovic v roce 1940 a Případ kanovníka Stanovského. Bratři Adolf a Jiří Slabý napsali stať Teologická reflexe pastorální medicíny. Závěr sborníku patří studii Martina Vaňáče Výuka jednotlivých oborů na KTF UK v letech 1891 – 1939, která sleduje především hlavní reprezentanty této fakulty jako byli Eugen Kadeřábek, František Kordač, Alois Kudrnovský, Jaroslav Beneš, Jaroslav Sedláček, Antonín Podlaha a Josef Tumpach. Dále Václav Hazuka, J.L. Sýkora, Jan Merel, Josef Cibulka, František Dvorník, Jan Kapistrán Vyskočil OFM.

fra ✉ Dominik Duka OP

Jiří Hanuš, Jan Stříbrný, Stát a církev v roce 1950 CDK, Brno 2000

Kniha je sborníkem příspěvků z konference pořádané ČKA Ústavem pro soudobé dějiny AV, CDK Brno ve spolupráci s arcibiskupstvím pražským. Do sborníku přispěli Karel Kaplan se statí na téma státní církevní politika v letech 1948 – 1950. Na tuto přednášku navazuje stať JUDr. Rajmunda Tretery OP Nová právní situace církví a náboženských společností v roce 1950, kde si všimá záko-

nů č. 217/1949 Sb. a 218/1949 Sb., ukazují jejich dopad do života církve jako byly zásahy proti náboženské svobodě v oblasti školství, zrušení církevního sňatku jako platného před státem, likvidace řeckokatolické církve, monstrprocesy, likvidace řeholí. Rovněž tak připomíná zásahy proti ostatním církvím, které neměly však takovou drastickou podobu. Adolf Rázek se v článku Josef Toufar – oběť proticírkevní strategie režimu zařadil případ faráře Toufara do širšího kontextu persekuce a likvidace římskokatolické církve. Přehledná stat' věnovaná likvidaci mužských řeholí pochází od Vojtěcha Vlčka s názvem Persekuce mužských řeholí 1948 – 1950. Kalvárii katolického kněžstva patří text Jindřicha Charouze O Praem. s názvem Internační tábor Želiv. Osudu ženských řeholí se věnuje PhDr. Edita Mendelová OP v kratičké úvaze Persekuce ženských řeholí v roce 1950. Zesnulý Zdeněk Boháč věnoval svůj příspěvek řeckokatolické církvi v projevu Násilné zrušení řeckokatolické církve na počátku 50. let v Československu. V pojednání Církev v zápasu s komunistickou totalitou na počátku 50. let Václav Vaško polemizuje s Karlem Kaplanem o datu nástupu komunistické totality. Pro něho je to květen 1945 a rozšiřuje doklady o persekuci katolické církve o pronásledování věřících. Jiří Hanuš ve svých poznámkách Mezi martyriem a kolaborací cituje z kázání, která byla pronesena v 50. roce. Jiří Trávníček v článku Oni nám připomíná odraz těchto let v poezii Jana Zahradníčka, Zbyňka Havlíčka, Vladimíra Holana, Jiřího Koláře a Bohuslava Reynka.

fra ✱ Dominik Duka OP

Karel Kaplan, Těžká cesta

(Spor Československa s Vatikánem 1963 – 1973)

CDK, Brno 2001

Historik Ústavu pro soudobé dějiny AV České republiky čerpá z archivů ÚV KSČ a dalších příslušných státních institucí, aby nám přiblížil nesnadné období vatikánské diplomacie, která se pokoušela ne vyřešit, ale zmírnit postavení římskokatolické církve v bývalém socialistickém Československu. V úvodní stati Předehra nám naznačuje genezi jednání mezi komunistickým režimem v bývalé ČSSR a Vatikánem. Iniciativa vzešla z italské komunistické strany a to z pověření generálního tajemníka Palmira Togliattiho. Kurýrem se stal Giuliano Pajetta, který navštívil tehdejší Maďarsko, Polsko a Československo v roce 1955. Zdravotní stav Pia XII. vyvolal otázku, kdo bude jeho nástupcem. Proamerický směr uvažoval o newyorském kardinálu F. Spellmanovi. Levicový směr prezentoval miláského arcibiskupa kardinála G. Montiniho. Pravcový směr, který byl považován za realistický, zastupovali kuriální kardinálové D. Tardini a A. Ottaviani. Navrhovaná jednání s Vatikánem měla znemožnit především nástup kardinála Spellmana. K prvnímu setkání došlo 12. – 14. května 1963, tzn. již po smrti Pia XII., kdy se stal papežem celým světem obdivovaný a přijímaný Jan XXIII. a samotnému jednání předcházelo setkání prezidenta J.F. Kennedyho a N.S. Chruščova ve Vídni. (Studie postarád širší začlenění kontextu celého jednání a je též chybou, že nekonfrontuje memoáry hlavního protagonisty kardinála A. Casaroliho, které byly posmrtně publikovány.) Jednání, jak ukazuje kniha v celé své historii, sledovala spor o biskupy, jednak o jejich osudu ve vězeních a internacích spolu s otázkou ustanovení biskupů do čela diecézí. Kdy na jedné straně stát chtěl prosadit jmenování a svěcení stávajících kapitulních vikářů za biskupy a na druhé

straně Vatikán usiloval o zmírnění persekuce, o případné propuštění či dokonce znovunastolení alespoň některého z nich. Tak došlo nakonec k emigraci kardinála Berana do Říma a nastoupení do úřadu apoštolského administrátora v Praze, pozdějšího kardinála Františka Tomáška. Zmírnila se situace pro biskupy Vojtašáka, Hloucha, Trochtu a Zelu. Z vězení byl propuštěn biskup Otčenášek a mohl po krátkodobém civilním zaměstnání nastoupit do duchovní správy v Ústí nad Labem. Po přestávce Pražského jara pokračovala zmíněná jednání, která vyvrcholila jmenováním biskupů: Vransy, Ferance, Pástora a Gábriše. Apoštolský administrátor František Tomášek byl ustanoven pražským arcibiskupem a jmenován kardinálem. Navrácení se do úřadu v roce 1968 biskupů Trochty, Skoupého a Hloucha nebylo otázkou diplomatického jednání, přesto však podmínka k nastoupení do úřadu, složení státního slibu byla vyřešena při odchodu kardinála do exilu, který na doporučení složil požadovaný státní slib věrnosti. Tento krok velice rozladil biskupa Hloucha. V roce 1968 v nové politické konstelaci složení těchto slibů bylo jinak interpretováno. Kaplanova kniha má rozsáhlý poznámkový aparát a řadu archivních příloh, rovněž tak obsahuje potřebný rejstřík.

Autor knihy nehodnotí vatikánskou politiku, která vyvolávala velké rozpory ve zmíněných zemích. Lze říci, že katolické Polsko ji jménem kardinála Wyszyńskiego odmítalo demonstrativním způsobem. Naproti tomu v Maďarsku byla tato jednání přijata až na výjimky s obecným souhlasem. V Československu byla tato jednání přijímána s rozpaky. Především velkou kritiku vyvolávala tato jednání v 70. letech. Sám jsem vždy stranil polskému postoji, přesto musím konstatovat, že velká část lidí je v církvi přijímala s určitou nadějí. Sám zesnulý kardinál Tomášek zpočátku byl věrným stoupencem této politiky, později však se i on stavěl k řadě jednotlivých diplomatických kroků vatikánské delegace kriticky. Popravdě řečeno i on byl ovocem tohoto jednání a stal se nakonec legendou odporu. Víme z memoárů kardinála Casaroliho, že byl veden jediným úmyslem: pomoci církvi a pronásledovaným. To bylo potvrzeno za jeho přítomnosti na Velehradě v roce 1985. Jedno však se domnívám, že je nutno říci. Objektivně chybné kroky z počátku 70. let vzaly mnohým odvahu k odporu a spolu s traumatem Mnichova jsou možná určitým residuem rezignačního komplexu až dodnes.

fra ✠ Dominik Duka OP

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 2. 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.



ARCHIV
Česká dominikánská
provincie