

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rozhovor s Dom Patrikem, opatem ze Sept-Fons

J. Pavlík – Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství

T. Petráček – Proč a jak vznikají řeholní řády?

Exordium Parvum – O počátcích kláštera v Cîteaux

A. Schenklová OCist – Klášter Helfta a ženská mystika německého středověku

A. Vandrovec OSB – Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí

mnišství

1/06





Obsah

Editorial / 3

Jiří Pavlík

Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství / 7

Anselm Pavel Skřivánek OSB

Počátky benediktinských klášterů v českých zemích / 23

Exordium Parvum

O počátcích kláštera v Cîteaux / 39

Bůh je svobodný, může nás zaskočit

Rozhovor s Dom Patrikem, opatem kláštera Sept-Fons / 57

Maria Assumpta Schenklová OCist

Ženská mystika v německém středověku / 75

Alexius Vandrovec OSB

Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí / 93

Tomáš Petráček

Proč a jak vznikají řeholní řády? / 101

Norbert Schmidt

Hora mnichů / 121

Legenda k obrazovému doprovodu / 129

Recenze / 131

English Summary / 139

Editorial

Vážení čtenáři,

po třech letech se naše revue vrací k tématu mnišství (*Salve 2003/2 – Křesťanství na Nilu*). V tomto prvním čísle 16. ročníku se nevydáváme jen na Nil, ne snad, že bychom měli strach z rozbourané nábožensko-politické situace v Egyptě, ale zůstaneme především na „starém kontinentě“. Doufám, že redakce nebude obviňována z přílišné zaujatosti mnišstvím, chápeme však toto téma jako dobrodružství. Pro mnohé patří kláštery a jejich obyvatelé do rezortu památkové péče s přesvědčením, že se jedná možná o zajímavé archeologické objevy a o poklidná historická vyprávění. Ať se na otázku mnišství dívám z té či oné strany, pak musím dát zapravdu otci novicmistrovi ze Sept-Fons: „Mniši přežijí kameny.“ Klášter Nový Dvůr svou existencí vlastně říká, že přežili a žijí (*Rozhovor s Dom Patrikem, opatem kláštera Sept-Fons*). Stať o otci Mandonnetovi jako by potvrzovala podobný výrok romantického obnovitele dominikánského řádu Dominiqua Henriho Lacordaira s jeho tvrzením: „Mniši jsou jako duby.“ (*Tomáš Petráček – Proč a jak vznikají řeholní řády?*). Nilské mnišství se svou spiritualitou a vzdělaností nezůstalo pouze v Egyptě (*Jiří Pavlík – Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství*). Díky generaci Kassiana a mnišských exulantů z doby arianismu našlo domov na „Zeleném ostrově“ a ve Skotsku. Iroskotská misie v 7.–8. století obohatila nilským dědictvím evropský kontinent nevýjimaje Velkou Moravu.

Evropské mnišství je kadlubem, ve kterém se zrodila evropská civilizace. Benediktinské a iroskotské kláštery nejenom zachovaly dědický odkaz antiky, ale v době karolinské reformace ho přetvořily do nové podoby, která se stala jakousi re-tortou západní civilizace a vydala svou rudu ve 13. století. Naše národní dějiny si neumíme představit bez Libice, bez sv. Vojtěcha a benediktinů (*Anselm Pavel Skřivánek OSB – Počátky benediktinských klášterů v českých zemích*). Bez nich by ale nebylo Pannonhalmy, ani našeho rozhovoru s opatem Asztrikem (*Norbert Schmidt – Hora mnichů*). Bez Pannonhalmy by nebylo Vyšegradu, ani Vyšegradské čtyřky. Monte Cassino, to není jen sv. Benedikt z 5. století, ale to je také Monte Cassino 20. století s jeho vojenskými hroby, kde se nejenom Polák, ale každý novodobý Evropan sklání s úctou nad hrobem generála Anderse s hlubokým vědomím, že vzedmutý pohanský mýtus 20. století byl poražen na úpatí kolébky křesťanské, tzn. evropské civilizace.

Cisterciácké kláštery představují nový krok v životě evropské společnosti (*Exordium Parvum – uvedeno otcem Mikulášem ze Sept-Fons*) a stávají se také pře-

devším svými organizačními strukturami modely pro nové formy městské civilizace, na které navážou mendikantské řády, které si uchovají z mnišské tradice především chórovou modlitbu. Mnišský chór žije Biblií, a tak bude Bible přítomna jak ve městě, tak na univerzitě. Bez mnišství by nebylo ani v 19. století hluboké obnovy duchovního života, charakterizované na přelomu 19. a 20. století touhou po mystickém životě, po obnově liturgického života a po prohloubení studia Bible. Např. kniha *Duše veškerého apoštolátu* Dom Chautarda, opata ze Sept-Fons, se stala slabikářem diecézního kléru v 50. letech 20. století.

Obnovený klášter cisterciacek v Helftě v bývalé NDR je podobným zázrakem jako náš Nový Dvůr trapistů. Šílený podnik odvahy víry, se kterým se setkáváme v dějinách i v přítomnosti evropského mnišství. Slib čistoty, chudoby a poslušnosti je životodárným pramenem těchto „podniků“. Proti veškeré logice sociologie, religionistiky, ekonomiky, mniši, v tomto případě mnišky, „přežily kameny“ a žijí (*Maria Assumpta Schenklová OCist – Ženská mystika v německém středověku*). O postavení žen v církvi v temném středověku a jejich „útisku v církvi“, jak jsou mnohé stoupenkyně feminismu přesvědčeny, zajisté svědčí sonda do života a dějinné role ženských opatství (*Alexius Vandrovec OSB – Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí*).

Nejenom dávná historie, ale i nedávno minulé léta totality mne přesvědčila o dobrodružství mnišského řeholního života mužů i žen bývalého Československa. Při četbě statečného pilota a velkého spisovatele Antoina de Saint-Exupéryho jsem pochopil, že jsem neztratil cestu za dobrodružstvím, i když jsem se nestal pilotem. Naše první letošní číslo *Salve* je také dobrodružným průzkumným letem na obloze evropského mnišství.

✱ fra Dominik Duka OP





Jiří Pavlík

Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství

Úvod

Kdybychom se rozhodli odbýt otázku postojů prvních egyptských poustevníků ke vzdělání několika svědeckými či ilustračními citáty z dobové monachické literatury, mohli bychom dojít k stručnému závěru, že to nebyly postoje vstřícné. Ovšem budeme-li o věci přemýšlet déle a hledat důkladněji, ukáže se, že takto jednoznačná odpověď je zjednodušující a že celé téma příliš schematizuje. A proto se na věc pokusíme podívat z více stran, abychom náš závěr zformulovaný při prvním dojmu rozvinuli a upřesnili. Než však začneme hledat odpověď, ujasněme si, na co se vlastně budeme ptát.

Předně cítíme potřebu zdůraznit, že nemůžeme zkoumat něco takového jako míru vzdělanosti tehdejší egyptské asketické populace. Třebaže si o tom můžeme vytvořit na základě dojmů z čtyřby mnišských textů a historických svědectví snadno řadu úsudků, nemáme pochopitelně k dispozici statistická data, abychom mohli o míře jejich vzdělání uvažovat stejným způsobem, jako jsme tomu zvyklí např. u jednotlivých komunit moderní doby. Je to sice samozřejmé, přesto jsme chtěli tuto skutečnost v úvodu poznamenat, aby bylo jasné, že se budeme z metodologického důvodu mýjet i tématicky s dnešním demografickým diskurzem. Jediným zdrojem, o který můžeme toto povídání opřít, jsou tedy zachovaná literární svědectví, která můžeme číst, interpretovat, srovnávat. To znamená, že se budeme pohybovat na metodologickém poli historické a literární hermeneutiky, jak jsem se snažil naznačit i v názvu článku.

Téma, kterému se tu budeme věnovat, by mohlo být značně široké, kdybychom chtěli zhodnotit všechny dostupné prameny. My se ale spokojíme s pouhým průřezem dvěma dokumenty, které si jsou žánrově příbuzné a obsahově se často doplňují. Jedním jsou *Apophthegmata Patrum*¹ a druhým *Historia lausiaca*.²

Apophthegmata jsou sbírkou výroků a kratičkových příběhů prvních asketických autorit, které se tradovaly v jednotlivých poustevnických a mnišských komunitách a obsahovaly základní pravidla a poučení pro asketický život. Možná bychom mohli s nadsázkou a trochu metaforicky říci, že kniha *Apophthegmat* je sbírkou prvotních poustevnických řeholí, a proto v ní můžeme čekat jádro té nejryzejší as-

ketické tradice. Sbírka je dílem anonymního redaktora z 5. století. Naproti tomu *Poučné příběhy* jsou dílem jednoho autora – biskupa Palladia (364–asi 431) –, který byl obdivovatelem mnišského života, avšak zároveň snad spíše jen jeho vnějším pozorovatelem než plnokrevným praktikem. Žil sice v mládí jako mnich v Palestíně a Egyptě, ale později dosáhl kněžství a nakonec ho Jan Zlatoústý vysvětil na biskupa a ustanovil v bithynské Hellénopoli. Sám Palladios byl člověk s dobrým formálním vzděláním a jeho učitelem v poustevnickém životě byl Euagrios Pontský (346–399/400), pravděpodobně jeden z nejvzdělanějších egyptských mnichů té doby. Na základě těchto skutečností bychom mohli soudit, že v Palladiovi nalezneme autora, který bude v otázce hodnoty vzdělanosti zastávat jasné promyšlené stanovisko.

Propozice

Při hledání zmínek a náznaků, které v dobových textech vypovídají o hodnocení vzdělanosti, si budeme všimát dvou rovin, které korespondují se dvěma rysy poustevnického a mnišského povolání. Tento způsob života se zakládal na *apotaxis* (řec.) či *renuntiatio* (lat.), to znamená na zřeknutí se prostředků společenského uplatnění – rodiny, majetku, moci, postavení (čili „kariéry“) –, přičemž důležitým předpokladem pro vysoké postavení v úřednickém aparátu bylo v době a v regionu počátků mnišství také vyšší světské formální vzdělání. Víme o mniších či poustevnících, kteří zastávali před odchodem na poušť takovéto úřady, a bude nás tedy zajímat, jak se ke své světské erudici stavěli.

Dalším charakteristickým prvkem poustevnické i mnišské askeze byl život v samotě (řec. *monérés bios*), v mlčení (řec. *siópe*) a tichosti myšlenek (řec. *hésychia*). Dá se proto očekávat, že se s těmito zásadami nebude slučovat pěstování diskurzivního teologického myšlení. Všimneme si tedy, jak tito asketi hodnotili teologické vzdělání a vzdělávání, jakou u nich mělo prestiž a zda se mu také sami věnovali.

Hodnocení světského vzdělání

Otázky postojů křesťanských asketů v Egyptě ke vzdělání a vzdělanosti souvisejí trochu s vzájemnými vztahy pohanské a křesťanské kultury v antice vůbec. Nebyly to zpočátku vztahy příliš vřelé a byly poznamenány konflikty a konkurencí, která občas ústila do pronásledování a (oboustranných) násilností. Avšak nemůžeme tuto situaci vidět zase příliš černobíle a schématicky. Vždyť například křesťanský teolog Órigenés (185–253/4) z egyptské Alexandrie, kte-

rému za jeho dospívání zemřel na přelomu 2. a 3. století otec mučednickou smrtí, se celý život zabýval také pohanskou filozofií, kterou studoval podle svědectví Porfyriova spisu *Proti křesťanům* u odpadlého křesťana Ammonia Sakky. Jeho spolužáky tehdy byli jak budoucí velký pohanský filozof Plótínos, tak zřejmě i budoucí křesťanský kněz Héraklás, který prý nikdy nepřestal studovat pohanské knihy.³ O tom, jaké bylo porozumění průměrného egyptského askety pro pohanskou kulturu, však nacházíme v *Apofthegmatech* jen mimochodnou zmínku, která dává tušit, že asi velmi skrovné. Když se totiž arcibiskup Theofilos asi roku 391 rozhodl vyplenit v Alexandrii pohanské chrámy, včetně chrámu Sarapidova s proslulou knihovnou a pozval si k tomu na pomoc mnichy, jediná mravní otázka, kterou v souvislosti s celou akcí reflektuje jedno z apofthegmat, se vynořila až ve chvíli, když dal šťastný patriarcha na oslavu vítězství servírovat pouštním otcům maso.⁴ Na druhou stranu nemůžeme přehlížet, že se v *Apofthegmatech* s touto událostí nespojuje také žádná ctnost, takže bychom mohli postoj redaktora sbírky k výtvorům pohanské kultury označit jako naprosto lhotejný.

Jde-li nám však na tomto místě o hodnocení světské vzdělanosti, nikoli o vztah obou konkurenčních kultur, musíme se obrátit k jiným svědectvím. V *Apofthegmatech* nacházíme pro tuto otázku dosti konkrétní příklad v příbězích abba Arsenia. Dozvídáme se o něm, že žil nejprve v císařském paláci,⁵ a byzantští historikové upřesňují, že to byl římský diakon, kterého si vybral císař Theodosios I. (347–395) jako vychovatele svých synů Arkadia a Honoria, aby jim dal světské vzdělání i mravní výchovu.⁶ Arsenios byl tedy zřejmě velmi dobře vzdělaný muž. Když potom ve věku čtyřiceti let⁷ odešel do skétské pouště v Egyptě, stal se tam proslulým asketou. Vypráví se o něm v řadě apofthegmat, z nichž některá přímo narážejí na jeho světské vzdělání a postoj k němu:

Jeden stařec řekl blaženému Arseniovi: „Proč my z našeho velkého vzdělání a moudrosti nic nemáme, a tihle nevzdělaní Egyptané mají tolik ctností?“ Abba Arsenios mu řekl: „My nemáme nic ze světského vzdělání a tihle nevzdělaní Egyptané získali své ctnosti z vlastních námah.“⁸

Toto apofthegma je v systematické sbírce zařazeno do kapitoly *O umění rozlišovat*. Anonymní stařec, o kterém můžeme z použití 1. osoby plurálu vysuzovat, že měl světské vzdělání také, tu získává od abba Arsenia důležité rozlišení – světské vzdělání není k ničemu, protože ctnosti, které jsou bohatstvím askety, se získávají z námah. Je to rozlišení, které si ale vyžaduje určitý komentář, abychom vytěžili jeho pravý smysl.

Kladou se tu proti sobě dva prostředky, z nichž jeden k výsledku (tj. k ctnostem) vede, druhý nikoli. Světské vzdělání, které je tím méně efektivním z nich, v této době sestávalo z nižšího stupně (tzv. *grammatica*),⁹ kde bylo těžiště v předčítání a interpretaci klasických – a tedy pohanských – básníků, a z vyššího stupně, na kterém se studovala rétorika, popřípadě kromě ní ještě také filozofie a matematika.¹⁰ Takové vzdělání pěstovalo dovednosti interpretace a reprodukce klasických textů a také umění produkce textů nových. Bylo to umění, které v Arseniově době za bezmála tisíc let své existence kodifikovalo množství příkladů z poezie a historie, vytvořilo systém propracovaných argumentačních postupů, ovládalo techniky práce s hlasem – s intonací, zvukem a rytmem řeči – a dávalo doporučení, v jaké situaci a za jakým účelem je dobré těch kterých prostředků užívat, a to proto, aby vychovávalo jednak ke kultivovanějšímu, jednak k přesvědčivějšímu a účinnějšímu jazykovému projevu. Bylo to tehdy umění praktické, ale rovněž – řekli bychom – svým způsobem koncertní.¹¹ K čemu však mohlo být něco takového asketovi jako Arsenios, který veškerou snahu zaměřoval na to, aby se s nikým nemusel setkat, a když už se s někým setkal, pak aby s ním buď vůbec nemusel mluvit, nebo alespoň mluvil co nejméně?

Druhý prostředek, o kterém citované apofthegma mluví, jsou námahy. Toto slovo je ekvivalentem řeckého slova *ponos*, které znamená namáhavou práci, námahu spojenou s výcvikem, tréninkem, bojem, ale také třeba fyzické i duševní utrpení. V asketických textech se ho užívá jako termínu pro námahu a strádání doprovázející jakoukoli možnou metodu askenze. Jedná se tedy o součást charakteristické činnosti askety, a tak se nám rozlišení vzdělaného Arsenia může zdát v této perspektivě poměrně banální. O to zajímavější postřeh můžeme udělat v dalším arseniovském apofthegmatu, které tentokrát editor systematické sbírky zařadil do kapitoly *O pokorě*:

Jednou se abba Arsenios ptal nějakého egyptského starce na své vlastní špatné myšlenky. Uviděl ho při tom někdo jiný a řekl: „Abba Arsenie, proč se ptáš na své myšlenky tohohle vesničana, když máš tak veliké římské i řecké vzdělání?“ A on mu řekl: „Znám římskou i řeckou vzdělanost, ale abecedu tohohle vesničana jsem ještě nezoládl.“¹²

Proč tu tradice nevložila do Arseniových úst nějaký očekávatelnější výrok? – Třeba: „Člověk se má ptát na své myšlenky svatých starců a na vzdělání nezáleží.“ – Pokoru by ukazoval stejně – ba možná ještě více, protože by nebyl tak nadnesený – a přitom by nás nepokoušel úvahami nad tím, co bylo arseniovské tradici důvodem uvádět analogii mezi řecko-římským vzděláním a učením egyptského poustevníka. Takhle můžeme mít pocit, že Arsenios byl možná přece jen od své

řecké a římské vzdělanecké průpravy oproštěn málo. Proč si nedomýšlet, že tu naráží na představu vyčtenou z řeckých knih a v řecké vzdělanosti dávno zakoreněnou, že se totiž řecká moudrost učila od Egyptanů?¹³ Nebo proč nepojmout podezření, že Arsenios jako čtenář latinských knih byl postižen obdivem k drsnému životu svých republikánských otců?¹⁴ Je známo, že vzdělanci pozdní antiky trpěli jakýmsi komplexem méněcennosti, když konfrontovali svou přítomnost s literárním obrazem národní minulosti – Řekové nařikali hlavně na úpadek moci a vzdělanosti, Římané zprvu především na změkčilost a úpadek mravů. Můžeme si tedy pohrávat s myšlenkou, že důvodem obdivu vzdělaných a urozených Římanů k přísné křesťanské askezi byla také nostalgie po heroické rodové minulosti a káravé pohledy posmrtných masek jejich aristokratických předků, kteří za svých časů brali jen štítlivě do prstů pero, ale zato dovedně zacházeli s pluhem a statečně scházeli mečem, a kteří na veřejných a soudních řečnících ještě nepřesvědčovali brilantní argumentací a vmlouvavou intonací, ale s několika neohrabanými hrdými slovy odhalili před shromážděním hrud a ukázali římským soudcům místo argumentů jizvy po ranách, které jim v boji zasadil do prsou nepřítel vlasti, kterému nikdy nenastavili záda.

Když už jsme odbočili k těm trochu odvážným spekulacím o Arseniových vnitřních motivacích, dodejme pro zajímavost ještě jednu, která se opírá o svědectví Grégoria Hamartóla a Ióanna Zónary. Tito byzantští kronikáři zmiňují, že Arsenios zmizel do skétské pouště a stal se poustevníkem poté, co se dozvěděl, že si na něho jeho mladý svěřenec a budoucí východořímský císař Arkadios najal vraha.¹⁵

Najít zde pravdu je obtížné, ale pro naše téma to není důležité. Postačí konstatovat, že *Apofthegmata* představují Arsenia jakožto typ mnicha s aristokratickou minulostí, jehož vzdělání se navenek nikterak neprojevovalo – naopak se zdůrazňuje jeho drsný život a drsné nerudné chování. Podle dvou apofthegmat, která jsme tu citovali, se zdá, že světské vzdělání nedémonizoval, avšak celkem správně nahlížel, že mu je v pouštní samotě k ničemu. I tady se tak setkáváme pouze s lhostejností a jakýmsi vyrovnaným mnišským realismem.

V Palladiově *Poučných příbězích* nemáme o Arseniovi žádnou zmínku. Není jasné, je-li to proto, že byl ve své samotě tak dobře ukrytý, že o něm kromě římských senátorů a arcibiskupa Theofila, kteří se ho občas pokoušeli navštívit,¹⁶ vůbec nikdo nevěděl. Není totiž vyloučeno, že by Palladios Arsenia záměrně opomenul také v tom případě, kdyby u něj zjistil odmítavý názor na Órigena. Musíme se proto smířit s tím, že v *Poučných příbězích* zdroje pro přímé srovnání nenajdeme, a spokojit se s několika drobnými zmínkami o jiných asketických autoritách.

Při vyprávění o životě svého učitele Euagria Palladios vylíčil nejprve pikantní příhodu, kterak se diakon Euagrios rozhodl pro asketický život, a potom uvá-

dí zmínku o jeho prvním pokušení, v níž se na konci objevuje pro naši otázku velmi pozoruhodný symptom:

Avšak ďábel znovu zatvrdil jeho srdce jako srdce faraonovo. Protože byl mladý a v bujném věku, přišla na něho jakási nejistota a začal pochybovat, ale nikomu nic neřekl. Opět tam měnil šat, a omámení marnou slávou pronikalo dokonce i do způsobu jeho mluvy.¹⁷

Jestliže se do Euagriovy řeči mělo promítat pokušení marné slávy, nemůžeme se domnívat, že by třeba začal mluvit ledabyle, nebo dokonce sprostě – z toho přece žádná sláva neplyne. Nemůžeme si dle našeho soudu rovněž myslet, že by se tato zmínka vztahovala na nějakou proměnu v obsahu a tématech Euagriových rozhovorů a promluv, to by Palladios pravděpodobně nesáhl po neobvyklém slově *dialektos*, které se jinak v jeho textech nikde nevyskytuje. Jediné, čeho se může tato zmínka týkat, je jazykový styl. Řečtina byla totiž v té době už dávno postižena rozštěpením na značně odlišné sociální variety, které bychom tu mohli shrnout do tří hlavních větví: prostá řeč běžné komunikace nižších vrstev, literární jazyk Bible a liturgie, a konečně vzdělanecká řeč vyšších vrstev, která se vyznačovala vysokou společenskou prestiží a utvářela se na základě vzorových děl starých řečníků, filozofů a historiků 5. a 4. století před Kristem. Tuto nejprestižnější varietu jazyka si od 4. století po Kristu začali ve větší míře systematicky osvojovat také významní křesťanští vzdělanci jako Jan Zlatoústý nebo Basil Veliký, který byl Euagriovým světitelem, či Řehoř z Nazianu, u kterého Euagrios konal diakonskou službu.¹⁸

Euagriovy dochované texty jsou psány jasným, stručným jazykem, který často nese stopy prosté biblické mluvy a k prestižní mluvě Basilově a Řehořově má většinou velmi daleko. To ovšem nemusí znamenat, že ji autor vůbec neovládal. Možná, že Euagrios jen rozpoznal pokušení, které jejím používáním mnichovi hrozí, a proto ji odmítl a uložil si jako životní zásadu se jí vyhýbat. Palladios možná takovou zásadu u svého učitele poznal, a může tedy v citovaném úryvku na základě učitelových zásad konstruovat zprávu o jeho váhání jako model pokušení vzdělaného mnicha, který si nevystačí s jazykem běžné komunikace a jazykem Bible a začíná z marnivosti znovu používat prestižní vzdělanecký jazyk, čímž dává svěmu okolí najevo, že se domnívá, že je určen k vyšším společenským cílům, než je snášení námah někde v ústraní a špině.

Takové úvahy jsou ovšem spíše spekulacemi. Na základě citovaného místa můžeme říci s vysokou pravděpodobností pouze tolik, že Palladios pokušení svého učitele spojuje s jistou jazykovou marnivostí a že v tomto jednání spatřuje souvislost s ďábelskou zatvzeleností srdce.

Další asketa, v jehož životopise Palladios zmiňuje světské vzdělání, a to mnohem jednoznačněji než v případě Euagriově, je Dioklés:

Ten Dioklés začal nejprve s gramatikou. Později se pustil do filozofie, ale časem ho začala táhnout Boží milost a ve věku osmadvaceti let se zřekl svobodných umění a přimkl se ke Kristu.¹⁹

Můžeme z těchto několika vět vytěžít něco více než svědectví o jménu a existenci dalšího velmi vzdělaného mnicha? Samozřejmě že ano! Svobodná umění se tu prezentují jako něco, čeho se mnich přímo zřiká. To je ve srovnání s *Apofthegmaty* posun,²⁰ jelikož tam jsme se setkávali jen s demonstrací zbytečnosti vzdělání a s lhostejností k němu, zatímco zde je vzdělání pokusem, případně jakýmsi statkem, který stojí asketovi v cestě a který je třeba odvrhnout. Kupodivu je to tedy právě vzdělaný biskup Palladios, žák Euagriův, který prezentuje radikálnější postoj, než sbírka apofthegmat. Pravděpodobně z osobní zkušenosti mnohem lépe věděl, o čem mluví. Uvidíme ovšem ještě, že v názorech na vzdělání teologické je tomu trochu jinak.

Hodnocení teologického vzdělání

Dříve než začneme mluvit o postojích k teologickému vzdělání, měli bychom si ujasnit, co všechno tu budeme za teologické vzdělání považovat, protože s plnohodnotnou teologickou erudiicí a publikační produkcí se u čistokrevných asketů setkáváme velmi zřídka a s něčím takovým, jako je systematické bádání, ještě méně. Naše perspektiva bude proto poněkud odlišná od předchozí kapitoly – budeme tu zohledňovat veškeré snahy a činnosti, které směřují k intelektuálnímu obohacení v oblastech, v kterých se teologické bádání rozvíjí.

Při sledování toho, jaké se v *Poučných příbězích* a v *Apofthegmatech* prezentují postoje ke světskému vzdělání, bylo hlavní potíží najít texty, které by se k problému jednoznačně a přesvědčivě vztahovaly. Jak se totiž ukázalo, byli prvotní egyptští asketi vůči tomuto druhu vzdělání lhostejní. Zato v případě vzdělání teologického stojíme před odlišnou situací, neboť teologické otázky se mezi mnichy určité pozornosti těšily. Narážek, odkazů a výroků, které by se s teologií daly uvést do souvislosti, je celá řada, a proto musíme tyto texty nějakým způsobem utřídit a vybrat z nich nejcharakterističtější typy.

Systematická sbírka apofthegmat v edici, která byla předlohou českého překladu,²¹ začíná slovy: *At děláš, co děláš, měj pro to svědectví ze svatých Písem...* a v její 4. kapitole čteme: *Ještě řekl: „Najděme svůj požitek v božských slovech a udělejme si slavnost*

z *vyprávění svatých otců*...^{62a} Tím jsou shrnuty dva zdroje pravidel pro praktický život askety – Písmo a slova starců. A oba byly také pramenem duchovního uzdravení a útěchy:

Bratr se ho zeptal na nevnímavost a stařec mu odpověděl: „Bratře, tady pomáhá ustavičná četba božských Písem a výroky božských otců o lítosti a...“^{62b}

Když otec vyslechl, co udělal, jako dobrý lékař mu pomazal duši slovy z božských Písem a řekl mu, že ti, kdo se s poznáním obracejí k Bohu, mají pokání.⁶⁴

Mohlo by se tedy zdát, že prestiž studia Písma byla značná a jeho využití všestranné, a takový dojem není daleko od pravdy. Máme přece řadu svědectví o tom, že asketi znali některé knihy, nebo i celé Písmo nazpaměť a že se věnovali jejich výkladu:

Žil z vlastního rozhodnutí ve veliké chudobě, a protože měl dobré vzdělání,⁶⁵ uměl zpaměti celé Písmo.⁶⁶

Říkal, že už žije v jeskyni padesát let a vystačil si sám prací svých rukou a naučil se zpaměti celé Písmo svaté.⁶⁷

Jednoho dne se k nim přidal Pafnútios přezdívaný Kefalas, který měl charisma poznání božských písem Starého i Nového zákona. Vykládal celé Písmo, aniž uměl číst.⁶⁸

Měl tak velké poznání svatých Písem a božských nauk, že i přímo na hostinách s bratřími upadal do vytržení a zahloubaně mlčel.⁶⁹

Z posledního ilustračního citátu, který pochází z vyprávění o Isidórovi, to vypadá, že intelektuální bohatství mohlo asketovi sloužit také jako sytá výživa modlitby. Takové spojení teologie a mystiky není v křesťanské tradici překvapivé, ovšem podíváme-li se na to, v jakých kontextech se v *Aposfhegmatech* a v *Poučných příbězích* slovo „vytržení“ (řec. *ekstasis*) používá, zjistíme, že se většinou jedná o nějaké vidění Kalvárie nebo soudu,³⁰ popřípadě o zjevení prorockého charakteru podobná třeba zjevením Ezechielovým nebo Janovým,³¹ čili o jakousi snovou vizualizaci nebo fantazijní konkretizaci literárních představ. Jsou to vesměs prožitky, které nepředpokládají žádnou zvláštní intelektuální formaci – pro psychologické objasnění jejich obrazové formy by nám stačilo vědět, že takový vizionář někdy v životě slyšel v kostele biblickou lekci.

Pro správnou interpretaci zmínky o Isidórových vytrženích, která je zvláštní tím, že tento projev uvádí do souvislosti s mírou poznání Písem a božských nauk, je však důležitá ještě jiná věc. Isidóros nebyl v době, kdy ho Palladios potkal, čistokrevným poustevníkem. Bylo mu tehdy sedmdesát a byl presbyterem alexandrijské církve, který byl *prý* v mládí na poušti.³² Zprávu, kterou nám o něm Palladios podává, nemůžeme tedy pokládat za autentickou součást asketické tradice, protože jde o svědectví, které se formovalo v prostředí velkoměstské církevní obce, v níž se vzdělání i poustevnická askeze vnímaly a hodnotily jinak než na poušti. Nehledě k tomu, že se svědectví týká osoby, která už dlouho není poustevníkem, a je podáno od světského biskupa, třebaže bývalého poustevnického aspiranta.

V této kapitole jsme zatím ocitovali osm textových úseků. První čtyři byly z *Apofthegmat* a dokládaly užitečnost Písma pro asketický život, druhé čtyři vypoovídaly o znalosti Písma, tedy o vědomostech asketů, byly však z *Poučných příběhů*. Jestliže jsme z *Apofthegmat* vybrali nejprve místa, která potvrzují význam biblického textu pro duchovní život, nemůžeme přehlížet, že v názorové pluralitě egyptských asketů, kterou sbírka jejich výroků odhaluje, se ozývají i zdrženlivější hlasy. Například abba Amúnovi, který viditelně projevoval snahu vzdělat se v Písmu, se dostalo podle tradice ze dvou zdrojů poměrně důrazného varování:

... Abba Amún mu povídá: „Když bude tedy nutné s bližním promluvit, mám s ním podle tebe mluvit na základě Písem, nebo podle slov starců?“ Stařec (sc. abba Poimén) odpověděl: „Jestliže nemůžeš zůstat mlčet, je lepší mluvit spíš podle slov starců, a ne podle Písma. V tom je totiž značné nebezpečí.“³³

Abba Amún z Raithu se zeptal abba Sisoa: „Vždycky když čtu Písmo, snaží se má duše ozdobit si řeč jeho slovy, abych dovedl odpovídat na otázky.“ Stařec mu řekl: „To člověk nepotřebuje. Má si pochopení i schopnost mluvit získat radši očistěním mysli.“³⁴

V prvním případě se objevuje obdoba známé otázky, který z pramenů teologického poznání má v bádání a ve výuce přednost, zda Písmo, nebo tradice. Abba Poimén v odpovědi upozorňuje na nebezpečí, které hrozí v případě, že se jako zdroj poučení užívá pouze Písmo. Pravděpodobně má nějaké povědomí o podílu lidské libovůle na interpretaci textu, která spočívá také ve svobodě výběru pasáže (nezapomínejme, že asketi užívali jako duchovní zbroj izolované verše) a v rozhodnutí, za jakých vnějších okolností ji aplikovat. Proto Poimén doporučuje užívat raději výroky starců, které jsou už jakýmsi kondenzát situacní aplikace Písma v podmínkách poustevnického života, která se osvědčila zdařilým životem

svého autora. Takový postup může mít nakonec oporu i v Písmu samém, jelikož ve 2. listu *Petrově* se upozorňuje, že v Pavlových listech jsou *těžko srozumitelná místa, která lidé nepoučení a neutvrzení překrucují podobně jako i ostatní Písma k vlastní záhubě*.³⁵ Samotné Písmo může tedy být v rukou člověka nepoučeného a neutvrzeného zbrani „dvousečnou“.

V podobném smyslu lze číst i druhý citovaný text, kde Sisoés zřejmě netvrdí, že by se nemělo číst Písmo, ale sobě vlastním zkratkovitým a často až hádankovitým způsobem mluvy poučuje, že je zbytečné Písmo studovat, abychom ho ve chvíli, kdy budeme dávat duchovní rady, uměli ocitovat, ale že je důležitější si očistit mysl – a to snad i meditací Písma –, abychom dokázali radit s duchovním pochopením. Nicméně, pochopili jsme abba Sisoa správně? Zkusme o jeho výrocih pomeditovat sami. Možná totiž, že to, co má napomáhat očistění mysli, jsou právě ony výroky.

Apofthegmata také korigují naše domněnky o tom, jak se mezi askety hodnotila znalost Písma nazpaměť, které jsme si mohli utvořit na základě citovaných zpráv u Palladia. Zvláště v 10. knize systematické sbírky věnované umění rozlišovat se dočítáme o marnosti samotných znalostí:

*...Písma jsme se naučili nazpaměť, odrecitovali jsme Davida, ale to, co Bůh hledá, to nemáme, totiž bázeň, lásku a pokoru.*³⁶

Nebo:

*K jednomu starci ve Skétis jednou přišli tři bratři a jeden mu řekl: „Abba, naučil jsem se Starý i Nový zákon zpaměti.“ Starce mu odpověděl: „Naplnils vzduch slovy.“ Druhý mu řekl: „A já jsem si pro sebe Starý i Nový zákon opsal.“ A starce mu odpověděl: „A tys naplnil výklenek papíry.“*³⁷

Poněkud odlišný úhel pohledu na studium Písma zpaměti se vyskytuje v téže knize o kousek dál, kde se taková činnost hodnotí pozitivně, ovšem v kontrastu s prací opisovačskou, která byla rozšířeným způsobem obživy vzdělanějších mnichů už v době počátků egyptského cenobitismu:

*Starce řekl: „Proroci napsali knihy a přišli naši otcové a pracovali s nimi a naučili se je zpaměti a přišlo tohle pokolení a opsalo je a uložilo bez užitku do knihoven.“*³⁸

Nemůžeme ale přehlédnout ani prestiž mlčení, která se zračí i v některých už citovaných pasážích. Víme například i o abba Arseniovi, o jehož formální teolo-

gické i světské erudici nemůžeme pochybovat, že *nikdy nechtěl promluvit o žádné otázce z Písma, ačkoli kdyby chtěl, mluvit by o tom dokázal*.³⁹ Vypadá to dokonce, jako by se mezi apofthegmaty daly najít určité doklady i pro prestiž mlčení vnitřního, to znamená jakéhosi zastavení diskurzivního uvažování vůbec:

Jednou přišli za abba Antóniem nějakí starci. Byl mezi nimi abba Josef. Stařec je chtěl vyzkoušet, a tak přednesl výrok z Písma a začal se jich vyptávat, co ten výrok znamená, a začal od těch nejmladších. A každý mluvil podle svých vlastních schopností, ale stařec každému řekl: „Ještěs to nenašel.“ Potom řekl abba Josefovi: „Co ty myslíš, že to slovo znamená?“ On odpověděl: „Nevím.“ A abba Antónios povídá: „Abba Josef našel správnou cestu, protože řekl „Nevím.““⁴⁰

Ovšem možností jak interpretovat toto apofthegma je více a některé jsou i pravděpodobnější. Jedná se o text zařazený do kapitoly o pokoře a editor sbírky tedy v odpovědi abba Josefa mohl číst výraz pravdivosti starce, který před mladšími bratry přiznal svou nedostatečnost. Nebo – a to bude vzhledem k Antóniově reakci trefnější – v ní viděl poukaz na starcovo hlubší duchovní poznání, že Písmo přesahuje možnosti lidského porozumění a že výklady, které *pozitivně* podávali mladší bratři, se musí podle modelu apofatické teologie doplnit *negativním* tvrzením starce, neboť teprve pak bude pravda Písma v mezích možností lidského jazyka vyčerpána.

Pokud jde o postoje egyptských asketů k čisté teologické spekulaci, máme svědectví mnohem méně. V *Apofthegmatech* se dočítáme, že abba Poimén odmítal *na základě Písma mluvit o duchovních a nebeských věcech* a byl ochoten disputovat pouze *o duševních vášních*.⁴¹ Můžeme si v nich také všimnout toho, že se určitá role v duchovním životě připisuje pravověří⁴² a že abba Agathón pokládal herezi za odloučení od Boha.⁴³ Je tedy vidět, že probíhající dogmatické spory a utváření systému křesťanského pravověří, ke kterému docházelo ve 4. a 5. století v konkurenci mezi tehdejšími centry vzdělání a státní i církevní moci a ve kterých sehrávali roli také egyptští, palestínští a konstantinopolští mniši, měly své vzdálené ohlasy i v asketické literatuře. Avšak přinejmenším v *Apofthegmatech* převažuje vůči vlastním spekulativním a vzdělávacím činnostem nedůvěra.

Závěr

Zabývali jsme se otázkami, jaký obraz o postojích prvních egyptských mnichů a poustevníků ke vzdělání zprostředkovávají *Apofthegmata* a *Historia Lausiaca*. Rozhodli jsme se přitom oddělit vztahy ke světskému vzdělání od vztahů ke vzdě-

lání teologickému. V obou těchto oblastech se ukázalo, že se mezi oběma texty objevují určité hodnotové rozdíly. Konstatovali jsme, že apofthegmata, pokud se vůbec nějak vyjadřují ke světskému vzdělání, ukazují jeho naprostou nepotřebnost v asketickém životě a zároveň prozrazují, že mnišská a poustevnická tradice vůči němu zaujímalá vyrovnaný indiferentní postoj. U Palladiových *Poučných příběhů* jsme registrovali náznak radikálnějšího postoje, který jako by ve světském vzdělání spatřoval určitý svod, který je třeba na asketické cestě překonávat. Tento rozdíl připisujeme tomu, že hodnota světské erudice v asketickém prostředí, z něhož vycházejí apofthegmata, nebyla vůbec kolektivním tématem, nýbrž pouze osobním vnitřním konfliktem několika jedinců, jako byl možná Euagrios a velmi pravděpodobně právě jeho žák Palladios.

U vztahů ke znalostem a aktivitám, které jsme tu shrnuli pod termínem teologické vzdělání a vzdělávání, jsme mezi postoji vyjadřovanými v obou textech zaznamenali odlišnosti také. Zatímco v *Apofthegmatech* je patrná nedůvěra ke studiu nebo přinejmenším opatrnost před jakýmkoli intelektuálním zájmem o cokoli jiného, než jsou slova starců, autor *Poučných příběhů* oceňuje, že někteří asketi uměli knihy Písma z paměti a že je uměli vykládat, a to dokonce i někteří nevzdělaní. Palladios rovněž uvádí u Ammónia a Melanie Starší,⁴⁴ kolik milionů řádků přečetli z Řigena a dalších teologů. Můžeme to pokládat za součást líčení zázraků, mocných činů a asketických výkonů, což je častý literární topos hagiografických textů, avšak nebudeme zastírat, že toto jsou výkony pro asketu poněkud neobvyklé. Jejich zmínění souvisí zřejmě se specifickým účelem Palladiova textu. Zatímco *Apofthegmata* představují slova starců určená k poučení mnišské populace, pro kterou je informace o počtu přečtených knih zbytečná a možná že i sporná, Palladios píše povzbuzení vysoce postavenému a nepochybně i vzdělanému dvornímu hodnostáři Lausovi, pro kterého mohly i takovéto kvantitativní údaje sloužit jako doporučení solidnosti a erudovanosti alespoň některých egyptských jurodivých hrdinů.

POZNÁMKY:

1/ Český překlad: *Apofthegmata I. a II., výroky a příběhy pouštních otců*. Praha, Benediktinské arcio-patství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2000 a 2005. (Edice 3. svazku originálního textu vyšla v Paříži teprve v průběhu přípravy tohoto článku, a nebyla proto vzata v úvahu.)

2/ Český překlad: PALLADIOS: *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha, Benediktinské arcio-patství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2002 (dále jen *Poučné příběhy*).

3/ Srov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI, 19,6–8; 12–14.

4/ Srov. *Apofthegmata* I 4,76. Tyto události líčí s peprnou barvitostí a s využitím řady rétorických přesvědčovacích triků zcela jinak a z druhé strany ideologické barikády pohanůský rétor Euna-pios ze Sard (asi 345–420): „Začali bořit Sarapeion a válčit proti posvátným sochám a vítězit v boji bez protivníka. A bojovali proti sochám a obrazům tak udatně, že je nejenom přemáhali, ale dokonce kradli... A přiváděli na ta svatá místa také takzvané mnichy, kteří vypadají jako lidé, ale žijí jako vepři, a veřejně tam konali i snášeli bezpočet špatností, o kterých se ani nedá mluvit. A přesto se to zdálo být zbožné, to pohr-dání bohem, protože tehdy měl každý člověk, který nosil černé šaty, neomezenou moc.“ (*Vitae sophistarum* 6,11,1,1–6,11,12,3).

5/ Srov. *Apofthegmata* I 2,3.

6/ Srov. GEÓRGIOS HAMARTÓLOS: *Chronicon breve* 110,697,34–704,32 a *Chronicon* 568–573 (9. stol.); IOÁNNÉS ZÓNARAS: *Epitome historiarum* 92,8–93,14 (12. stol.); MICHAEL GLYKAS: *Annales* 475,7 až 476,3 (12. stol.).

7/ Srov. *Apofthegmata* II 15,11: „Zemřel v devadesáti pěti letech. Čtyřicet let prožil v paláci císaře Theodasia Velikého, blahé paměti, a byl jako otec jeho božským synům Arkadiovi a Honoriovi. Čtyřicet let prožil ve Skétis, deset v Tróe v horním Babylóně naproti Memfidé, tři v Kanópu u Alexandrie a poslední dva roky přišel zase do Tróy a tam zemřel...“

8/ Srov. *Apofthegmata* II 10,7.

9/ Před tímto stupněm byl ještě pochopitelně stupeň nejnižší, *elementární*, kde se děti učily číst, psát a počítat, avšak to nebereme jako nějaké specificky světské vzdělání, protože poskytovalo dovednosti, které se hodily stejnou měrou křesťanovi i pohanovi – křesťanství je přece náboženstvím knihy.

10/ Na toto vzdělání se pak ještě mohlo v Konstantinopoli a v některých dalších městech navázat studiem práva (např. v Bejrútu) nebo lékařství (např. v Alexandrii), nebo pokračovat specializovaným studiem filozofie v místech tradičních škol (např. v Alexandrii a v Athénách).

11/ Slavnostní řečnické projevy se provozovaly jako kulturní vložka při různých oficiálních příležitostech a konala se také řečnická vystoupení pro zábavu.

12/ Srov. *Apofthegmata* II 15,7.

13/ Srov. např. PLATÓN: *Tímaios* 21c–22b, nebo mnohá místa z 2. knihy HÉRODOTOVÝCH *Dějín*.

14/ Arsenios sám byl pravděpodobně ze senátorského rodu: srov. *Apofthegmata* I 6,2.

15/ Srov. GEÓRGIOS HAMARTÓLOS: *Chronicon breve* 110,701,52–704,51 a *Chronicon* 572,16–573,4; IOÁNNÉS ZÓNARAS: *Epitome historiarum* 93,7–14. Druhý z nich o takových motivacích leccos věděl,

protože byl za Alexia I. Komnénéna původně představeným císařské kanceláře a do kláštera odešel, až když se dostal do politických potíží.

16/ Srov. *Apophthegmata* I 2,6.7.10; I 6,2.

17/ *Poučné příběhy* 38,8.

18/ Srov. *Poučné příběhy* 38,2.

19/ *Poučné příběhy* 58,3.

20/ Nemyslíme tu pochopitelně posun jako vývoj na chronologické ose, protože chronologické pořadí textů je opačné, ale jako změnu na ose intenzity postojů.

21/ *Les Apophthegmes des Pères collection systématique 1.* (ed. J.-C. Guy). Sources Chrétiennes 387. Paris, Cerf 1993.

22/ *Apophthegmata* I 1,1 a I 4,93.

23/ *Apophthegmata* II 15,136.

24/ *Apophthegmata* II 10,100.

25/ Textová tradice tohoto vyprávění o Sarapiónovi není na tomto místě jednotná. Kodexy, o které se opírá edice, z níž vycházel český překlad (PALLADIO: *La storia Lausiaca*. [introd. a cura di CH. MOHRMANN, testo cr. e comm. a cura di G. J. M. BARTELINK] Verona, A. Mondadori Editore 1974), tu mají slova *eugrammatus de ón*, která znamenají *protože měl dobré vzdělání*. *Kodex Parisinus Graecus 1628* má ale variantu *agrammatus de ón*, která má význam přesně opačný: *ačkoli neměl vzdělání*. Vzhledem k tématu, které právě rozvíjíme, by se mohlo zdát důležité zaujmout k těmto variantám rozhodný postoj a jednu z nich odmítnout ve prospěch druhé. To ale udělat nechceme a skutečnost, že jsme vybrali variantu preferovanou v edici, neznamená, že tu druhou vylučujeme. Obě možnosti mají totiž v našem problému své místo. Měl-li Sarapión dobré vzdělání, celý jeho potulný, drsný a naturální způsob života vypovídá o tom, že k němu zaujal odmítavý postoj, který se však spíše než u křesťanských mnichů inspiroval u pohanských kynických filozofů, jak prozrazují konkrétní projevy jeho životních pravidel. Pokud žádné vzdělání neměl, pak se při jeho kynické inspiraci ještě tím více zvýrazní jeho potřeba a úsilí vzdělat se v Písmu.

26/ *Poučné příběhy* 37,1.

27/ *Poučné příběhy* 58,1 (o jakémsi Solomónovi). Můžeme zmínit také *Poučné příběhy* 32,12, kde Palladios svědčí o pachomiánských mniších z Tabennésidy: *Učí se na paměť celé Písmo*.

28/ *Poučné příběhy* 47,3.

29/ *Poučné příběhy* 1,3 (o Isidórovi).

30/ Např. *Apophthegmata* I 3,31; I 3,33.

31/ Např. *Apophthegmata* I 7,52; I 9,16. Na rozdíl od Ezechiellových vidění nemají ovšem tato vytržení kolektivní dopad, ale míří pouze k nápravě postoje daného jednotlivce.

32/ Srov. *Poučné příběhy* 1,1.

33/ *Apophthegmata* II 11,56.

34/ *Apophthegmata* I 8,21.

35/ 2. Petr 3,16 – překlad J. P.

- 36/ *Apophthegmata* II 10,135.
- 37/ *Apophthegmata* II 10,147.
- 38/ *Apophthegmata* II 10,191.
- 39/ *Apophthegmata* II 15,11.
- 40/ *Apophthegmata* II 15,4.
- 41/ *Apophthegmata* II 10,54.
- 42/ *Apophthegmata* II 14,21.
- 43/ *Apophthegmata* II 10,12.
- 44/ *Poučné příběhy* 11,4; 55,3.

Jiří Pavlík (* 1970) absolvoval teologii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy (UK) a řečtinu – latinu na Filozofické fakultě UK. Od roku 2003 studuje v doktorském studiu na Filozofické fakultě UK obor klasická filologie se zaměřením na řeckou literaturu. Vyučuje řečtinu na Husitské teologické fakultě UK. Zabývá se pozdněantickou řeckou literaturou, rétorikou a stylistikou. Publikoval odborné články a recenze v *Teologické revue* a *Listech filologických* a recenzi v *Salve* 4/2003. Překládá zejména z řečtiny a latiny. Knižně vydal překlady *Apophthegmata I a II – výroky a příběhy pouštních otců*, *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* a další (viz pavlik.herme.net).



Anselm Pavel Skřivánek OSB

Počátky benediktinských klášterů v českých zemích

1.

Od 5. století, kdy se v západní Evropě šíří mnišské hnutí, byla napsána celá řada pravidel klášterního života, tj. řeholí – významu zasahujícího celý křesťanský Západ však dosáhla pouze jedna z nich – ta, kterou pro svůj klášter napsal Benedikt z Nursie.

Na základě jediného zdroje informací, který kromě samotné Benediktovy *Řehole* máme k dispozici, totiž II. knihy *Dialogů* papeže Řehoře I. Velikého († 604; *Dialogy*, které ovšem nelze chápat jako doklad pramenné povahy podle nároků, jaké naše doba na historiografii klade, psal Řehoř kolem roku 593), lze stanovit základní obrysy a chronologii Benediktova života. Narodil se kolem roku 480 (rok odvozen z tradovaného data úmrtí) v Nursii (střední Itálie, dnešní Norcia), zřejmě v majetnější rodině svobodných římských občanů (tomu by nasvědčovala zmínka o Benediktových studiích v Římě); pozdější tradicí uváděná příslušnost k patricijské a senátorské rodině Aniciů není příliš pravděpodobná. Jak vypráví autor *Dialogů*, znechucen záhy zhýralým životem velkoměstské společnosti opouští Benedikt Řím a odchází nejprve do Enfide/Effide (dnes Affile) a poté do samoty v Subiacu východně od Říma. Tam se setkal s mnichem Romanem, který jej uvedl do mnišského způsobu života. Po čase si Benedikta zvolili mniši z kláštera Vicovaro (u Tivoli) po smrti svého představeného za opata. Záhy však došlo ke sporům – Benedikt nebyl ochoten smířit se se světským způsobem života vicovarské komunity a poté, co se jej mniši pokusili otrávit, odchází nazpět do samoty u Subiaca.

Zde Benedikta začínají vyhledávat lidé toužící po mnišském životě a zanedlouho vyrůstá v okolí Subiaca dvanáct malých klášterů, každý s dvanácti mnichy v čele s opatem. Vyrůstající Benediktova popularita a vliv vzbudily zášť Florencie, představeného místní církve. Benedikt ve snaze předejít kulminaci konfliktu opouští Subiacum a roku 529 zakládá na Monte Cassinu v Latiu, asi 140 km jižně od Říma na místě bývalé Apollonovy svatyně, klášter. Zde Benedikt napsal, příp. dokončil nebo zredigoval vlastní řeholní pravidla, v nichž využil starších asketických a duchovních spisů, zejm. díla Jana Cassiana, Basila Velikého, galských řeholí a životopisů jurských otců, spisů sv. Pachómia a Augustina, a především

anonymní Řehole tzv. Magistra – v *Řeholi* tedy Benedikt promyšleně soustřeďuje asketické tradice egyptské, syrské, maloasijské, severoafrické, galské a jurské a přizpůsobuje je své představě řeholního života.

Benedikt zemřel 21. března roku 547 (datum je tradované); církev si připomíná památku sv. Benedikta 11. července (výročí přenesení ostatků), benediktini i 21. března.

Benediktova *Řehole* nedosáhla celoevropského vlivu v době svého vzniku, kdy byla jednou z mnoha, ale až pozdějším vývojem mnišství v Evropě. Přibližně po dobu dvou století je v západoevropských kláštorech užívána spolu s jinými, zejména s řeholními pravidly sv. Columbana (zde je ovšem potřeba dalšího upřesnění na základě výzkumů dobových poměrů, zejména v Itálii). Teprve koncem 7. století se s *Řeholí* jako jedinou závaznou normou řeholního života setkáváme v Anglii. Zřejmé je, že v kláštorech kontinentální Evropy se jako výlučná řehole prosazuje až počátkem 9. století zásluhou jiného Benedikta, mnicha z Anianu, jemuž se s podporou císaře Ludvíka Pobožného v letech 816–818 podařilo zavřít proces sjednocování mnišských pravidel a zvyklostí v rámci karolínské říše.

Novozákonní ideál pospolitého života (např. Sk 4,32–35) bez manželství (Mt 19,11 nebo 1Kor 7,32–35) se v antických křesťanských obcích šířil výrazněji mezi ženami, což bylo podmíněno mj. i kulturními a sociálními podmínkami života tehdejší společnosti (nemožnost uplatnění žen ve veřejném životě, početní převaha žen v křesťanských společenstvích a současně odmítání smíšených sňatků, tj. manželství s muži – pohany). Takřka jedinou možností, jak se ženy mohly domoci jisté míry osobní nezávislosti, představoval život Bohu zasvěcených panen nebo vdov. Rozšíření tohoto životního stylu napomohl i fakt, že jej církev od počátku podporovala jako pozemský obraz „andělského života“ (např. sv. Cyprián z Kartága).

Komunitní způsob života Bohu zasvěcených osob (týká se jak žen, tak i mužů) nebyl zpočátku organizován (což je charakteristické pro všechny lokality, v nichž se asketický život křesťanů a křesťanek objevuje, počínaje Egyptem), vyvíjel se ze spontánně vznikajících asketických společenství, obvykle v domech žen z římských patricijských rodů. Teprve v průběhu 5. a 6. století vznikají komunity „regulované“ systematickými pravidly a oddělené od okolního prostředí.

Založení ženské větve mnišství, která se řídí *Řeholí* sv. Benedikta, tradice přičítá jeho sestře-dvojčeti sv. Scholastice († kolem 543/547), i když není jisté, zda klášter v Piumbarole, kam bývá klášter sv. Scholastiky situován, užíval *Řeholi* od počátku. Pravděpodobně se ženské kláštery na Západě řídily podle místních podmínek interpretovanými asketickými spisy církevních a mnišských otců, zejm. sv. Au-

gustina, Athanasia a Jana Cassiana, nebo pravidly, která byla určena (podobně jako Benediktova *Řehole*) jednotlivým komunitám, např. řeholí Caesaria z Arles. V době, kdy se v rámci karlovské říše v 8. a 9. století prosazuje Benediktova *Řehole* jako všeobecně závazná norma řeholního života v mužských klášterech, dochází ke sjednocení na této bázi zřejmě i v ženských komunitách. Tento stav trvá až do přelomu 10. a 11. století, kdy se na Západě objevují nové formy řeholního života, často programově navazující na „zapomenuté“ předbenediktinské řeholnictví, zejména augustinovské. V průběhu dalších staletí dochází k dobovým a místním transformacím ideálu Bohu zasvěceného života, jejichž výsledkem je (zejm. v ženském řeholnictví) mnoho forem uskutečňování ideálu života pro Boží království.

V právně-organizačním smyslu dodnes neexistuje „benediktinský řád“. Teprve roku 1893 se na naléhání papeže Lva XIII. jednotlivé benediktinské kongregace spojily v konfederaci v čele s opatem primasem sídlícím v Římě, u něhož ale nelze hovořit o bezprostřední řídicí moci. Poměrně velká samostatnost jednotlivých kongregací i klášterů se tak z velké části opírá o *Řeholi* interpretovanou opatem. Když Benedikt *Řeholi* sepisoval a doplňoval, neměl v úmyslu založit „řád“, i když nevylučoval, že by jeho *Řeholi* mohla užívat i jiná mnišská společenství. Benedikt v souladu s nejstarší tradicí předkládá v řeholi jakýsi „orientační výtah“ z Bible – vzorem pro mnišský život je sám Kristus a mniši jsou v tomto pojetí křesťané plně se angažující pro Boží království. Benedikt nepíše „zákoník“, podává souhrn svých zkušeností mnicha a představeného komunity, zřejmě i s myšlenkou na opaty, kteří budou po jeho smrti vést jím založené kláštery.

2.

V Čechách byly kláštery zakládány od 2. poloviny 10. století a pozvolna se z nich utvářely instituce plnící obdobné funkce, jaké byly v té době vlastní klášterům západoevropským. Benediktinští mniši však působili v českých zemích dříve, než tu existovaly kláštery, a to jako misionáři — v 9. století připadla tato úloha ve zvláštní míře řezenskému benediktinskému klášteru sv. Emmerama, který byl spojen s biskupským stolcem. Pravděpodobně ve Svatém Emmeramu vytvořil kolem poloviny 9. století tzv. Bavorský geograf *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii*, soupis slovanských kmenů mezi Dunajem a Baltem, založený na podrobných znalostech, jako praktickou pomůcku pro kupce a misionáře (dochován je opis z 11./12. století). V kláštere svatého Emmerama rovněž

vznikly tzv. *Frizinské památky*, pontifikál se zpovědní modlitbou, zpovědní homilií a zpovědní formulí v staroslověnském jazyce. Novější badatelé se přiklání k názoru, že kodex byl sepsán misionářem Lužických Srbů Bosonem († 970), který byl pravděpodobně mnichem ve Svatém Emmeramu a dost možná i Slovanem, na základě vlastních misijních zkušeností a za použití předloh ve vlastním klášteře, a to u příležitosti ustanovení za biskupa v Merseburgu. Z řezenského kláštera pochází rovněž penitenciář v klášterní knihovně v Teplé, s modlitbou ke svatému Emmeramovi. Mnohé nasvědčuje tomu, že ve Svatém Emmeramu bylo řádné skriptorium k zhotovování liturgických knih pro slovanské misie. Prokazatelně zde vznikla i nejstarší latinská václavská legenda *Crescente fide*. Že se Čechy už záhy orientovaly na Řezno, dokládá také přebírání patrocinii a křestních jmen. Kostely zasvěcené Panně Marii, apoštolům Petru a Pavlovi a sv. Jiří měly své patronátní kostely v Řezně (původním patronem klášterního kostela byl ve Svatém Emmeramu sv. Jiří). Samo jméno Emmeram bylo do staré češtiny převzato jako „Jimram“.

Po biskupu Baturichovi (817–847) zaujal v misijním díle Řezna ústřední postavení biskup Michael (941–972). Ten vyslal svého spolubratra ze Svatého Emmerama Bosona na misie zahájené císařem Otou Velikým východně od Sály. Do Řezna ostatně poslal za vzděláním své děti Boleslav I. – Strachkvasa do Svatého Emmerama, kde žil jako bratr Kristián, a Mladu k řeholnicím do Obermünsteru. Založením samostatného biskupství v Praze, jeho vyčleněním ze salcburského metropolitního svazku a podřízením Mohuči vliv Řezna – a tím i benediktinů ze Svatého Emmerama – znatelně ustoupil.

3.

V souvislosti se založením pražského biskupství vzniká ženské opatství při už existujícím kostele sv. Jiří na Pražském hradě. Tento kostel založil kníže Vratislav kolem roku 920, nejstarší klášter benediktinek v zemi (a nejstarší klášter v Čechách vůbec) pak nechal postavit kníže Boleslav II. mezi lety 967–973 se souhlasem papeže Jana XIII. První abatyši zde byla jeho sestra Mlada. O jejím životě víme velmi málo – nevznikla o ní žádná soudobá legenda, nejstarším pramenem pro její životopis je až Kosmas, který svou kroniku píše o 125 let později. Neznáme ani zdroj zprávy kronikáře Jindřicha z Heimbürgu (FRB III., s. 307), který byl o českých poměrech sice dobře informován, je však autorem ještě pozdějším než Kosmas – tvoří na přelomu 13. a 14. století.

Mlada byla nejmladší ze čtyř dětí (odtud snad její jméno, lat. Milada) českého knížete Boleslava I. (929/935–967/972) a jeho manželky Biagoty. Místo ani rok

Mladina narození neznáme, z datace pozdějších událostí lze usuzovat na rozmezí let 930–945. Někdy kolem roku 965/966 asi Mlada vstoupila do kláštera benediktinek u kostela sv. Anežky v Římě, v klášteře pobývala snad dva roky (pokud vůbec – podle jiné hypotézy poznala prostředí ženských klášterů v Řezně, viz výše). Dobu lze určit jen přibližně, neboť celou vládu Boleslava I. provází chronologické nejasnosti. Mladina cesta do Říma se uskutečnila mezi roky 965–969, snad koncem roku 966, kdy se uskutečnila třetí římská jízda císaře Oty I. – dcera českého knížete, nesoucí papeži důležité poselství svého otce (nebo bratra, možná byl tehdy knížetem již Boleslav II.), mohla být v průvodu císařově. V diplomatickém jednání s papežem, při němž Mlada zastupovala českého panovníka, dosáhla dvojího úspěchu – zřízení biskupství a založení prvního kláštera v Čechách. Papežský indult k obojímu založení se v původním znění nedochoval, ale z poznámky v Kosmově kronice známe text, který byl za listinu papeže Jana XIII. považován – právě ten nám zachoval nejstarší zmínku o Mladě. Kosmas píše, že Mlada byla „panna Bohu zaslíbená, v svatém Písmu vzdělaná, křesťanskému náboženství oddaná, obdařená pokorou, v hovoru líbezná, štedrá příznivkyně chudých a sirotků a veškerou počestností mravů ozdobená“ – podle toho lze soudit, že se Mladě dostalo nejen obvyklých základů křesťanské výchovy, ale i vzdělání v latině a možná i ve staroslověnině. Pozdní tradice klade úmrtí kněžny Mlady – abatyše Marie – k 8. nebo 9. únoru (svatojiřské nekrologium) roku 994 (letopočet poprvé zmiňuje J. Crugerius roku 1669). Byla pohřbena ve svém klášteře, v kapli sv. Anny (původně zasvěcené P. Marii).

O první komunitě svatojiřského kláštera nemáme přesnějších zpráv. Mlada, nyní již abatyše Marie, s sebou možná přivedla řeholnice z Říma. Větší část konventu pak tvořily dcery šlechtických rodů jak domácích, tak i z blízké ciziny.

Svatojiřský klášter se na dlouhou dobu stal nejvýraznější stavbou Pražského hradu. Vznikl zde objekt náročného architektonického uspořádání, blízký stavbám otonské architektury v Sasku – vzorem byl snad klášter u sv. Wígberta v Quedlinburgu, jehož zakladateli byli sv. Matylda a její syn král Oto I. Význam kláštera pro české země spočívá nejen v uvedení mnišství, ale také v položení základů pro výchovu žen (především ovšem z aristokratických rodin), a to zřejmě nejen těch, které do něho vstupovaly jako mnišky. Abatyším (tři pocházely z rodu Přemyslovců, mnohé další z předních českých rodů) udělil Karel IV. roku 1348 knížecí titul a právo korunovat spolu s pražským arcibiskupem české královny, dále pak rozsáhlou soudní pravomoc na majetcích kláštera. Svatojiřské benediktinky se kromě chórové modlitby zabývaly v ženských klášterech tradičními ručními pracemi – zhotovováním bohoslužebných rouch a jiných ozdob pro kostely a oltáře, ale také výchovou dívek a literární činností.

4.

Dvacet let poté, roku 993, následovalo založení prvního mužského kláštera v Břevnově. Rozbor klášterních listinných pramenů a nejstaršího literárního zpracování založení Břevnova a jeho nejrannějších dějin v první redakci Pulkavovy kroniky ze 14. století (je možné, že pro příslušnou pasáž byla podkladem nedochovaná kronika břevnovského kláštera z doby opata Bavora z Nečtin), potvrzuje kontinuální povědomí o založení kláštera kolem roku 993 jako společného díla pražského biskupa Vojtěcha a knížete Boleslava II.

Vojtěch Slavníkovec, druhý český biskup (982–997), se s benediktiny seznámil snad již v době svých studií na katedrální škole v Magdeburku, kam byl v šestnácti letech poslán svými rodiči. Magdeburg v té době patřil k nejvýznamnějším centřům otonské říše, jako arcibiskup zde v době Vojtěchových studií působil benediktin a potomní misijní biskup Adalbert, stoupenec řeholní reformy vycházející z lotrinských klášterů, která kladla velký důraz na chórovou bohoslužbu a asketické prvky mnišského života. Další příležitost seznámit se s Benediktovou *Řeholí* měl Vojtěch v Itálii. Zklamán neúspěchy své biskupské činnosti opustil roku 989 Prahu a odešel do Itálie. Zde se seznámil nejprve s italskořeckým mnišstvím ve Valleduce, posléze vstoupil roku 990 v Římě do kláštera svatých Bonifatia a Alexia na Aventinu, kde žili římští i řeční mniši.

Když se na naléhání svého metropolity, arcibiskupa mohučského, a na papežův příkaz navrátil koncem roku 992 zpět do Prahy, vzal s sebou do Čech dvanáct mnichů z aventinského kláštera. Zde pro ně společně s knížetem Boleslavem II. založil na půli cesty mezi Prahou a Bílou horou roku 993 opatství „ke cti Matky Boží Panny Marie, sv. Benedikta, sv. Alexia a Bonifatia“ (Pulkava; ve své kronice rozšiřuje zasvěcení o mariánské patrocinium) – pro vztah biskupa Vojtěcha k založení kláštera je toto patrocinium významnou indicií, neboť Alexius a Bonifatius byli titulárními ochránci aventinského kláštera, v němž Vojtěch přijal mnišský stav. (Je vhodné doplnit, že i když není pádný důvod k zavrhování břevnovské domácí tradice a zprávy v Pulkavově kronice o osídlení mnichy z Říma roku 993, je možné, a některé souvislosti tomu nasvědčují, že břevnovský klášter byl budován již v letech 984–988; zmiňovaný rok 993 by pak byl datem vysvěcení klášterního kostela sv. Benedikta, Bonifatia a Alexia.)

Roku 996 Vojtěch Prahu znovu, tentokrát definitivně, opustil. Jak se zdá, byl Břevnov v prvním období své existence bezprostředně spojen s osudem Vojtěchovým a jeho žáků, příbuzných a přátel – první opat v Břevnově Anastasius, snad rovněž původně mnich aventinského kláštera, tradicí ztotožňovaný s Vojtěchovým vychovatelem Radlou a s Astrikem, pozdějším opatem v Pannonhalmě, ostří-

homským arcibiskupem a tvůrcem církevní organizace v Uhrách, nejspíše již roku 996 po pádu Slavníkovců odešel (pravděpodobně přes Polsko) s několika mnichy do Uher. Kníže Gejza jim tam vykázal k založení kláštera Martinský vrch (Pan-nonhalma).

Římský klášter svatých Bonifatia a Alexia na Aventinu patřil tehdy ke clunyjskému okruhu – lze však pochybovat, že to podstatnějším způsobem ovlivnilo břevnovskou komunitu v prvních letech její existence. Důležitější v Čechách bylo angažmá bavorského opatství Niederaltaich. Šest let po Břevnově, roku 999, vznikl druhý mnišský klášter v Čechách – na Ostrově, v místech, kde se Sázava vlévá do Vltavy, tzv. „Svatý Jan na Ostrově“. Jeho zakladatelem byl Boleslav III. (999–1002/1003). Mniši sem přišli se svým prvním opatem Lambertem právě z Niederaltaichu, kde se ujala gorzská reforma, a tak se i české benediktinství prakticky na samém počátku nalézá ve sféře vlivu této reformy. Hnutí vycházející z lotrinského Gorze a ze Svatého Maximina v Trevíru se vědomě odlišovalo od stylu Cluny. I když kladlo důraz na nádherné provedení bohoslužby, zůstávala její délka v přiměřených mezích. Pro klášterní život jsou podle ní určující tři ideály: útěk ze světa, chudoba a svobodná volba opata. Útěk ze světa chápou tito reformátoři jako „vnitřní uzavření se všemu, co bezprostředně neslouží duchovnímu životu“. V praxi se však tento přístup vždycky dodržet nedal. Útěk ze světa vedl ve svých důsledcích k znovuoživení eremitství, jak se s ním konkrétně setkáváme u svatého Vintíře. V pohrdání chudobou byla spatřována hlavní zábrana monastického života. Svobodná volba opata byla nepochybně myšlena dobře – mohla ale mít nedobré následky v tom, že tím kláštery mnohdy přicházely o královskou ochranu. Jedním z hlavních protikladů vůči Cluny bylo odmítavé stanovisko k jeho centralizmu. U „gorzských“ klášterů se projevuje vazba na panovníky – na rozdíl od Cluny staví gorzská reforma spíše na spolupráci se světskými feudály.

I Břevnov má v Meginhardovi (1043–1089) za opata niederaltaiského mnicha – není zřejmé, zda Břevnov vstoupil do sféry Niederaltaichu až díky němu, anebo už dříve, záhy po odchodu opata Anastasia do Uher. Pokud se však po odchodu první komunity mnišský život v Břevnově udržel, případně byl velmi rychle obnoven, stalo se tak pravděpodobně za účasti některých bavorských opatství, zejm. právě Niederaltaichu. Z tohoto konventu pocházel také břevnovský mnich Jan, od roku 1063 první biskup olomoucký, který svůj biskupský kostel zasvěcuje niederaltaiskému patronu Mořicovi. Dalším pojítkem mezi Břevnovem a Niederaltaichem je poustevník Vintíř (Gunther). Durynský hrabě Gunther ze Schwarzburgu se stal roku 1006 mnichem v Niederaltaichu. Krátce nato však jako poustevník odešel do „Nordwaldu“, kde založil klášter Rinchnach. Ten se stal dalším spojovacím

článkem mezi Bavorskem a Čechami. V Čechách v Dobré Vodě u Hartmanic si Vin-třih vyhledal ještě hlubší samotu. Po jeho smrti roku 1045 ho opat Meginhard z podnětu knížete Břetislava I. (1034–1055) pochoval v klášterním kostele v Břevnově.

5.

Už Karel Veliký obratně začlenil kláštery do mocenské struktury svého impéria, neboť je zakládal na neosídlené půdě a dával jim kolonizační poslání. Tyto panovnícké kláštery se staly opěrnými body organizace říšské správy a také prvkem jednoty západního světa. Je patrné, že k zakládání nebo podporování klášterů vedla Karla Velikého i další panovníky nejen snaha o důsledné prosazení křesťanství, ale i zájmy politické a hospodářské. Kláštery byly, stejně jako jiné církevní instituce, vybaveny pozemky a lidmi, kteří na nich pracovali a zabezpečovali větší část hmotných potřeb komunity. Nástupci zakladatele darování obvykle dále rozmnožovali a jmění kláštera narůstalo i odkazy, které ve prospěch kláštera činili zbožní věřící ze všech společenských vrstev pro spásu své duše. Ze zakladatelského práva však vyplývalo vlastnické právo na výnos z kláštera, jehož panovníci nebo donátoři náležitě využívali – kláštery byly povinny poskytnout vlastníkům a jejich družinám na cestách ubytování a pohoštění. V kláštrech nacházeli také zaopatření některých členové zakladatelských rodů, zvláště ženy. Nebylo neobvyklé, že v čele ženského kláštera stála vdova zakladatele nebo jeho dcera, která k tomu byla od dětství vychovávána. Vlastnické právo uplatňovali panovníci asi do poloviny 12. století, kdy se postupně začínala prosazovat praxe plné pravomoci církevních institucí nad půdou a poddanými.

První zprávy o majetku klášterů lze získat ze zakládacích, resp. darovacích listin. Ty se nám ale zachovaly v originálech jen z malé části, u těchto důležitých zakládacích listin z přelomu tisíciletí a z 11. století se většinou jedná o opisy z 12. a 13. století. Je pravděpodobné, že byly v té době zhotoveny v souvislosti s vytvářením právní základny pozemkového vlastnictví. Majetkový stav, který je v nich zachycen, pak více odpovídá době skutečného vzniku listiny, popřípadě zahrnuje statky, na něž si klášter dělal nároky, a pouze s výhradami je možné vztáhnout jej na původní klášterní zboží. V tom podstatném se však obsah listin nejspíš kryje s listinami původními. Tak i břevnovský klášter byl nepochybně knížetem Boleslavem II. ve značné míře obdarován světskými statky, pravděpodobně však ne všemi, které vyjmenovává „donační listina“ signovaná knížetem Boleslavem II. a nesoucí datum 14. ledna 993, jejíž vznik je ale nutno datovat do 13. století. Podle první redakce Pulhavovy kroniky také Vojtěch předal Břevnovu část ze svého rodového majetku.

Privilegia právní povahy obdržel klášter od papeže Jana XV. (originální dokument – bula z 31. května 993 – se nedochoval, text je znám z jeho potvrzení a inzertu v listině českého krále Přemysla Otakara I. z 24. 7. 1224). Privilegia byla později papeži opětovně stvrzována.

Nejspolehlivější doklad klášterních pozemkových vlastnictví pro určitou dobu představují urbáře. „Perlou mezi podobnými památkami historickými“ (J. Emler) je břevnovský urbář z roku 1406. Nejenom že je skoro úplný, nýbrž zahrnuje majetky a práva s jedinečnou přesností.

6.

V důsledku husitského ničení a stavebních aktivit barokních prelátů zbylo z románské a gotické architektury klášterů a opatských kostelů jenom málo. Jedinou monumentální klášterní stavbou, která se v Čechách z románské doby zachovala, je kostel svatojiřského opatství benediktinek na Pražském hradě. V letech 1964/1965 nalezl Vladimír Piša v břevnovském klášteře základy předrománské a gotické studnice v místech označených barokním plánem, dále hroby pod sakristií a konečně pod prostorem chóru barokního klášterního kostela zdivo předrománské ochozové krypty, jejíž datace se pohybuje kolem roku 1045.

7.

Představuje-li mnišský život v kontextu původní tradice, sahající k pouštním otcům (srov. např. *Vita Antonii*, *Apophthegmata* atd.) „útěk před světem“, Benediktovu variantu nelze ztotožňovat s nepřátelstvím vůči kultuře vůbec. *Řehole* předepisovala mnichům četbu několika stránek náboženské a vzdělávací literatury denně a pravidelné předčítání duchovních a vzdělávacích textů při společném stolování.

Už sama vysoce ceněná slavnostní bohoslužba větší komunity vytváří potřebu dostatečného počtu liturgických knih. K jejich zhotovování – neměly-li být kupovány venku – bylo zapotřebí skriptoria, jak předpokládáme v případě Břevnova v 2. polovině 11. století. Kromě liturgických úkolů připadá mnichům správa rozrůstajícího se klášterního majetku. Také pro tyto účely muse-li být řeholníci vzděláváni, kláštery byly proto vybavovány nutnou literaturou, především právníckou, historickou i příručkami o hospodářství. Často bývali sami mniši jejich autory. Církevní předpisy ukládaly všem duchovním znalost čtení, znalost psaní však nebyla spojována se čtením a od řadových mnichů a duchovních nebyla zpravidla vyžadována – v klášterních skriptoriích praco-

vali školení písaři. I když všichni mniši nesplňovali požadavek literního vzdělání, byly kláštery spolu s institucemi světského kléru dlouho jedinými středisky písemnictví. Potřebné znalosti získávali příští řeholníci v klášterních školách. V českých zemích lze existenci těchto škol předpokládat v Břevnově a v Ostrově, konkrétní zprávy o nich ovšem nemáme. Je proto nutné na úroveň vzdělání usuzovat z analogií ke klášterům západoevropským. Klášterní školy poskytovaly základní vzdělání, hlavními „učebnicemi“ byly žaltář a pozdně antická Donatova gramatika, užívaná pro výuku latiny. Některé kláštery snad kromě vlastního dorostu vychovávaly také laické děti, konkrétní doklady o tom jsou však poměrně vzácné. Přítomnost laických dětí v klášteře působila problémy, takže bývaly „vnější“ školy zakazovány. Na druhé straně se rodina v podobném případě vystavovala nebezpečí, že se dítě pod vlivem vychovatelů rozhodne pro život v klášteře. Do klášterních škol byly proto posílány především děti, kterým rodiče určili církevní dráhu.

O práci ve skriptoriích a o bohatství knihoven benediktinských klášterů v době předhusitské se můžeme jenom dohadovat. V novější době bylo na základě dobových kronikářských záznamů a dalších bezprostředních pramenů možné identifikovat alespoň dvě klášterní skriptoria z 11. století. Dobré záchytné body máme v případě kláštera sázavského. Po návratu slovanských mnichů z prvního vyhnanství roku 1061 [nebo 1062] a před jejich definitivním vyhnáním roku 1096 tam s velkou pravděpodobností vznikla slovanská legenda o svatém Prokopovi. Autorem mohl být (v letech 1061–1067) opat Vít. Slovanská prokopská legenda je nezvěstná, před rokem 1096 však byla přeložena do latiny, se značnou jistotou na Sázavě samé. Když v 70. letech 12. století sepisoval svou kroniku tzv. Mnich sázavský, převzal v takřka nezměněné podobě počátky kláštera z latinské prokopské legendy. Slavení slovanské liturgie na Sázavě předpokládá nejenom existenci slovanských liturgických knih, nýbrž i skriptoria, v němž byly potřebné knihy pro mnišskou komunitu rozmnožovány.

Když po druhém a konečném vyhánění slovanských mnichů ze Svatého Prokopa na Sázavě přišel roku 1097 do tamního kláštera se svými břevnovskými mnichy opat Děthard, v klášteře „nenalezl knihy kromě slovanských“ (tzv. Mnich sázavský). Pokud nebyla tato díla přímo zničena, vzala nakonec za své časem, protože jich nebylo zapotřebí, nebyla používána a lidé jím nerozuměli. V téže souvislosti se dovídáme, že opat Děthard dnem i nocí s velikým úsilím sám psal, nechal psát a také nakupoval nezbytné latinské knihy. Písařská činnost opata Dětharda je zároveň indicií existence knihovny a skriptoria v Břevnově, odkud pravděpodobně pocházely předlohy a kde Děthard získal své vzdělání jako písař. Bohužel se z této doby zachoval pouze jediný kodex, který pochází s jistotou z Břevnova –

ve vídeňské Rakouské národní knihovně je uchováván břevnovský kodex z 2. poloviny 11. století, tedy z doby Děthardovy. Obsahuje dílo Hrabana Maura *De laudibus sanctae Crucis*.

Někteří badatelé připisují břevnovskému skriptoriu slavný kodex *Vyšehradský* neboli *Korunovační* a tři kodexy jemu příbuzné. Rukopis se tak nazývá proto, protože byl podle obecného mínění napsán a iluminován pro korunovaci prvního českého krále Vratislava I., jež se konala roku 1086 na Vyšehradě. Stylově je tato skupina rukopisů blízka bavorskému iluminačnímu umění s centrem v Řezně (Svatý Emmeram) a tvoří ve střední Evropě vrchol románského knižního malířství.

Už po dvě století se badatelé zabývají kristánovskou otázkou, tj. tzv. *Kristánovou legendou* o svatých Václavovi a Ludmile, dílem stojícím na hranici mezi legendou a kronikou. Dodnes kolísá mínění, zda ji připisat mnichu Kristiánovi (bratrovi Boleslava II.?), který je zmiňován v Prologu – tím by byl vznik díla vymezen přibližně lety 992–994 –, nebo ji považovat za falzum břevnovského opata Bavora z Nečtin (1290–1332).

Z některých klášterů se dochovaly knižní soupisy. Nejedná se o kompletní katalogy knihoven, ale o soupisy vyhotovované na základě konkrétních podnětů. Do vídáme se tak, že břevnovský opat Bavor z Nečtin koupil mezi lety 1296 a 1306 knihy pro opatský kostel v Břevnově a pro proboštské kostely v Rajhradě a Polici – čtyři rozličné knihy mešní, dvě bible, graduál, breviář, antifonář s životy otců, dva žaltáře a agendu. Břevnovský opat Diviš II. (1385–1409) nechal zhotovit několik soupisů knih při inventarizaci v břevnovském opatství, v proboštvích a na farách. Vlastní klášterní knihovny však v těchto soupisech zmíněny nejsou, pouze stav v sakristii a v chóru. Inventář z Břevnova lze datovat do doby kolem roku 1390. Obsahuje 62 svazků, prakticky výlučně se jedná o díla liturgického obsahu určená pro chórovou modlitbu (sem můžeme zařadit i životy svatých – Kateřiny, Vojtěcha, Ludmily, Vintře a Zikmunda), pro mši (knihy perikop, collectoria, graduály), rituály k udílení svátostí a svátostin a nakonec kalendárium s textem *Rehole Benediktovy*.

8.

Kláštery (stejně jako biskupové a kapituly) plnily úkoly i v oblasti sociální. Péče o chudé a nemocné přesahovala možnosti středověké společnosti – sociálně slabí lidé byli odkázáni na dobročinnost. Ta sice bídu těchto lidí nemohla odstranit, ale z darů, které na toto poslání kláštery dostávaly, přispívaly ke zmírnění alespoň nejkriklavějších projevů chudoby rozdáváním jídla a almužen. K tomuto účelu

zřizovali světší donátoři i někteří opati zvláštní nadace, z jejichž výtěžků dostával stanovený počet chudých stravu, příp. mezi ně byla rozdělována i určitá finanční částka. U některých klášterů byly zřizovány také špitály. Původně sloužily jako noclehárny pro poutníky a pocestné. Zpravidla býval zvláštní špitál pro zámožné (*hospitale divitum*) a zvláštní špitál pro chudé (*hospitale pauperum*). Špitály pro chudé také záhy přebíraly péči o nemocné a odložené děti. Na vydržování špitálů byla vyčleňována rovněž určitá část příjmů kláštera – v Břevnově je špitál pro chudé doložen právě dochovaným záznamem o platbách pro jeho provoz. Časem se špitály více orientovaly na péči o nemocné, zatímco ubytování pro poutníky se stávalo obchodní záležitostí (některé kláštery nebo i řády vznikaly též za účelem zajištění provozu na hlavních poutních trasách, zejm. do Jeruzaléma, do Říma a Santiaga de Compostella).

9.

Nezastupitelný význam měla péče klášterů o zachování paměti na své členy a donátory. K tomu sloužily texty, obrazy, pomníky a obřady. Mniši zaznamenávali jména zesnulých do nekrologií, aby mohli vzpomenout jejich památky ve výroční den jejich úmrtí, nebo do pamětních knih, které pokládali na oltář při mši, aby se tak symbolicky účastnili mše s živými členy komunity. Jindy předříkávali jména zesnulých členů konventu a jeho dobrodinců při modlitbách.

Odhlédneme-li od vlastního klášterního kostela, patřily k obdarování klášterů také dvory, části vsí nebo celé vesnice, cla a podíl na clech i kostely s pozemky. I když byly takové kostely klášteru inkorporovány, obstarávali duchovní správu, která s nimi byla spojena, zpočátku většinou kněží světší. Oficiální postoj církve zde nikdy nebyl jednotný. Když v této otázce znovu vypukl ve 12. století spor, rozhodl I. lateránský koncil roku 1123 v neprospěch mnišské duchovní správy. III. lateránský koncil převzetí obročí spojených s duchovní správou mnichům roku 1179 povolil, jestliže u faráře žilo současně několik spolubratří.

Z fragmentu břevnovského inventáře z konce 14. století například vyplývá, že kostely, které jsou v něm uvedeny – Nezamyslice (1393), Kostelec nad Vltavou (1393), Broumov (1393), Chcebuz (1394), Bříství (1394) a Police (1396) – byly spravovány vždy jedním mnichem, který byl „rector ecclesiae“. V Polici se označuje jako „plebanus“. V té době ovšem mnišská správa inkorporovaných farností není pravidlem, pro benediktiny se jím stává až od doby katolické obnovy v 17. stol.

10.

Benediktini představují nejstarší formu řeholního života, která, samozřejmě proměňována dobou a místem působení, přetrvala z dob pozdně antického mnišství v prostoru západní části bývalé římské říše až do naší přítomnosti a (nejen) do našich zemí vnesla mnoho pozitivního – po několik století představovali takřka jediné nositele a tvůrce kultury duchovní i hmotné, byli průkopníky nových agrotechnických, stavebních a dalších výrobních metod, svými kontakty se zahraničními kláštery zajišťovali průběžný přenos jak „praktických“ vědomostí, tak i určitého povědomí duchovní sounáležitosti, které vytvářelo jednotící prvek středověké společnosti. Alespoň ve své rané fázi předkládaly klášterní komunity svému širšímu okolí také obraz harmonického uspořádání lidských vztahů.

Jednota modlitby a práce, ať už manuální, nebo intelektuální (studia jako přípravy na kněžskou službu nebo ve smyslu systematické vědecké činnosti), je pro benediktinskou tradici typickým, i když dobově a místně proměnlivým rysem – bez náležité průpravy by mniši ztěžili mohli splnit civilizační úlohu, která sice nebyla „programovou“ součástí Benediktovy *Řehole*, ale vyplynula přirozeně ze samotné existence organizovaných a efektivně strukturovaných skupin lidí, jakými benediktinské komunity byly.

LITERATURA:

Podkladem pro tento stručný exkurz do dějin nejstarších klášterů v Čechách je studie J. ZESCHICKA: „Tausend Jahre benediktisches Leben in den böhmischen Ländern“. IN: *Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr* (ed. HOFMANN J.). St. Ottilien: EOS-Verlag 1993, jejíž vydání v českém překladu břevnovský klášter připravuje. Zeschickova práce obsahuje podrobnou bibliografii edic pramenů, sekundární literatury i signatury dochovaných literárních památek, proto nezatěžuji toto zpracování rozsáhlejší bibliografií ani poznámkovým aparátem, níže uvádím jen některé tituly, jichž bylo užito pro doplnění a úpravu Zeschickova textu:

MILAN M. BUBEN: *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. II. Díl / II. svazek: Mnišské řády*. Praha, Libri 2004.

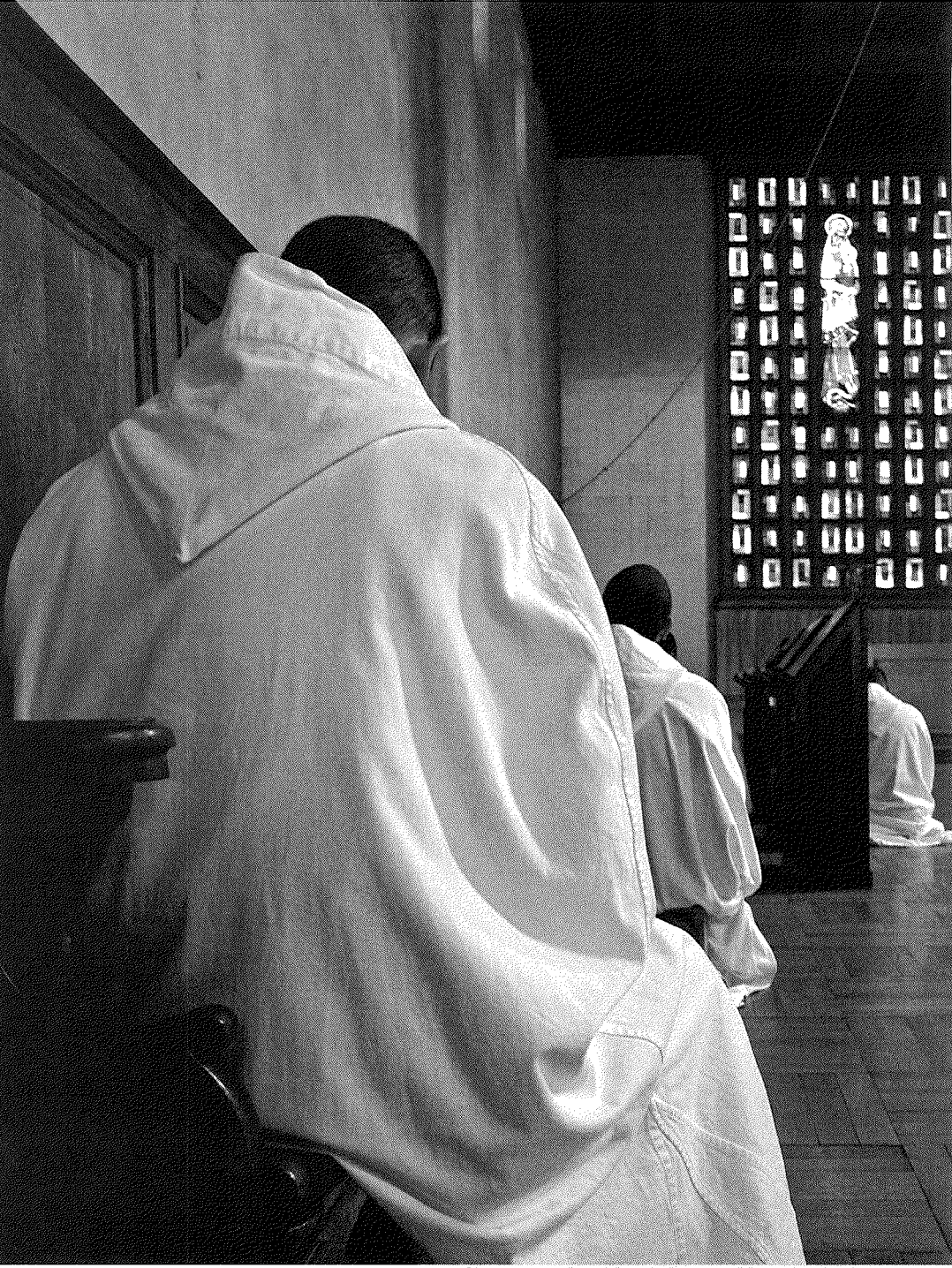
MARIE BLÁHOVÁ – JAN FROLÍK – NAĎA PROFANTOVÁ: *Velké dějiny země Koruny české I: do roku 1197*. Praha-Litomyšl, Paseka 1999.

GEORG HOLZHERR: *Řehole Benediktova / uvedení do křesťanského života (komentář)*. Přel. A. Vandrovec aj. Praha, Benediktinské arciepiscopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2001.

Bohemia sancta: životopisy českých světců a přátel Božích (ed. KADLEC J.). Praha, Česká katolická charita 1989.

- Slavníkovci ve středověkém písemnictví* (edd. a přel. NOVÝ R. – SLÁMA J. – ZACHOVÁ J.). Praha, Vyšehrad 1987.
- Regula Benedicti. Řehole Benediktova* (přel. FRANECOVÁ A. – ENGELHART V. – KOUPIL O.). Praha, Benediktinské arcidiocese sv. Vojtěcha a sv. Markéty 1998.
- JAN ROYT: *Břevnovský klášter: historie kláštera, průvodce, benediktinský život*. Praha, Benediktinské arcidiocese sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2002.
- MILADA VILÍMKOVÁ – PAVEL PREISS: *Ve znamení břevna a růží: historický, kulturní a umělecký odkaz benediktinského opatství v Břevnově*. Praha, Vyšehrad 1989.
- PAVEL VLČEK – PETR SOMMER – DUŠAN FOLTÝN A KOL.: *Encyklopedie českých klášterů*. Praha, Libri 1998; dotisk 1. vyd. 2002.

Anselm Pavel Skřivánek OSB (* 1971), narozen v Hradci Králové, člen benediktinského řádu v Benediktinském arcidiocese sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Břevnově. Podílí se na vydavatelské činnosti kláštera (edice Pietas benedictina).





Auxerre

Nevers

Sept-Fons

Paray-le-Monial

Molesme

Autun

Cîteaux

Chalon

Montceau

Cluny

Mâcon

Exordium Parvum O počátcích kláštera v Cîteaux

Úvod: „...pak mniši přežijí kameny.“

Exordium Parvum, záznam o počátcích kláštera v Cîteaux, je skutečný duchovní klenot. Mniši se k němu neustále vrací a jeho četba je naplňuje radostí. Tento prostý, strohý text líčí bez příkras, jak se ve Francii 11. století zrodil cisterciácký řád, poté co několik bratrů v tichosti opustilo opatství Molesme, aby založili nový klášter. Šlo o malou skupinku mnichů, kteří si uvědomovali, že Rehole svatého Benedikta už nebyla v jejich opatství dodržována ve své původní prostotě a přisnosti, a kteří toužili se k ní vrátit.

Založení Cîteaux se setkal s řadou zkoušek a protivenství. Nešlo o ojedinělý případ. Doba křížáckých výprav – a pro mnoho mladých mužů příležitost k dobrodružství v Orientu – byla zároveň dobou velkého počtu mnišských reforem, z nichž většina skončila neúspěchem.

Proč vzklíčilo právě nepatrné símě ze Cîteaux? Že by Boží prozřetelnost chtěla připravit půdu svatému Bernardovi, jehož přičiněním se nepatrný výhonek měl stát mohutným, rozvětveným stromem?

V 70. letech jsme se v Egyptě, který jsem měl tak rád, vydali se skupinou mladých muslimů a křesťanů různých vyznání navštívit klášter Abu Menas ležící v poušti nedaleko Alexandrie. Tehdy ještě rubáš fundamentalismu nesužoval zemi, která je svou povahou tak pohostinná a vřele přátelská. Když jsme přijeli na místo a když jsem uviděl celý ten „podnik“: davy lidí, autobusy – byl totiž zrovna *charm el nessim* (Svatodušní pondělí) –, zvony, patriarchův hrob, kláštery, které jako by vyrůstaly jeden z druhého, mnichy, kteří v ovzduší bezstarostné poutové nálady přecházeli od jedné skupiny ke druhé a nabízeli organizované prohlídky..., pochopil jsem, proč se naši předchůdci, ti, kteří v roce 1098 založili první klášter v Cîteaux, tak diskrétně, v malém hloučku vytratil z Molesme, z kláštera, jehož rozlehlé budovy semknuté na opuštěném návrší dosud z velké části odolávají zubu času!

Četba textu *Exordium Parvum* představuje pro každého mnicha jakousi vnitřní pout. Připomíná si svou vlastní zkušenost, vrací se k rozhodnutím, která učinil. Zmocňuje se ho totéž životodárné, mocné nadšení, které rozněcovalo srdce mnichů na sklonku 11. století.

V době, kdy na úbočí nad Plzní vzniká strohý, ale nádherný klášter Nový Dvůr, je důležité, aby jeho zakladatelé učinili stejnou duchovní zkušenost. Jen tak si

Exordium Parvum uchová charakter živého, inspirativního příběhu a nestane se pouhým historickým dokumentem, odborným textem, který přitahuje už jen knihovníky nebo univerzitní profesory. Pokud to zakladatelé dokážou, čeká Nový Dvůr velká budoucnost; v opačném případě, podobně jako mnoho dalších klášterů v současné západní Evropě, jejich klášter zanikne. Namísto domu, ve kterém přebývá Bůh, zůstane jen architektonická památka.

Otec Jeroným kdysi navštívil jeden bývalý cisterciácký klášter, ze kterého byli mniši vyhnáni za Francouzské revoluce. Prázdný klášterní komplex sloužil jako jakési muzeum či kulturní středisko. Po své návštěvě otec Jeroným poznamenal: „Kameny vydržely déle než lidé.“

Exordium Parvum je vzácná živoucí perla. Jestliže jí bratři z Nového Dvora, zakladatelé, kteří přišli z Francie, a čeští novicové zůstanou věrni, pak mniši přežijí kameny!

Br. M.-Mikuláš

novicmistr v opatství Sept-Fons

26. ledna 2006 o svátku svatých zakladatelů

Roberta, Albericha a Štěpána

O POČÁTCÍCH KLÁŠTERA V CÎTEAUX¹

My, první mniši v Cîteaux,² zakladatelé tohoto kláštera,³ pro své následovníky v tomto spise zaznamenáváme, jak podle práva, s jak velkou autoritou, prostřednictvím jakých osob a v jakých časech vznikl jejich klášter a způsob života, aby díky otevřeně a čistě pravdě o této věci vytrvaleji milovali jak zachovávání svaté Řehole,⁴ tak i místo, na němž jsme ji z Boží milosti začali tak či onak zachovávat, aby se modlili za nás, kteří jsme neúnavně nesli tíhu dne i horko,⁵ a aby až do posledního dechu kráčeli v potu po úzké a těsné cestě,⁶ na kterou Řehole ukazuje, dokud neodloží břemeno těla⁷ a nespočinou šťastně ve věčném pokoji.

[I]

POČÁTEK KLÁŠTERA V CÎTEAUX

Tisícího devadesátého osmého roku po Vtělení Páně přišel Robert,⁸ první opat kláštera založeného v Molesme v diecézi Langres, blahé paměti, a někteří bratři tohoto kláštera ke ctihodnému Hugonovi,⁹ který byl v tom čase legátem Apoštolského stolce¹⁰ a arcibiskupem lyonské církve, a slíbili, že svůj život podřídí dohledu svaté Řehole otce Benedikta, a vytrvale a naléhavě žádali, ať jim s apoštolskou autoritou poskytne mocnou podporu, aby to mohli vykonat s větší svobodou. Legáta jejich prosby rozradostnily a potěšily a tímto dopisem položil základ jejich počátkům:

[II]

LIST LEGÁTA HUGONA

Hugo, lyonský arcibiskup a legát Apoštolského stolce, Robertovi, opatovi v Molesme, a bratřím, kteří s ním touží sloužit Bohu podle Řehole svatého Benedikta.

Ať je známo všem, kdo se radují z prospěchu svaté matky církve, že Vy a někteří Vaši synové, bratři kláštera v Molesme, jste pobývali v Lyonu v naší přítomnosti a slíbili jste, že chcete ještě úžeji a dokonaleji náležet k Řeholi blaženého Benedikta, kterou jste až dosud ve svém klášteře s vřelou pečlivostí zachovávali. A protože je zjevné, že to na uvedeném místě kvůli mnoha překážkám nelze uskutečnit, prozíravě jsme prohlásili s ohledem na spásu obou částí (tedy těch, kdo odtamtud odcházejí, i těch, kdo tam zůstávají), že bude užitečné, když se odstěhujete na jiné místo, které vám Boží laskavost ukáže, a tam budete sloužit Bohu pokojněji a s větším užitekem. Proto jsme tedy vám, kteří jste zde tehdy byli přítomni – opatu Robertovi a bratřím Alberichovi, Odonovi, Janovi, Štěpánovi, Letaldovi a Petrovi –

ale i všem, o kterých jste řádně a po společné poradě rozhodli, že se k vám připojí, už tehdy dovolili zachovat tento svatý záměr. A nařizujeme, abyste v tom vytrvali, a apoštolskou autoritou to připojením naší pečeti navěky potvrdíme.¹¹

[III]

ODCHOD CISTERCIÁCKÝCH MNICHŮ Z MOLESME.

PŘÍCHOD DO CÎTEAUX A ZALOŽENÍ KLÁŠTERA

Poté s takovou a tak velkou autoritou uvedený opat a jeho věrní odešli do Molesme a z tamějšího řeholního společenství bratří vybrali druhy, kteří měli touhu zachovávat Řeholi, takže těch, kteří v Lyonu mluvili s legátem, a těch, kteří byli z kláštera povoláni, bylo jednadvacet, a v takové skupině se rychle vydali na opuštěné místo,¹² které se jmenovalo Cîteaux.¹³ To místo se nachází v diecézi Chalon. Kvůli hustému porostu stromů a křovin tam v té době lidé nechodili a žila tam jen zvěř. Když tam Boží muži přišli a pochopili, že toto místo je tím vhodnější pro řeholní život, který v duchu již zahájili a kvůli němuž přišli, čím je pro lidi světa podivnější a nepřístupnější, pokáceli husté stromy a keře, odnesli je a začali tam ve shodě s vůlí biskupa ze Chalonu¹⁴ a se souhlasem toho, komu ono místo patřilo,¹⁵ budovat klášter. Neboť Tito muži v době, kdy ještě pobývali v Molesme, prochnuti Boží milostí spolu často hovořili o přestupování Řehole svatého Benedikta, otce mnichů, nařikali a rmoutili se, protože viděli, že oni sami i ostatní mniši slíbili při slavných slibech, že budou tuto Řeholi zachovávat, ale že ji dodržovali velmi málo a že se kvůli tomu vědomě dopustili hříchu křivopřísežnictví. A proto přicházeli (na základě autority legáta Apoštolského stolce, jak jsme předeslali) do této samoty, aby životem podle svaté Řehole dostáli svým slibům. Tehdy pan Odo,¹⁶ burgundský kníže, povzbuzen jejich svatým nadšením a požádán dopisem zmíněného legáta svaté církve římské, na vlastní náklady dostavěl celý dřevěný klášter, s jehož stavbou mniši začali, dlouho jim tam poskytoval vše potřebné a štedře je obdaroval pozemky a dobytkem.

[IV]

CÎTEAUX SE STÁVÁ OPATSTVÍM

V témže čase opat,¹⁷ který přišel od biskupa té diecéze, přijal pastýřskou hůl a péči o mnichy a zajistil, aby bratří, kteří přišli s ním, slíbili podle Řehole¹⁸ setrvání na tom místě, a tak se ten klášter právoplatně a na základě apoštolské autority stal opatstvím.

[V]

MNIŠI Z MOLESME ZNEPOKOJÚJÍ SLUCH PANA PAPEŽE
KVŮLI NÁVRATU OPATA ROBERTA

A po nedlouhém čase přišli mniši z Molesme podle vůle svého opata pana Gaufreda,¹⁹ který nastoupil po Robertovi, k panu Urbanovi,²⁰ římskému papeži, a začali žádat, aby byl zmiňovaný Robert navrácen na původní místo. Papež, pohnut jejich neoblomností, nařídil svému legátovi, ctihodnému Hugonovi, aby se tento opat vrátil, pokud je to možné, a mniši milující samotu aby zůstali pokojní.

[VI]

LIST PANA PAPEŽE O NÁVRATU OPATA

Urban, biskup, služebník služebníků Božích, ctihodnému bratru a spolubiskupu Hugonovi, vikáři Apoštolského stolce, posílá pozdrav a apoštolské požehnání.

Při setkání s bratry z Molesme jsme zaznamenali velký náрек, neboť velmi naléhavě žádají návrat svého opata. Říkali totiž, že v jejich klášteře je řeholní život rozvrácený a že je kvůli nepřítomnosti opata začali nenávidět šlechtici i ostatní sousedé. A tak na naléhání našich bratří ukládáme a sdělujeme prostřednictvím tohoto listu Tvé laskavosti, že by nám bylo milé, aby se onen opat, pokud je to možné, navrátil ze samoty²¹ do klášteře. Pokud bys to nemohl splnit, postarej se, aby ti, kdo milují samotu, žili v pokoji, a ti, kdo jsou v klášteře, aby sloužili řeholní disciplíně.

Po přečtení tohoto apoštolského listu legát svolal hodnověrné a zbožné muže a ustanovil o této záležitosti to, co následuje zapsáno níže.

[VII]

DEKRET LEGÁTA O VEŠKERÝCH ZÁLEŽITOSTECH
MNICHŮ Z MOLESME A CÎTEAUX

Hugo, služebník církve v Lyonu, posílá pozdrav Robertovi, biskupovi v Langres.²²

Usoudili jsme, že je nutné, abychom Vaši Bratrskosti oznámili, co jsme rozhodli během nedávného rozhovoru v Portus Ansillae²³ o záležitostech klášteře v Molesme. Předstoupili sem před nás s Vaším listem mniši z Molesme, ukázali narušenost a poničenost jejich místa, do níž se dostali kvůli odchodu opata Roberta, a úpěnlivě žádali, aby jim byl navrácen jako otec. Nedoufali totiž, že by se jinak mohl obnovit pokoj a mír klášteři v Molesme a navrátil do původního stavu zápal mnišské kázně. Byl zde u nás také bratr Gaufredus, jehož jste ustanovil opatem téhož klášteře, a řekl, že rád uvolní místo Robertovi jako svému otci, kdyby se nám zalíbilo vrátit jej klášteři v Molesme. Když jsme vyslechli žádost mnichů z Molesme a Vaši

a přečetli si také list, který nám v té věci poslal pan papež a jímž vše svěřil našemu rozhodnutí a úvaze, a dále na žádost mnoha zbožných mužů – jak biskupů, tak jiných, kteří nám radili – rozhodli jsme se jej na základě Vašich proseb a jejich souhlasu navrátit klášteru v Molesme.

A tak tedy, než se vrátí, ať přijde do Chalonu a do rukou tamějšího biskupa, našeho bratra, před nímž podle zvyku ostatních opatů složil sliby, odevzdá opatskou berlu a péči o opatství a mnichy nového opatství, kteří před ním coby svým opatem složili sliby a slíbili mu poslušnost, ať propustí jako svobodné a zproštěné slibů a slibu poslušnosti. A sám ať takto přijme od tohoto biskupa zproštění od slibů, které složil před ním a církvi v Chalonu. Dali jsme také svolení, aby se s ním vrátili do Molesme všichni ti bratři Nového Kláštera, kteří by jej následovali, když odejde z Nového Kláštera, pod touto podmínkou: že si nadále jedni druhé nedovolí rušit nebo přijímat jinak než podle toho, jak svatý Benedikt nařídil přijímat mnichy ze správného kláštera.²⁴ Poté, co vykoná uvedené věci, odevzdáváme jej Vaší laskavosti, abyste jej navrátil klášteru v Molesme jako opata, ovšem tak, že pokud by znovu opustil tento klášter kvůli obvyklé mírnosti,²⁵ ať jej za života opata Gaufrida nikdo nenahrazuje bez souhlasu našeho, Vašeho a Gaufredova. To všechno s apoštolskou autoritou nařizujeme jako platné. Pokud jde o vybavení kaple²⁶ opata Roberta a o ostatní věci, které s sebou při odchodu odnesl a s nimiž se dal k dispozici biskupovi v Chalonu a Novému Klášteru, stanovujeme toto: aby všechno zůstalo zachováno bratřím Nového Kláštera kromě jednoho „breviáře“,²⁷ který si ponechají do svátku svatého Jana Křtitele, aby jej se souhlasem mnichů z Molesme přepsali.

Tomuto rozhodnutí byli přítomni biskupové Norigaudus z Autunu, Walterius z Chalonu, Beraudus z Máconu, Pontius z Belley a opati Petrus z Tournusu, Iarento z Dijonu, Gaucerannus z Ainay a také Petrus, komoří,²⁸ a mnoho jiných ctihodných a hodnověrných mužů.

Toto všechno onen opat schválil, zprostil mnichy ze Cîteaux poslušnosti, již mu slíbili v onom klášteře nebo v Molesme, a pan Walterius, biskup ze Chalonu, propustil opata z péče o onen klášter. Tak se navrátil a s ním někteří mniši, kteří nemilovali samotu. Takto apoštolským rozhodnutím zůstaly ty dva kláštery v úplném pokoji a svobodě. Když se opat vracel, přinesl s sebou svému biskupovi jako ochranu tento list:

[VIII]

DOPORUČENÍ OPATA ROBERTA

Nesmírně milovanému bratru a spolubiskupu Robertovi, biskupovi z Langres, posílá pozdrav Galterius,²⁹ služebník církve v Chalonu.

Necht' je Vám známo, že jsme bratra Roberta, jemuž jsme svěřili opatství nacházející se v naší diecézi, které se nazývá Nový Klášter, podle rozhodnutí pana arcibiskupa Hugona zprostili slavných slibů, které složil církvi v Chalonu, a poslušnosti, kterou slíbil nám.

On sám pak ty mnichy, kteří se rozhodli zůstat v Novém Klášteře, zprostil poslušnosti, kterou mu slíbili, a slibů a propustil je jako svobodné. Nebojte se jej tedy od nynějška přijmout a s úctou s ním jednat. Budte zdráv.

[IX]

ZVOLENÍ ALBERICHA, PRVNÍHO OPATA KLÁŠTERA V CÎTEAUX

Ovdovělá církev v Cîteaux,³⁰ postrádající svého pastýře, se shromáždila a právoplatnou volbou si jako opata ustanovila jednoho bratra jménem Alberich,³¹ muže vzdělaného, znalého věcí božských i lidských, milujícího Řeholi i bratry, který delší čas zastával úřad převora v Molesme i v Cîteaux. Dlouho se velmi snažil, aby bratři odešli z Molesme do Cîteaux, a vytrpěl kvůli tomu mnoho urážek, věznění a bičování.

[X]

O ŘÍMSKÉM PRIVILEGIU

Když na sebe Alberich vzal pastýřskou péči, přestože se velmi bránil, začal coby muž podivuhodné prozíravosti přemýšlet, jaké bouře soužení by jednou mohli otřásat jemu svěřeným domem a sužovat jej, a s předvídavostí zaměřenou do budoucna poslal se souhlasem bratří do Říma dva mnichy, Jana a Ilboda, aby jejich prostřednictvím poprosil pana papeže Paschala,³² aby mohl jeho klášter spočinout pod křídly apoštolské ochrany pokojný a navždy bezpečný před tlakem všech církevních i světských osob. A bratři, vybaveni listem s pečeti zmíněného arcibiskupa Hugona, Jana a Benedikta, kardinálů římské církve, a Galteria, biskupa ze Chalonu, rychle odešli do Říma a vrátili se dříve, než papež Paschal v císařově vězení zhřešil,³³ a přinesli jeho apoštolské privilegium pojednávající o všem, jak o to žádal opat a jeho druhové. Tento list jsme se rozhodli v plném znění zaznamenat v tomto dílku, aby naši následovníci pochopili, s jak velkou rozvážností a autoritou byl jejich klášter založen.

[XI]

LIST KARDINÁLŮ JANA A BENEDIKTA

Panu otci papeži Paschalovi, jehož chvála se má všude hlásat, píše Jan a Benedikt, služebníci ve všem.

Protože Vašemu řízení náleží pečovat o všechny církve a nabízet pomocnou ruku spravedlivým přáním prosebníků a s pomocí Vaší spravedlnosti má být křesťanské nábožen-

ství podpořeno a vzrůstat, poníženě prosíme Vaši Svatost, abyste ráčil sklonit sluch Vaši Svatosti³⁴ k doručitelům tohoto dopisu, vyslaným po poradě s námi jistými řeholními bratry. Prosí totiž, aby nařízení o pokoji mezi nimi a opatstvím v Molesme, z něhož kouli řeholnímu životu odešli, a o trvání jejich řádu, které dostali od Vašeho předchůdce, našeho pana papeže Urbana, blahé paměti, a o kterém podle znění jeho nařízení rozhodl arcibiskup z Lyonu, tehdejší legát, a další biskupové a opati, navěky zůstalo nedotčeno díky privilegiu Vaší autority. Sami jsme totiž viděli a svědectvím potvrzujeme opravdovost jejich řeholního života.

[XII]

LIST HUGONA Z LYONU

Nejdůstojnějšímu otci a svému pánu papeži Paschalovi píše Hugo, služebník církve v Lyonu, služebník ve všem.

Tito bratři, kteří nesou dopis a směřují k Vaší otcovské vznešenosti, zavítali cestou také k nám. A protože bydlí v naší provincii, totiž v diecézi Chalon, požádali, aby byli u Vaší vznešenosti doporučení dopisem naší poníženosti.

Vězte, že jsou z místa, které se nazývá Nový Klášter, kam přišli se svým opatem z kláštera v Molesme, aby zde bydleli a ve větší usilovnosti a odloučenosti zde vedli život podle Řehole svatého Benedikta, kterou slíbili zachovávat. Proto odložili zvyky některých klášterů soudíce, že jejich slabost je k nesení tak těžkého břemene nepřiměřená. Bratři z kláštera v Molesme a někteří další mniši z okolí proto na ně nepřestávají útočit a zneklidňovat je, protože se domnívají, že budou světem považováni za příliš obyčejné a opovrženímhodné, bude-li se zdát, že oni mezi nimi žijí jako jedineční a noví mniši. A tak poníženě a s důvěrou prosíme Vaši milovanou otcovskou laskavost, abyste, jak je Vaším zvykem, vlídně shlédli na tyto bratry, kteří veškerou svou naději skládají hned po Pánu³⁵ ve Vás a utíkají se proto k autoritě Vašeho apoštolského úřadu, a abyste je a jejich sídlo vysvobodil od těchto útoků a zneklidňování tím, že je obdaříte privilegiem Vaší autority, neboť jako Kristovi chudí nepřipravují proti těm, kdo jim závidí, žádnou obranu pomocí bohatství nebo násilí, ale mají naději pouze v laskavosti Boží a Vaší.

[XIII]

LIST BISKUPA Z CHALONU

Ctihodnému otci papeži Paschalovi Galterius, biskup ze Chalonu, posílá pozdrav a vyjadřuje náležitou podřízenost.

Jako se Vaše Svatost horlivě snaží, aby věřící prospívali v pravém náboženství, tak pro věřící není dobré, aby jim scházela záštita Vaší ochrany a povzbuzení Vaší útěchy. Upěnlí-

vě tedy prosíme, pokud jde o události týkající se těchto bratří, kteří z touhy po přísnějším životě na radu svatých mužů odešli z kláštera v Molesme, které Boží laskavost zavedla do naší diecéze a jejichž vyslanci před Vámi stojí s tímto dopisem, abyste podle nařízení Vašeho předchůdce a podle nařízení lyonského arcibiskupa, tehdejšího legáta Apoštolského stolce, a spolubiskupů a opatů rozhodnutí a listinu, jejichž jsme my spolu s dalšími byli účastníky a autory, Vy schválil a abyste privilegiem Vaší autority ráčil potvrdit, že ono místo navždy zůstane svobodným opatstvím (se zachováním kanonické úcty k naší osobě a našim nástupcům). Ale i opat, jehož jsme na tomto místě ustanovili, a ostatní bratři ze všech sil naléhavě prosí Vaši laskavost o toto potvrzení k ochraně jejich pokoje.

[XIV]

ŘÍMSKÉ PRIVILEGIUM

Paschal, biskup, služebník služebníků Božích, ctihodnému Alberichovi, opatovi Nového Kláštera, který se nachází v diecézi³⁶ Chalons, a jeho nástupcům, kteří budou podle Řehole³⁷ ustanovováni, na věčnou památku.³⁸

Touhu, která zřetelně souvisí se zbožným záměrem a spásou duší a jejímž původcem je Bůh, je třeba bez jakéhokoliv odkladu naplnit. Proto my, milovaní bratři v Pánu, bez jakýchkoliv potíží přijímáme žádost vašich prosb, protože s otcovskou náklonností přejeme vašemu řádu. Ustanovujeme tedy, aby ono místo, které jste si v zájmu pokojného mnišského života zvolili k přebývání, bylo bezpečné a svobodné od potíží ze strany všech smrtelníků, aby tam navždy bylo opatství a aby se nacházelo pod zvláštní ochranou Apoštolského stolce (se zachováním kanonické úcty k církvi v Chalonsu). Zněním tohoto dekretu tedy zapovídáme, aby kterákoliv osoba mohla měnit způsob vašeho života, přijímat mnichy vašeho kláštera, který se nazývá Nový, aniž by to bylo v souladu s Řeholí, a rozrušovat vaše společenství úskoky či násilnostmi. Rozhodnutí ve sporu mezi vámi a mnichy z kláštera v Molesme, který provedl náš bratr, lyonský arcibiskup, tehdejší vikář³⁹ Apoštolského stolce, spolu s biskupy a jinými zbožnými muži své provincie podle nařízení našeho předchůdce Urbana II., apoštolské paměti, my coby rozumné a chvályhodné potvrzujeme. A tak vy, synové v Kristu drazí a milovaní, máte být pamětlivi toho, že část z vás opustila výhody světa a část i méně drsnou přísnost mírnějšího kláštera. Abyste tedy mohli být vždy považováni za skutečně hodné této milosti, dostatečně se snažte mít ve svých srdcích vždy bázeň i lásku Boží,⁴⁰ abyste tím více toužili líbit se Bohu všemi ctnostmi myslí i duše, čím více jste svobodní od světského rozruchu a lákadel. Kdyby se však v budoucnosti nějaký arcibiskup nebo biskup, císař nebo král, kníže nebo vévoda, hrabě nebo vikomt, soudce nebo kterákoliv církevní nebo světská osoba, ačkoliv zná obsah tohoto našeho ustanovení, pokusili postupovat proti němu a nenapravitelně se příhodným zadostiučiněním ani po druhém či třetím napomenutí, necht' pozbuďte hodností svého ctihodného postavení, necht' si je vědom, že je kvůli způsobené ne-

spravedlnosti podle Božího soudu vinen, a nechť je vzhledem k nejsvětějšímu Tělu a Krvi našeho Boha a Pána Ježíše Krista cizincem a nechť při posledním soudu podléhá přísnému potrestání. Ale všem, kdo zachovají práva tohoto místa, nechť náleží pokoj našeho Pána Ježíše Krista, aby i zde⁴¹ pocítili plody dobrých skutků a u přísného Soudce našli odměnu věčného míru.

[XV]

STATUTA CISTERCIÁCKÝCH MNICHŮ
PŘÍCHÁZEJÍCÍCH Z MOLESME

Poté onen opat a jeho bratři, dobře pamětlivi svého slibu, jednomyslně ustanovili, že se Řehole svatého Benedikta na onom místě přijme a bude zachovávat, a odvrhli od sebe všechno, co Řeholi odporovalo:⁴² tedy spodní tuniku, kožešinové a lněné oděvy, kapuce a kalhoty, prostěradla a povlečení na postele, vystlávání postelí a rozličné příkrmy v refektáři, sádlo a všechno ostatní, co se protíví čistotě Řehole.⁴³ Takovým zachováváním nařízení Řehole se v celém svém životě přizpůsobili a připodobnili cestě Řehole tím, že ji dodržovali jak ve věcech církevních, tak ostatních. Svlékli tedy starého člověka a s radostí oblékli nového. A protože se ani v Řeholi, ani v životopise svatého Benedikta nedočteli, že by tento učitel vlastnil kostely nebo oltáře, zisky z darů nebo odúmrtí⁴⁴ či desátky od jiných lidí, pekárny nebo mlýny, vsi nebo jejich obyvatele,⁴⁵ že by do jeho kláštera měly přístup ženy a že by tam pohrřbával mrtvé (s výjimkou své sestry), tak se toho všeho zrekli řkouce:

„Protože svatý otec Benedikt učí, aby se mnich odcizil světským skutkům,⁴⁶ zřetelně tím dosvědčuje, že tyto věci nesmějí mít místo ve skutcích nebo srdcích mnichů, kteří budou následovat původ svého jména,⁴⁷ když se těmto věcem vzdálí.“ O desátcích pak řekli, že je užívali svatí otcové, kteří byli nástroji Ducha svatého a jejichž ustanovení přestupovat znamená dopouštět se svatokrádeže, a rozdělili desátky na čtyři části:⁴⁸ jednu pro biskupa, druhou pro kněze, třetí pro hosty, kteří přicházejí do tohoto kláštera, nebo pro vdovy, sirotky nebo chudé, kteří nemají obživu odjinud, a čtvrtou na údržbu kostela. A jelikož v tomto výčtu nebyla řeč o mniších, kteří užívají své pozemky a z nich získávají obživu tím, že tam pracují oni i jejich dobytek, zrekli se pro sebe těchto věcí,⁴⁹ jako by si tím bezprávně přivlastňovali práva někoho jiného.

Když takto pohrdli světským bohatstvím, začali noví Kristovi rytíři, spolu s chudým Kristem chudí, mezi sebou projednávat důvod a způsob nebo činnost, kterými by při takovém způsobu života hradili náklady své i příchozích hostů, bohatých i chudých, které nařizuje Řehole přijímat jako Krista.⁵⁰ Tehdy se rozhodli,

že se svolením svého biskupa budou přijímat konvrše,⁵¹ kteří budou nosit vousy, a budou s nimi v životě i ve smrti jednat jako se sebou samými (s výjimkou mnišského stavu) a dále že budou mít námezdní dělníky, protože se domnívali, že bez jejich pomoci nebudou moci plně dnem i nocí zachovávat příkazy Řehole; dále pak že přijmou pozemky vzdálené od lidských obydlí (vinice, louky a lesy) a vodní toky (aby mohli postavit mlýny pro vlastní potřeby a aby mohli lovit ryby) a koně a různý dobytek užitečný pro potřeby člověka. A v případě, že by někde měly být založeny zemědělské dvory, rozhodli se, že tyto domy budou řídit zmínění konvrši, nikoli mniši, protože mniši mají podle Řehole zůstat ve svém klášteře.⁵² Protože tito svatí muži věděli, že také svatý Benedikt nezakládal kláštery⁵³ ve městech, na tvrzích nebo na vesnicích, ale na místech vzdálených od davů lidí, slíbili, že ho v tom napodobí. A jako on obsazoval nově postavené kláštery dvacíti mnichy spolu s jedním Otcem, tak potvrdili i oni, že budou postupovat.

[XVI]

JEJICH SMUTEK

Zmíněného opata, Božího muže, a jeho bratry však poněkud rozesmutnilo to, že zřídkakdy tam v oněch dnech někdo přišel, aby je napodoboval. Svatí muži totiž toužili předat následovníkům nalezený poklad nebeských milostí prospěšný pro spásu mnoha lidí, ale téměř všichni, kdo viděli neobvyklou a skoro neslyšachou přísnost jejich života, nebo o ní slyšeli, se spíše snažili od nich srdcem i tělem vzdálit než přiblížit, a nad jejich vytrvalostí nepřestávali pochybovat. Ale pro milosrdenství Boha, který tuto duchovní rytířskost svému vojsku vdechl, neoddaloval Bůh ku prospěchu mnoha lidí rozrůstání a zdokonalování tohoto vojska, jak objasní další vyprávění.

[XVII]

SMRT PRVNÍHO OPATA A USTANOVENÍ DRUHÉHO,
JEJICH STATUTA A JEJICH RADOST

Alberich, muž Páně, po devět a půl roku prospěšně cvičený řeholní disciplínou ve škole Kristově,⁵⁴ doputoval k Pánu, slavný vírou a ctnostmi, aby byl ve věčném životě po zásluze oblažen Bohem.⁵⁵ Po něm nastoupil jistý bratr Štěpán,⁵⁶ Angličan, který sem spolu s ostatními přišel z Molesme a miloval Řeholi i toto místo. Za jeho časů bratři společně s opatem zapověděli, aby kníže té země, nebo nějaký jiný šlechtic měl po nějaký čas u tohoto kláštera svůj dvůr, jak to dříve při slavnostních příležitostech mívali ve zvyku.⁵⁷ Dále, aby v Božím domě, v němž touží-

li dnem i nocí zbožně sloužit Bohu, nezůstávalo nic, co by zavánělo pýchou nebo nadbytečností, nebo co by někdy narušovalo chudobu, strážkyni ctností, kterou si dobrovolně zvolili. Potvrdili tedy, že bratři nebudou vlastnit kříže ze zlata nebo stříbra, ale pouze malované dřevěné kříže, a svícny (kromě jednoho železného) a kadidelnice pouze měděné a železné, ornáty pouze z hrubé bavlny nebo lnu, bez hedvábí, zlata a stříbra, alby a humerály pouze lněné, rovněž bez hedvábí, zlata a stříbra. Kápě, dalmatiky a tuniky z hedvábí zcela odmítli, podrželi si ale stříbrné kalichy, ne zlaté, ovšem pokud možno pozlacené, stříbrnou trubičku,⁵⁸ pokud možno pozlacenou, a štolý a manipuly⁵⁹ pouze z hedvábí, bez zlata a stříbra. A výslovně nařídili, aby se oltářní plátna vyráběla ze lnu a byla bez zdobení a konvičky na víno aby byly bez zlata a stříbra.

V oněch dnech klášter vzkvétal, pokud jde o pole, vinice, louky a zemědělské dvory, a neuvadal, pokud jde o řeholní život. A tak v těch časech navštívil ono místo Bůh a vylil své něžné milosrdenství na ty, kdo jej prosí, volají k němu, nařikají před ním, dnem i nocí dlouze a hluboce vzdychají a přicházejí téměř k branám beznaděje, protože by jim mohli chybět následovníci. A Bůh poslal do tohoto kláštera najednou tolik vzdělaných a vznešených kleriků a také laiků ve světě mocných a stejně vznešených, že jich do noviciátu s nadšením vstoupilo současně třicet⁶⁰ a v usilovném dobrém boji proti vlastním chybám a útokům zlých duchů dokončili svůj běh. Starci i mladíci, lidé různého věku v různých částech světa byli jejich příkladem nadšení, když viděli, že je mezi nimi možné to, čeho se dříve při zachovávaní Řehole báli jako nemožného. Začali tam pak přibíhat a sklánět pyšné šíje pod sladkým Kristovým jhem, vroucně milovat tvrdé a náročné příkazy Řehole⁶¹ a tento klášter podivuhodně obšťastňovat a posilovat.

[XVIII] OPATSTVÍ

Od té doby v různých diecézích zřizovali kláštery, které den po dni rostly s tak štedrým a mocným Božím požehnáním, že za osm let bylo postaveno dvanáct klášterů, jejichž zakladatelé vzešli buď přímo z kláštera v Cîteaux, nebo byli učeníky těchto mnichů.⁶²

Z latinského originálu přeložil Pavel Černuška. K vydání připravil klášter Matky Boží v Novém Dvoře. Překlad vychází v rámci výzkumného záměru Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR MSM6198959202 *Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* (příjemce Univerzita Palackého v Olomouci).

POZNÁMKY:

1/ Text *Super exordium Cisterciensis coenobii* neboli *Exordium parvum* (*O počátcích kláštera v Cîteaux* neboli *Počátky – kratší text*) je nejznámější a nejrozšířenější narativní cisterciácký pramen. Po mnoho staletí byl jediným cisterciáckým pramenem popisujícím počátky řádu. Jeden z jeho názvů zní *Exordium parvum* proto, aby se odlišil od textu *Exordium magnum*, mnohem pozdější a rozsáhlejší kompilace, která popisuje nejen počátky řádu, ale také prvotní dějiny Clairvaux, opatství sv. Bernarda, a jeho filiací; jiným názvem této kompilace uváděným v rukopisech je také *Exordium Cisterciensis cenobii* (*Počátky kláštera v Cîteaux*).

Exordium parvum z velké části redigoval pravděpodobně sv. Štěpán Harding, druhý opat v Cîteaux. Popisuje počátky kláštera v Cîteaux a zaměřuje se především na oblast historie a práva. Historikové se dnes shodují v tom, že je třeba rozlišit při redigování textu více etap. Přesto je jisté, že text byl již v dosti pokročilé fázi redakce, když byly cisterciácké předpisy předloženy ke schválení papeži Kalixtovi II. v Salieu roku 1119.

Dílo se dělí na 18 kapitol:

- kapitoly I–IX: založení kláštera v Cîteaux a role sv. Roberta
- kapitoly X–XIV hovoří o římském privilegiu
- kapitoly XV–XVII: řeholní předpisy zachovávané v Cîteaux
- kapitola XVIII: první fundace

Záměrem díla je seznámit cisterciácké mnichy se skutečnou historií jejich řádu, legitimitou snah, které vedly k založení jejich kláštera, poskytnout přesná jména a data, ale především ukázat, v jakých zápasech, v jakém duchu a s jakým záměrem byl klášter v Cîteaux založen: s vůlí žít podle Řehole svatého Benedikta.

Latinský text, z něhož tento překlad vychází, je převzat z *Cîteaux, documents primitifs*, Cîteaux – Comentarii Cistercienses 1988, s. 21–53. Pochází z rukopisu Paris BN 4221 datovaného do let 1152–1174 (rukopis P2 podle uspořádání rukopisů uvedeného v publikaci *Les plus anciens textes de Cîteaux...*, Achel 1974/1985, s. 53) a připravil jej otec Chrysogon Waddell.

2/ „Cisterciensis“ překládáme jako „cisterciácký“, pokud jde o řád, a „v Cîteaux“ (případně „z Cîteaux“ apod.), pokud jde o určení místa. Nápodoba latinského používání adjektiva není v češtině možná.

3/ Latinský originál zde používá substantivum „ecclesia“. To však označuje jak „kostel“, tak „církev“ a český překlad se nemůže vyhnout rozlišení těchto významů. V tomto textu jsou navíc často místa, kde „ecclesia“ jednoznačně označuje nejen kostel, ale i celý klášter, a proto přistupujeme k tomuto méně obvyklému překladu.

4/ Miní se zde Řehole svatého Benedikta (český překlad: BENEDIKT Z NURSIE, *Řehole Benediktova*, přel. ONDŘEJ KOUPIL, Praha 1998), dále jen RB.

5/ Srov. Mt 20,12 a RB 7,36–38; 4,33.

6/ Srov. Mt 7,14 a RB Prolog 48; 5,11.

7/ Srov. RB Prolog 20.

8/ Robert z Molesme (1028/1029–1111), první opat kláštera v Cîteaux. Pocházel z oblasti Champagne, během svého života byl představeným několika klášterů – zejména kláštera v Molesme, který založil roku 1075. Protože se po založení Cîteaux vrátil do kláštera v Molesme, kde v roce 1111 zemřel jako jeho opat, nebyl uváděn v nejstarších soupisech opatů v Cîteaux (viz zde titul IX. kapitoly). Jako světec byl dříve připomínán 29. dubna, od roku 1963 je však spolu se sv. Alberichem a sv. Štěpánem Hardingem slaven 26. ledna.

9/ Hugo z Romans neboli Hugo z Die (podle diecéze, jejímž biskupem se stal roku 1074) zemřel 7. října 1106. Zde je uváděn jako legát papeže Urbana II. Jako papežský legát a papežský vikář však působil ve Francii několikrát již od roku 1075.

10/ V roce 1079 obdržel lyonský arcibiskup titul *primas Galliae* (primas Galie) a jako primas byl zároveň *legatus natus* (doslova: rodilý legát). Jeho úkolem bylo zastupovat papeže ve své provincii. Srov. ALBERT MARCEL: „Lyon“. IN: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, col. 1156–1157 a WALF KNUT, „Gesandtschaftswesen, kirchliches“. IN: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, col. 545–547.

11/ Některé rukopisy obsahují ještě formulaci změny „slibu stálosti“ („stabilitas loci“), kterou vyžadovala změna kláštera. Použitá edice uvádí tuto formulaci v textově kritickém aparátu: *Ten slib, který jsem ve vaší přítomnosti složil v klášteře v Molesme, tento slib stálosti potvrdzují před Bohem a jeho svatými do vašich rukou, že jej budu zachovávat na tomto místě, které se nazývá Nový Klášter, také v poslušnosti vůči vašim nástupcům, kteří vás podle práva nahradí.* Pokud jde o „slib stálosti“, latinský originál uvádí „professionem et stabilitatem“. Prvním se označuje slib života podle Řehole svatého Benedikta, druhým „stabilitas loci“ – setrvání mnicha v klášteře, kde sliby složil.

12/ Latinský text zde používá substantivum *heremus*, pokud jde o klášter v Cîteaux, které má být odlišením od *coenobium* v Molesme.

13/ Tradiční datum, k němuž se klade příchod bratří do Cîteaux, je 21. březen 1098.

14/ Galterius z Couches, biskup ze Chalonu (1080–po r. 1120).

15/ Pozemky darované zakladatelům byly svobodný alod, tedy bez jakýchkoli církevních nebo feudálních závazků. Donátoři byli páni z okolí Cîteaux: především Renaud de Beaune a jeho manželka Hodienne de Vergy, ale také pan Odo, kníže burgundský, který mnichům udělil pozemky, práva a privilegia (mniši ovšem odmítli přijmout nevolníky).

16/ Odo neboli Eudes, kníže burgundský (1078–1102), bratr biskupa Roberta z Langres.

17/ Jedná se o Roberta z Molesme.

18/ RB 58,17.

19/ O prozatímním opatovi v Molesme se více neví.

20/ Urban II. byl papežem od 12. března 1088 do 29. července 1099. V roce 1095 v Clermontu vyhlásil první křížovou výpravu.

21/ Latinský text užívá výraz „heremus“.

22/ Robert, biskup z Langres v letech 1084–1111, bratr burgundského knížete Odonu neboli Eudese.

23/ Delegace mnichů z Molesme byla vyslána do Říma k papeži Urbanu II., který je poslal k legátovi Hugonovi z Romans. Ten svolal komisi zúčastněných osob. Tradice uchovala latinský název místa, kde se porada konala (Portus Ansillae), ale francouzský název ani přesná poloha místa nejsou známy. Různé hypotézy předložil JEAN DE LA CROIX BOUTON, *Les plus anciens textes de Cîteaux...*, Achel 1974/1985, s. 143–146.

24/ RB 61,13.

25/ Narážka se týká méně náročného řeholního života.

26/ Latinsky „de capella“.

27/ Francouzský překlad v poznámkovém aparátu uvádí, že se pravděpodobně jedná o lekcionář pro noční oficium, nepřipojuje však žádné zdůvodnění. Viz bibliografický údaj překladu, s. 35.

28/ Některé rukopisy jej označují jako komořího pana papeže.

29/ Jedná se o právě zmíněného Walteria, biskupa ze Chalonu. Také latinský originál užívá dvojí podobu jména – na konci VII. kapitoly je „Walterius cabilonensis episcopus“, zde „Galterius cabilonensis ecclesiae servus“.

30/ Zde se poprvé v *Exordium parvum* objevuje „Cisterciensis ecclesia“. Sedmadvacetkrát se objevuje termín „ecclesia“ ve významu „církev“, „komunita“, „klášter“. Mnišská komunita je nazvána „ecclesia“ – podobně jako u sv. Pavla místní křesťanská komunita (srov. např. 1Sol 1,1; 1Kor 1,2). Použitá terminologie není bez významu, pokud si uvědomíme, jaké místo má v mnišské tradici komunita prvotní církve v Jeruzalémě.

31/ Známé je pouze to, že patřil mezi zakladatele kláštera v Molesme. Po jistou dobu byl převozem.

32/ Paschal II., papežem byl od 13. srpna 1099 do 21. ledna 1118.

33/ V roce 1111 po výhrůžkách Jindřicha V. (vládl v letech 1106–1125) uznal Paschal II. císařovo právo jmenovat biskupy. Rozhodnutí bylo odvoláno před synodou v Lateráně roku 1116. Zmínka o papežské kapitulaci reflektuje v tomto textu mínění, jež bylo rozšířeno v době jeho sepsání.

34/ Latinsky je zde „pietatis“, výše byla se stejným významem uvedena „sanctitas“.

35/ RB 4,41.

36/ Edice hovoří o farnosti („parrochia“) a jiné rukopisné čtení není zaznamenáno, francouzský překlad uvádí diecézi. Výše byla vícekrát zmíněna pouze diecéze Chalon, proto se zde podobně jako francouzský překlad odchylujeme od latinského znění.

37/ Srov. RB 64.

38/ Latinsky „in perpetuum“ – tímto vyjádřením se myslí, že listina je vystavena na věčnou památku ustanovení, které se v ní popisuje.

39/ Na tomto místě v textu je lyonský arcibiskup skutečně nazván „vicarius“, nikoli „legatus“.

40/ RB 72,9.

41/ Tedy: zde na zemi.

42/ RB 55, zvláště verš 19.

43/ RB 39.

44/ Jedná se o získání majetku po zemřelé osobě, která nemá dědice.

45/ V latinském textu uvedené substantivum „rustici“ označuje nevolnické obyvatelstvo.

46/ RB 4,20.

47/ Latinské substantivum „monachus“ stejně jako řecké „monachos“ je příbuzné s „monos“ – jeden, sám. Mnišská tradice přikládá od samého počátku této etymologii trojí význam: 1) mnich má Boha jako jediný cíl; 2) žije tedy sám před Bohem; 3) vede tímto způsobem jednotný, ucelený život.

48/ Inspirací pro toto dělení desátek je *Decretum Gratiani*, právní sbírka zhruba z roku 1140 (C. 12 q. 2 c. 30) – viz *Corpus Iuris Canonici* – pars prior, *Decretum Magistri Gratiani*, ed. Ae. Friedberg, Leipzig 1879, col 697.

49/ Tedy desáteků.

50/ RB 53,1.

51/ Jedná se o instituci bratrů konvršů, která již existovala v jiných řádech, ale zaznamenala posléze značný rozvoj. Konvršové vedli v cisterciáckých klášterech skutečný mnišský život, ale nebyli mnichy v pravém slova smyslu, neboť neskládali mnišské, ale pouze řeholní sliby. Věnovali se především materiálním záležitostem; jejich přáním a zvláštním posláním bylo prací pomáhat mnichům v jejich životě. Takzvané *usus conversorum* byly napsány pro jejich potřeby.

52/ RB 4,78; 66,7.

53/ Zde je uvedeno „coenobium“, výše bylo „claustrum“. Rozdíl je však pouze stylistický.

54/ RB 45: schola dominici servitii, škola služby Páně.

55/ Tradice klade Alberichovu smrt na 26. leden 1108. Jak jsme již uvedli, na tento den dnes připadá v cisterciáckém řádu slavnost řádových zakladatelů, svatých Roberta, Albericha a Štěpána.

56/ Narozen kolem roku 1059. Štěpán vstoupil do kláštera v Molesme, když se vracel z pouti do Říma.

57/ Zdvořile, ale jasně se zde zmiňuje odpor mnichů k tomu, aby se jejich klášter stal místem odpočinku či dokonce zábavy pro šlechtu.

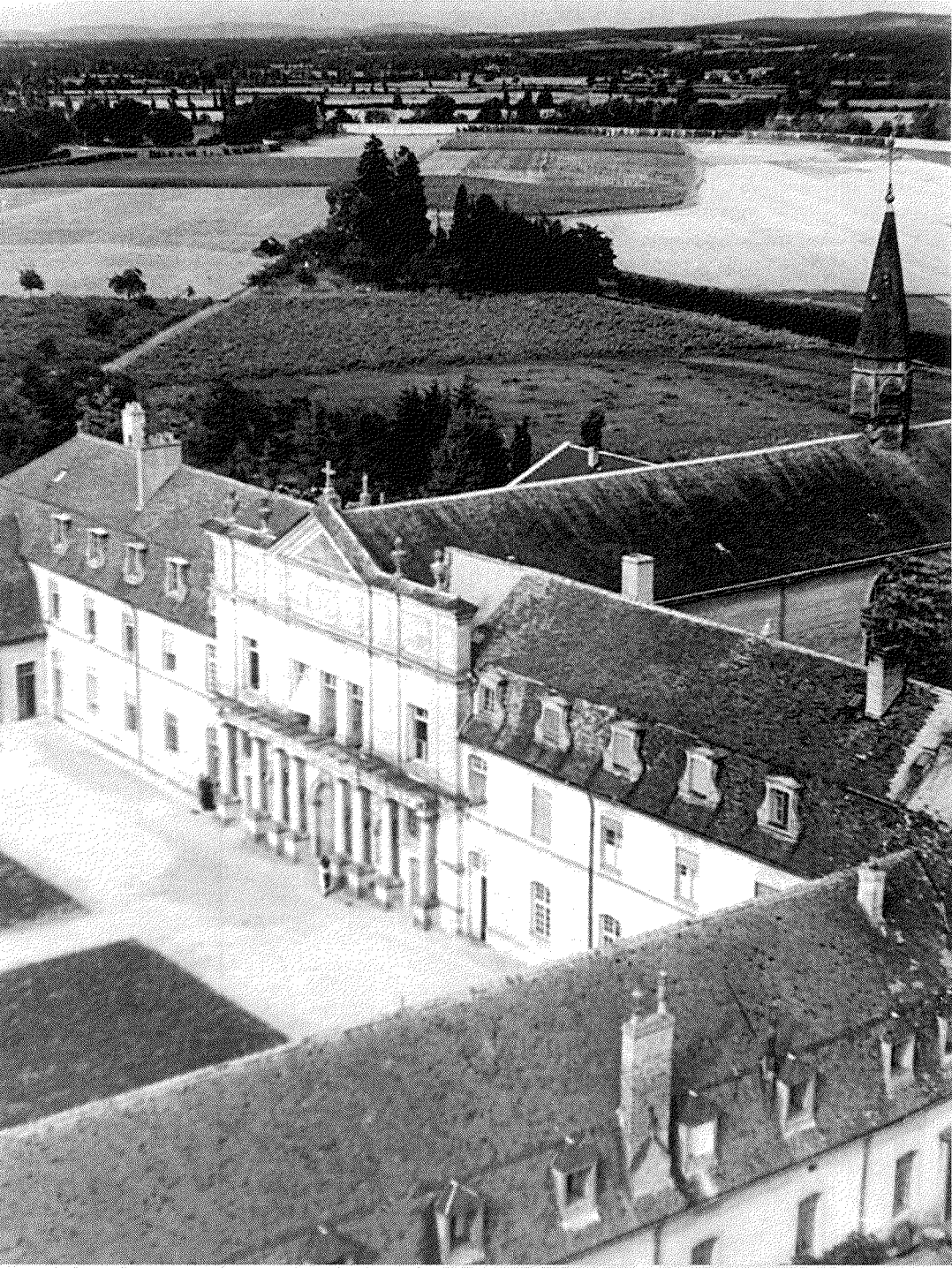
58/ Latinsky „fistulam argenteam“. Francouzský překlad uvádí „un chalumeau en argent“, ale nevysvětluje, o jakou věc se jedná. Domníváme se, že šlo o trubičku používanou k přijímání Krve Páně – jednak je uvedena bezprostředně po mešních kališích a jednak má být stejně jako kalichy ze stříbra, ale pokud možno pozlacená.

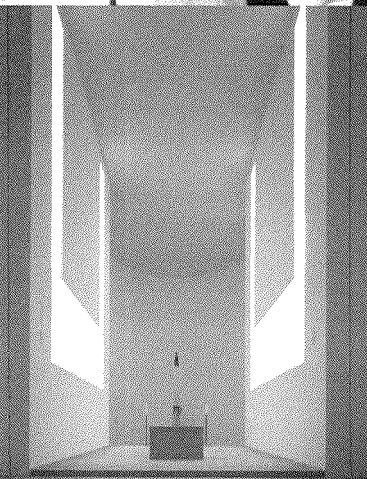
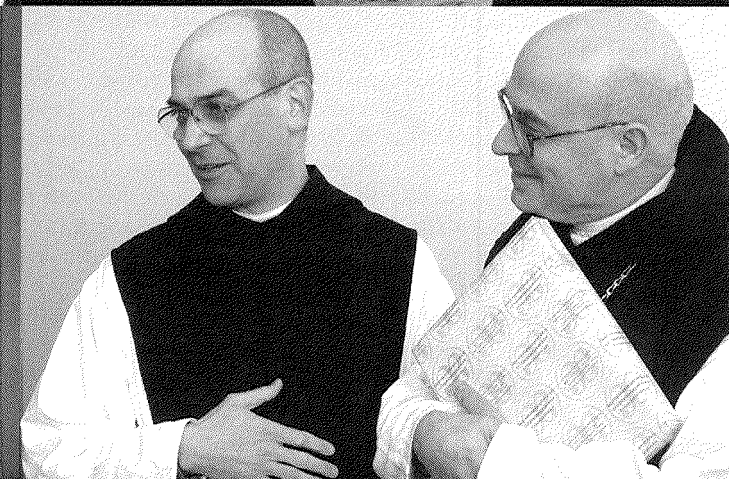
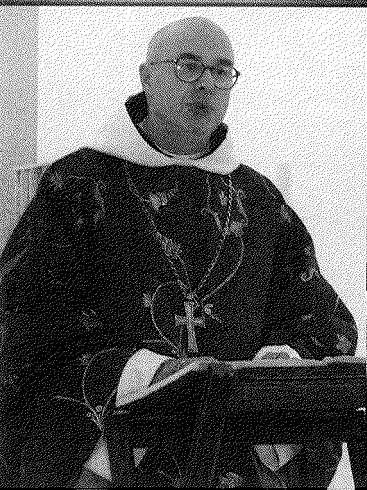
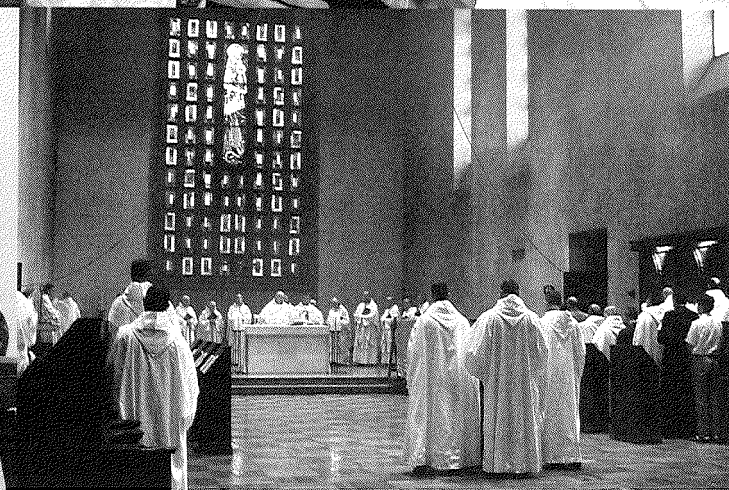
59/ Manipulus byl do II. vatikánského koncilu součástí liturgického oděvu kněze a biskupa. Jednalo se o pruh látky, který si celebrant převěsil přes levou ruku. Původně sloužil k utírání prstů pravé ruky.

60/ Míni se příchod svatého Bernarda a jeho třiceti druhů (pravděpodobně jaro 1113).

61/ RB 58,8.

62/ Cîteaux založilo čtyři kláštery: Ferté (1113), Pontigny (1114), Clairvaux (1115, založeno svatým Bernardem), Morimond (1115). V roce 1153 – rok úmrtí svatého Bernarda – čítal cisterciácký řád kolem tři sta padesáti klášterů.





Bůh je svobodný, může nás zaskočit

Rozhovor s Dom Patrikem, opatem kláštera Sept-Fons

I. Úvod

Opatství Sept-Fons není na první pohled ničím zvláštní. Žádný klenot středověké cisterciácké architektury, nikde ani žádné torzo něčeho stavebně výjimečného jako v poměrně nedalekém Cluny. Nízké budovy s mansardovými střechami uskupené kolem několika dvorů v obilné rovině kolem řeky Loiry ve střední Francii působí obyčejně, klidně a harmonicky. Překvapivá je na první pohled jen monotónní rovina, kde mniši postavili kostel a zeď a tím krajině dali smysl. Dnes stejně jako po celá staletí je dominantním zaměstnáním mnichů práce v zemědělství. V minulém století přibýly budovy na výrobu širokého spektra potravinářských produktů na bázi Germalynu, výživné mouky z pšeničných klíčků, speciality vyvinuté v klášteře v 30. letech. Za barokně klasicizující fasádou kostela z konce 18. století se skrývá strohý prostor vrcholící dominantní moderní vitráží s Madonou uprostřed. Tato úprava z 50. let 20. století nicméně patří k těm několika málo kvalitním, které se v této době podařilo uskutečnit.

Sept-Fons není zatím žádná architektonická památka. Nespatříte zde žádné turisty, ale zato plné chórové lavice mnichů. Chórové lavice jsou dokonce tak plné, že mniši vedle péče o několik dceřiných klášterů neváhají ani dnes se zakládáním nových fundací. Současný opat tedy cestuje nejen po Francii, ale po celém světě, nyní především do Izraele a do Čech. O nedávné – i ve světě mimořádně sledované – fundaci tohoto nenápadného, ale vitálního opatství, o klášteře Matky Boží v Novém Dvoře u Plzně, jsme již před časem psali v jednom čísle naší revue.¹ Stavby samotného Sept-Fons jsou sice udržované, ale při nedávné vizitaci bylo prý mnichům kladeno na srdce, aby nebudovali jen v zahraničí, ale provedli také konečně generální opravu svého naplno využívaného mateřského sídla. V současnosti se proto chystají dlouho odkládané, ale stále akutnější stavební práce...

Mniši v Sept-Fons žijí, pracují a modlí se již skoro 900 let. Ačkoli převažuje všednost a obyčejnost mnišského života, zažilo opatství i slavné a dramatické chvíle. Klášter zasvěcený blahoslavené Panně Marii byl založen roku 1132 jako jeden z klášterů nového reformního hnutí s centrem v Cîteaux. Mniši zakladatelé Richard a Guillaume z Montbardu – pravděpodobně příbuzní sv. Bernarda z Clairvaux – přišli do Sept-Fons z kláštera Fontenay. Název Sept-Fons je jako většina nejstarších cisterciáckých klášterů spjat s vodou. Cisterciáci totiž vyhle-

dávali zvlášť místa, kde mohli budovat rybníky a mlýny. Sept-Fons bylo postaveno na bažinatých pozemcích, které mniši vysušili a zúrodnili. Jinak o počátcích kláštera mnoho nevíme. Byl skromný a malý, tedy neznámý, a jeho řádný, příkladný život zpočátku nepoznamenaly významnější události. Postupně však horlivost jako všude opadala, a když v roce 1656 král Ludvík XIV. jmenoval opatem dvacetiletého Eustacha z Beaufortu (1636–1709), klášter se již nacházel ve zcela zpustlém stavu, obydlený jen několika podobně zpustlými bratry. Zpočátku nového opata zajímala místo přísnosti klauzury spíše jen nádhera a okázalost královského dvora. V roce 1661 se však svého kláštera ujal a za necelé dva roky stihl ukázat nejprve sám sebe a posléze zavést opravdový mnišský život. Reformu kláštera provedl ve stejné době, jako jeho přítel abbé de Rancé (1626–1700), který zreformoval klášter v La Trappe. Následovalo jedno z nejkrásnějších období v historii Sept-Fons, které přetřela až roku 1791 Velká francouzská revoluce. Mniši byli vyhnáni, někteří dokonce zahynuli způsobem, jehož mučednický charakter potvrdil roku 1995 Jan Pavel II. beatifikací. Veškerý majetek propadl státu a zbytek mnišů se uchýlil do exilu v zahraničí. Cisterciákům se však po čase podařilo budovy spolu s pozemkem vykoupit zpět a v roce 1845 byl v klášteře obnoven mnišský život. Roku 1892 došlo na přání papeže Lva XIII. ke sjednocení několika reformovaných cisterciáckých kongregací, mezi něž patřilo i Sept-Fons. Vznikl Řád cisterciáků přísné observance, k němuž se dnes hlásí okolo 160 mužských a ženských klášterů na celém světě.

Turbulence církevního života se ve 20. století nevyhnuly ani Sept-Fons. V době další silné sekularizační vlny ve Francii kolem roku 1904 však právě tehdejší opat Dom Jean-Baptiste Chautard svým energickým osobním zásahem u prezidenta Clémenceaua zamezil druhému uzavření jak opatství Sept-Fons, tak i ostatních cisterciáckých klášterů. Jeho dnes již slavná a v širokých kruzích vlivná kniha *Duše veškerého apoštolátu* byla brzy přeložena i do češtiny.² Po těžkostech II. světové války a v období kolem II. vatikánského koncilu nastala opět složitá léta, a to snad pro každý kontemplativní klášter. Ke konci století, zvláště v 90. letech, však nabývá vír dějin v Sept-Fons charakter energického větru obnovy...

Před víc jak deseti lety jsem se s nadšením konvertity nechal přemluvit k dobrodružné letní výpravě právě do Sept-Fons. Strávil jsem tam díky pohostinnosti bratrů čtrnáct dní. Dodnes tyto dva týdny uchovávám v paměti jako jednu z nejintenzivnějších dob, kterou jsem kdy prožil. Jako kdyby to bylo včera, tak si vzpomínám na rozhovory s otcem převorem. Ztěžoval jsem si na svou roztěkanost a dostal jsem tuto odpověď:

„Kassián by vám na mém místě odpověděl: Právě v okamžiku, kdy si uvědomujete, že vám modlitba uniká, jste právě modlitbě nadosah. A ještě by vám poradil

jednu věc: Najděte si krátkou osobní modlitbu a ta vám pomůže nejlépe roztěkanost překonat.“

„Myslíte něco jako východní modlitbu Ježíšovu: Pane Ježíši Kriste, Synu Boha živého, smiluj se nade mnou hříšným?“ zeptal jsem se.

„No, ani ne. Je to sice podobné, ale nejde ani tak o to si stále dokola připomínat svou hříšnost, jako vytvořit si osobní vztah. Kassián radí nalézt pro sebe krátkou modlitbu, invokaci, která by vám a) mluvila ze srdce, b) která se bude hodit proti jakémukoli pokušení, c) pro každou situaci, d) která obsáhne pohyb vašeho srdce k Bohu. Síla mnicha není ani tak v moudrosti, ale hlavně ve vytrvalosti. D'accord?“

Před očima mám stále rozpraskané zdi klauzury, ošoupanou podlahu v chórové lavici, suk, který jsem čtrnáct dní zakrýval zpěvníkem. Dodnes před sebou vidím staříckého otce Alfonse a jeho bílé pohádkové vlasy a úsměv; vysokého Američana Johna s obličejem hollywoodské hvězdy, ale s chováním malého prince; svou úslušností a snaživostí mi zcela protivného postulanta Tondy; bratra fortýře Feliciána, který mi při odjezdu nastrkal do tašky spousty dobrot a cédérčko se zpěvem mnichů; plachého a nejistého Jana Křtitele; otce Ludvíka s velkým nosem, který se po chodbách pohyboval na invalidním vozíku; boдрého oplácáného Jeana, který nikdy nedal na posměšky a výhrůžky bratrů a vždy si po hlavním chodu ještě přidával; bratra Jiřího a jeho svědomitý přístup ke svěcenému sadu; staříckého profesora dogmatiky Jean-Hervého Nicolase v hábitu dominikánů; bratra Denise s jeho dlouhými prsty na klávesách varhan; otce novicmistra Mikuláše s pichlavým ježkem na hlavě; bratra Jáchyma a jeho království ponožek, monotérek, košil, hábitů a vlídnosti; převora Samuela a jeho pevný, rozhodný hlas a jeho pravou ruku – bratra Jeremiáše s kukučem moravského Mefistofela; zvoníka Cyrila a jeho starostlivě opečovávaný úl plný včel; kachní chůzi malého, ale vždy trochu rozzlobeného Řehoře a otcovského Dom Patrika, který každého ze sedmdesáti bratrů vždy po kompletáři propouštěl ke spánku. Ačkoli jsem vyjma dvou z výše jmenovaných s nikým nemluvil, tak o těchto bratrech i po deseti letech přemýšlím jako o nějakých starých známých.

Domů jsem si také přivezl krátký úryvek textu jednoho z přátel tamních mnichů – Antoina de Saint-Exupéryho: *„Stůj co stůj se musíme pokusit najít cestu k sobě. Stůj co stůj se musíme pokusit navázat spojení s těmi ohni, planoucími tu a tam v krajině.“*

Tento text, vzpomínka a milá skutečnost, že Dom Patrik Olive nedávno oslavil čtvrtstoletí v úřadu opata, nás v redakci přesvědčily a povzbudily, abychom požádali o následující rozhovor.

Norbert Schmidt

II. Rozhovor

Opatem v Sept-Fons jste se stal 12. prosince 1980. Nedávno jste tedy oslavil 25. výročí svého zvolení. Jak vnímáte úlohu vašeho řádu, vašeho kláštera v náboženském kontextu dnešní doby?

Těžko se mi na takovou otázku odpovídá. Možná to vyzní poněkud paradoxně, ale za 25 let, co jsem opatem, za 36 let, která uplynula od mého vstupu do kláštera, se můj pohled v tomto směru nijak zvlášť nezměnil. Mám za to, že kontemplativní klášter plní v dnešní církvi tutéž funkci, jakou zastával odjakživa; považuji ho za stále stejně nepostradatelný. Svatá Terezie od Dítěte Ježíše řekla, že chce žít v samém srdci církve, a podobně je tomu i s klášteřem. Jeho místo se nachází v srdci církve a je důležité, aby na tomto místě skutečně byl. Jen bych dodal, že v dnešní církvi bude kontemplativní klášter na svém místě pouze tehdy, bude-li opravdu tím, čím má být. Víte, že v průběhu dějin se kláštery různou měrou blížily svému ideálu a podle toho lze také hovořit o věrnosti jejich poslání. Dějiny jsou pro nás v tomto ohledu cennou školou a ani my nakonec neunikneme jejich soudu. Svě poslání naplníme, budeme-li skutečně tím, čím máme být – budeme-li před Bohem po celý náš život muži modlitby.

Někoho možná napadne: k čemu v dnešní společnosti může ještě sloužit mnišský život? Copak neexistují jiné naléhavější úkoly, které jeho význam potírají nebo alespoň vážně relativizují?

Mnišský život existoval v každé době, nikdy však nešlo o to, aby se stal masovou záležitostí. Období, kdy mniši zastávali významnou intelektuální, politickou či pedagogickou roli, nutně nepatří k dobám největšího rozkvětu klášterního života. Vůbec totiž nejde o to, aby se každý člověk stal mnichem. Stačí, když mnichů bude pár. Svět potřebuje křesťany, pro něž není nic důležitějšího než služba Bohu. Podávají světu svědectví, že taková služba může naplnit lidský život. V dobách, kdy křesťanství představuje nosnou sílu společnosti, bude pravděpodobně mnichů více. A naopak. Podstatné je, aby v každé době a nezávisle na dobové situaci alespoň někteří lidé zasvětili svůj život oslavě Božího majestátu. A tato nutnost bude vždy aktuální. To znamená, že nikdy nepomine.

Někteří z našich čtenářů vás už znají díky knize Dopisy bratru Patrikovi, kterou v roce 2002 u příležitosti otevření kláštera v Novém Dvoře vydalo nakladatelství Triáda. Výběr z dopisů, které jste dostával od otce Jeronýma, přibližuje vztah, jehož lidská a duchovní kvalita je značně neobvyklá. Pokládáte se stále za jeho učedníka?

Když jsem byl požádán, abych zveřejnil dopisy otce Jeronýma, v první chvíli jsem reagoval dosti zdrženlivě. Říkal jsem si, že jde o věci příliš osobní, které není snadné předkládat druhým. Nakonec jsem se ale dal přesvědčit, a nelitoval jsem. Přestože jsme francouzský náklad záměrně omezili na malý počet výtisků, mnoha lidmi kniha pohnula a dali mi to najevo. Oslovil je právě lidský, důvěrný tón těchto dopisů a to, že tento osobní rozměr byl vlastně prostředkem k předání a dosažení rozměru vyššího, duchovního. Ačkoli otec Jeroným napsal knihu s názvem *L'Art d'être disciple*,³ výraz učedník se mu příliš nelíbil. Raději měl termín duchovní syn. Mám však dojem, že se mu nezamlouval ani jeden z těchto výrazů. Náš vztah byl něčím živým a ani jeden z nás necítil potřebu označovat jej nějakou nálepkou. Nebezpečím takové nálepky je, že zbaví skutečnost života. O jakou skutečnost šlo? Jednoduše jsem jednoho dne pochopil, že potřebuji někoho, kdo by mi pomohl stát se mnichem. Rozhlédl jsem se a spatřil vedle sebe člověka, který žil přesně to, po čem jsem při vstupu do kláštera toužil. Intuitivně jsem vytušil, že když se na něj obrátím, naučí mě, co budu potřebovat, abych mohl žít jako on. Otec Jeroným mě nezklamal. Hodně jsem od něj přijal. Setkávali jsme se denně po celou dobu, kdy toho byl schopen, tedy zhruba po patnáct let; dokonce i poté, co jsem se stal opatem a jemu se zhoršilo zdraví, neuplynul den, abych k němu alespoň na chvíli nezašel. Každé setkání bylo obohacující. Někdy jsme si vyměnili jen pár slov, jindy hovořili o knihách, které jsme četli, o situaci kolem nás a o mnoha dalších věcech. Jsem přesvědčen, že otec Jeroným byl v nejlepším slova smyslu tím, koho lze nazvat duchovním učitelem. Jeho cílem však nebylo získávat žáky. Vyplývalo to i z jeho povahy. Obrátit se na něj mohl, kdokoli chtěl, sám však nikoho nevyhledával. Zachovával si dokonce určitý odstup a budil dojem jistého, byť zdvořilého chladu. Odrazoval tím ty, kdo se na něj obraceli jen z povrchního zájmu; ty, jejichž důvody byly opravdové, tento postoj naopak přiváděl k tomu, aby se tázali sami sebe, proč za ním přicházejí, a posiloval jejich vytrvalost. Na druhou stranu jeho dopisy dobře ukazují, že jakmile jednou někdo překročil tuto pomyslnou bariéru, byl beze zbytku přijat. Cílem takového důvěrného vztahu však nebyla pouze lidská vzájemnost, ale to, aby skrze ni snáze proudila nadpřirozená, duchovní skutečnost.

Lze přesto, co jste právě vysvětlil, říci, že vám svěření mniši jsou vlastně potomky, duchovními syny otce Jeronýma?

Popravdě řečeno jsem si tímto způsobem otázku nikdy nekladl. Stejně jako se otec Jeroným nesnažil vyhledávat duchovní syny, ani já nemám potřebu spářovat v těch, kteří mi byli svěření, duchovní potomky otce Jeronýma. Žiji stále z to-

ho, co jsem od něj přijal a co je konkrétním, současným výrazem dlouhé duchovní tradice. On sám se považoval za jeden z jejich článků. Snažím se tuto tradici předat dál, aniž by bylo mým záměrem udělat z mých bratrů něco jiného než cisterciácké mnichy, kteří žijí v dnešní době podle Řehole svatého Benedikta a připojují se tak k dlouhému zástupu mnichů, kteří se snažili poctivě tento život vést před nimi.

25 let je dost dlouhý čas na to, aby věci nezůstaly zcela beze změny. Jaká byla komunita v době vašeho zvolení a jaká je dnes?

25 let je opravdu dosti dlouhá doba. Vzpomínám si, že v určitém období jsme v komunitě – stejně jako v církvi – naráželi na určité obtíže a že jsem je neřešil s takovou trpělivostí a mírností, jakou by si zasloužily. Vzpomínám si, že otec Jeroným několikrát poznamenal: „Počkejte za pětadvacet let.“ A dodával: „Já už tu nebudu, ale vy ano a uvidíte, kdo se rozhodoval správně a kdo ne.“ Když si to po pětadvaceti letech připomenu, vidím, že se nemýlil. Naše komunita se nacházela ve stejné situaci jako církev, přinejmenším církev ve svobodné západní Evropě. V nastalé krizi identity byly záměry koncilu využity k prosazení věcí, jež s jeho skutečnými cíli neměly často vůbec nic společného. Hledali jsme svou identitu. Komunita byla zmítána proudy, které zpochybňovaly někdy jen druhotné vnější věci, mnohdy však i opravdové duchovní hodnoty. Proto si kladla otázky: „Jak má v dnešní době vypadat cisterciácká komunita? V čem spočívá život cisterciáckého mnicha?“ Odpovědi na tyto otázky se v komunitě různily. Některé byly správné, jiné méně. S odstupem pětadvaceti let dnes mohu říci, že jsme se pokusili dát jistou odpověď na tento základní problém. Bylo to náročné, ale přitom velmi prosté. Postupně se k nám připojili další, zejména mladí lidé, protože poznali, že náš život byl ve shodě s povoláním, kterého se jim dostalo a na které chtěli odpovědět.

Měl jste od samého počátku jasnou představu o směru, kterým povedete komunitu jako opat? Do jaké míry může opat utvářet svou komunitu?

Když jsem se stal opatem, neměl jsem žádný ucelený program, ani žádné zvláštní cíle. Uvědomoval jsem si, že mnišský život se pojí s určitými nároky, s jistým způsobem jednání a s nezaměnitelnými, zcela konkrétními prostředky. Jako opat jsem se nesnažil dělat nic jiného než to, oč jsem sám od počátku v mnišském životě usiloval. S jediným rozdílem – že jakožto opat jsem v tom mohl pomoci i ostatním. Zdálo se mi, že mou povinností je vyjádřit se jasně, protože jen tak mohu

udělat něco pro druhé. V tomto smyslu tedy opat skutečně utváří svou komunitu. Opat se ke komunitě obrací několikrát týdně při veřejných promluvách v kapitule – v mém případě čtyřikrát –, a krom toho se s bratry stýká ještě osobně. Tímto způsobem přirozeně dochází k určitému předávání hodnot. Opat má navíc v řadě oblastí rozhodující slovo a udává tak směr. Jeho vliv však zůstává relativní. Stejně jako na každou jinou skutečnost na něj lze vztáhnout jeden ze základních principů myšlení svatého Tomáše Akvinského: „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur,“ což obrazně můžeme přeložit takto: „Vše, co je přijato, bere na sebe formu příjemce.“ Jinak řečeno, opat může a musí mít jistou linii, podle níž se snaží žít a kterou se snaží předat. Bratři ji však přijímají po svém, a s tím on nic nemůže.

Zmínil jste se, že v době, kdy jste byl zvolen opatem, se Sept-Fons vyrovnávalo s řadou problémů souvisejících s myšlenkovými proudy, které po II. vatikánském koncilu otřásly církví. Mohl byste upřesnit, o co vlastně šlo a k jakým střetům v klášteře docházelo?

Ve hře byla sama podstata kontemplativního života. Objevily se dokonce pochybnosti, je-li stále žádoucí, aby existovali mniši zasvěcení výlučně kontemplativnímu životu. Většinou šlo o konkrétní věci a často nebylo jasné, jestli se spor týká smyslu našeho povolání, nebo prostředků, které ho činí možným. Kladli jsme si například otázku aktuálnosti klauzury: jakou podobu mají mít naše vztahy k vnějšmu světu? Mají se změnit? Ptali jsme se, jestli bychom neměli přijímat více hostů a dát tradiční klášterní pohostinnosti větší prostor. Změny, na které byl kladen důraz, se samy o sobě mohou zdát legitimní a legitimními skutečně do určité míry byly, ale bylo třeba rozpoznat hranici, za níž už by takové jednání pozměnilo naši identitu. Existují změny, které identitu posilují, a právě tak změny, které vedou k její ztrátě. Rozlišení nebylo snadné. Navíc nebylo jednoduché ho formulovat, protože často unikal jak přesný smysl užívaných výrazů, tak i to, co za nimi stálo. Jasně často neměli ani ti, kteří hájili nejrůznější nové pozice. Události u nás neměly lehký průběh. Snad i proto, že jsme současně museli čelit krizi povolání. Přicházelo málo nových uchazečů a někteří bratři své povolání zpochybnil. Rozhodli se odejít. Bratři, kteří zůstali, si pak nutně kladli otázky, řešili zcela základní existenciální problémy. Vrátit se k tomu, co je podstatné, není vždy snadné. Právě to však byl požadavek II. vatikánského koncilu: návrat k pramenům. Ale i zde bylo zapotřebí rozlišovat, protože vrátit se k pramenům neznamená prostě jen přenést minulost do přítomnosti. Žijeme dnes a dnešek nemůže být pouhou kopií minulosti.

Setkal jste se jako mladý opat s odporem nebo nepřátelskými postoji?

Jak už jsem zmínil, v komunitě se vyskytovala různá stanoviska. Konfrontace byla nevyhnutelná, protože často zcela protichůdné názory se nemohly současně promítnout do života komunity – předpokládaly rozdílná řešení. Ke konfrontacím tedy došlo, někdy i dost ostrým. A nedá se říci, že by v nich skutečná láska k bližnímu vždy měla poslední slovo, a to ani na jedné, ani na druhé straně. Jinak to ale asi nešlo. Jednotu komunity lze zdánlivě udržet tím, že se obtíže a rozpory přecházejí mlčením – ale nakonec se stejně ukáže, že se tímto způsobem nic nezíská. Je lépe si věci vyjasnit, být za cenu bolesti. A bolestné to opravdu bylo. Nemyslím si, že bych se setkal s nepřátelskými postoji, ale s odporem zcela určitě. Vždy jsem se snažil, aby to, co jsem a co říkám, bylo jasné; proto bylo normální, že i odpor, se kterým jsem se setkával, byl jasně formulován. Bezpochyby by v některých situacích bylo bývalo možné postupovat ohleduplněji. Úplně se vyhnout konfrontacím však nešlo, právě proto, že ve hře byly věci zcela zásadní.

Nabízí se otázka, proč vypukla krize v plné síle právě v pokoncilním období. Někteří jednoduše vidí viníka krize právě v koncilu samotném...

Dívat se na věci tímto způsobem by bylo nesprávné. Ve svém proslavu k členům římské kurie na závěr loňského roku podal papež Benedikt XVI. mimořádně jasnozřivou analýzu situace. Vystihl to, co si sám už dlouho myslím, i když bych to nedokázal tak dobře formulovat. Řekl, že koncil umožnil vidět věci, které bychom jinak nebyli uviděli; že správně pojatý koncil umožnil to, čeho bylo církvi nutně zapotřebí, totiž jistou reformu. Podmínkou ovšem je chápat ji jako pokračování tradice, a nikoli jako moment zlomu. Pojmy zlomu a reformy se tu jeví jako zcela zásadní. Domnívám se, že tuto analýzu můžeme v malém měřítku aplikovat i na to, k čemu došlo u nás. Určité věci bylo skutečně třeba změnit. Nemohli jsme už žít, jako se žilo na konci 19. století. Ale mezi absolutně nutným vývojem, reformou způsobu života a zlomem, o němž se někteří domnívali, že byl nutný či potřebný, se rozevírá propast. A právě existenci této propasti si řada bratří uvědomovala a nechtěla ji přehlížet. Věděli, že bychom v ní přišli o svou totožnost, kterou jsme si nicméně nemohli podržet bez skutečné proměny.

V dopise ze 17. března 1977 vám otec Jeroným píše: „Prorok Jeremiáš psal izraelským vyhnancům v Babyloně: ‚Bude to trvat dlouho!‘ (Jer 29, 26). Říkám Vám, že úpadek v křesťanstvu, mezi kněžími, v řeholních řádech i v našem drahém řádu bude trvat dlouho! Ještě

sto let! Protože ti, kteří dovolili, aby se koryto řeky vyprázdnilo, je nenaplní! A ti, kteří ztratili cestu, už ji nenajdou. A ti, kteří vytrhali stromy v sadu, už novou sadbu nespatří. Nezasluhují si to. Musíme tedy čekat na novou generaci. A Vy žijete v mezidobí... S upřímnými následovníky, s mladými lidmi plnými nadšení a učenlivosti, se asi nesetkáte..."

Čtu znovu tyto řádky, dívám se na vás v kostele. Téměř všechna místa v chóru jsou obsazena. Vaše komunita je mladá. Můžeme říci, že se otec Jeroným zmylil? Dá se hovořit o náboženské a křesťanské obrodě ve Francii?

Stejně jako každý dokument, i tento dopis otce Jeronýma, má-li být správně pochopen, musí být interpretován vzhledem ke svému historickému pozadí. Rok 1977 nebyl snadný. Podle historiků věnujících se problematice náboženského života ve Francii byl úpadek největší v roce 1975 a pak začal pozvolný vzestup. Byl to rok, kdy jsem skládal své slavné sliby a přijal kněžské svěcení. V roce 1977 jsme pochopitelně ještě žádné výrazné změny nepocítovali a všeobecně panoval dojem, že se nacházíme v situaci babylonských vyhnanců, která potrvá dlouho. Navíc ani dnes bychom si neměli naivně myslet, že je po všem, že krize skončila, že ji máme za sebou jen proto, že u nás máme „upřímné následovníky, mladé lidi plné nadšení a učenlivosti“. Znamenalo by to podlehnout domýšlivosti, a ta vždy představuje fatální omyl. Protože se v Sept-Fons snažíme žít jisté jasně dané hodnoty, nevynutelně přitahujeme nová povolání. Získat někoho, kdo má povolání, není nijak zvlášť těžké; těžší je přivést takového člověka postupně k tomu, aby svému povolání do hloubky porozuměl a aby v něm vytrval. K tomu nestačí předat nauku, je třeba předat i život. Jde o to, aby se tento život zmocnil srdce každého z nově přichozích, a něco takového je v první řadě dílem Boží milosti. My zde zůstáváme jen pokorní, leckdy neužiteční služebníci. – Ano, myslím, že ve Francii dochází ke skutečné křesťanské a náboženské obnově a také že jako každá pravá obnova není a nepotřebuje být něčím spektakulárním. Je to tak lepší. Každá skutečná obroda totiž musí zůstat diskrétní. Diskrétnost je zde známkou toho, že se nejedná o módní záležitost, ale o něco skutečného. Otec Jeroným rád srovnával současnou dobu, tu, kterou poznal před dvaceti lety, se 17. stoletím ve Francii. Tehdy existovala celá řada malých center obrody. Často mezi ně patřila rodící se nebo reformovaná řeholní společenství či kontemplativní komunity. Tak například příchod reformovaných karmelitek svaté Terezie do Francie byl zorganizován v pařížské kartouze.

Opatství Sept-Fons jsem navštívil náhodou krátce po svém křtu. Byl jsem tehdy oslněn staletou tradicí církve, jejím bohatstvím, rozmanitostí, hloubkou. Vše jsem chtěl poznat a prozkoumat. V Sept-Fons mě doslova zaskočila aktuálnost této tradice. Na rozdíl od na-

ší země, kde mi církev připadala jako gigantické muzeum s tíživým nedostatkem personálu, se v Sept-Fons hovořilo o inspirativních lidech, které bylo možno ještě nedávno potkat v křížové chodbě nebo kteří v klášteře žijí ještě dnes.

Nevím, nakolik to jako vnější pozorovatel mohu posoudit, ale zdá se mi, že jedním z traumat církve ve vaší zemi je zlom, který způsobily vnější okolnosti a ateistický režim a který zabránil organickému rozvoji křesťanské tradice. My jsme měli naopak to štěstí, že v našem klášteře vždy existoval někdo, kdo mohl živě a na základě osobní zkušenosti předat hodnoty, které bylo bezpochyby možno nalézt v knihách, ale z nichž může žít jenom člověk, který se setkal s někým, kdo už z nich čerpal. Ostatně jsou období, kdy se toto předávání hodnot, které je tou pravou tradicí církve, podobá nepatrnému pramínku vody: podstatné je, že teče. Jedním z největších objevů v mém životě bylo, když jsem jako mladý mnich poznal – a řekl jsem to už na začátku –, že otec Jeroným žije přesně to, co jsem chtěl žít já sám; a stejně tak i to, co mě později učil, odpovídalo mému nehlubšímu očekávání. Setkání dvou lidí je samo o sobě velkým tajemstvím. Mohlo se klidně stát, že bych se s ním byl nikdy nesetkal. Věřím však, že Boží prozřetelnost pečuje i o to, aby se živý pramínek tradice nenávratně nevytratil někde v písku.

Když někdo zaklepe na bránu vašeho kláštera, jak poznáte, jestli je povolán k mnišskému životu?

V prvé řadě s ničím nespěcháme. Předpokladem k rozlišení povolání je osobní, dlouhodobý a intenzivní kontakt. Než u nás někdo složí slavné sliby, uplyne minimálně šest let. Za tu dobu se zpravidla vše vyjasní. Samozřejmě, že vždy může něco uniknout, ale většinou obě strany vědí, s kým tu mají co do činění. V klášteře se nedá kličkovat. Vidíme, jak daný bratr reaguje ve vztazích s jinými bratry, v práci, při duchovním vedení. V žádném případě však nejde o psychologickou analýzu. Základní otázkou je, zda Bůh volá „tohoto“ člověka k mnišskému životu v „tomto“ klášteře. V nejširším slova smyslu je mnišské povolání jen konkrétní, integrální cestou k uskutečnění povolání, které jsme přijali v okamžiku křtu. Křtem jsme byli připodobněni Kristu a v mnišském životě skládáme sliby stálosti, obrácení mravů a poslušnosti, abychom s jejich pomocí došli k plnosti tohoto připodobnění.

Je lidská zralost jedním z kritérií při zjišťování povolání?

Ano. Existuje jistý práh duševní křehkosti, za kterým už přijetí do kláštera není možné. Zároveň však patří k naší tradici dát v mnišském životě příležitost také

osobám, které se pohybují na hranici psychické vyrovnanosti. Silně strukturovaný institucionální řád, jaký jsme znali zhruba až do roku 1965, paradoxně umožňoval přijetí takových osob. Mnozí z nich se v klášteře stali světci, dokonce velkými světci. Dnes nám tito bratři scházejí. Hodně závisí také na pevnosti komunity. Silná komunita může snáze začlenit osoby s atypickým profilem.

Liší se duševní zranění dnešních lidí od problémů předchozích generací?

V jistých oblastech jsou tato zranění citelnější. Nová doba nás staví před nové problémy. Proto je důležité, abychom při rozlišování povolání byli otevření a přitom opatrní. Čas zde hraje opravdu velkou roli. Lidé se mění. Mnozí se vyvíjejí, nezůstávají vězni svého trápení. Milost může jistá zranění a některé slabosti vyléčit. Jsem ale přesvědčen, že Bůh se k nám přibližuje mnohem více skrze naši nedostatečnost než skrze naše vlohy. Pokud Bohu předložíme svou bídu, přivoláme na sebe jeho milosrdenství. Pro nadané lidi není snadné uznat svou bídu, přijmout ji a udělat z ní cestu k obrácení. Nadaný člověk má tendenci dávat do služby Bohu své schopnosti. To je v pořádku. Ale bude muset přijít i na to, že jako každý jiný potřebuje být zachráněn ze své bídy. Ve skutečnosti jsme všichni v duchovním životě povoláni k tomuto dvojímu pohybu, byť ne vždy ve stejný čas a ve stejném rytmu.

S jakou hlavní obtíží se setkáváte při formaci vašich kandidátů?

Nejčastěji je to problém přijetí sebe sama. Obraz, který si člověk sám o sobě vytvořil, podléhá v mnišském životě velmi rychle konfrontaci s realitou. Přijde chvíle, kdy je třeba odložit masky, a čím dříve k tomu dojde, tím lépe. Teprve tehdy totiž může začít ta pravá práce. Do hry vstupuje milost. Často mě zaráží, nakolik jsou mnozí bratři ovládnuti sobectvím: moje záležitosti, moje studium, moje práce. Dokud je druzí neobtěžují, je všechno v pořádku. Ale ve chvíli, kdy se někdo trochu přiblíží, začínají problémy. Přitom takové chování není žádným privilegiem jedináčků! Spíš jde o různé polohy individualismu, nezájmu o druhé – opak správného chápání osoby, která je k druhým otevřená.

Ani životu modlitby samozřejmě neprospívá, je-li člověk uzavřen sám v sobě, ve svých malých záležitostech. Uzavřenost představuje jedno z hlavních nebezpečí mnišského života. V tradici pouštních otců je boj proti myšlenkám něčím zásadním. Často to bylo vnímáno jako boj proti špatným myšlenkám, jde však o něco mnohem hlubšího: boj proti všem myšlenkám. Když během božského officia přijde chvíle, kdy se má lektor zvednout a jít k ambonu, a on se nehýbe,

víte, že je myšlenkami jinde. Nebo když se po mši některého bratra zeptáte na obsah mešních čtení a on si nevzpomene, zřejmě naslouchal jen sám sobě... Nejlepším prostředkem v boji proti myšlenkám je otevřít své srdce duchovnímu otci. Tak se mnich stává svobodným pro modlitbu a pro život s Bohem. Kassián, jeden z poustních otců, pobízel své učedníky, aby se při každé příležitosti obraceli k Bohu: „Když vstáváš, říkej ‚Bože, pospěš mi na pomoc‘, když jdeš, když jíš, když pracuješ, když vstupuješ do kaple, pozvedej svou modlitbu k Bohu.“ Ticho naplněné modlitbou je nejvyšší formou života obráceného k Bohu. Skutečnost však může vypadat zcela jinak. Falešná niternost je nebezpečnější než žádná. Lidé, kteří nedokážou držet svůj rozum na uzdě, jsou pro život modlitby vážně handicapováni. Místo aby je modlitba obracela k někomu jinému, zůstávají zahleděni do sebe, všechno vztahují k sobě.

Jaké místo zaujímá intelektuální formace v rámci přípravy na mnišský život?

Intelektuální formaci považujeme za nezbytný základ. Člověk se nemůže modlit po dlouhá léta několik hodin denně před svatostánkem, aniž by se hlouběji zabýval některými otázkami týkajícími se skutečné přítomnosti našeho Pána v Nejvyšší Svátosti. Život v komunitě se snadno stane neúnosným pro toho, kdo neví alespoň něco o zákonech mezilidských vztahů a lidské psychiky. Pokud se naše víra nebude opírat o solidní intelektuální formaci, jen těžko vytrváme. A v případě, že se naše inteligence nerozvine ve službě víry, bude se rozvíjet jinde. Věcí, na kterých stavíme svůj život, není mnoho. Protože v klášteře budeme žít možná několik desetiletí, je důležité, abychom se o ně mohli opřít. Někteří bratři jsou tu už 75 let. Prošli si těžkostmi všeho druhu, vydrželi. Během té doby před nimi vyvstaly všechny základní otázky: osobní, filozofické, teologické... Není možné se nesnažit hledat odpovědi, i když nikdy nejsou zcela uspokojující.

Kdo se v Sept-Fons věnuje mladým bratrům především?

V mnišském životě platí dvojnásob to, co můžeme konstatovat kdekoli jinde – totiž, že člověk nezmůže nic, pokud je sám. Otec Jeroným říkal, že k tomu, aby mnišská komunita mohla fungovat tak, jak má, je zapotřebí minimálně pět osob, které potáhnou za jeden provaz: opat, novicmistr, profesor filozofie, profesor teologie, zpovědník. Jako opat jsem měl to štěstí, že jsem po celou dobu mohl mít po svém boku otce Mikuláše, novicmistra, s nímž sdílím stejný pohled na mnišský život. Otec Mikuláš znal velmi dobře otce Jeronýma, v jistém smyslu mno-

hem důvěrněji než já. Víím, že mladým bratřím předává hodnoty, které považují za podstatné. Kromě toho má mimořádné pedagogické schopnosti k jejich předání. Mám tedy jistotu, že to, co říkám komunitě, je také vštěpováno mladým, kteří vstupují do kláštera, a tak se buduje skutečná, hluboká jednota. Na co klade při formaci důraz? To byste se měli zeptat jeho – mohl by to být námět na další rozhovor! Jeho pedagogický přístup je založen na vztahu otce a syna, mistra a učedníka, na vztahu, který od samého počátku utvářel podobu mnišství. Prostřednictvím tohoto vztahu se snaží předat určité základní hodnoty; děje se to při osobních setkáních s každým z bratří, neustálou, důslednou, ale přitom citlivou korekcí konkrétního jednání a základních postojů. Jedná se o duchovní a charakterovou výchovu, která nutně předpokládá úzký osobní vztah. Nemá-li se výtka minout účinkem, a aby vůbec novicmistr věděl, jakým způsobem novice napomenout, musí mu být blízko. Není to snadné ani pro duchovního otce, ani pro duchovního syna, ale je to nezbytné.

Mohl byste ze zkušenosti tolika let strávených v úřadu opata vyvodit nějaké ponaučení?

Pokusil jsem se o to ve své homilii, v den, kdy jsem v Sept-Fons slavil 25. výročí svého zvolení. Zmínil jsem tři věci. První bych shrnul takto: Bůh je navýsost svobodný a může nás zaskočit. Mé zvolení nebylo ani zdaleka něčím samozřejmým! Byl jsem však zvolen a беру to jako jistý projev Boží svobody. Totéž jsem za ta léta konstatoval ještě mnohokrát: měli bychom být schopni následovat Boha, i když nejedná zcela podle našich představ. Druhé ponaučení jsem formuloval v odpovědi na předchozí otázku: člověk nezmůže nic, pokud je sám. Potřebujeme pomoc druhých, jejich náklonnost a blízkost. Mně samému velmi pomohl otec Jeroným a i později jsem měl vedle sebe bratry, o které jsem se mohl opřít. Neměli bychom se této pomoci bát. Někdo si může myslet, že člověk, který je sám, je svobodnější. Ve skutečnosti je tomu právě naopak. Třetí ponaučení: mnišská komunita je společenstvím chudých, a protože jsme chudí, potřebujeme prostředky, které nám pomáhají k životu. A tyto prostředky – mlčení, klauzura, společný život... – jsou stejně tak ubohé a zranitelné jako my. Je na nás, abychom si je dokázali uhájit, protože mnišský život se bez nich stává nemožným. Teď dodám jako v Písmu, tři věci chci říci, a čtvrtou připojím: mniši musejí být v klášteře shromáždění kolem určitého množství hodnot. Jedině společné sdílení stejných hodnot totiž vytváří skutečnou jednotu mnišské komunity.

Děkuji za rozhovor.

III. Homilie u příležitosti 25. výročí opatské benedikce, Nový Dvůr 2. února 2006

Mezi mnoha událostmi, které bezprostředně poznamenaly můj život v posledních pětadvaceti letech, bylo tou nejneočekávanější jistě založení tohoto kláštera. V roce 1980 nic nenapovídalo osvobození zemí podrobených marxistické ideologii, a je-li pravda, že v Sept-Fons nás otec Jeroným vedl k tomu, abychom se mnoho modlili na tento úmysl, nepředstavovali jsme si, že by ke změně mohlo dojít brzy, a už vůbec ne, že bychom v jedné z těchto zemí mohli založit klášter.

Zdá se mi, že v tomto velkém dobrodružství milosti můžeme rozpoznat jakýsi neměnný prvek ve způsobu, jakým Bůh řídí naše životy, a zároveň jisté poučení pro naše vlastní jednání.

Tím neměnným prvkem je, že Bůh nevidí věci stejným způsobem jako my a že je na nás, abychom přizpůsobili svůj pohled, nikoli na něm. To vyžaduje pružnost, bystrost, otevřenost vůči nečekaným událostem a stálou schopnost přizpůsobit se. Musíme přijmout, že je to on, kdo řídí náš život, aniž bychom se přitom vzdali své vůle či podnikavosti.

Poučení spočívá v tom, že je třeba souhlasit se závislostí na Bohu, našem Otci, ba dokonce po ní toužit. Nejde ani o otrockou poddanost, ani o zřeknutí se vlastní iniciativy, ale o uvědomělé a prozíravé odevzdání se do rukou Nějeho jiného, kdo ví lépe než my, co je pro nás dobré. Je to nelehký, delikátní postoj, který může být špatně pochopen či odmítnut, ale na kterém v posledku závisí kvalita našeho pozemského putování. Musíme nechat Boha, aby zvolil naši cestu, namísto abychom mu předkládali k požehnání své vlastní plány – postoj častý, ale neplodný, neboť se pokouší převrátit vztah mezi Bohem a jeho stvořením. Mít dostatek duchovního citu, abychom rozpoznali Boží vůli, dokázat si nechat při tomto rozlišování pomoci a spatřovat v uskutečňování Boží vůle své skutečné dobro, představuje – jak ukazuje zkušenost – záruku zdařilého života. Buď si půjdeme po svém, po svých vlastních cestách, které neomylně vedou do slepé uličky, nebo přistoupíme na Bohem vytyčené cesty, po kterých nás doprovází svou rukou a které ústí v jinak nedosažitelné obzory pravého štěstí a hluboké duchovní rovnováhy.

Proto mám dojem, že založení tohoto kláštera, jakkoli bylo neočekávané, nebylo z tohoto pohledu skutečností naprosto nepředvídatelnou. Poctivě pojatý mnišský život má v povaze šířit se. Ten, kdo nalezl štěstí v mnišském životě, může jen doufat, že uvidí, jak se předává dál. Mnišský život je však sám o sobě životem na hranici, na pomezí života lidí a Boží přítomnosti. Tato země a zvláště tento kraj, který mnoho vytrpěl vinou lidské pošetilosti, jsou proto jako stvořené pro za-

ložení kláštera; lid, kterému chtěli vzít to nejcennější, jeho svobodu, je navýsost schopen dát vzejít povoláním mužů, kteří budou ochotni postoupit svoji svobodu dobrodružství, jež ji upevní a učiní pravdivější.

To však pod jednou základní podmínkou, kterou je opravdovost a kvalita mnišského života. Zkušenost uplynulých pětadvaceti let mi ukázala, že nic nezískáme, slevíme-li ze základních požadavků našeho povolání. Náš život musí být předkládán se všemi svými nároky! Dnešní člověk nemá zájem o jakési zředěné mnišství. K snížení úrovně postačí naše ubohost a slabost. Přidávat cokoli dalšího je zbytečné. Těm, kdo přicházejí do kláštera, musí být nabídnut zde, v Sept-Fons nebo kdekoli jinde, co možná nejopravdovější mnišský život. Jen tak dostojíme svým závazkům, budeme poctiví vůči svým bratřím a staneme se skutečnými zakladateli mnišského života na místě, kam nás Bůh přivedl. To se děje bez hluku, není k tomu zapotřebí reklamy, vyžaduje to však trpělivost, jasnozřivost a opuštění všeho, co je povrchní a nestálé. Dáme-li se touto cestou, nalezneme v hojnosti skutečnou radost a plodnost, kterých se dostává těm, kdo žijí naplno své povolání.

Rozhovor připravil Norbert Schmidt a klášter Matky Boží v Novém Dvoře.

Přeložil Oldřich Selucký.

Více se o mniších ze Sept-Fons a Nového Dvora můžete dočíst mimo jiné v *Salve* 4/2004 (Rozhovor s Dom Samuelem: *Nesložili jsme slib minimalismu!*), knihách OTEC JERONÝM: *Protože navždy trvá dlouho*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1993; OTEC JERONÝM: *Umění naslouchat*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995; OTEC JERONÝM: *Dopisy bratru Patrikovi*. Triáda, Praha 2002; *Otec Jeroným / Mnich, Částečný portrét*. Klášter Matky Boží v Novém Dvoře – Triáda, Praha 2003; či článcích NORBERTA SCHMIDTA: „Krok z průměrnosti“. *Stavba* 5/2004 a „Příliš hluku kolem prostoru ticha?“ *Synesis* 2/2006 (v tisku). Dokumentární film *Prostor ticha* o založení Nového Dvora režisérky M. Šandové nedávno vyšel na DVD. Nakladatelství Krystal OP připravuje společně s klášteřem Matky Boží v Novém Dvoře vydání knihy Thomase Mertona *Vody Siloe*, která přibližuje dějiny a spiritualitu Řádu cisterciáků přísné observance zvaných trapisté.

POZNÁMKY:

1/ „Nesložili jsme slib minimalismu! Rozhovor s Dom Samuelem OCSO, představeným kláštera Matky Boží v Novém Dvoře“. *Salve* 14, 2004, č. 4, s. 91–102.

2/ DOM JEAN-BAPTISTE CHAUTARD: *Duše veškerého apoštolátu*. Podle 18. francouzského vydání přeložily a vydaly sestry Neposkvrněného početí P. Marie, Přerov 1927; poslední české vydání: Bonus A, Brno 1997.

3/ Doslovný překlad *Umění být učedníkem*. V češtině: *Umění naslouchat*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995.

Dom Patrik Olive (* 1947), opat kláštera Sept-Fons, se narodil 29. srpna v Clermont-Ferrand ve střední Francii (Auvergne). Po ukončení střední školy a dvou letech studia v kněžském semináři ve svém rodném městě absolvoval civilní službu na Pobřeží slonoviny. V roce 1969, krátce po návratu do Francie, vstoupil do trapistického kláštera Matky Boží v Sept-Fons. Po mnoho let byl žákem otce Jeronýma. 12. prosince 1980, ve svých třiatřiceti letech, byl zvolen opatem. Svému klášteru dal nový impuls, který lze charakterizovat jako snahu o co nejautentičtější život podle Řehole svatého Benedikta v tradici cisterciáckého mnišství. Od 1. ledna 2006 je rytířem Čestné legie.





Maria Assumpta Schenklová OCist

Ženská mystika v německém středověku Svědectví pro dnešek

*Dû Êist mîn ih bin dîn
des solt dû gewis sîn
dû bist beslossen
in mînem herzen
verlorn ist daz sluzzellîn
dû muost och immer dar inne sîn*

Toto je nejstarší milostná píseň v německém jazyce, kterou známe.¹ Vznikla v době minnesangu, která je zároveň dobou rozkvětu německé ženské mystiky, a oba proudy ve svých výrazových prostředcích a jazykových obrazech vykazují často zarážející shodu. Tak i tuto niternou písničku jistě zpíval nejprve milující člověk své milované nebo svému milovanému. Avšak může být vykládána, bez jakékoli falše, ba spíše s ještě větší oprávněností, jako píseň milujícího Boha člověku a také jako píseň milujícího člověka Bohu: *Dû Êist mîn ih bin dîn, / des solt dû gewis sîn, / dû bist beslossen / in mînem herzen.*

Tím se ocitáme v jádru mystiky, mystiky obecně, a zvláště pak mystiky světic z Helfty.

Předtím, než se budu podrobněji a blíže zabývat jejími podstatnými rysy, chtěla bych ještě o něco přesněji vymezit pojem mystiky.

Při mnoha rozhovorech s návštěvníky, kteří k nám přicházejí do Helfty, aby vyslechli něco o mystice, jsem si uvědomila, že mnozí o ní mají velmi mlhavé představy, nebo velmi často považují za podstatné více či méně nedůležité doprovodné jevy mystického života, jako jsou např. vize, slyšení, elevace, extáze apod. Všechny tyto věci jsou zajisté často spojeny s mystickými zážitky. Avšak právě velcí a zkušení mystikové jako Jan od Kříže či Bernard z Clairvaux neustále zdůrazňovali, že při vyšších stupních mystické zkušenosti tyto projevy stále více ustupují do pozadí a nejhlubší mystická zkušenost se odehrává zcela mimo jakékoli smyslové zážitky – „auf weiselose Weise“ – jak to nazývá Mistr Eckhart,² a zcela se vymyká lidské řeči. Množství obrazů, se kterými se v mluvě mystiků setkáváme, jsou asi často jen pokusy, jak ostatním lidem nějak přiblížit či vysvětlit, co se vlastně vyslovit nedá.

Co je tedy to jádro, to vlastní mystické zkušenosti? Pokusím se vám to ukázat na jednom poněkud neobvyklém textu z naší doby, jehož autor by se nikdy nepovažoval za mystika. Jedná se o dopis, o dopis Bohu, který byl nalezen v kapse kabátu jednoho mladého amerického vojáka, který na konci 2. světové války padl v Itálii – snad půl hodiny poté, co napsal tento list:

*Podívej se, Bože, nikdy jsem tě neoslovil,
ale nyní tě chci pozdravit.
Lidé mi říkali, že vůbec neexistuješ,
jako hlupák jsem tomu všemu uvěřil.
Včera večer jsem viděl z díry po granátu
tvou nebeskou klenbu.*

*Z toho jsem usoudil, že mi lhali.
Kdyby sis býval udělal čas, abych patřil na tvoje dílo,
přišel bych býval na to sám,
že mě oklamali.*

*Chtěl bych vědět, Bože, zda bys
mi podal svou ruku.
Cít mi říká, že mi rozumíš.
Žlutáští, musel jsem přijít na toto pekelné místo
dříve, než jsem získal čas, abych viděl tvou tvář.*

*Myslím si, nemám asi víc co říci,
ale jsem rád, že jsem se dnes s tebou setkal.
Domnívám se, že brzy nastane
hodina útoku.*

*Nemám však strach od té doby, co vím,
že jsi mi nablízku.
Slyším signál. Bože, nejspíš musím jít.
Mám tě rád, tím si buď jist.
Podiv se, bude tvrdý boj.
Kdo ví, snad přijdu
do tvého příbytku tuto noc.*

*Ač jsem se dříve k tobě choval ne příliš přátelsky,
stále myslím na to, zda mě
neočekáváš u svých dveří.
Podiv se, pláču, prolévám slzy!*

*Ted' asi musím jít, Bože, na shledanou.
Zvláštní. Od toho okamžiku,
kdy jsem se s tebou setkal, nemám strach
přijít k tobě.*

Co se zde odehrálo? Žádné vize, žádná slyšení, žádná extáze – a přece jen děj, který zcela změnil nitro mladého člověka. Můžeme to převést na společného jmenovatele. Bůh se dotkl jeho duše a proměnil ji. Jak – to by nám onen voják jistě nebyl schopen říci – právě „auf weislose Weise“. Děj samotný mohl stěží vnímat, ale určitě vnímal jeho důsledek. Vše bylo jinak než předtím – již žádný strach, dokonce ani před smrtí, pokoj, radost, hluboký vnitřní klid pramenící z vnitřní jistoty: Narodil jsem se nekonečný, protože jsem nekonečně milován. Právě tyto znaky – ztrátu strachu a starostí, radost, pokoj, vědomí hlubokého bezpečí v Boží lásce, lásku k Bohu a důvěru k němu – nazývá Bernard z Clairvaux neklamnými znameními pravé mystické zkušenosti. Mystiku můžeme tedy prostě a jednoduše definovat takto: Bůh se dotýká duše člověka a proměňuje ji takovým způsobem, který se zcela vymyká smyslovému vnímání a možnostem jazyka, avšak tento dotek zanechává hluboký, přetrvávající účinek.

Nyní konečně přejdeme k mystice světic z Helfty. Často je u nich řeč o vizích a slyšeních, avšak vedle toho také opět o tomto zcela nenápadném doteku, kterým Bůh proměňuje duši člověka. Z druhé strany máme z jejich líčení setkání s Bohem dojem, že se chápou jazykových obrazů, aby ostatním nějakým způsobem osvětlily, co v nich Bůh působil. U Mechtildy z Magdeburku, která pocházela ze šlechtického rodu, se často nacházejí obrazy z okruhu dvorského života, někdy také zcela zřetelně rozpoznatelné narážky na minnesang. Není to záznam vizí, nýbrž spíše pokus říci a vysvětlit něco slovy nevystižitelné. Rovněž v působení mystické zkušenosti těchto žen na jejich vlastní život a v mocném vyzařování na život dalších lidí po celá staletí můžeme poznat, že se u nich jedná o autentickou zkušenost Boha.

Chtěla bych upozornit na dvě zvláštnosti helftské mystiky. Jednou je pozoruhodná otevřenost vůči přírodě a lidem. Zatímco mnozí jiní mystikové tvrdí, že člověk musí uzavřít své smysly a zcela se stáhnout do sebe, aby zakusil Boha, helft-

ské mystičky ho do sebe přijímají také skrze své smysly. Mechtildu z Hackebornu Kristus dokonce vyzývá, aby mu dovolila vstoupit do ní také skrze všechno, co vidí, slyší, chutná. U Gertrudy Veliké nacházíme jedno velmi pěkné vyprávění, jak se právě při pozorování jarní přírody otevírá tomu, aby jí pronikal Bůh. Z mnoha zpráv světic samotných i jejich spolusester se dovídáme, že nebyly hluché a slepé k bídě a potřebám lidí a že obětovaly svůj čas pro modlitbu, aby v něm vyslechly jejich prosby a přání.

Druhou zvláštností helftské mystiky je, že vize a slyšení světic jsou živeny liturgií, popř. liturgickými nebo biblickými slovy. Jejich zprávy často začínají právě takovýmto citátem. Toto silné spojení s liturgií chrání jejich mystickou zkušenost před subjektivitou a propůjčuje jí vyšší stupeň objektivity.

Nyní představme krátce tři světice z Helfty a zabývejme se tím, kým vlastně byly.

První z nich, která vstoupila do kláštera, byla Mechtilda z Hackebornu (1241–1299), rodná sestra tehdejší abatyše.³ Přišla jako velmi mladá a jako kantorka, novicmistrová a vedoucí klášterní školy se spolupodílela na formování klášterní spirituality. Údajně měla mystické zkušenosti již v mládí, které však dlouho tajila. Teprve v posledních letech svého života je diktovala na výslovné Kristovo přání svým spolusestrám, protože ona sama už nebyla schopna psát. Její *Kniha zvláštní milosti* (lat. *Liber specialis gratiae*) byla v současnosti znovu vydána.

Jako další vstoupila do kláštera v Helftě Gertruda Veliká (1256–1302), rovněž jako malá dívka.⁴ Jako pětiletý sirotek byla předána do opatrování sester, v klášteře tedy dospívala. Bylo to velmi živé a inteligentní dítě. Jako asi sedmnáctiletá přijala řeholní závoj. Tehdejší abatyše kladla velmi silný důraz na vynikající vzdělání sester a povolávala učené dominikány z okolních měst do Helfty, aby uvedli sestry do všech tehdy známých vědních oborů. Nejnadanější sestry tak patřily k vysoce vzdělaným ženám. Tato vynikající možnost vzdělání by se Gertrudě stala téměř osudnou. Fascinovalo a zajímalo ji takovým způsobem, že by nejraději, jak sama později píše, studovala dnem i nocí a její duchovní život by hrál pouze zcela podřízenou roli. To trvalo po sedm či osm let, dokud krátce po jejích 26. narozeninách nepřineslo radikální obrát její první setkání s Kristem. Od té doby – žila ještě asi dvacet let – byl Kristus, s kterým se směla nyní častokrát setkávat, absolutním středem jejího života. Také ona dostala úkol sepsat své zkušenosti a tuto knihu nazvala *Legatus divinae pietatis* (*Posel Boží lásky*). V pozdějších letech následovala druhá kniha *Exercitia spiritualia* (*Duchovní cvičení*).

Jako poslední přibyla Mechtilda z Magdeburku (1207–1290).⁵ Oproti předchozím dvěma byla již staršího věku, bylo jí asi šedesát. Píše, že ji poprvé oslovil Duch svatý ve dvanácti letech. Byl to asi její první mystický zážitek.

*Já nehodná hříšnice byla jsem ve svém dvanáctém roku,
když jsem byla sama, v nesmírně blaženém proudu pozdravena Duchem svatým,
takže už jsem se nikdy neodvážila nechat se strhnout
k žádnému velkému všednímu hříchu.*

*Tento přemilý pozdrav přicházel po všechny dny
a způsobil, že jsem ze srdce pohrdla sladkostí celého světa
a ještě se množoval po všechny dny.
To se dělo po jednácté set let.*

Touto milostí byla zřejmě obdarována stále. Rozhodla se proto jako dvacetiletá opustit otcovské sídlo a jako bekyně přišla do Magdeburku. Tam žila čtyřicet let, velmi často ji navštěvovaly z části oblažující a z části útrpné mystické zážitky, které sepsala v knize *Das fließende Licht der Gottheit* (mimoходом se jedná o první duchovní knihu v německém jazyce). Jelikož dosáhla vysokého věku – asi 84 let –, žily všechny tři světice, všechny tři mysticky omilostněné, literárně, ba dokonce básnicky nadané, po dobu asi 20 let v tomtéž klášteře. Je to zcela zvláštní rys Helfty a, pokud vím, ojedinělý jev v dějinách německých klášterů a svatých. A navíc je jedinečné, že mnoho návštěvníků tvrdí, že něco z této duchovní atmosféry lze pocítit v klášterním kostele dodnes.

Přejdeme konečně k duchovnímu poselství těchto tří žen a k jeho významu pro dnešek. Chtěla bych se věnovat pěti bodům, které se mi zdají jako poselství pro nás v dnešní době obzvláště důležité:

1. Touha Boha po člověku

Jedna žena mi nedávno řekla: O tom jsem v kázání ještě nikdy neslyšela! Skutečně se domnívám, že vědomí, že Bůh po nás touží, je pro mnoho křesťanů něčím cizím. A přitom se jedná o něco tak úžasného. Navíc je to potvrzeno mnohokrát ve Starém i Novém zákoně. Ve Starém zákoně nacházíme četná místa vypovídající o této touze Boží, např. při putování Izraele pouští, kde Bůh neustále přichází za svým nevěrným a reptajícím lidem, odpouští mu a přivádí ho k sobě.

Obzvláště silně je touha Boha po člověku vyjádřena v Písni písní. Opakovaně tam čteme volání ženicha – to jest Boha: „Vstaň, moje milá, moje krásko, a pojď“ (Pís 2, 10); „Přijď z Libanonu, přistup.“ (Pís 4, 8) Zde opakování slova vyjadřuje obzvláštní naléhavost a intenzitu. Slovo „přijď“ se vyskytuje v Písni písní celkem desetkrát. A na jiném místě čteme: „Otevři mi, má sestro, moje milá.“ (Pís 5, 2)

A opět: „Ukaž mi svoji tvář, ať slyším tvůj hlas, vždyť tvůj hlas je líbenný a půvabná je tvoje tvář.“ (Pís 2, 14) Jaká láska, jaká nespoutaná touha mluví z těchto slov.

Výpověď o lásce, kterou Bůh sám o sobě pronáší a která s námi nejvíce otřásá, je jeho touha po člověku, jak prostupuje celým Starým zákonem a konečně ústí ve vtělení Ježíše Krista. I to má jen jeden motiv: Boží lásku k nám – jeho touhu, aby nás k sobě přivedl. V poselství Ježíše Krista dále pokračuje to, co se vinulo jako červená nit Starým zákonem. První slova, která Ježíš pronáší v evangeliu podle Marka, jsou: „Obrátte se“ (srov. Mk 1, 15) a „odvráťte se, odvráťte se od svých zlých cest, přijďte ke mně“ (srov. Ez 33, 11). Opět se objevuje téma Písně písní: „Pojď, přijď.“ A jedno z posledních slov před nanebevstoupením zní: „Kažte obrácení.“ (srov. Lk 24, 47) Volání k obrácení, k návratu, staré volání touhy je tak rámcem – tématem evangelia. Celé Ježíšovo kázání, jeho tři roky neustálého putování, není ničím jiným než stále opakované volání, než neúnavné Boží usilování o člověka, které se nedá odradit žádným odmítnutím či zklamáním. Zvláště jasně to poznáváme v několika podobenstvích. Mám na mysli obzvláště podobenství o ztracené ovci, o ztracené minci, o ztraceném synu. V prvních dvou nacházíme ohromné úsilí při hledání, a bouřlivou radost při znovunalezení! Obojí je jistě ještě překonáno nesmírnou láskou otce, který nosil svou touhu snad celá léta. A v posledních hodinách svého života, jakoby v závěti, říká Ježíš s nepředstihnutelnou naléhavostí: „*Desiderio desideravi*“ (Vg Lc 22, 15). Toužebně si přeji – dnes, po celou věčnost, tak nezměrně toužím, že jsem opustil všechnu svou blaženost, lůno svého Otce, své nebe, abych učinil zadost této touze.

Nakonec uvedme ještě jedno znamení této božské touhy, které jako takové příliš málo vnímáme – jaké zobrazení Boží, zobrazení Bohočlověka je častější než ukřižování? A všem je nám tak dobře známo od našich dětských let. Většinou v něm vidíme, a to právem, znamení neomezené, všechny představy překračující Boží lásky. Je však také zároveň neuvěřitelně výmluvným gestem touhy – zešířena rozpražené ruce, otevřené srdce, hlava k nám skloněná. Po dvě tisíciletí se tyto ruce vzpínají k nám...

U žen z Helfty, zvláště silně u Gertrudy a Mechtildy z Magdeburku hraje tato Boží touha podstatnou roli.

Gertruda přejímá citát od sv. Bernarda z Clairvaux a ukazuje, jak se toto slovo naplnilo v jejím vlastním životě:

*Když utíkáme – jdeš za námi.
Otočíme-li se k Tobě zády – vstoupíš před naši tvář.
Naříkáš plný pokory – ale pohrdají tebou.*

*Ani zahanbení, ani pohrdání Tě nepohne k tomu,
aby ses odvrátil.*

*Neznáš únavu, když nás táhneš k těm radostem,
které oko nevidělo, ucho neslyšelo,
nač člověk nikdy nepomyslíl.⁶*

Vždyť i při jejím vlastním obrácení vychází iniciativa výlučně z Boží strany. Takto píše o svém prvním setkání s Kristem: „ON mi řekl: rychle přijde tvoje spása, já tě zachráním a osvobodím, neboj se. ON mě uchopil za ruku. ON mě zdvihl a postavil vedle sebe.“ (Ges. II/1) Téměř nám to připomene dobrého pastýře, který vysvobodil ztracenou ovečku z trní a nesl ji na svých ramenou. Je to Boží touha, která směřuje k člověku, táhne ho k sobě a přivádí zpět. A jaká nevýslovná radost panuje v nebi, když se takovýto návrat zdaří! Neúnavná Boží touha po člověku – Gertrudin život je právě příkladem a podobenstvím této pravdy.

Rovněž Mechtildu z Magdeburku volá, „zdraví“, jak ona sama píše. Také ona je stále více přitahována k němu. Nacházíme u ní několik překrásných míst o této Boží touze. Několik z nich bych vám chtěla představit:

*Pane, ty jsi po všechen čas nemocný láskou ke mně,
to jsi dokázal sám na sobě:
Vepsal jsi mě
do knihy božství,
namaloval jsi mě do svého čistého lidství,
vryl jsi mě do svaté rány svého srdce,
abys mě nikdy nezapomněl,
a do svých rukou,
abys mi rozděloval svou milost,
a do svých nohou,
aby ses ode mně nikdy nevzdálil.*

*Tó, že tě nadevše miluji, to mám dáno přirozeností,
neboť jsem láska sama.
Tó, že tě častokrát miluji, pochází z mé touhy,
neboť toužím po tom, abych byl ze srdce milován.
Tó, že tě dlouho miluji, pochází z mé věčnosti,
neboť jsem bez začátku a bez konce.*

Když si člověk jednou uvědomí neúnavnou touhu Boží, probudí se tím také jistě jeho touha po něm, nekonečně milujícím. A ze své strany bude dělat všechno proto, aby se Bohu přiblížil a aby mu odpověděl láskou. V tomto setkávání se Boha s člověkem se neustále prohlubuje vnitřní vztah a nakonec, když se člověk Bohu zcela otevře, ho přijme cele do sebe. V tomto hlubokém sjednocení přebývá Bůh v člověku a člověk v Bohu.

2. Být uvnitř

Toto být uvnitř, být pohromadě je nejvnitřnější podstatou vši křesťanské mystiky. U všech třech svetic z Helfty nacházíme právě o tomto mnoho krásných textů.

Nejprve uvedme dva texty od Mechtildy z Hackebornu:

A opět řekla láska duši: „Vejdí do radosti svého pána.“⁶⁷ Při těchto slovech byla duše zcela stržena k Bohu, jako když kapka vody padne do vína – promění se celá ve víno. A tak se stala tato blažená duše tím, že zcela vešla k Bohu, s ním jeden duch. V tomto sjednocení se duše sama v sobě zmařila, ale Bůh ji posílil a řekl jí: „Všechno, co může člověk pomout, přijmout a pochopit, to všechno do tebe vliji.“

Žatímco o jednom Velkém pátku kněží podle zvyku pohřbívali kříž, řekla tato zbožná panna Pánu: „Ty, můj milovaný, ty, srdce mé duše, kéž by byla má duše ze slonoviny, abych tě v ní mohla důstojně pohřbít!“ Pán ji nato odpověděl: „Já tě pohřbím v sobě. [...] Po tvé pravici budu chválou a dokončím všechna tvá díla, po tvé levici budu však zlatým opěradlem, které ti je oporou ve všech útrapách. Pod tebou budu pevným základem, který nese a drží tvou duši.“

Jindy po svatém přijímání jí Pán řekl: „Já v tobě, ty ve mně, v mé všemohoucnosti, jako ryba ve vodě.“ Zeptala se: „Můj Pane, ryby často vytahují z vody síti. Co bude pak, když se mi to přihodí?“ Pán odpověděl: „Nebudou moci tě vyrvat ze mě, protože budeš mít hnízdo v mém božském srdci.“

Právě u Mechtildy z Hackebornu jsem našli krásný obraz ryby. Jako ona je ve svém živlu ve vodě, tak i duše je ve svém živlu u Boha, v Bohu. Tentýž obraz nacházíme také u Mechtildy z Magdeburku v jednom, podle mého mínění mimořádně pěkném textu:

*Ryba se nemůže utopit ve vodě,
pták se nemůže propadnout v povětrí,
zlato nikdy v ohni neshoří,
neboť tam získává
jasnost a zářící lesk.
Bůh dal všemu stvoření,
aby žilo podle své přirozenosti.
Jak bych tedy mohla odporovat své přirozenosti?
Musím jít od všech věcí pryč k Bohu,
který je mým Otcem od přirozenosti,
mým bratrem ve svém lidství
mým ženichem v lásce
a já jeho nevěstou neustále.*

Uvedme ještě dvě krátká místa z knihy svaté Gertrudy. Osmou kapitolu II. knihy sama nadepsala „Jak byla její duše vtahována k Bohu ještě niterněji“. Píše:

[...] viz, tu se ukázala dobrota a laskavost vůči lidem Boha, našeho Spasitele, ne kvůli skutkům spravedlnosti, kterými bych si to byla já nehodná zasloužila, nýbrž z jejího nevyssloveného smilování v tom, že mě uschoptila znovuzrozením a přijetím za dítě, abych dospěla k onomu úctyhodnému, nebeskému posvátnému a neocenitelnému sjednocení s tebou.

Jako Pán o svátku očišťování tvaroval mou duši jako vosk v ohni, tak ji nyní přijal svou divotvornou mocí jako tekoucí vosk do své božské pokladnice. A moje duše tam zůstala a pila z nevysslovitelné a nepochopitelné lásky.

V textech všech tří žen lze poznat jedno – toto bytí uvnitř, bytí pohromadě je Boží vlastní záměr s námi. K tomu jsme stvořeni. A má být naším nejhlubším přáním a touhou, abychom se neustále přibližovali k tomuto bytí spolu s Bohem, popř. abychom si vyprosili milost od něho. Jinak upadneme do nebezpečí, že se v životě mineme tím vlastním, podstatným.

3. Poslání

Právě z takového bytí uvnitř pro nás vyplývá zprvu snad překvapivý, avšak vlastně zcela logický důsledek – poslání vydávat svědectví. Četla jsem krátkou

větu: „Poslání znamená bytí uvnitř.“ A je tomu opravdu tak. Jako vyslanec mohu věrohodně a autenticky zastupovat toho, jenž mě posílá, jen když ho velmi dobře znám, když jsem s ním v hloubi spojena. Jinak existuje nebezpečí, že zvěstuji ne jeho, nýbrž sebe sama. A když je nám darováno takovéto bytí uvnitř, pak je nám to velkým závazkem a odpovědností. Bůh požaduje a očekává naše svědectví.

Na třech ženách z Helfty se nám to ukáže s pozoruhodnou jasností. Mechtilda z Hackebornu obdržela navzdory svému zdráhání výslovný příkaz, aby sepsala vše, co jí Pán říká, a sice s odůvodněním, že toto poselství jeho dobroty a slitování nepatří pouze jí, nýbrž všem lidem. „Jednou jí byl o Vánocích položen do rukou Ježíšek s úkolem: Předěj ho dál každému, s kým se setkáš.“ Domnívám se, že tento úkol platí pro každého z nás.

Také u Gertrudy se nachází výslovný příkaz k předávání poselství:

Protože jsem z nesmělosti odkládala sepsání této knihy na svátek Povýšení sv. Kříže, vedl Pán mého ducha, zatímco jsem se při mši svaté musela zabývat jinými cvičeními, těmito slovy zpět: „Buď si jistá, nevyjdeš ze žaláře těla, dokud nezaplatis do posledního halče.“⁸ [...] Pán ještě dodal: „Chci mít bez odporu spolehlivé svědectví o své božské lásce v tvých spisech pro dobu poslední, kdy podle svého úradku jimi prokážu dobro mnohým lidem.“

Toto je, pokud vím, jediné místo v knize svaté Gertrudy, kde je Kristus velmi přísný a energický. Tím zřetelněji se nám ukazuje, jak vážně bere tento úkol.

Nacházíme ho rovněž u Mechtildy z Magdeburku, a sice hned na začátku její knihy:

Tuto knihu má člověk přijímat s radostí, neboť Bůh sám říká tato slova: „Tuto knihu posílám nyní jako posla všem duchovním lidem, obojím, jak dobrým, tak špatným, neboť když padnou sloupy, nemůže vydržet celá budova. Oznamuje mé tajemství, které jsem zjevil slavným způsobem já jediný. Všichni, kdo chtějí této knize porozumět, musí ji přečíst devětkrát.“ [...]

„Hle, Pane, jak se má nazývat tato kniha, která má sloužit jen k tvému oslavení?“

„Má se nazývat: Plynoucí světlo mého božství do všech srdcí, která tam žijí bez fale.“

Také ona nesmí přijaté světlo uzavírat v sobě, nýbrž ho má nechat plynout dále k co největšímu počtu lidí.

Nepochybuji o tom, že toto uložené poslání platí i dnes, a je dokonce vlastním záměrem Božím, který stojí za znovuoživením kláštera v Helftě, jež se zpočátku zdálo absolutně nemožné. Avšak zcela jistě neplatí jen pro nás, které smíme žít dnes na tomto místě, nýbrž pro každého křesťana, ať už žije kdekoli, pro každého z nás.

4. Chvála a dík

Alespoň krátce se chci zabývat bodem, který zdůrazňují všechny tři helftské ženy – totiž že Bohu nemáme upírat povinný dík a chválu, kterou mu dlužíme. A myslím si, že bychom si to měli zapsat za uši právě my, členové moderní konzumní společnosti. Nemáme my všichni sklon k tomu přijímat zcela samozřejmě všechny příjemné stránky naší životní úrovně a nanejvýš kritizovat či naříkat, když se jednou něco nezdaří? Jak často děkujeme Bohu za krásu jeho přírody, za naše vydatné a dobré jídlo, za naše pohodlné auto, naše zdraví nebo okamžitou lékařskou pomoc? Obávám se, že Pán Bůh by měl docela pravdu, kdyby nás jako tehdy Izraelity s hněvem nazval „nevděčným pokolením“.

U světic z Helfty zaujímají dík a chvála skutečně velký prostor. Zvláště u Mechtildy z Hackebornu je to jakoby červená nit, která se vine jako hlavní téma celou její knihou. Jako příklad uveďme alespoň krátce jedno místo – na výzvu Kristovu, aby vyřkla nějaké přání či příkaz, odpovídá:

Můj Pane, mně nepřísluší slova rozkazování, avšak přece: kdybych měla nějakou moc, pak bych volala, pobízela všechno tvorstvo k tomu, aby tě chválilo celou svou silou, svou dovedností a krásou, celým svým věděním a vůlí!

V Gertrudině druhé knize *Duchovní cvičení* zaujímá kapitola o chvále a díky ve srovnání s ostatními největší prostor a její chvála a díkyčinění přetékají vaskádách po stránkách.

Jazykově obzvláště pěkné jsou pasáže vyjadřující díky a chválu u Mechtildy z Magdeburku:

*Chválíme tě, Pane, že jsi nás hledal ve své pokoře.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás zachoval ve svém milosrdenství.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás poctil svým utrpením a potupením.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás obcerstvil ve své dobrotě.
Chválíme tě, Pane, že jsi nám dal řád ve své moudrosti.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás ochránil svou mocí.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás posvětil svou šlechetností.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás osvětil ve svém důvěrném přátelství.
Chválíme tě, Pane, že jsi nás vyzýšl ve své lásce.*

*Ty jsi světlo nade všechna světla,
ty jsi květinou nade všemi korunami,
ty jsi pomazáním na všechny rány,
ty jsi neproměnná věrnost bez klamu,
ty jsi hospodář ve všech příbytích.*

Domnívám se, že s takovéhoho postoje chvály a díky se můžeme my všichni přiučit alespoň něčemu!

5. Důvěra

Dostáváme se k úplně poslednímu bodu, který se mi jeví jako obzvlášť důležitý pro křesťany dneška. Je jím důvěra. A jak to vypadá s námi? Není naše důvěra přece jen nahlodaná pochybami, malověrností či malomyslností? Zde nám může prospět vzor třechto žen z Helfty.

Největší prostor zaujímají texty o důvěře u Mechtildy z Hackebornu, a proto bych se chtěla držet hlavně jich. Tyto texty se zčásti vztahují na náš zdejší, všední život s jeho malými a velkými starostmi a potřebami. Mechtilda prosí s důvěrou o pomoc v nemoci, v době sucha, při ohrožení vojskem nepřátel apod. Velmi častá jsou místa, kde ji Kristus nebo Bůh Otec ujišťuje, že pokud každý, i ten největší hříšník, projeví lítost, může doufat ve věčnou spásu.

Bůh Otec jí stále opakuje, že má radost z toho a přeje si, abychom si s důvěrou od něho vyprošovali velké věci a doufali v ně. On nás také ujišťuje, že důvěře nemůže odporovat: „Když mě člověk o něco prosí s důvěrou, musím to splnit.“ Tuto větu bychom si měli zapamatovat. Zvláště široký rámec zaujímají u Mechtildy z Hackebornu místa, kde ji a každého člověka, který svých pochybení lituje, ujišťuje o své opravdu neuchopitelně velké, ba neomezené ochotě odpouštět a přicházet s dobrotou a slitováním, což mě stále znovu přivádí v úžas, neřku-li téměř vyrazí dech. Zde je několik příkladů:

Říkám ti, žádný hříšník není tak zlý, abych mu já, když se opravdu kaje, tutéž hodinu neodpustil veškerou vinu a mé srdce se k němu nesklonilo s takovou laskavostí a mírností, jako by byl býval nikdy nezhřešil.

Nesli na ramenou břímě svých hříchů a složili ho u nohou Pána [...] Pán řekl: „Co s tím uděláme? Kéž je všechno spáleno láskou.“

Když se tedy Bůh podívá na duši očima slitování a skloní se k ní, aby jí odpustil, pak jsou všechny její poklesky předány věčnému zapomnění.

Pro člověka je dobré, když si často připomíná, s jakou bezpodmínečnou láskou jsem ho vyvolil [...] a jak laskavě, když stále na něho pamatuji, mu všechno proměňuji, i to zlé v dobré.

Hříchy těch, kteří jich z lásky litují, se stávají zlatými drahokamy.

Vlastně neuvěřitelná a v našem vědomí málo přítomná je tato opravdu neomezená šíře a nevycerpateľnost Boží velikosti, jeho lásky k nám, jeho touhy po nás, zvláště jeho touhy po naší důvěře, která stále září i v evangeliu, a my ji stále bere-me příliš málo vážně.

Nizozemská mystička Hadewich, současnice našich světic, jednou řekla: „Naší důvěrou se dotýkáme Boha na jeho nejslabším místě. Jí nemůže odporovat.“ Proč toho tak málo využíváme?

Úplně poslední text od svaté Gertrudy má ještě jednou objasnit velký význam důvěry:

Pán se na ni podíval pln soucitu a lásky [...]; pak jí vyslal vstříc svou pokoru [...] a oděl ji pokorou jako fialovou tunikou; vyslal jí vstříc svou naději [...], a tak byla okrášlena jasnou zelení; vyslal jí vstříc svou lásku [...], s ní usiloval o duši, a tak se zahalila do zla-tého pláště; vyslal jí vstříc svou radost, kterou on má z duše, a tím jí nasadil zlatou koru-nu; nakonec jí vyslal vstříc svou důvěru, na níž se spoléhá vždy, když se sklání k slabému lidství, a tím jí jakoby nasadil sandály. Nyní mohla před něho důstojně předstoupit.

Je to pěkný obraz působivé síly důvěry. Vyzdobil ji všemi ctnostmi, avšak tepr-ve důvěra ji uschopňuje k tomu, aby šla k Bohu, důvěra ji nese k němu, dovoluje jí, aby se k němu přiblížila a nakonec do něho vešla.

Považuji toto poselství o významu důvěry za téměř nejdůležitější poselství světic z Helfty pro nás dnes. Jak často nám tato důvěra schází, jak v našem osobním ži-

votě, tak i v dnešním světě, se zvláštním ohledem na církve. Kolik rezignace, beznaděje a bezradnosti nacházíme u mnoha křesťanů! Tím sami sobě kopeme hrob. Větší škodu nemůžeme sobě a církvi způsobit.

Zde v Helftě jsme znovu zakusily to, že důvěra je naším nejsilnějším kapitálem. Potřebujeme jen v hluboké důvěře chytit Boha za ruku a zažijeme to – on táhne nás a celou naši církev svou silnou paží vzhůru.

Z německého originálu: Maria Assumpta Schenkl OCist.: *Frauenmystik im deutschen Mittelalter, Zeugnis für heute*, přeložil a poznámkami opatřil Alexius Vandrovec OSB.

Poznámky překladatele:

Klášter Helfta založil roku 1229 hrabě Burchard z Mansfeldu a jeho manželka Alžběta ze Schwarzburgu poblíž svého hradu pro mnišky cisterciáčky. Teprve po několikerém stěhování se konvent mohl usadit v roce 1258 v Helftě. Za abatyše Gertrudy z Hackebornu (1251–1291) zažívá klášter období rozkvětu. Početné silný konvent provozuje klášterní školu, dostává četná obdarování a stává se působištěm známých mystiček Mechtildy z Magdeburku, Mechtildy z Hackebornu a Gertrudy Veliké. Již ve středověku byl klášter několikrát vyplněn a poškozen požáry. Posléze došlo k jeho opětovnému přesunutí před městské hradby Eisleбену. Naposledy byl zpuštěn v roce 1525, kdy ho opouští poslední sestry, v listině z roku 1542 je zmíněn při sekularizaci. Do roku 1712 byl v soukromých rukou, poté ve státních, naposledy jako „lidové vlastnictví“ NDR.

V roce 1994 kupuje Svaz přátel kláštera Helfta pozemky s ruinami kláštera. Helfta se opět stává církevním majetkem. Tyto první kroky se ještě neobešly bez odporu a kritiky místního obyvatelstva a bez nevstřícnosti místních úřadů. O čtyři roky později začíná obnova kostela, konventu a křížové chodby. Díky úsilí Svazu přátel a diecéze se podařilo opatřit prostřednictvím sbírek či sponzorů veškeré finance. Stavební práce zaštiťovala diecéze Magdeburg. Nadšení spolupracovníci svazu při hledání vhodného využití kláštera Helfta oslovili komunitu cisterciáček v bavorském Seligenthalu. Díky velkorysosti tamějšího konventu a abatyše byla část sester uvolněna pro nové založení. Po více než 450 letech se tak 13. srpna 1999 vrací do Helfty sestry cisterciáčky. Postupem času se areál kláštera rozšiřoval jak pro aktivity sester (možnost ubytování, prostory pro rekolekce, přednášky a kulturní akce), tak pro charitativní činnost magdeburské diecéze. Nové založení kontemplativního kláštera cisterciáček se nachází v postkomunistické zemi, v oblasti, kde je 80 % obyvatelstva nepokřtěno. Tyto podmínky také spoluurčují činnost sester. Kromě svého denního rytmu liturgických modliteb a ruční práce

se starají o stále zvyšující se počet poutníků a návštěvníků. Klášter se stává centrem obnovy pro křesťany obou konfesí (katolické i evangelické) a obyvatelé Eislebenu již o Helftě hovoří jako o „našem“ klášteře. O obnově kláštera se český čtenář může více dovědět v článku Sr. Kláry Marie Hellmuthové OCist.: „Vzkříšení z ruin. Klášter Panny Marie v Helftě jako ‚duchovní biotop‘ ve východním Německu“. IN: *Pronikavá změna pastore, nebo sebezáchovný provoz?* (eds. Z. DEMEL, K. SCHLEMMER). České Budějovice 2005.

Autorka přednášky **M. Maria Assumpta Schenklová OCist**, kterou přinášíme v českém překladu, byla původně abatyší Opatství cisterciacek v Seligenthalu. Ujala se obnovení řeholního života v klášteře Helfta, kde jako představená působí dodnes.

POZNÁMKY:

1/ *Tý jsi můj, já jsem tvoje, / tím si můžeš být jist. / Jsi zavřen v mém srdci, / ztracen je klíček. / Musíš v něm zůstat napořád.*

Tato báseň se nachází na konci jinak latinsky sepsaného dopisu jistě vysoce postavené dámy svému učiteli z duchovního stavu. Tématem dopisu je „amicitia“. V následujícím dopise se zmíněný duchovní uchází o dámu, ta ho však ve třetím dopise odmítá. Vše je zjevně míněno v rámci platonického vztahu. Dopisy se zachovaly v rukopise z roku 1200 (dnes Münchner Universitätsbibliothek, Codex lat. 19 411). O autorce nic bližšího nevíme. Více o poezii minnesangu např. *Deutsche Dichtung des Mittelalters, Bd. I, Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter* (Hrsg. von M. CURSCHMANN und I. GLIER). München, Hanser 1980.

2/ „Způsobem bez jakéhokoli způsobu, způsobem, který vlastně žádným způsobem není.“ Zde se Mistr Eckhart odvolává na sv. Bernarda, který říká: „Milovat Boha je způsob bez jakéhokoli způsobu.“

3/ Mechtilda z Hackebornu pocházela z durynské šlechtické rodiny. V roce 1248 vstupuje jako žačka do školy kláštera Helfta, v jehož čele byla jako abatyše její sestra Gertruda z Hackebornu. Během vzdělávání získala vynikající liturgické a biblické znalosti. V klášterní komunitě působila jako magistra a cantrix. Od roku 1292 ústně sděluje své mystické zkušenosti, jež později dvě spolu-sestry, z nichž jedna byla zřejmě Gertruda Veliká, zaznamenaly písemně. Její dílo se vyznačuje rozvitými alegoriemi a jemnou, hravou metaforikou. Jádrem obsahu je svatební mystika, zbožnost srdce, liturgie, Nejsvětější Trojice a velmi sublimovaná úcta k umučení Páně.

Literatura: *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, 2 vols (ed. Benedictines of Solcsmes). Poitiers and Paris 1875–77. *The Book of Gostlye Grace of Mechtilde of Hackeborn* (ed. THERESA A. HALLIGAN). Toronto, Pontifical Institute 1979. | *Het Boek der bijzondere Genade van Mechtilde van Hackeborn*. Uitgegeven naar een Nijmeegs handschrift alsmede een beschrijving van haar mystiek en een onderzoek naar de geschiedenis der middel nederlandse verfallingen. Bd. 1. Inleiding

en tekst.door (RICHARD LOUIS JEAN). Bromberg, Zwolle 1965. | HANS URS VON BALTHASAR: *Das Buch vom strömenden Lob*. Einsiedeln 1955 (1986). | MARGARETHE HUBRATH: *Schreiben und Erinnern. Zur memoria im Liber Specialis Gratiae Mechtilds von Hakeborn*. Paderborn/München/Wien/Zürich/Schöningh 1996. | Erhebe dich, meine Seele. Mystische Texte des Mittelalters (Hrsg. von JOHANNA LANCZOWSKI). 1988.

4/ Gertruda Veliká byla jako sirotek předána ve věku pěti let do opatrovnictví sester kláštera Helfta. Pod vedením svých učitelek Gertrudy a Mechtildy z Hackebornu získala vynikající vědecké a teologické vzdělání. Při studiu „artes liberales“ prožila 27. 1. 1281 vizi Krista, při které „se z gramatičky stala teoložka“. Od té doby se věnovala výhradně studiu Písma a církevních Otců. Na božský pokyn své duchovní zkušenosti, doprovázené tělesným utrpením, sepsala. Její díla, z pěti knih sestávající *Legatus divinae pietatis* (*Vyslanec Boží lásky*) a *Exercitia spiritualia* (*Duchovní cvičení*), popisují její extatická setkání s Kristem. Jejich obsahem je opět svatební mystika a zvláště její úcta k Srdci Ježíšovu. Východiskem jejího duchovního života bylo slavení liturgie v cyklu církevního roku. Její spis *Legatus divinae pietatis* byl již počátkem 15. stol. přeložen do němčiny pod názvem *Botte der göttlichen miltekeit*. Prostřednictvím Petra Canisia a Martina z Cochemu ovlivnila její úcta a modlitby k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu novověkou katolickou zbožnost.

Literatura: *Oeuvres Spirituelles, t. I: Les Exercices* (edd. JACQUES HOURLIER & ALBERT SCHMITT). SC-127. Paris, Cerf 1967. | *Oeuvres spirituelles, t. II et III. Le Héraut*. (ed. P DOYÈRE). SC 139, 143, 255, 331. Séries des textes monastiques d'Occident 25 & 27. Paris, Cerf 1968. | JOHANN WILHELM PRAGER: *Geschichte der deutsche Mystik im Mittle Alter I*, 1874, 126 ff. | PHILIPP STRAUCH: „Die jüngere Gertrude“. IN: *Zeitschrift für deutsche Altertum* 27, 1883, 373 ff. | HERMANN GRÖSSLER: *Die Blütezeit des Klosters Helfta bei Eisleben*. GProgr. Eisleben 1887.

5/ Mechtilda z Magdeburku vstoupila okolo 1230 do komunity bekyň v Magdeburku. Poté žila asi od roku 1270 až do své smrti v klášteře Helfta. Asi od roku 1250 vlastnoručně zaznamenávala své duchovní zkušenosti. Její spis, sestávající ze sedmi knih, *Das fließende Licht der Gottheit* byl vydán v mnoha kritických edicích a překladech. Originál napsaný ve střední dolní němčině se nedochoval. Je k dispozici pouze hornoněmecký překlad, který vznikl 1343/5 v okruhu tzv. Basilejských přátel Božích. Toto dílo je nejstarším dochovaným svědectvím ženské mystiky v německém jazyce. Postava Spasitele je centrem pro Mechtildiny texty svatební mystiky. Dílo je naplněno úvahami o protichůdných dimenzích mystické zkušenosti (unio mystica a sestup v Boží cizost – Gottesfremde).

Literatura: *„Das fließende Licht der Gottheit“ nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung* hrsg. von Hans Neumann. Bd. 1: Text besorgt von GISELA VOLLMANN-PROFE. München/Zürich 1990 (MTU 100); Bd. 2: Untersuchungen ergänzt und zum Druck eingerichtet von GISELA VOLLMANN-PROFE. München/Zürich 1993 (MTU 101). | FRANK J. TOBIN: *Mechtild von Magdeburg: A Medieval Mystic in Modern Eyes*. Columbia SC, Campden House 1995. | CHRISTA ORTMANN: „Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg“. IN: *Grundlagen*

des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert (Hrsg. von GERHARD HAHN und HEDDA RAGOTZKY). Stuttgart 1992 (Kröners Studienbibliothek 663), s. 158–186. | MARIANNE HEIMBACH-STEINS: „Gottes und des Menschen ‚heimlichkeit‘. Zu einem Zentralbegriff der mystischen Theologie Mechthilds von Magdeburg“. IN: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität* (Hrsg. von CLAUDIA BRINKLER u.a.). Bern u.a. 1995, s. 71–86.

6/ 1Kor 2,9.

7/ Srov. Mt 25,21.

8/ Srov. Mt 5,26.



NOS DOÑA

por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostólica, Abadesa del Real Monasterio de las Huelgas, cerca de la Ciudad de Burgos, Orden del Cistér, y habito de N. P. S. Bernardo, Señora Superiora, Prelada Madre, y Legítima Administradora en lo Espiritual, y Temporal de dicho Real Monasterio, y su Hospital, que llaman del Rey, y de los Conventos, Iglesias, y Hermitas de su Filiacion, Villas, y Lugares de su Jurisdiccion, Señorío, y Vasallage, en virtud de Bulas, y Concesiones Apostólicas, con Jurisdiccion omnimoda, privativa, quasi Episcopal *nullius Diœcesis*, y Reales Privilegios, que una, y otra Jurisdiccion exercemos quieta, y pacíficamente, como es público, y notorio.

POR la presente, y su tenor, atendiendo á la suficiencia, y literatura del Padre
del sagrado Orden de N. P. San

Bernardo, é Hijo del Monasterio de
le nombramos por Confesor del Monasterio de
de nuestra Filiacion. y Obediencia; y para que en él, y su Iglesia pueda predicar, y administrar los Santos Sacramentos, en la conformidad, que lo han executado otros Confesores sus antecesores, segun lo que dispone, y manda el Santo Concilio de Trento. Y asi mismo, le damos licencia, para que pueda confesar, y predicar en dicho Convento de nuestra Filiacion, y en los demás distritos de nuestra Jurisdiccion. Y ordenamos, y mandamos á la Madre Abadesa, y demás Monjas de dicho nuestro Monasterio de

le hayan, y tengan á dicho Padre
por tal Confesor, y le acudan, y hagan acudir
con su salario, y demás emolumentos, que le tocaren, segun, y en la forma, que se dió á sus antecesores. Y para ello mandamos dar, y dimos las presentes, firmadas de nuestro nombre, selladas con el sello Abacial de nuestra Dignidad, y refrendadas del presente Notario, que lo es del Juzgado Eclesiástico de este dicho Real Monasterio, y nuestro Señorío, en el Contador Baxo de él á

Alexius Vandrovec OSB

Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí

Názvem abatyše nazýváme představenou ženského řeholního společenství některých řádů. Zpočátku se představená nazývala různě, jako např. *amma*, *magistra*, *praeposita*, *mater spiritualis*, *diaconissa*. Latinský název *abbatissa* je odvozen od mužské formy *abbas* – opat. Poprvé se s tímto označením setkáváme na náhrobním nápisu z roku 514 v Římě (bazilika St. Agnes extra Muros: „Hic requiescit Serena Abbatissa S. V. quae vixit annos P. M. LXXXV“). Poté co téměř všechny mnišské komunity mnichů i mnišek v raně středověké Evropě přijaly Řeholy Benediktovu, začíná označení *abbas* – *abbatissa* převládat. Některé nově vzniklé řády, i když Řeholy Benediktovu nenásledují, převzaly toto označení rovněž. Mezi ně patří klarišky, brigitinky nebo kláštery řeholních kanovnic.

Pro postavení abatyše v ženské komunitě byla od počátku rozhodující ustanovení Benediktovy Řehole (kapitoly 2, 64), která jí svěřovala duchovní vedení sester i správu hmotných dober kláštera. Lze říci, že úřad abatyše je vykonáván identicky jako úřad opata, který v prvních staletích většinou rovněž nepřijímal kněžské svěcení. Vzhledem k tomu, že v raném a vrcholném středověku nebyla právní závislost abatyše na jiném církevním představeném ještě jasně vymezena a definice *potestatis iurisdictionis* byla pojata velmi zešíroká a podléhala výkladům různých právnických škol, nebylo v rozporu s tehdy platným právem, když v průběhu staletí abatyším příslušel větší či menší rozsah pravomocí nejen vůči své komunitě, nýbrž i vůči teritoriu, které klášteru náleželo.

Již na přelomu antiky a středověku se setkáváme na Britských ostrovech se zvláštním jevem v dějinách řeholního života – s tzv. dvojími kláštery. Mužská a ženská komunita žily odděleně, avšak pod jednotným vedením, povětšinou abatyše. Nejznámějším příkladem je klášter ve Whitby, založený okolo roku 657 sv. Hildou, vnučkou krále Edwina. Pod Hildiným vedením se tento dvojitý klášter stává duchovním centrem mladé anglosaské církve. Právě zde se v roce 664 koná slavná synoda, která rozhodla o užívání římských zvyklostí a liturgie na úkor starých keltských. Sama abatyše Hilda měla velký vliv na život tehdejší společnosti prostřednictvím králů a šlechty, kteří u ní vyhledávali radu, a na život církve prostřednictvím svých žáků – mnichů, kteří se stali biskupy.¹ V Irsku založila dvojitý klášter sv. Brigida mezi lety 460–520 v Kildare. Tam se nacházela pohanská svatyně s posvátným ohněm. Brigida toto místo převzala a křesťansky interpretovala, takže posvátný oheň při tomto klášteře hořel až do dob reformace. Se svolením

arcibiskupů z Armaghu vykonávaly abatyše Brigida a její nástupnice církevní jurisdikci nad svým teritoriem. Brigidin životopisec Cogitosus nám zachoval zprávu, že povolala jistého poustevníka Conleada jako biskupa do Kildare. Následující text zcela jasně ukazuje Brigidiny motivy. Biskupa bylo třeba pouze pro úkony spojené se svátostí svěcení, jako konsekrace kostelů či vyšší svěcení:

Prudenti dispensatione de animabus eorum regulariter in omnibus procurans et de ecclesiis multarum provinciarum sibi adhaerentibus sollicitans et secum revolvens quod sine summo sacerdote, qui ecclesias consecraret et ecclesiasticos in eis gradus subrogaret, esse non posset, illustrem virum et solitarium, omnibus moribus ornatum, per quem Deus virtutes operatus est plurimas, convocans eum de eremo et sua vita solitaria et sibi obviam pergens, ut ecclesiam in episcopali dignitate cum ea gubernaret atque ut nihil de ordine sacerdotali in suis deesse ecclesiis accersivit.

(Když se vedena moudrým úsudkem starala náležitě o všechny záležitosti svých duší a pečovala o jí náležející kostely z mnoha provincií, zjistila, že nemůže být bez velekněze, který konsekruje kostely a světy kleriky různých stupňů. Poslala tedy pro vynikajícího muže, poustevníka, jež vynikal všemi ctnostmi a skrze něhož Bůh vykonal velmi mnoho mocných činů. Povolala ho z jeho poustevny a poustevnického způsobu života a sama mu vyšla vstříc, aby s ní s biskupskou hodností spravoval církevní obec a aby v jejích kostelech nechybělo nic z toho, co je vyhrazeno kněžskému stavu.)

Text dále popisuje zřízení jejího katedrálního kostela a její výjimečné postavení mezi irskými abatyšemi:

Et postea sic unctum caput et principale omnium episcoporum et beatissima puellarum principalis felici comitatu inter se et gubernaculis omnium virtutum et suam erexit principalem ecclesiam; et amborum meritis sua cathedra episcopalis et puellaris, acsi vitis fructifera diffusa, undique ramis crescentibus, in tota Hibernensi insula inolevit. Quam semper Archiepiscopus Hibernensium episcoporum et abbatissa quam omnes abbatissae Scotorum venerantur felici successione et ritu perpetuo dominantur.

(Poté pomazaná hlava a představený všech biskupů a přebílená představená panen ve vzájemné shodě a vedení všemi ctnostmi zřídili její hlavní kostel. Zasluhou obou její biskupská a zároveň panenská katedra vyrašila jako plodná vinná réva, její ratolesti se rozrostly všude a zapustila kořeny na celém irském ostrově. Proto vždy arcibiskup irských biskupů a abatyše, kterou ctily všechny abatyše Irů, úspěšně vládli navěky.)

Až do roku 1171 vedly abatyše z Kildare své území spolu s opaty – biskupy, kteří jim byli přidřizeni.

V raném středověku vznikají na evropském kontinentě v souvislosti s církevními reformami kláštery, které jsou přímo podřízeny papeži. I ženské kláštery získávají papežskými privilegii nebyvalé pravomocce. Nejedná se již o dvojité kláštery, nýbrž o ženské komunity, kterým ale někdy býval podřízen malý konvent mnichů.

Na území Francie patřil k nejvýznamnějším klášter Fontevrault (Fons Ebraldi) poblíž Saumuru. Byl založen roku 1099 Robertem z Arbrisselu a již roku 1106 potvrdil papež Paschalis II. jeho nezávislost na jakékoli církevní a světské autoritě. V 12. století patřilo pod Fontevrault asi 100 převorství, v nichž žilo na 5 000 řeholníků a řeholnic. Abatyše ve Fontevrault měla titul „velkoabatyše“ a vykonávala „jurisdiction presque Episcopale dans plusieurs lieux“.² „In spiritualibus“ zastupoval abatyši generální vikář, který jejím jménem udílel církevní tresty, nebo je promíjel. Ze 17. století se dochovala kritika jednoho z jejich mnichů Jeana de la Mainferme, ve které sice zpochybňuje účelnost instituce generální představené, avšak její postavení z hlediska církevního práva považuje za samozřejmé.

Jeden z nejznámějších případů abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí nacházíme v opatství Conversano v Apulii. Bylo založeno jako klášter benediktinů a již záhy získalo nezávislost na autoritě diecézního biskupa, když ho papež Lev III. roku 815 označil za „ad Sanctam Sedem nullo medio pertinens“. V době vrcholného středověku papežové několikrát potvrdili privilegia opata z Conversana, avšak roku 1266 byl klášter poničen a mniši se již nevrátili. Klášter převzaly cisterciáčky a kardinál Radulfus jako legát papeže Klementa IV. požádal administrátora jurisdikčního teritoria S. Benedetto v Conversanu biskupa z Polignana, aby ho předal abatyši. Administrátor tak učinil a vyzval klérus a věřící, aby složili přísahu věrnosti první abatyši a jejím následníkům. Řehoř X. potvrdil „omnes libertates et immunitates“, kterých požívali dřívější opatové, i pro abatyše, a to včetně práva na mitru a berlu. Abatyše vykonávala svou jurisdikci prostřednictvím svých vikářů, které mohla volně jmenovat. Mohla dále přenášet farnosti, udělovat obročí a ukládat tresty svému kléru. Dokonce jmenovala svého prokurátora, který ji zastupoval u Apoštolského stolce. Apoštolská penitenciárie udělila abatyši svým brevem z roku 1347 pravomoc snímat ze svých jeptišek trest exkomunikace. Veškerá privilegia potvrzovali během staletí i další papežové, jako například Pius V., který vydal 5. 8. 1569 motu proprio, kde potvrzuje abatyši z Conversana *potestatem ordinariam* a zakazuje jejímu kléru vstupovat k františkánům, aby se z její moci vymanil. Teprve v polovině 17. století začínají biskupové z Conversana usilovat o omezení pravomocí a privilegií tamějších abatyší. Ve většině sporů abatyše s biskupem či vlastním klérem stál Apoštolský stolec na straně kláštera. Dokumenty o těchto sporech přinášejí zajímavý obraz o skutečném postavení abatyše. Jako

příklad uveďme spor o „bacciamano“, poctu, kterou musel klérus abatyši vzdávat políbením její ruky. Kněží museli přicházet k vnitřní fortně kláštera, kde abatyše seděla na trůně pod baldachýnem, oděná do pluviálu a mitry a s berlou v ruce. Na znamení podřízenosti jí klérus musel políbit ruku. Poté, co si kněží na tuto praxi stěžovali v Římě, rozhodla příslušná římská kongregace 19. 7. 1709 ve prospěch abatyše, takže se v podstatě nic nezměnilo. Pouze se upravily některé detaily – pokleknutí bylo nahrazeno hlubokou úklonou a polibek holé ruky políbením pontifikálního střevíce. Mitra a berla měly spočívat vedle abatyše. Přes všechny snahy biskupů zaniklo toto výjimečné postavení abatyší z Conversana až zásahem světské moci, když královský přípis z 2. 5. 1810 podřídil teritorium kláštera Conversano místnímu biskupovi. Pohřeb poslední abatyše s jurisdikcí se stal protestem kláštera vůči tomuto zásahu státní moci. Jeptišky nechaly vyzvánět zvony způsobem, kterým se ohlašovalo úmrtí biskupa, a po poslední poctě sester v kapitulní síni bylo tělo, oděné veškerými pontifikáliemi včetně mitry, vyneseno mimo klauzuru, aby mu mohli vzdát náležitou poctu i kněží a věřící. Dodnes bývalou slávu připomíná zvonice opatského kostela, která je vyšší než věž biskupské katedrály.

Naprosto ojedinělým jevem v dějinách církve je postavení královského opatství cisterciáček Las Huelgas u Burgos. Klášter založil 1. 6. 1187 Alfons VIII. Kastilský se svou chotí Eleonorou na poutní cestě do Santiagu de Compostela. Papež Klement III. vzal královský klášter 3. 1. 1188 pod svou ochranu, potvrdil jeho příslušnost k cisterciáckému řádu, jeho nadání a privilegia. Jakýkoli jurisdikční akt biskupa nad klášterem označil za neplatný. Podle privilegia cisterciáckého řádu byl klášter rovněž vyňat ze světské moci. Za vlády třetí abatyše Doñi Sanchy Garcíi (1207–1230) došlo k vážným excesům ze strany abatyše, které donutily zasáhnout papeže Innocence III. Dne 11. prosince 1210 vydal decretale *Nova quaedam* adresované biskupům v Burgosu a Palencii a opatovi Morimondy, kterým přísně zakazuje abatyši z Las Huelgas úkony, které jsou vyhrazeny nositelům svátosti svěcení a které si Doña Sancha osobovala, když žehнала novicky, veřejně kázala a vykládala evangelium a zpovídala své mnišky. Vykonávání kvazibiskupské jurisdikce a dalších privilegií se však tento zákaz vůbec netýkal. Díky mimořádné souhře nejvyšší světské a církevní moci si klášter uchoval výjimečné postavení až do 19. století. V době po Tridentském koncilu papež Urban VIII. na dotaz abatyše Anny Rakouské bulou *Sedis Apostolicae* z roku 1629 výslovně potvrdil, že se ustanovení Tridentského koncilu ani dekret Řehoře XV. *Inscrutabili* (nařizující schválení biskupem pro všechny kazatele a zpovědníky ve farnostech svěřených řeholním řádům) kvazibiskupské jurisdikce abatyše v Las Huelgas nedotýkají a abatyši označil „nullius diocesis Ordinis Cisterciensis“. Velký titul, který odráží její postavení, zněl:

Nos Doña N. N., por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Abadesa del Real Monasterio de Las Huelgas, cerca de la Ciudad de Burgos, Orden del Cister, y hábito de N.P.S. Bernardo; Señora, Superiora, Prelada, Madre y legítima administradora en lo espiritual y temporal de dicho Real Monasterio y su Hospital, que llaman del Rey, y de los Conventos, Iglesias y Ermitas de su jurisdicción, Señorío y vasallaje, en virtud de Bulas y concesiones apostólicas, con jurisdicción omnimoda, privativa, quasi episcopal, nullius Dioecesis y Reales Privilegios, que una y otra jurisdicción ejercemos quiete y pacíficamente, come es público y notorio.

(My Paní N. N., z milosti Boží a Svatého apoštolského stolce abatyše královského kláštera Las Huelgas při městě Burgos, řádu cisterciáckého a v hábitu našeho svatého Otce Bernarda; paní, představená, prelátka, matka a zákonná administrátorka ve věcech duchovních i časných řečeného královského kláštera, jeho špitálu, který se nazývá del Rey, konventů, kostelů a poustevnen ve své jurisdikci, panství a vazalství, mocí bul a apoštolských dovolení, s neomezenou, vlastní, kvazibiskupskou, nullius dioecesis jurisdikcí a královskými privilegii, které spolu s další jurisdikcí vykonáváme pokojně a mírně, jak je veřejně a všeobecně známo.)

Tímto titulem byly uvedeny všechny edikty a dokumenty, kterými přidělovala farnosti, jmenovala kaplany, udělovala zpovědní jurisdikci a dovolení kázat, vystavovala *celebret* nebo *litteras dimissorias* pro své kleriky. Mohla svolávat synody, udělovat dispenze při uzavírání sňatků a jmenovat církevní soudce pro trestní záležitosti. Klášteru náleželo na 70 farností. Toto výjimečné postavení abatyše v Las Huelgas zaniklo až 17. 7. 1873, kdy papež Pius IX. apoštolským dopisem *Quae diversa* zjednotil a reorganizoval jurisdikční okruhy ve Španělsku, jak vyžadoval konkordát uzavřený již v roce 1851.

Na základě několika zde uvedených příkladů lze shrnout rozsah a obsah skutečně vykonávaných pravomocí, které příslušely abatyším s kvazibiskupskou jurisdikcí, do několika bodů. Jurisdikci vykonávaly již po svém zvolení, popř. intronizaci ještě před papežským potvrzením. Na sousedních biskupech byly nezávislé, někdy měly dokonce účast na návštěvách *ad limina*. Co se týče duchovní správy, zřizovaly a rušily farnosti, jmenovaly faráře a kaplany. Klérus jim přísahal věrnost. Volně mohly jmenovat generálního vikáře a jiné oficiály. Nad řeholními domy svého teritoria měly stejné pravomoce jako biskup, a to včetně práva vizitace a rušení a zřizování řeholních domů. Ve vztahu ke všem duším mohly udělovat církevní tresty a suspendovat *a divinis*. Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí tedy nepatřily k časově či místně omezené anomalitě a nejednalo se ani o abusus v rámci církevního práva. Vykonávaly své pravomoce na větším či menším územím po dlouhou dobu jako *loci ordinariae*.

Tato historická skutečnost si jistě zaslouží další zkoumání především z hlediska teorie církevního práva. Samy tyto dějiny totiž ukazují rozmanitost přístupů znalců církevního práva z různých škol k výše uvedeným skutečnostem.

LITERATURA:

MICHAEL FREIHERR VON FÜRSTENBERG: „*Ordinaria loci*“ oder „*Monstrum Westphaliae*“? *Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich*. Paderborn 1995.

JOHN RYAN: *Irish Monasticism, Origins and Early Development*. Dublin 1931.

PHILIBERT SCHMITZ: *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, tome VII. Maredsous 1956.

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht (hrsg. von AXEL FRHR. V. CAMPENHAUSEN). Paderborn–München–Wien–Zürich 2000.

POZNÁMKY:

1/ Viz BEDA VENERABILIS: *Historia ecclesiastica* IV, 23.

2/ HELYOT H.: *Histoire des ordres monastique, religieux et militaires*. Paris 1718.

Alexius Zdeněk Vandrovec OSB (* 1975), narozen ve Strakonicih, vstoupil roku 1994 do řádu sv. Benedikta v Benediktinském arcipostství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Břevnově. Roku 1999 zde složil slavné sliby. Je členem redakční rady Salve.





Tomáš Petráček

Proč a jak vznikají řeholní řády?

Pierre Mandonnet OP a spor o výklad církevních dějin

Kultivovat vlastní tradici lze nejen připomínáním výrazných osobností, které by neměly upadnout do zapomnění, ale také tím, že do vlastní tradice uvádíme nové prvky a osobnosti, které dosud z různých důvodů stály stranou. Společenství církevních historiků obecně a badatelů v dějinách středověkého myšlení zvláště si v lednu 2006 připomnělo 60. výročí zesnutí profesora fribourgské univerzity Pierra Mandonneta (1858–1936),¹ který platí za zakladatele moderního historického výzkumu díla a osobnosti Tomáše Akvinského,² vynikl svými výzkumy na téma dějiny středověké filozofie, ale publikoval také řadu zásadních prací k dějinám dominikánského řádu.

Podobně jako v případě některých dalších jeho řádových kolegů vzbudil Mandonnetův obrat k moderním kritickým metodám na přelomu 19. a 20. století značnou nevoli ze strany konzervativních, tradicionalistických kruhů. V rámci našeho příspěvku bychom rádi představili přístup a metody historika církve Pierra Mandonneta na události spíše okrajové, zato v mnohém ilustrativní. V prosinci 1911 pronesl před smíšeným protestantsko-katolickým posluchačstvem ve švýcarském Bernu tři přednášky o vzniku mnišských a řeholních řádů, které vedly k jeho udání římským orgánům. S českým prostředím pojí Mandonneta osobnost českého biblisty Vincenta Zapletala OP (1867–1938), který na fribourgské univerzitě působil jako profesor exegeze Starého zákona ve stejné době a v mnohém sdílel jeho osudy.³

Mandonnet historik, dominikán a profesor

Pierre-Félix Mandonnet se narodil 26. února 1858 v Beaumontu, blízko města Clermont-Ferrand (Auvergne). Po čtyřech letech v semináři vstoupil roku 1882 jako podjáhen do řádu sv. Dominika, inspirován strhující osobností obnovitele řádu ve Francii D.-H. Lacordairem. Vzhledem k církevní politice francouzské třetí republiky prošel řeholní formací ve Španělsku, Tyrolsku a na Korsice. Dva roky po svém kněžském svěcení působil jako kazatel v Lille (1887–1889). Potom se jako profesor apologetiky a církevních dějin vrátil do řádového teologického učiliště na Korsice. Odsud byl roku 1891 povolán na právě založenou univerzitu ve švý-

carském Fribourgu. Ministr fribourgské kantonální vlády a zakladatel této první katolické univerzity ve Švýcarsku od doby reformace, Georges Python, svěřil výuku na nové teologické fakultě právě dominikánům.⁴ Mezinárodní sbor dominikánských profesorů se vyznačoval talentem a mládím, vždyť jeho dvě velké budoucí akademické „hvězdy“ Mandonnet a Zapletal měli v době svého jmenování 31, resp. 26 let.

Mandonnet začínal svoji profesionální dráhu historika poněkud později, než bývá zvykem, a zpočátku se musel vyrovnávat s tím, že se fakulta, včetně knihoven a potřebného vybavení, budovala doslova z ničeho. Jeho první práce o Sigeru z Brabantu,⁵ hlavním představiteli averroismu 60. a 70. let 13. století, měla prověřit stará obvinění, že to byli právě dominikáni, kdo stáli za Sigerovým odsouzením. Mandonnet se jako jeden z prvních obrátil přímo k pramenům a důkladně se seznámil s filozofickou a teologickou produkcí 13. století. Nemůžeme v rámci tohoto příspěvku podat byť jen částečný výčet jeho vědeckých prací, ani poukázat na jejich dosah a recepci v odborné obci. Pokusme se pouze naznačit jeho metody a zásady historikovy práce.

Nejvýznamnější jsou Mandonnetovy práce zasvěcené dílu sv. Tomáše Akvinského. Již roku 1893 se podílel na založení *Revue Thomiste*. Původně navrhovaný název *Revue Neo-thomiste* považoval stejně jako každé jiné „novo-“ za marné, neživotné záplatování, za „pseudomodernizaci“.⁶ Skutečný tomista by měl skrze historické a teologické studium Tomášova díla poznávat jeho geniální intuice při řešení myšlenkových výzev 13. věku a tvořivě se jimi inspirovat ve svém vlastním hledání odpovědí na problémy současnosti. Mandonnet chtěl poznat Tomášovo myšlení nejen v jeho dobovém historickém kontextu, ale také v jeho přirozeném vývoji. Proto tedy četl jedno Tomášovo dílo za druhým tak, jak postupně vznikala. Při své práci si uvědomil, jak málo jsou známy vztahy mezi jeho pracemi, jejich relativní i absolutní chronologie, nemluvě o celkové nejistotě v soupisu Tomášových autentických prací. Výsledkem Mandonnetova obsáhlého studia byl v letech 1909 a 1910 publikovaný souhrn 79 skutečně autentických prací a 69 apokryfů.⁷ Odkrýval tak živé myšlení mistra v kritickém dialogu s jeho současníky, kritiky a soupeři, jeho postupné prohlubování a korigování.⁸

Mandonnet odmítal tehdy běžný styl práce teologů, kteří přistupovali k Tomášovým pracím jako k lomu, odkud mohou dle libosti vybírat vhodný kamínek zapadající do jejich vlastních konstrukcí, aniž by se zajímali o celek Tomášova díla, o kontext jeho myšlení či o vývoj jeho názorů v té či oné konkrétní otázce. Tak se Mandonnet stal iniciátorem aplikace historické metody na dílo, život a učení sv. Tomáše Akvinského v době, kdy se zvláště jeho filozofie stávala svým způsobem oficiální, úředně schválenou filozofií katolické církve. Díky Mandonnetovým

historickým pracím mohli adepti tomismu poznávat skutečného Tomáše a ne jeho mramorovou sochu, která se mohla mnohým jevit jako idol blokující tvůrčí filozofické a teologické myšlení. Významně tím napomohl rozvoji nové disciplíny, která se jako dějiny dogmatu začne dynamicky vyvíjet po první světové válce.

Mandonnet a modernismus ve Fribourgu

Doba konce pontifikátu Lva XIII. († 1903) sice rozvoji moderního kritického bádání přála, ale v církvi se nalézalo mnoho těch, kterým byl tento stav proti mysli. Mandonnet jako jedna z budoucích obětí modernistické a antimodernistické krize ještě před jejím vypuknutím vysvětluje svůj postoj v pozoruhodném dokumentu programového charakteru, totiž ve své rektorské řeči, kterou přednesl v listopadu 1902. Konstatuje, že za dvanáct let existence fakulty o ní byly vyneseny zcela protikladné soudy. Podle některých připomínají dominikánští profesori ve Fribourgu ozvěnu dávno zaniklých časů, podle jiných zase náleží k zarytým přívržencům intelektuálního modernismu – vždy podle publika, před kterým mají být dominikáni očerněni: „Ale my nejsme, nebo alespoň nechceme být ani nepoučitelní zpátečníci, ani nebezpeční novátoři. Jsme jenom nenápadní mužové církve, kteří se snaží co nejlépe sloužit katolické věci správným a solidním vzděláváním kněžstva. Nepohrdáme ani minulostí, ani současností, ale ctíme pravdu a spravedlnost pamatující, že Kristus je Král všech věků. Proto v přesvědčení, že evangelium, jehož jsme služebníky, bylo napsáno pro všechny věky, usilujeme o to, abychom lidem dnešní doby pomohli k němu přistupovat, porozumět mu a žít ho.“⁹

Mandonnet zdůraznil, že teologická fakulta musí usilovat o vyvážený rozvoj a výuku jak klasické filozofie a systematické teologie, tak pozitivních a moderních disciplín jako exegeze a historie. Profesori hodlají pracovat v jednotě s církví a přitom musí zohlednit všechny spravedlivé nároky a naléhavé požadavky moderní doby. Nemohou ignorovat dynamický rozvoj moderních věd, což se týká především pozitivních teologických oborů biblistiky a historie, jejichž enormní pokrok sleduje obecný trend vývoje soudobé kultury. Touha po pravdě a láska k ní, spolu s odkládáním všech předsudků a apriorních soudů povedou ke spolehlivým výsledkům. Vzhledem k pokroku exegeze a historie nepochybně dojde ke zjištěním, která povedou ke změně pohledů či znejistění dosavadních tvrzení, „přesto nelze připustit, aby se kdokoli v jménu špatně pochopeného konzervativismu pokoušel bránit změnám ve vědách, které se ze své podstaty vyvíjejí“.¹⁰

Údálosti spojené s perzekucí údajných modernistů na teologické fakultě ve Fribourgu jsou z části zpracovány¹¹ a nyní jsou k dispozici i českému čtenáři.¹² V centru pozornosti integristů se ocitlo studium filozofie a biblické exegeze. Přesto pa-

třil Mandonnet od roku 1904 ke trojici fribourgských dominikánských profesorů, která se při antimodernistickém štvání objevuje prakticky vždy bok po boku – patřili k ní ještě oba místní exegeti, novozákonník Bernard Allo¹³ a starozákonník Zapletal. Když došlo ke změně orientace ve vedení církve a Lva XIII. vystřídal na papežském stolci Pius X., celá řada lidí byla připravena využít nové situace a rázně se postavit proti dosavadnímu vývoji. Nechyběly ani překvapivé „konverze“, kdy se mezi hlavní protagonisty integristického proudu zařadily donedávna vedoucí osobnosti křesťansko-sociálního hnutí jako vlivný kuriální úředník msgr. Umberto Benigni¹⁴ či spoluzakladatel fribourgské univerzity Caspar Decurtins.¹⁵

Mandonnet a jeho kolegové měli smůlu v tom, že přímo ve Fribourgu sídlilo hned několik agilních tradicionalistů – kromě zmiňovaného Decurtinse mezi ně patřil profesor kanonického práva Friedrich Speiser¹⁶ a spíše ideový odpůrce, osobně bezúhonný profesor apologetiky Albert-Maria Weiss.¹⁷ Decurtins hned na počátku roku 1904 navštívil nového papeže Pia X. a vzápětí se pokusil dosáhnout u ministra školství Pythona odvolání Zapletala a Mandonneta z teologické fakulty s tím, že v Římě vědí o neblahém stavu fakulty a jsou připraveni zde zasáhnout. Tento první pokus o jejich odstranění nevyšel, ale předznamenal jejich osud na příštích deset let.

Již na podzim 1905 Decurtins znovu trvá na odvolání obou fribourgských exegetů i Mandonneta, jejichž přístupy považuje za shodné se zhoubným učním Loisyho. Na místo Mandonneta má přijít schopný historik, který by mohl přednášet také německy. Decurtins navíc rozpoutal proti Zapletalovi a Mandonnetovi tiskovou kampaň, která měla učinit jejich setrvání ve Fribourgu nemožným. Mandonnet se tehdy svěřil magistru řádu Cormierovi, že to považuje za útok proti přítomnosti dominikánů na fakultě jako takové, a požadoval, aby Řím vystoupil na jejich obranu.¹⁸ Také vikář dominikánské komunity ve Fribourgu¹⁹ Vincent Zapletal soudil, že pokud se na příkaz nadřízených nesmějí obviňovaní profesori hájit sami, je třeba, aby se jich zastala vyšší místa. Díky Cormierově²⁰ trpělivosti a obratné diplomacii ani tento druhý pokus nevyšel a papež Pius X. vydal v únoru 1906 prohlášení, ve kterém profesorům poděkoval za jejich působení.

Pokud se nedařilo doložit Mandonnetovu nepravověrnost v jeho spisech, útočili na něj jeho protivníci skrze výuku a studenty. Opakovaly se stížnosti na příliš náročnou, suchou a racionalistickou látku, která studenty spíše duševně moří než duchovně sytí a inspiruje. Zapletal cítil několikrát povinnost se svého spolubratra zastat. V dopise z 24. září 1908 vysvětluje Cormierovi, že univerzitní výuka klade specifické nároky, ze kterých nelze slevovat, pokud se teologická fakulta nemá stát v rámci univerzity vysmívanou popelkou: „Pokud jde o výuku církev-

ních dějin, není třeba nic měnit. Studenti se mohou učit z příruček dle libosti, ale nelze nutit profesory, aby učili stejným stylem jako na obecné škole.²¹ Později se Mandonnet vytrácí z nejprudších konfliktů tohoto typu, zřejmě proto, že pracuje na své studii o pravosti a chronologii Tomášových děl a nepublikuje studie na případně ožehavá témata. Jeho jméno se znovu objeví v dochované korespondenci integristické špiónážní sítě Sapiniéra až počátkem roku 1912.

Důvodů, proč Mandonnet, Zapletal či Allo nebyli nikdy odsouzeni ani umlčení církevními orgány, lze nalézt hned několik. Především ani jeden z těchto tří nehlásal nic skutečně heretického či protikřesťanského, což by však samo o sobě v této době nestačilo – stačí připomenout velkého exegetu M.-J. Lagrange OP,²² který se musel vzdát exegeze Starého zákona. Klíčovou roli zde sehrál tehdejší magistr dominikánského řádu otec Cormier, který dokázal účinně chránit ohrožené intelektuální a vědecké elity svého řádu, i když s nimi vnitřně nesouzněl a nesdílel jejich potřebu náročné vědecké reflexe.²³ Nelze opomenout ani skutečnost, že historie byla přece jen méně ožehavé téma v porovnání s biblickou vědou a že za hlavního protagonistu moderních metod a jejich aplikace na teologické disciplíny byl ve Fribourgu považován exegeta Zapletal.

Přednášky o dějinách řádů v Bernu

Incident, kterému se nyní budeme věnovat, zůstal dlouho utajen, nenajdeme ho v žádném z Mandonnetových nekrologů, které tehdy otcové Chenu, Jaquin²⁴ a Vicaire publikovali ve francouzských tomistických a dominikánských revuích. Ostatně nekrology se jen málo dotkly problémů, které Mandonnetovi způsobil hon na modernisty. Jenom Chenu je okrajově, leč na rok 1936 nečekaně odvážně a otevřeně pojmenovává.

Kromě jiných svých pedagogických, akademických a apoštolských aktivit se Mandonnet rád a často nechával pozvat k přednáškám určeným široké veřejnosti, na které docházely stovky posluchačů. Jako jediný z profesorů teologické fakulty ve Fribourgu mohl přednášet ve francouzštině – toto privilegium získal hned na počátku své akademické dráhy –, což umožňovalo, že se jeho univerzitních přednášek mohla účastnit široká veřejnost z Fribourgu a okolí.²⁵

V tomto kontextu nepřekvapí, když Mandonnet dostane pozvání na přednášku ze sousedního Bernu. Ten je sice vzdálen nějakých pětaticet kilometrů od Fribourgu, ale pokud jde o mentalitu a pověst, jedná se o docela jiný svět. Bern a Fribourg ve středověku po určitou dobu soupeřily o postavení přirozeného centra švýcarské konfederace a obyvatelé Fribourgu dodnes chovají značnou rezervovanost vůči svému lidnatějšímu, bohatšímu a mocnějšímu sousedu. Tento vztah

se ještě zkomplikoval v době reformace, kdy kanton Bern spojil své mocenské ambice s jejím šířením a uváděl ji do okolních kantonů ohněm a mečem. Jako jedno z mála měst mu odolal právě Fribourg a katolicita se pro fribourčany od té doby stala důležitým identifikačním prvkem. Konečně, Bern patří mezi jazykově německé kantony, zatímco Fribourg měl obyvatelstvo smíšené německo-francouzské, s mírnou převahou těch frankofonních.²⁶

V prosinci 1911 pronesl Mandonnet v Bernu tři přednášky o dějinách řeholních řádů. Nejednalo se o nic přelomového, takové přednáškové cykly dával Mandonnet i v jiných městech, například v Ženevě. Patřilo to k běžné praxi tehdejších univerzitních profesorů. Přesto existují čtyři okolnosti, které je činily mimořádnými: místo konání, smíšené katolicko-protestantské posluchačstvo (účastnilo se jich na 300 katolíků a na 200 protestantů), způsob zpracování a konečně udání, která poté byla adresována do Říma.

Přednášky se týkaly především vzniku církevních řádů²⁷ – téma, které patří mezi ta nejatraktivnější v církevních dějinách. Mandonnet začíná konstatováním, že se řeholní instituce rodí z touhy po dosažení evangelijní dokonalosti, která tvoří také vnitřní jednotu a výchozí princip pojící tak rozdílné řeholní řády. Vývoj křesťanské společnosti, především po pádu římské říše, nutně vyvolal nové problémy, kterým církev musela čelit. K jejich vyřešení církev používala sílu řeholních řádů, jejichž kolektivní a zároveň sjednocená síla dávala naději na dosažení těch nejdůležitějších cílů. Zatímco církevní hierarchie a diecézní klérus, omezený již charakterem své služby na lokální a uniformní aktivity, představuje statický prvek života církve, řeholní instituce reprezentují její dynamickou sílu: „Postupné vznikání řeholních řádů vytváří v rámci církve a pod její autoritou mocné nástroje uzpůsobené specifickým potřebám doby. Proto jsou velké řeholní instituce ve svém vzniku úzce spjaty s finalitou, kterou jim určila doba, do které se zrodily. Jejich účel, smysl jejich založení pak zase dává konkrétní podobu jejich aktivitám a jejich vnitřnímu zřízení.“²⁸

Podle Mandonneta vznikají církevní řády po skupinách. Ta úplně první společenství se v rámci každé jednotlivé série často nepovedou, přesto jde o nezbytné první pokusy. Vzápětí vzniknou jeden nebo dva řády, které již více odpovídají potřebám dané doby. Nakonec se objeví řády, které se utvářejí po vzoru svých předchůdců, aniž by pokaždé dosáhly jejich důležitosti a životnosti. V jednotlivých etapách vývoje řeholního života tyto nové řeholní instituce omezují a nakonec zcela zruší sekundární prvky prvotního mnišství – chórovou modlitbu a přísné dodržování klášterních pravidel společného života. Naopak kladou stále větší důraz na činný život ve službě křesťanského společenství. Nové instituce zaujímají místo vedle těch starobylejších, takže se řeholní život v církvi prezentuje v těch

nejrůznějších formách a úpravách. Tři století či tři momenty zanechaly obzvláštní stopu ve vývoji řeholního života. V 6. století jsme svědky vzniku klasického mnišství s benediktinskou řeholí. 13. století se vyznačuje příchodem žebravých řádů, 16. století pak nástupem řeholních kleriků. Další řeholní instituty se tak či onak zařadí k jedné z těchto forem zasvěceného života.

Východní mnišství se dle Mandonneta zaměřuje výhradně na posvěcení svých členů. Teprve proměna evropské společnosti po pádu římské říše výrazně pozměnila charakter západního mnišství. V barbarské Evropě bylo z pohledu církve základním úkolem zajistit dosavadní výsledky evangelizace a rozšířit ji do dalších oblastí. Mnišství tento úkol naplnilo, když v 6. století dokázalo díky benediktinské řeholi zdokonalit organizaci klášterů a založit množství klášterů nových. K dosažení svých cílů se mnišství uspořádalo analogicky po vzoru feudální společnosti, podle nároků sociálního prostředí. Popravdě řečeno – mnišství neusiluje, alespoň ne na prvním místě, o apoštolské působení, přesto se mohlo přechodně a druhotně tomuto úkolu oddat. Vzhledem ke stavu evropské civilizace v tomto období se mnišství nakonec skutečně stalo mocným nástrojem stabilizace a vzrůstu evangelizace Evropy. Svůj hluboký vliv ale nezískalo pastorační činností či kázáním, ale skrze sílu a moc příkladu ctnostného života a pracovitosti svých členů. Samotná mnišská liturgie představuje působivé kázání odpovídající hrubým a nekulturním staletím raného středověku.

Aby mnišství naplnilo svůj úkol, přizpůsobilo se feudálnímu režimu a stalo se jeho integrální součástí. Opatství se po vzoru panského dvorce stane také centrem zemědělské produkce. Na mnicha, jehož život je prosvětlen modlitbou a křesťanskými ctnostmi, lze nahlížet jako na nevolníka církve určeného k obdělávání půdy. Stejně jako je nevolník zákonně připoutaný k půdě, skládá i mnich slib stability (věrnosti) vůči svému opatství. Svou organizací klášter kopíruje feudální uspořádání. Opat je nepochybně otcem svých mnichů, jak napovídá již jeho titul, ale zároveň je také feudálním pánem – *Dominus*. Na svém území je jediným a suverénním pánem stejně jako laický velmož na svém panství. Jeho moc je právě tak neomezená, nekontrolovatelná a doživotní. Konečně, rozvinutá „síť“ klášterů, která pokrývá celé křesťanstvo, odpovídá feudálnímu rozdrobení moci. Vždyť každé opatství je autonomní a žije jako svébytný organismus, v zásadě nezávislý na nějakých nadřazených strukturách. Velké reformy typu Cluny nebo cisterciáků (stejně jako některé menší) se snaží překonat nevýhody této prvotní rozdrobenosti a izolace, čímž mimo jiné sledují obecný trend koncentrace politické moci, který je tehdy vlastní celé Evropě. Nemění přesto nic na finalitě a aktivitě mnišského řádu, nýbrž jen usilují zajistit lepší formaci svých členů a zintenzivnit kontemplativní charakter benediktinského života.²⁹

Staré řády byly celou svou minulostí příliš fixovány na tradiční formy řeholního života, zatímco se na konci 12. století společenské, politické a kulturní poměry v Evropě výrazně proměňují. Mandonnet příznačně začíná s ekonomickými změnami v té době, i když zřejmě přeceňuje podíl hospodaření měst na celkovému objemu středověké výroby. Správně připomíná, že vznikem městských komun se vytváří zcela nový typ společnosti a myšlení, radikálně odlišný od forem dosavadních. Měšťan, nejčastěji kupec nebo řemeslník, se domáhá svobod a práv pro sebe a pro svůj majetek výrazněji a jinak než nevolník či poddaný raného středověku. Objevuje se nová a čínorodá skupina, která se důrazně přihlásí o podíl na společenském životě. Městské obce dokážou významně omezovat práva feudálního pána, někde ho dokonce zcela eliminují a osamostatňují se. Na druhou stranu začínají evropské národy s budováním centralizovaných států jako politických jednotek. Vznik nové městské vrstvy vytváří nové výzvy a nároky také pro církve.

Podle Mandonneta lze obecně konstatovat, že církevní instituce tváří v tvář rychlému vývoji civilních institucí výrazně zaostávají, jako by byly zkamenělé ve tvaru, který jim vtisklo raně feudální období. Světské kněžstvo žije zakotveno ve správe pozemkového vlastnictví, jehož záležitosti pohlcují většinu jeho času a energie. Odtud se odvozuje materializace jejich života, nedostatečnost jejich kněžské služby a slabost jejich morálky. Schází jim jak horlivost, tak vzdělání. Nové (městské) sociální skupiny bolestně pociťují tyto nedostatky a reagují na ně vznikem laických, někdy i heretických skupin. Na konkrétní potřeby křesťanského společenství reaguje církev formováním rytířských řádů ve Španělsku a ve Svaté zemi, ale ty nemohou být odpovědí církve přímo v rámci křesťanského společenství. Tím pravým lékem jsou až dva zcela nové řády františkánů a dominikánů, mezi kterými ale Mandonnet striktně rozlišuje. Podle něj je to na prvním místě řád sv. Dominika, který vznikl jako promyšlená a vědomá odpověď církve na požadavky a problémy své doby. Naopak formování františkánského řádu probíhalo spíše spontánně a v jeho první fázi ho lze nahlížet spíše jako jeden z mnoha (z částečně problémových) náboženských proudů té doby než jako vědomý pokus o nápravu nepříznivé situace. Teprve postupem času se františkánské žebravé bratrstvo vyvine v apoštolsky orientovaný a vnitřně uspořádaný organismus.

Právě dominikánský řád se stane modelovým typem, podle kterého také další řády 13. století formují své aktivity a svou organizaci. Jsou to oni, kým začíná éra nových čínorodých, na apoštolát zaměřených řádů. Kláštery se přestěhují z hor a údolí do center velkých měst. Místo ruční práce nastoupí intenzivní duševní činnost, studium a kázání. Negramotného mnicha nahradí vzdělaný klerik, který putuje od města k městu. Místo pozemkového vlastnictví přijmou dobrovolnou chu-

dobu a žijí z almužen. Feudální, autokratickou formu vlády dominikáni nahradí režimem volených představitelů, který se uplatní na všechny představené, jejichž mandát trvá jen několik let, než jsou vystřídáni dalším spolubratrem. Členové řádu tak nikdy nepřestávají být zároveň voliteli a volitelnými. Dominikáni tedy použijí stejný model jako soudobá městská správa nebo univerzitní korporace.³⁰

Vývoj forem řeholního života se završí v 16. století vznikem řeholních kleriků. Chórová modlitba a dodržování mnišských pravidel, již tak oslabené mendikanty, jsou definitivně opuštěny a noví řeholníci se stylem života přiblíží diecéznímu kléru. Jezuité dotáhnout vnitřní uspořádání řádu ještě k větší míře centralizace moci a důslednému výkonu autority, opět ve shodě s politickým vývojem evropské společnosti té doby, směřujícím k absolutismu. Smyslem těchto změn je ještě úplnější uvolnění řeholníků od jejich „klášterních“ závazků, aby byli více disponibilní pro apoštolské nasazení. Kritická situace církve a společnosti v 16. století vyžadovala od představitelů církve rychlý, razantní a účinný zásah, který opravňoval i takto radikální změny. Vždyť je to právě cíl a zaměření řádu, co určuje typ jeho aktivit a tím nutně také jeho vnitřní uspořádání.³¹

Utajená dohra bernských přednášek

Jak jsem viděli, neobsahují Mandonnetovy teze z dnešního pohledu nic revolučního nebo pohoršlivého. V jeho době byla ale jejich recepce, minimálně v některých kruzích, zcela jiná. Nepřátelům moderní vědecké katolické historiografie poskytla příležitost vyřídit si s Mandonnetem staré účty a odstranit ho z teologické fakulty fribourgské univerzity. Podívejme se, jak byly přednášky pochopeeny okruhem okolo Sapiniéry a jejím fribourgským spolupracovníkem P. Friedrichem Speiserem, kterého lze prakticky s jistotou označit za autora udání, které se dochovalo jednak v archivech římské kongregace pro školy³² a ve dvou opisech také v osobním archivu vůdce Sapiniéry P. Umberta Benigniho, která se nachází v Tajném vatikánském archivu.³³ Speiser se přednášek přímo neúčastnil, ale měl tam své informátory. Zpráva datovaná do ledna 1912 je sice anonymní, přesto její dikce prozrazuje Speiserův styl. Navíc lze doložit, že byla napsána na jeho psacím stroji.

Speiser zdůraznil, že Mandonneta pozvali do Bernu místní katolíci k apologetickým přednáškám, a ihned přešel k jádru žaloby: Mandonnetovy přednášky postrádaly jakoukoliv stopu nadpřirozeného elementu ve stejné míře jako nechvalně proslulé dějiny církve msgr. Duchesna,³⁴ církevní řády se tak jeví jako pouhé produkty sociálního a ekonomického prostředí. Připomeňme, že tento způsob očerňování, kdy se jméno žalovaného autora (v tomto případě Mandonneta) položilo

vedle jména osobnosti, která již byla nějakým způsobem kompromitována (Duchesne), patřilo k oblíbené taktice integristů. Podobně stačilo vzít jména katolických exegetů jako Lagrange či Zapletal a přirovnat jejich styl práce a výsledky k vyhlášeným „hyperkritikům“ jako byli Loisy, Bauer nebo Renan. V případě historika Duchesna bylo takové srovnání tím nebezpečnější, že právě v lednu 1912 byla jeho nejslavnější práce o dějinách starověké církve uvedena na Index zapovězených knih.³⁵

Podle udání vylíčil přednášející benediktiny jako naivní a prosté muže vhodné tak ke kácení stromů a ke kopírování klasických děl starověku, aniž by jim ovšem rozuměli. Prý je skoro až překvapivé, že navzdory tomu všemu zanechali řadu mimořádných děl. Ve své druhé přednášce prý zase Mandonnet popsal sv. Františka jako jednoduchého a málo inteligentního muže. Papež Inocenc III. sice správně postřehl, že na něm přece jen cosi bude, ale aby ho František příliš neobtěžoval svou přítomností, poslal ho papež kázat do Palestiny, a aby se nevrátil příliš brzy, přikázal mu pokračovat dále po řece Nil. Při třetí přednášce se sice Mandonnet pokusil bránit jezuity proti tehdy běžným útokům, ale provedl to stylem, který zanechal mnoho výpadů bez dostatečných protiargumentů. Potvrdil, že zásadu „účel svěť prostředky“ nikde v jezuitských pracích nenajdeme, ale konstatoval, že se jezuité často v dějinách chovali jako velmi protřelí muži schopní maximálně se přizpůsobit světským hodnotám při svém působení.

Podle Speisera vyvolala přednáška velmi neblahý dojem mezi přesvědčenými katolíky, kteří praktikují svou víru v tak nepřátelském prostředí, jakým je protestantský Bern. Pro tyto dobré katolíky, kteří dosud považovali řády za nadpřirozené a ctihodné instituce, které bránili proti všem útokům, bylo šokující vidět řeholníka, jak hraje hru nepřítele církve. Někteří posluchači už na další dvě přednášky nepřišli. Výbor pro pořádání přednášek se také usnesl, že propříště budou opatrnější při výběru přednášejících, neboť si musí dávat pozor i na řeholníky, dokonce i na ty, kdo pojednávají o dějinách vlastního stavu.

Tolik ke Speiserově udání, které se pochopitelně soustředilo na problematiku stránek Mandonnetových přednášek a snažilo se realitu patřičně přibarvit, aby dosáhlo údernějšího účinku. Jeho výpovědní hodnota se tím modifikuje, ale zcela se nevytrácí. Příjemnějším nám poskytuje cenné a důležité svědectví, jakým způsobem jedna část tehdejších katolíků přijímala (či spíše nepřijímala) podobný způsob reflexe církevních dějin.

Závěr, že totiž Mandonnet při svém zpracování vzniku a počátků jednotlivých řádů ignoruje působení nadpřirozených prvků, nebyl jedinou výtkou, která se vznesla na jeho hlavu. Kladli mu za vinu také *zbytečně realistické* popsání těchto počátků, které hraničilo s jejich očeřováním, které je stejně tak škodlivé, jako

zbytečné. Tato výtka vychází z přesvědčení, že je to přece historik, kdo volí, kterým stránkám těchto prvotních dějin se bude věnovat, a především jakým stylem je popíše. Mandonnetova snaha o střizlivé, pravdivé a realistické vyjádření se jeví jako sebestyčství, jako zrada na vlastní tradici, kterou se dává nepříteli do rukou mocná zbraň. Jako nevynucená, a tedy absurdní rezignace na část hradeb chránících vlastní identitu a prestiž. Takovou logiku ale Mandonnet jako badatel, který nesnášel „apologetický oportunismus“, nemohl přijmout.³⁶

Mandonnet přežije integristické útoky a pokračuje ve své výuce až do zimního semestru 1917/18. Přípravuje svůj návrat do Francie, k němuž ale dojde až v červenci 1919, kdy se usídlí v Bellevue nedaleko Paříže. Své katedry se vzdal nejen ze zdravotních důvodů, ale také proto, že plánoval rozsáhlá díla o sv. Dominiku a o sv. Tomáši Akvinském. Mimo univerzitní prostředí se mu ale badatelsky nedařilo.³⁷ Zřejmě mu chyběl onen kontakt se studenty, který ho ve Fribourgu sice připravoval o spoustu času, ale zase stimuloval jeho myšlení a povzbuzoval k psaní nových prací.³⁸ Pookřál teprve po svém přestěhování do *le Saulchoir*, formačního centra pařížské dominikánské provincie, v roce 1927. Vrátil se ke své staré lásce, studiu díla velkého básníka středověku Danta, jehož plodem byla monografie *Dante le théologien* z roku 1935. Zúročil v ní všechny své talenty a zkušenosti, svoji schopnost analýzy formy i obsahu literárního díla, svoji teologickou intuici a dokonalou znalost kontextu. V *Saulchoir* ale sehrál především významnou neformální roli poradce, inspirátora a duchovního a intelektuálního vůdce mladých francouzských dominikánů. Také díky jeho přítomnosti a vlivu se mohl *Saulchoir* stát jedním z center obnovy katolické teologie ve 20. století.³⁹ Sužován chorobami opustil Mandonnet tento svět obklopen svými spolupratry 4. ledna 1936.

Kořeny sporu aneb zápas o pojetí církevních dějin

Motivace uduvačů a nepřátel progresivní historické vědy či exegeze nespočívaly jen v závisti na úspěšnější kolegy a v osobních nevraživostech. U většiny integristů skutečně hrála důležitou roli obava o osud církve, strach ze zeslabení již tak znejistěné a ohrožované víry svých současníků, ale také své vlastní. Písmo jako základ veškeré teologie a církevní dějiny jako konstitutivní prvek utváření vlastní, kolektivní identity byly považovány za příliš závažnou záležitost, aby mohly být ponechány v rukou samotných exegetů nebo historiků. V kontextu historického vývoje vztahů mezi církví a moderním sekularizujícím se světem nepřekvapí, že mnohé mocenské zásahy do práce katolických exegetů, historiků a teologů, a to i ze strany církevního magisteria, byly nekompetentní a nešťastné.⁴⁰

Integristé jako Speiser se domnívali, že zvláště v místech, jako je Bern, musí katolíci zachovat pevný postoj apologetické povahy a nepřipustit zdání slabosti nebo váhání. V prostředí tradičně tak nepřátelském vůči všemu katolickému měl tedy Mandonnet přednášet tak, aby především povzbudil místní katolíky a utvrdil je v jejich víře ve vyvolenost katolické církve jako jediné prostřednice spásy. A právě takový dojem měla vyvolat jeho přednáška i mezi přítomnými protestanty – vždyť sláva a síla katolické církve se přece tak zjevně demonstruje na množství, pestrosti a zdatnosti jednotlivých řeholních řádů. Na tyto účely měl Mandonnet myslet především a podle toho měl připravit svoji přednášku. Tento (apologetický) přístup ale není typický pouze pro Speisera, ale v této době převládal nejen v římské kurii, ale i u většiny biskupů, kněží a ovšem věřících.

Jenže Mandonnet hned na začátku své akademické dráhy přednášel apologetiku a dobře znal její neúčinnost, její neschopnost zaujmout a přesvědčit vzdělané lidi své doby. Rozhodl se tedy uchvátit je naprostou pravdivostí a otevřeností v přesvědčení, že církev nemá a nemůže nic skrývat. Předpokladem takového přístupu je robustní osobní víra schopná vytrvat nějakou dobu v nejistotě a tápání, která se nehroutlí vlivem nějakého konkrétního poznatku či zjištění. Toto zakotvení sdílel Mandonnet se svými spolubratry, jako byl Lagrange nebo Zapletal. Jejich přesvědčení, že církev ve skutečnosti nejvíce prospěje poctivé a pravdivé zkoumání opřené o moderní vědecké metody, jim vyneslo nejen výtky z racionalismu, ale neustálá obvinění z přílišných sympatií k protestantské exegezi, teologii a historiografii. Ve skutečnosti všichni výše jmenovaní zůstávají daleko od moderního ekumenismu a ve svých pracích s protestantskými koncepcemi spíše polemizují. Nemohou a nechtějí však ignorovat náskok, který v některých teologických disciplínách protestantští učenci zkrátka měli.⁴¹

Když Mandonnet konstatuje primitivní podmínky při vzniku benediktinských klášterů v raně středověké Evropě a podivuje se nad tím, že v nich přece vznikaly významná umělecká a intelektuální díla, může se to jevit jako zbytečně skeptické a zkrslující. Ale Mandonnet neměl v úmyslu benediktinskou tradici snižovat. Svým popisem primitivních poměrů nechal spíše vyniknout jejich zásluhu a řádového genia, který se nenechal od tvůrčí aktivity odradit ani mořem barbarství, ve kterém se kláštery raně středověké Evropy zdají být jakoby utopené. I když to výslovně neříká, právě tady lze spatřovat onen nadpřirozený prvek, metafyzický přesah, zásah Ducha svatého, který v Mandonnetově líčení postrádali jeho kritici. Proč to neříká výslovně? Inu proto, že by ho v tom případě liberálně a protikatolicky naladěné posluchačstvo v Bernu okamžitě zařadilo do kategorie nepoučitelných apologetů a přestalo by mu naslouchat. Chtěl-li je Mandonnet oslovit, musel se striktně držet roviny vědeckých, prameny doložitelných zjištění.

Nejhorší možnou volbou by v takové situaci bylo nějaké historické okolnosti skrývat, líčit je v růžových barvách, eventuálně je za každou cenu omlouvat, jak se o to pokoušela dobová apologetika. Kdo se ovšem první vydá pravdě a připustí otevřenou a poctivou reflexi vlastní minulosti, může zpočátku zdánlivě ztrácet na prestiži a oslabovat svoji pozici, ale v budoucnu se takový postoj mnohonásobně vyplatí. Takový závěr plyne nejen z historické zkušenosti, ale k právě takovému přístupu nás vybízí i poselství evangelíí. Je proto spíše s podivem, že církvi trvalo tak dlouho, než si ho vzala za svůj. Spor o to, zda je lépe nějaké nepohodlné skutečnosti raději (dočasně či trvale) zatajit a skrýt a církevní dějiny prezentovat jako cestu od jednoho triumfu nad protivníky a nepřátelskými okolnostmi za druhým, je snad již definitivně vyřešen ve prospěch otevřeného přístupu včetně zveřejňování výsledků kritického výzkumu.

Naopak otázka, jak rozlišit nebo identifikovat nadpřirozený prvek v událostech jako zakládání řádů nebo přijímání koncilních dokumentů, zůstává otevřena. Představuje onen stálý zdroj napětí, který bude práci církevních historiků provázet trvale. Udání do Říma a nepříznivé ohlasy nezměnily Mandonnetův přístup k dějinám. Když o deset let později píše předmluvu ke své práci o sv. Dominikovi, přistupuje k jeho zakladatelskému dílu stejným způsobem a hned v úvodu konstatuje, že činy a skutky velkých osobností, světských stejně jako náboženských, nabývají v očích historika svého pravého významu (a hodnoty) právě v té míře, v jaké se tyto osobnosti podílely na řešení klíčových a podstatných problémů své generace. Velikost sv. Dominika spočívá podle Mandonneta v tom, že natolik porozuměl problémům své doby a nechal se do té míry inspirovat jejím duchem, že pro ni našel podivuhodně adekvátní lék a odhodlal se pomoci církvi reprezentované sv. Stolcem při řešení ná-
stálé krize tím, že jí poskytne účinný nástroj, který nebyla ona sama schopna vytvořit či najít. „Profánní historik by ho označil za muže se srdcem na pravém místě. Církevní historik může a má prohlásit, že Dominik měl pravého apoštolského ducha.“⁴²

Církevní dějiny se uskutečňují jako syntéza mezi potřebami společnosti, s nímiž je církev konfrontována, a odpověďmi, které na tyto otázky dává. Co tradicionalisty obecně provokovalo, byl koncept vývoje, se kterým Mandonnet nutně pracoval. Vývoj společnosti se nemůže neprojevit také v životě a reflexi církve. Integristický proud snil o návratu do středověku, do imaginární zlaté doby nerušené symbiózy státu a církve, kdy společnost a církve splyvaly v jedno. I recepty integristů na řešení sociálních a politických problémů měly podobný charakter: znovu obnovit církevní stát, k tomu restaurovat monarchie ve Francii, Neapolsku a jinde, společnost uspořádat po vzoru cechovní organizace středověku. Mandonnetova filozofie dějin ukazovala marnost takového počínání a naléhala na hledání nových, moderním problémům adekvátních řešení. Dnes nám taková zjištění mo-

hou připadat banální, ale právě v této době se jen obtížně prosazovala, a dokonce v letech 1904–1914 bojovala o holé přežití, jak o tom svědčí vážné obtíže, které potkaly také další významné katolické církevní historiky této doby.

Mezi nejvýznamnější patří případ ředitele proslulého jezuitského historického pracoviště bollandistů v Belgii, kteří se od doby svého založení v 17. století specializovali na studium světců, kanonizací a legend. V čele ústavu stál P. Hippolyte Delehaye SJ (1859–1941), který proslul svými pracemi o byzantské legendistice, ve kterých opakovaně prokazoval svoji erudici, kritické myšlení a spolehlivost svých závěrů. V roce 1903 dokončil novou syntetickou práci nazvanou *Légendes hagiographiques*, kde se zabývá procesem formování legend a způsobem, jakým mají být vědecky zkoumány. Mimo jiné zpochybnil existenci některých světců a poukázal na nutnost opravit určité údaje o světcích v římském breviáři a misálu. Také toto dílo, které vyšlo tiskem po složitém cenzurním procesu roku 1905, se o sedm let později stalo terčem útoků integristického tisku.⁴³

Načasování úderu proti církevním historikům (Duchesne, Delehaye, Mandonnet) na první polovinu roku 1912 zřejmě nebylo náhodné a ukazuje, jak dobře byly útoky koordinovány ze strany Sapiniéry a jejích mocných ochránců v Římě, státního sekretáře kardinála Merryho del Val a hlavního hybatele kardinála De Lai. Sám Delehaye tehdy unikl osobním perzekucím díky společnému úsilí kardinála Merciera, jezuitských představených a belgické vlády. Přesto visel jistou dobu Damoklův meč nad celou starobylou skupinou bollandistů a zcela vážně jim hrozilo úplné rozpuštění a zákaz další činnosti. Zcela bez ztrát ovšem nevyvážl. V říjnu 1913 byla Delehayeova práce o studiu legend uvedena na seznam knih, jejichž studium i samotné držení v kněžských seminářích přísně zapověděla Konzistoriální kongregace vedená právě kardinálem De Lai. Nejednalo se o disciplinární trest stejné váhy jako uvedení na Index zapovězených knih, ale smysl takového opatření byl dobře čitelný – poslední varování.⁴⁴

Závěr

Přednáška v Bernu náleží spíše na okraj Mandonnetova života a díla. On sám chápал tyto lapálie jako pokračování vleklých a nepříjemných konfliktů, které ho provázely již od roku 1904. Přesto nám tento případ dobře ilustruje dobovou atmosféru, dobové problémy, stejně jako přístup Mandonneta k církevním dějinám a postupy protivníků. Velký Chenu o něm napsal: „Jeho smysl pro řád věcí a jeho moudrost mu umožnily správně respektovat objekty a metody vlastní jednomu každému řádu poznání: vědecká spolehlivost při výzkumu a hledání pravdy, bez oportunismu či sledování ‚praktických‘ cílů, vyžadovaly jistou dávkou odvahy

v době intelektuální krize, kdy se drze napadali jako „modernisté“ lidé, kteří pouze nechtěli podřídít vědeckou práci apologetickým záměrům. Mandonnet chtěl pouze stát v pravdě a jestliže pevně věřil v teologii a doktrinní poslání svého řádu, musel také respektovat přirozenou povahu věcí, zákonitosti a metody vlastní každému objektu výzkumu.“⁴⁵

Tak jako se další francouzský dominikán Gardail⁴⁶ zasloužil o obnovu teologické metody a Lagrange o modernizaci katolické exegeze, v oblasti církevních dějin prosadil zase náročná vědecká kritéria a moderní metody profesor Mandonnet. Ve svém úsilí nebyli samozřejmě osamoceni, také jiní katoličtí učenci, z jiných řádů a z jiných zemí, se na tom podíleli, ale nelze přehlédnout výsledky, kterých dosáhli tito muži pocházející z tehdy tolik zkoušené francouzské církve. Všichni tři strávili svá vědecky nejplodnější léta mimo Francii, Gardail budoval Saulchoir v Belgii, Lagrange svoji Biblickou školu v Jeruzalémě, Mandonnet působil ve švýcarském Fribourgu. Jejich vlastní vědecké dílo ve stejné době, kdy sklízelo obdiv a uznání laického, dokonce i antiklerikálního akademického světa, naráželo na nepochopení a odmítání ze strany církevních představených a značné části katolické veřejnosti.

Vývoj společnosti klade nové otázky a vyvolal nové potřeby. Jednou z forem odpovědi, kterou církev dokázala dát, byl právě vznik řádů a jejich členové byli schopni tyto potřeby naplnit. Podle těchto potřeb se orientovalo zaměření jejich činnosti a nezbytně se podle nich modelovalo také jejich vnitřní uspořádání a organizace.⁴⁷ Odpor vůči Mandonnetově přístupu spočíval také v tom, že implicitně poukazoval na neschopnost církve reagovat odpovídajícím způsobem na palčivé problémy přelomu 19. a 20. století. Sociální konflikty, nacionalismus, ateismus, demokracie a republikánské státní zřízení, moderní vědy přírodní i sociální – tady všude reagují představitelé církve až příliš často pozdě nebo špatně. Jako by se ona kreativita, kterou se přes všechny problémy vyznačuje církev ve středověku, kamsi vytratila nebo byla čímsi podvázaná. Mandonnetova práce historika, především jeho zpřístupnění díla sv. Tomáše a dalších autorů 13. století, míří právě k tomu, aby nám znovu otevřela přístup k těmto autentickým zdrojům poznání a obnovy.

POZNÁMKY:

1/ Zatím nejobsáhlejší text napsali MARIE-HUMBERT VICAIRE: *Le Père Mandonnet*, op., historien de l'Eglise. IN: *Défis et dialogues. Herausforderung und Besinnung 13. Menschen und Werke. Les hommes et les oeuvres de l'Université*. Fribourg 1991, s. 1–19; INNOCENZO COLOSIO OP: *Un grande maestro domenicano Pierre Mandonnet*. Fiorentina 1958.

2/ MARIE-DOMINIQUE CHENU: *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris 1985, s. 125.

- 3/ P. Vincent Zapletal, rodák z Vilémova u Litovle, autor mnoha vědeckých knih k exegezi, komentářů ke Genezi, Koheletovi či Velepísni. Na počátku 20. století považován za nejvýznamnějšího německy píšícího katolického exegetu Starého zákona. K této významné osobnosti dějin katolické exegeze vydává nakladatelství Krystal OP v březnu 2006 naši práci nazvanou *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP*.
- 4/ K založení univerzity podrobněji tamtéž, s. 19–23.
- 5/ *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Etude critique et documents inédits. Fribourg 1899.
- 6/ MARIE-DOMINIQUE CHENU: „Nécrologie de Mandonnet“. IN: *Bulletin Thomiste* XIII, 1936, s. 694.
- 7/ *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Fribourg 1910.
- 8/ MARIE-HUMBERT VICAIRE: op. cit., s. 9.
- 9/ *Discours prononcé le 15 novembre 1902 à l'occasion de l'inauguration des cours de l'année 1902–1903 par le R. P. Mandonnet O. P., recteur de l'université de Fribourg*. Fribourg 1903, s. 32.
- 10/ Tamtéž, s. 8–9, 20, 28–31.
- 11/ DOMINIQUE BARTHÉLEMY: „Idéologie et Fondation“, Etudes 1. IN: *Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université de Fribourg/Suisse*. Fribourg 1991, především s. 82–167. OTTO WEISS: *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden: Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“*. Regensburg 1998, s. 33–46, 209–272.
- 12/ Viz v úvodu uvedená práce o Vincentu Zapletalovi, s. 73–220.
- 13/ P. Bernard Allo OP (1873–1945), z francouzské provincie. Jmenován profesorem exegeze NZ na univerzitě Fribourg 7. 11. 1905.
- 14/ Italský kněz msgr. Umberto Benigni (1862–1934) se zprvu angažoval v katolickém sociálním hnutí. Již v roce 1895 přišel do Říma, pracoval pro Vatikánskou knihovnu a jako profesor historie v kněžském semináři. Postupně se přeorientoval směrem k integrismu a 24. května 1906 byl jmenován podsekretářem Státního sekretariátu. Byl zakladatelem tajné integristické špiónážní a donašečské sítě s celoevropskou působností, tzv. *Sapiniéry* (Sodalitium Pianum).
- 15/ Caspar Decurtins (1855–1916), švýcarský politik, v letech 1881–1905 poslanec, zastávce ultramontánního křesťansko-sociálního hnutí, v letech 1905–1914 profesor kulturních dějin na fribourgské univerzitě. K oběma osobnostem a k tajné síti Sapiniéra podrobněji a s další literaturou viz naše práce *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize*, s. 112–114.
- 16/ P. Friedrich Speiser (1853–1913), původně advokát, konvertita z vlivné basilejské rodiny. Patřil k užšímu vedení Sapiniéry, blízký spolupracovník Benignioho.
- 17/ P. Albert-Maria Weiss OP (1844–1925), apologeta a autor obsáhlých a četných spisů na obranu katolické víry. Pravděpodobně autor samotného pojmu „modernismus“. Kritizoval především své spolubratry z řad dominikánského řádu Lagrange a Zapletala.
- 18/ Dopis Mandonnet – Cormier, 30.1. 1906. Archiv kláštera Albertinum (Fribourg/Švýcarsko), L 8.

- 19/ Klášter Albertinum ve Fribourgu byl založen roku 1890 při příchodu dominikánů do města. Vzhledem k antiklerikálním zákonům švýcarské konfederace podléhal zvláštnímu režimu. Zároveň plnil roli konviktu pro studenty teologie, tehdy výhradně kleriky. Vzhledem k neexistenci samostatné švýcarské provincie bylo Albertinum podřízeno přímo generálnímu magistru řádu v Římě. V čele komunity stáli v kritickém období právě Mandonnet (1903–1906) a Zapletal (1906–1918).
- 20/ Novější životopis, GUY BEDOUELLE: „Le P. Hyacinthe-Marie Cormier“. IN: *Le Père Cormier, Être à Dieu. Textes présentés et annotés par Gilles Berceville o.p.* Paris 1994, s. 7–56.
- 21/ Zapletalův francouzsky psaný dopis je uložen v Generálním archivu OP v Římě (Santa Sabina), AGOP XI. 15345.
- 22/ Viz BERNARD MONTAGNES: *Le serviteur de Dieu Marie-Joseph Lagrange, O.P. 1855–1938*, Biographie critique. Rome 1999. V češtině je k dispozici stručný životopis viz TOMÁŠ PETRÁČEK: *M.-J. Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha 2005.
- 23/ Podrobněji k osobě Cormiera a jeho vztahu k „problémovým“ učencům jako Lagrange viz právě náš *M.-J. Lagrange*, s. 49–70.
- 24/ A.-P. Jaquin OP byl nástupcem profesora Mandonneta. Nekrolog vyšel 13. ledna 1936 ve fribourgském deníku *Liberté* a také v revue *L'Année Dominicaine* 1936, s. 41–46.
- 25/ V akademickém roce 1910/1911 se účastnilo jeho univerzitních přednášek na 120 studentů. Ostatní profesori přednášeli pochopitelně latinsky.
- 26/ Na přelomu 19. a 20. století právě probíhalo postupné pofrancouzštění města, ale nikoliv kantonu Fribourg (v severní a východní části kantonu zůstala nářečí založená na němčině).
- 27/ Text přednáškového cyklu se přímo nedochoval, ale lze ho rekonstruovat pomocí souhrnů publikovaných v soudobém tisku, které se obsahově prakticky kryjí s jiným přednáškovým cyklem, který Mandonnet dával o něco později na Katolické univerzitě v Paříži a který byl publikován v celku tiskem (PIERRE MANDONNET: *Les frères Prêcheurs et le premier siècle de leur histoire. Analyse des leçons données à l'Institut catholique de Paris du 9 Janvier au 27 Mars 1917*. Semur 1918).
- 28/ PIERRE MANDONNET: *Les frères Prêcheurs*, op. cit., s. 1–2.
- 29/ Tamtéž, s. 2–3.
- 30/ Tamtéž, s. 4–5, 13.
- 31/ Tamtéž, s. 6, 11.
- 32/ Tuto verzi edituje Barthélemy, který neměl ještě přístup do Tajného archivu ve Vatikánu. DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Idéologie et Fondation, Documents I*. IN: *Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université de Fribourg/Suisse*. Fribourg 1991, s. 360.
- 33/ Archivio Segreto Vaticano Fondo Benigni, l. 10, n. 1254. l. 6, n. 797.
- 34/ Msgr. Luis Duchesne (1842–1922), francouzský prelát a církevní historik, člen Francouzské akademie. Profesor církevních dějin na Katolickém institutu (univerzitě) v Paříži. Prosazoval moderní kritický přístup, bez váhání, ba dokonce s jistotou vervou zpochybňoval a vyvracel řadu legendárních podání a tradic, především ze starověkých dějin církve.

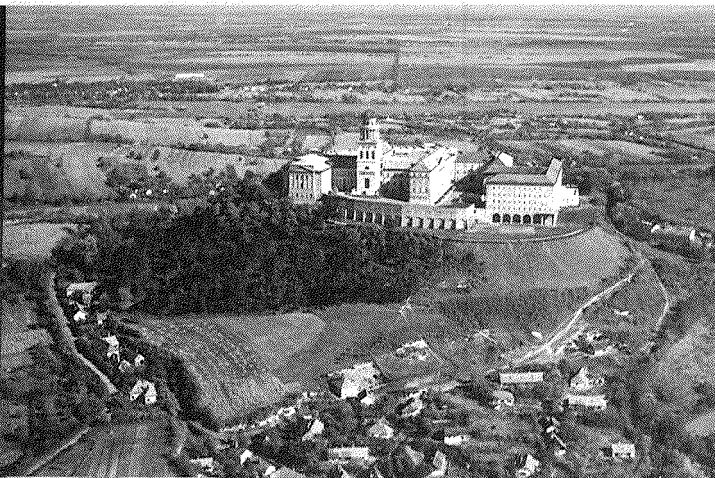
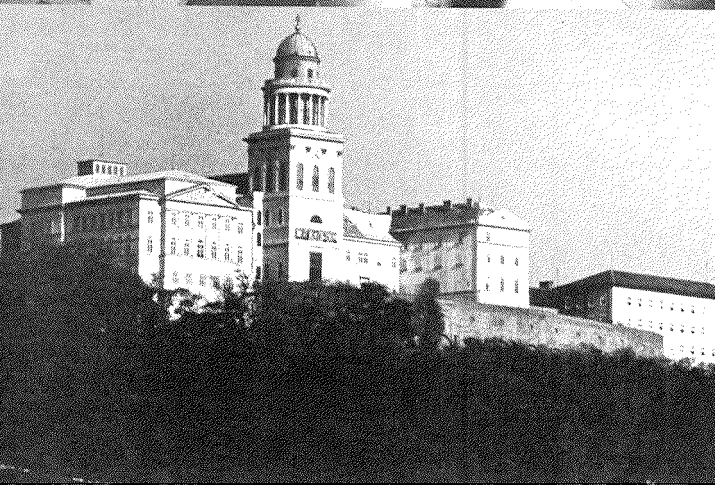
- 35/ Několikasvazková *Histoire ancienne de l'Eglise* začala vycházet již roku 1906.
- 36/ MARIE-DOMINIQUE CHENU: „Nécrologie de Mandonnet“. IN: *Bulletin Thomiste* XIII, 1936, s. 695.
- 37/ MARIE-HUMBERT VICAIRE: *Le Père Mandonnet*, op. cit., s. 13.
- 38/ Mezi jeho žáky patřil např. významný církevní historik Joseph Lotz, který mu věnoval 1. díl svých církevních dějin z roku 1932, nebo také P. Saverio Ritter, který se stal papežským nunciem v Praze na sklonku první republiky v roce 1935.
- 39/ Viz hodnocení, které uvedl MARIE-DOMINIQUE CHENU v knize rozhovorů: *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Paris 1975, s. 43–44.
- 40/ To konstatuje JOSEPH RATZINGER: „Vztah mezi učitelským úřadem církve a exegezí. Ke stoletému výročí Papežské biblické komise“. IN: *Communio* 7/2003, s. 255.
- 41/ K této situaci u Lagrange viz TOMÁŠ PETRÁČEK: *M.-J. Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha, Krystal 2005, s. 16–18, 77, 99–100.
- 42/ PIERRE MANDONNET: *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*. Gand 1921, s. 5–6.
- 43/ ROGER AUBERT: „Le Père H. Delehaye et le Cardinal Mercier“. IN: *Le Cardinal Mercier (1851–1926). Un prélat d'avant-garde, Hommage au professeur Roger Aubert* (édité par J.-P. Hendrix, J. Pirot et L. Courtois). Louvain 1994, s. 215–230.
- 44/ Celkově z toho vyšel Delehaye lépe než biblista Lagrange, který musel opustit na rok svoji Jeruzalémskou biblickou školu, blíže TOMÁŠ PETRÁČEK: op. cit., s. 70–74.
- 45/ MARIE-DOMINIQUE CHENU: „Nécrologie du P. Mandonnet“. IN: *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*, 1936, s. 400.
- 46/ P. Ambroise Gardail OP (1859–1931), profesor dogmatiky pařížské dominikánské provincie, působil v Le Saulchoir. Je považován za hlavního představitele progresivního tomismu.
- 47/ PIERRE MANDONNET: *Saint Dominique*, op. cit., s. 8.

Tomáš Petráček (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). V letech 2000–2002 studoval teologii na KTF UK Praha. Ve studiu pokračoval ve švýcarském Fribourgu a zakončil ho roku 2005 licenciátem z teologie. V nakladatelství Krystal OP publikoval stručný životopis francouzského biblisty M.-J. Lagrange OP a obsáhlejší práci o exegetovi českého původu Vincentu Zapletalovi OP. Působí jako kněz v Hradci Králové a od září 2005 přednáší církevní dějiny české a světové na KTF UK.

...ione abbi. ewe monachis
...ec torib. maledictionisq.

IN

...ione xv. anno Stephani pmi p
...omite Ceba. Piscatore filij.
...e presentib. suis futuris.



Norbert Schmidt

Hora mnichů

Jeli jsme mým hrkajícím autem a pan podpřevor do nepoužitého popelníku zamačkával jeden zbyteček cigarety za druhým. Ani nevím jak a byli jsme na Moravě. Fra Alexius típnul třináctou cigaretu a prohodil, že „to je divná země, divní lidé s divnými zvyky a i benediktinské kláštery jsou tady podivuhodné“. Já s ním při vzpomínce na Bosonohy, Valtice a jejich obyvatele, palačinky a víno nemohl úplně souhlasit, ale to se na celé cestě stalo poprvé a naposledy. Benediktinský hábit na místě spolujezdce jako by obracel kyvadlo času a já se oddával snu, že cestujeme do minulosti. Vinné sklípky, kroje, Mikulov a kardinál Dietrichštejn. Slovensko se mi proměnilo v Horní Uhry, kam dočasně sestoupilo pár Slovanů z hor... Bratislava byla opět Preßburg a podle cíle naší cesty vlastně Pozsony.

Starověká provincie Pannonia je rovná jako stůl, nekonečná rovina rozťatá Dunajem, kde se v místě jeho jediného zaváhání, zauzlení zachytila veliká metropole. Jednotvárnost narušuje vedle Balatonu přece jen ještě jedna výjimka. Z ničeho nic zde najednou trčí jak ohromný hřbet do pannonského bahna kdysi zapadlého netvora mohutná hora. Tak nějak jsem si vždy představoval pohádkovou Magnetovou horu, která rozráží mořské vlny a přitahuje vše, co se jen přiblíží na dohled. Vypadá podobně jako náš Říp, ale jeho maďarský kolega je protáhlý a má tři hrby. A na nejsevernějším vrcholku vybudovali kolem roku 996 svůj klášter benediktinští mniši. Zakladatelé byli blízkými přáteli sv. Vojtěcha, snad mezi nimi byl i Astricus, ztotožňovaný se Slavníkovcem Radlou. Stal se prvním opatem a později pravděpodobně prvním arcibiskupem ostrihomským. Mniši opustili Břevnov nejspíše po vyvraždění Slavníkovců – v Uhrách je přijal kníže Gejza, daroval jim již tehdy legendární horu sv. Martina a pověřil vybudováním celé církevní organizace v zemi. Dnes prastarý kostel obklopují obrovitá vlašťovčí hnízda staveb různých slohů, navíc byla v předminulém století nad klášterním komplexem vztyčena vysoká klasicistní věž – mohutný maják. Na svazích pannonské hory roste nekonečné moře levandule. Pannonhalma je jako Svatá hora, Vyšehrad a Velehrad přenesený na jeden kopec. Anebo jednoduše, jak mě později s úsměvem ujistil opat: „Stačí si pamatovat, že to je nejstarší dům v Maďarsku!“ Příznačné je následující: na dopisy se nepíše „klášter“, ale „vár“ Pannonhalma, tedy „HRAD“ Pannonhalma.

Ale než jsme serpentínami dojeli nahoru, zastavili jsme se unaveni vedrem v podhradí v jedné „čárdě“ na cikánskou pečení s vínem. Slečna v kroji, všude samá paprika, copy česneku, svinuté biče a koňská sedla. „To vše kdysi patřilo klášteru.“ Aleš se usmíval: „Jo, jo. Náš opat Zinke musel už v 18. století založit pro bratry ekonomickou školu, aby nás úředníci a zemánci jen tak nepřevzeli. A tady byli ještě chytřejší...“

Vstoupili jsme do klášterního bludiště, do slepence škol, knihoven a paláců z dávných i zcela současných věků. Samé chodby, zakřivení, klenby, niky, schodiště, vyrovňovací rampy a zatáčky. A všude nekonečné řady dveří... Jedny byly otevřené a valila se z nich oblaka tabákového dýmu. Zahlédl jsem mnicha s dýmku, schouleného za kopou knih. Povzdechl jsem směrem k Alešovi: „Tak takovou teologickou knihovnu bych taky chtěl mít.“ „Ale kdeže teologie, to vše už Aladár atya zná, teď se z něho stává znalec katolického literárního žánru par excellence. Čte už jen Písmo a otce Browna, Miss Marplovou a Sherlocka Holmes...“ Každý jsme dostali celou v klauzuře – jak jsem později zjistil, dvanáct metrů od vchodu na chrámový kůr.

Po nešporách k nám zamířil arcipat Asztrik. Celý rozzářený, v očích pod hustým černým obočím ohnivé jiskry, na hrudi se mu v rytmu energické chůze houpal zlatý pektorál a na hlavě vlnité vlasy pohazovaly fialovým solideem. Opat Asztrik je totiž zároveň biskupem – opět jedna z pannonthalmských specialit – a klášter s několika okolními farnostmi tvoří vlastní diecézi. Pannonthalma byla (a stále ještě v jistém smyslu je!) v podstatě takovým svobodným benediktinským státekem. V Maďarsku zatím restituce neproběhly, a tak nyní vlastní tento maďarský Athos jen zlomek původních pozemků okolo kláštera a několik rozlehlých polností v Rakousku. Pro dokreslení někdejší politické moci pannonthalmského opata – kláštera patřil v nedalekém městě Győr, které má svého vlastního biskupa, dům sloužící občasným návštěvám svého arcipata. Je to shodou okolností ta nejvýstavnější barokní stavba na hlavním náměstí. Ale u současného představeného není po nějaké pompě a povýšenosti ani stopy. Pozval nás k sobě na kávu a šálky znovu a znovu doléval a doléval... Němčina tu funguje stále jako komunikační jazyk evropské středozemě, a to bez toho trapného příděchu 2. světové války, jako je tomu jinde v Evropě.

Opat na uvítanou rozverně vypráví, jak si včera na zasedání biskupské konference s někým nedopatřením vyměnil mitru. Polepšil si, ta nová je ručně vyšívána, ale už se těší, jak ji na příštím zasedání opět pošle někam dál.

„Jak už tu vlastně dlouho žijete?“ zeptal jsem se.

„Do kláštera jsem vstoupil v roce 1964. Za komunismu byl prostor pro řeholní život a práci silně omezen. Tehdy jsme byli ze všech stran kontrolováni a sledováni. Přesto si vzpomínám, že jsme tento stav nepociťovali jen negativně. Tlak komunistů nás mladé mnichy dokonce svým způsobem motivoval k snaze o autentický benediktinský život.“

V Maďarsku nebyl episkopát zlikvidován a několik klášterů (v čele s Pannonhalmou) se komunisté zavřít natrvalo neodvážili. Do místního gymnázia, takového maďarského Etonu, obrovské nové budovy postavené po válce, dokonce posílali partajní funkcionáři své dětičky na vychování. Chod se udržel i přesto, že část otců odešla po komunistickém převratu do exilu, kde založili školy v São Paulu a v Kalifornii.

„Směli jsme si uchovat tradici a kontinuitu. Ačkoli jsme utrpěli mnohá vnitřní i vnější zranění, mohli jsme vychovat nová povolání pro diecéze i vlastní řád a mnoho lidí z intelektuální vrstvy celého Maďarska. V maďarském episkopátu jsou čtyři biskupové, kteří byli žáky místních benediktinů. Pannonhalma byla navíc po dlouhou dobu opěrným bodem pro podzemní řeholní život nejen v naší zemi. Můj předchůdce například zprostředkoval i kontakt českých benediktinů v italském exilu se zájemci z komunistického Československa. Za přísného utajení, pouze s vědomím otce arcipata, byli někteří čeští kandidáti přijati otcem Cyrilem Stavělem, tehdy převorem exilového kláštera v Norci, do benediktinského řádu v jedné z bočních kaplí naší baziliky.“

Stinnou stránku této poměrně svobodné situace církve v komunistickém Maďarsku však představuje dodnes nevyjasněná otázka kolaborace některých kněží a biskupů. Řeč se přirozeně stočila tímto směrem.

„Komunismus podkopával to nejdůležitější v lidských vztazích – vzájemnou důvěru. Musíme zcela vědomě jak v církvi, tak u nás v klášteře tyto škody dodnes odstraňovat. Naše komunita se v současnosti pokouší pohlédnout tváří v tvář své nedávné minulosti. Před časem byly v Maďarsku zpřístupněny archivy bývalé tajné policie. Měl jsem možnost prostudovat dokumenty týkající se našeho kláštera a škol. A nenašel jsem bohužel jen svědectví o hrdinství víry těch, kdo byli perzekvováni. Dokumenty odkrývají i mnoho lidských selhání a tragédií. A to jak ve společnosti, tak v církvi na úrovni jejího vedení. Z hlášení informátorů, nalezených v archivu, se mi například podařilo zrekonstruovat téměř kompletní promluvu otce arcipata, jenž mě přijímal do noviciátu, kterou pronesl na zasedání maďarského episkopátu na přelomu šedesátých a sedmdesátých let. Hádejte kdo byli ti informátoři?“

Aleš prohodil, že nedávno jeden takový informátor s mitrou navštívil Prahu. Jeho Excelence na to zakoulela očima a bez zaváhání poznamenala: „Gera-

de den konnte euer alter Erzabt Opasek nicht ausstehen!“ Navíc si někteří neuvědomují situaci. Triumfalismus, do své-svatosti-zahleděnost a tradiční, prastará, leč stále nebezpečná touha po moci nejsou bohužel zcela okrajovým jevem. Situace se v leccěms podobá Polsku. Na nové nemoci se přikládají medicíny s již sto let prošlou spotřební lhůtou... „Nícméně – s trochou realismu se není čeho bát!“ a opat nám každému dal s úsměvem herdu do zad. Zazvonil telefon. „Ne, Ákos atya tu není a netuším, kde by mohl být, zkus to v kuchyni.“ A směrem k nám renesanční hierarcha prohodil: „No vidíte, vedle toho opatování a biskupování funguji mimo jiné jako klášterní spojovatelka!“

Ráno mě probudily zvuky varhan. Bylo zjevně po laudách. Přímo proti mně se na druhé straně gotického rajskeho dvora třpytily sluneční hodiny s příhodným nápisem: *Una vestrum ultima mea. Jedna z vás bude mou poslední!* Zatukal jsem na Aleše, ale nic. Vešel jsem a zatrásl panem podpřevorem. „Uf!“ a nepřítomný pohled, z kterého se namáhavě osvobozovala jistota, že toto asi nebude Břevnov a já asi nebudu Ondřej Koupil... Probrala nás ale až káva u pannonhalského opata, který nás přivítal větou: „Vždy se podivuji nad tím, že právě my křesťané se modlíme většinou v tu nejneekřesťanštější hodinu, nicht wahr Bruder Alexius?“

Aleš raději převedl řeč na neutrální téma – na maďarský nacionalismus a Pannonhalmu jako národní symbol. Pan opat vzpomínal, jak kdysi prováděl po Pannonhalmě jistou „národní delegaci“ a v presbytáři jeden mladý perspektivní politik důležitě pronesl, že se ZDE slaví opravdové MAĎARSKÉ mše. Opat Asztrik prý pohotově doplnil výklad tím, že navíc ještě pannonhalmští mniši jednou do roka v kryptě pod oltářem obětují bílého koně. Také takový národní zvyk. „Všeho s mírou, existuje i zdravé a nezbytné sebevědomí každého národa, ale ultrakonzervativismus spojený s nacionalismem je jednou z nejhorších kombinací, která vyúsťuje do všeobecné mentální pohromy.“

Za chvíli začne mše, kde bude svěcen bratr Krizosztom, konec konců je to hlavní důvod naší návštěvy. Opat Asztrik nás vyprovodil slovy:

„Víte, co mi říkal můj přítel innsbrucký biskup Reinhold Stecher? Často na to vzpomínám: Když jsem byl spirituálem v semináři, tak jsem se každý den modlil za svaté kněze. Teď když jsem biskupem, tak se modlím už jen za kněze normální.“

Obřady byly bez výjimky v maďarštině, takže mi nezbylo než jen naslouchat melodii řeči. Jen u litaní jsem zpozorněl. Samý král a válečník, samý Ištván. I ti světci tu mají příchutí pálivé papriky. Vzpomínám na sochu biskupa Gellérta nad Budapeští. Ten kříž nad městem držel přece také spíš takovým způsobem, jakým se rytíř rozpřahuje mečem... Sv. Štěpán byl blízkým přítelem tehdejšího před-

staveného, často v Pannonhalmě pobýval a chodil s mnichy i do chóru, kde mu opat přenechával svou katedru. Při svěcení kostela roku 1002 nechal mladý král do zakládací listiny zapsat: „*Pro svaté modlitby mnichů, které nám dopomohly k vítězství, z vděčnosti Bohu, k útěše mé duše a k posílení mé země, na radu pana opata Anastasia a s jeho svolením poskytujeme klášteru sv. Martina svobodu, kterou vládne klášter sv. Benedikta na Monte Cassinu.*“

Stojíme na kůru. Hluboko pod námi tváří k zemi leží před oltářem Krizosztom. Presbytář i loď jsou přeplněné, někteří dokonce stojí až venku před bazilikou. Litanie pokračují. Někde v hloubce kamenů těchto zdí určitě ještě rezonuje křik Mongolů a Turků, kteří obléhali někdy i celá desetiletí tento pevnostní klášterní komplex. Roku 1683 se pod hradbami zastavil i Kara Mustafa, když táhl na Vídeň. Dobil jen první hrzdební okruh. Útočištěm před válečnou vřavou se Pannonhalma stala naposledy těsně před koncem 2. světové války. Na hoře sv. Martina se tehdy pod vlajkou červeného kříže zachránilo před postupující frontou mnoho žen, dětí a Židů.

Ostatní obyvatelé kláštera jsou stejně fascinující jako jejich sídlo a opat. K jídlu se stále prostírá v barokním refektáři, který je asi dvakrát tak větší než letní břevnovský. Zde se každý den odehrává ta nejužasnější přehlídka víc než šedesáti mnichů, v jejichž čele sedí pod ohromným Kristem biskup Asztrik a vedle něj emeritní arcioopat András Szennay – staříčkový rakousko-uherský gróf s ostře řezanou tváří bez úsměvu. Všichni, kdo procházejí kolem, sklání hlavu. Nikomu bych nevymlouval představu grófa z jednoho Bram Stokerova románu.

U prostředního stolu sedí oddíl starých mnichů profesorů. Úžasná zkamenělina 19. století! Nosí stále ještě uherské hábity s dlouhými špičatými bílými límečky. A ještě před pár lety se tu prý jedlo stříbrnými příbory. Silentium se dodržuje pouze u oběda, jinak si páni profesori vyprávějí vtipy, rozebírají politickou situaci nebo se hádají o neaktuálnějších vědeckých a věčně aktuálních teologických problémech. A je tu další srovnání: vybavuje se mi anglický Ampleforth s jeho klubem benediktinských gentlemanů – v Pannonhalmě chybějí jen ony *Timesy*, doutníky a stále hořící krb. Nebo také břevnovský portrét zakladatele řádu, na kterém se jeho barokní autor příhodně „přepsal“ a připsal jedno R: *St. Benedictus pater monachorum*.

U stolů při zdi sedí novicové. Není jich málo. „Existuje touha po obnově,“ vysvětlil nám později arcioopat. „To jsme zakusili na mnoha místech v diecézích i v řeholních společenstvích. Dnes ale pozorujeme i určitou stagnaci. Po rychlém vzmachu na počátku 90. let přichází méně mladých, a to nejen do našeho kláštera. Velmi citelně se to dotýká též sester. Mladí lidé potřebují dnes delší dobu pro zís-

kání zralosti, čas pro zodpovědné rozhodnutí. Chybí možná i větší impuls a odva-
ha vydat se *dilatato corde* po Pánových stezkách.

Před 15 lety, když jsem se stal arciepiskopem, na nás dopadly euforické požadav-
ky církve a okolního světa. Chtěli jsme v nadšení běžet do všech stran, na všem
se podílet, protože jsme konečně mohli užívat nových svobod a možností. V sou-
časnosti jsme mnohem strážlivější. Naučili jsme se lépe přijímat své hranice a ome-
zení, které v době vnějšího nepřítele někdy nebyly tak jasně vidět. Musíme hledat
dobrý benediktinský střed mezi utopií a realitou. Právý mnich je totiž ten nejsvo-
bodnější člověk na světě, svobodný především sám v sobě od svazujících tužeb
a hříchů, chcete-li – egoismu. Ve světě, který se žene za kdekakou poslední novín-
kou, která za hodinu zestárne, v církvi, která skoro stále jen naříká, si nesmíme ne-
chat vzít radost, pokoj a důvěru v Pána Boha.“

Večerní procházka. Nažloutlé vysoké stěny kláštera s tisícem oken, věž umělým
nasvícením ještě mohutnější a majákovitější než ve dne. Dole hluboko pod námi
sem tam nějaká vesnička. V druhé nalevo (nebo možná v té ještě kus doprava)
se narodil sv. Martin z Tours, jemuž je zasvěcen i pannonthalmský chrám. V dál-
ce se pohybuje pruh světélék – hlavní cesta k Balatonu. A všude ticho. Jen posta-
va v hábitu si vedle mě po pravidelných intervalech s křísnutím zapaluje cigaretu.
Břevnovský mnich, ozářený na chvíli žhavým koncem cigarety, pomalu vypustil
dým směrem ke své *Arcadii*.

Monasterium Sancti Martini in Sacro Monte Pannoniae
srpen 2005





Legenda k obrazovému doprovodu

obálka: Matutinum – noční modlitba v klášteře Sept-Fons (foto archiv Sept-Fons).

- s. 1: Nový Dvůr, kukuly mnichů (foto Štěpán Bartoš).
- s. 5: Kristus a opat Menas, malba na dřevě z kláštera Bawit, 6.–7. století (muzeum Louvre, Paříž).
- s. 6: Klášter Nejsvětější Panny (Deir-al-Adra) v blízkosti vesnice al-Hawawish, kraj Akhmim, Egypt (foto archiv redakce).
- s. 22: Konventní pečeť kláštera Břevnov se sv. Vojtěchem a sv. Benediktem, Praha kolem 1231, vosk, průměr 60 mm (archiv Břevnov).
- s. 37: Bratři při osobní modlitbě, kostel kláštera Sept-Fons (foto archiv Sept-Fons).
- s. 38: Burgundsko, Francie, mapa s vyznačením prvních cisterciáckých klášterů a dalších důležitých míst.
- s. 55: Klášter Sept-Fons (foto archiv Sept-Fons).
- s. 56: a) otec Jeroným (1972); b) opat Dom Patrik a architekt John Pawson na staveništi v Novém Dvoře (březen 2002); c) presbytář kostela v Novém Dvoře; d) Dom Samuel a Dom Patrik (Nový Dvůr, únor 2006); e) Dom Patrik při kázání 2. února 2006 v Novém Dvoře; f) mše v Sept-Fons (foto archiv Nový Dvůr a Sept-Fons, Štěpán Bartoš).
- s. 73: Oltář obnoveného kláštera v Helftě postavený z darovaných kamenů od katolických i evangelických obyvatel z okolí a různých cisterciáckých klášterů Evropy (foto archiv Břevnov).
- s. 74: Sv. Mechtilda a Gertruda na frontispisu knihy *Dvouch svatých sester Gertrudy a Mechtildy mocné modlitby* z roku 1770 (knihovna FF UK).

- s. 92: Formulář abatyše z Las Huelgas udělující zpovědní jurisdikci a povolení kázat, 19. století (převzato z knihy MICHAEL FREIHERR VON FÜRSTENBERG: „*Ordinaria loci*“ oder „*Monstrum Westphaliae*“? *Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich*. Paderborn 1995).
- s. 99: Johanna Charlotte princezna z Anhalt-Dessau, ovdovělá princezna Pruska, abatyše z Herfordu, v pozadí abatyšská berla, mědiryt, 18. století (převzato z knihy FÜRSTENBERG...).
- s. 100: Otec Pierre Mandonnet OP ve své pracovně ve Fribourgu kolem roku 1905 (archiv Teologické fakulty univerzity ve Fribourgu).
- s. 119: Monogram uherského krále sv. Štěpána z listiny rozšiřující privilegia kláštera Pannonhalma z roku 1002 (archiv Pannonhalma).
- s. 120: Pannonhalma: a) klauzura – chodba barokního křídla; b) Mons Sacer a okolí; c) biskup Asztrik Várszegi OSB, arcipat pannonhalmský; d) klasicistní sál knihovny (1826–1835); e) jižní vstup do kostela z křížové chodby, tzv. Porta Speciosa (před 1224); e) Pannonhalma od severu, klasicistní věž dokončená 1832 – architekt János Packh (foto archiv Břevnov).
- s. 127: Pannonhalma – na ochozu věže (foto archiv Břevnov).
- s. 128: Sv. Benedikt, mědiryt neznámého autora z konce 18. století (muzeum Pannonhalma).
- s. 137: Nový Dvůr – úklid skriptoria (foto archiv Nový Dvůr).
- s. 138: Nový Dvůr – lano od zvonu (foto archiv Nový Dvůr).

Recenze

Tomáš Petráček: Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda
Praha, Krystal OP 2005

Loňského roku uplynulo přesně 150 let od narození významné osobnosti katolické biblistiky, dominikánského řádu: a celé církve, otce Marie-Josepha Lagrange OP (1855–1938). Je tedy velmi záslužnou věcí, že tohoto roku spatřila světlo světa kniha, která se otci Lagrangeovi, jeho životnímu odkazu a dílu věnuje. Je to věc o to záslušnější, že ač jméno Lagrange při výuce (zejména katolické) biblistiky zaznívá (nebo by alespoň zaznívat mělo), jedná se o vůbec první publikaci v českém jazyce, jež se otci Lagrangeovi v takovémto rozsahu věnuje.

Kniha je rozdělena do dvou částí. Tu první tvoří Petráčkova asi stostránková životopisná studie, v jejímž úvodu jsme seznamováni s prameny, s nimiž pracoval (jedná se především o Lagrangeovy vzpomínky *Au service de la Bible. Souvenirs personnels*, které mohly vyjít až 29 let po jeho smrti, korespondenci, vzpomínky Lagrangeových spolupracovníků a moderní kritické životopisy, především z pera Bernarda Montagnese – zde je třeba uvést jako poznámku na okraj, že je u Montagnesova díla *Le père Lagrange. 1855–1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste* nedopatřením uveden chybný rok vydání) a se stavem biblické otázky v 19. století. Je to doba, kdy dochází k dynamickému rozvoji nezávislé kritické exegeze na německých univerzitách, k rozvoji a novým objevům ve vědních oborech s biblistikou souvisejících (archeologie, orientální vědy, egyptologie apod.) a také k novým objevům v přírodních vědách, které často vedou k racionalismu a útokům na křesťanství. Církev, teologie a katolická biblistika stojí před novými výzvami a otázkami. Do této doby se rodí a v ní zraje osobnost, která bývá mnohými považována za nového sv. Jeronýma katolické biblistiky, jež přispěje ke „smíření vědy a víry, obnovení hrdosti katolické exegeze a dá jí program, metodu a smysl“ (s. 12–13). Na osudech otce Lagrange tedy můžeme sledovat nejen zápas o biblickou otázku a směřování katolické biblistiky, ale obecně zápas o usmíření vědy a víry, katolické církve a sekularizovaného světa, který se projevuje mj. v modernistické krizi na počátku 20. století a zejména za pontifikátu papeže Pia X. Lagrangeovy životní zápasy také pojednávají zajímavým způsobem o vztahu autority a svědomí, poslušnosti a věrnosti pravdě. Jako ilustrativní příklad můžeme uvést Lagrangeovu reakci na přímý zákaz Pia X. publikovat obsáhlý komentář ke Genezí a nařízení ze strany magistra řádu otce Cormiera OP k opuštění studia Starého zákona, kterou Petráček popisuje těmito slovy: „Lagrange je připraven mlčet a vzdát se dalšího výzkumu, ale předem vylučuje, že by hlásal konzervativní názory, neboť takové jednání by bylo proti svědomí a ke škodě pravdě a církvi.“ (s. 62) Potřeba korektního a evangelijního řešení těchto napětí uvnitř církve a Lagrangeův přístup k nim neztrácí ani dnes nic ze své hodnoty.

Hlavní zásluha otce Lagrange však je, jak již bylo řečeno, zejména na půdě katolické biblistiky. Ač se nějakou dobu potýkal s nepřízní ze strany římské kurie, jeho principy byly později v plném rozsahu ze strany církve přijaty (v encyklice *Divino afflante Spiritu*, v koncilním dokumentu Druhého Vatikánu *Dei Verbum* a v dalších pozdějších církevních dokumentech). Lagrange se tak podobá „Mojžíšovi katolické biblistiky, který přivedl lid na práh zaslíbené země, ale sám do ní nevstoupil... Zřejmě nejvíce se zasloužil o přijetí a uplatnění historicko-kritické metody v katolické biblistice“ (s. 102). Hlavním cílem jeho snažení bylo prosadit seriózní vědeckou exegezi respektující literární druhy a pokusit se s využitím moderních metod filologie, historie a archeologie rekonstruovat dějinný rámec Zjevení, jehož poznání by přispělo k plnějšímu pochopení inspirovaného textu. Vzhledem k naléhavým potřebám doby se soustředil především na textovou a literární kritiku (takže se prakticky nedostal k biblické teologii – srov. s. 96–97). Lagrange po sobě zanechal velkolepé dílo, z něhož můžeme uvést dodnes působící instituce, jako je Francouzská biblická a archeologická škola v Jeruzalémě (k jejímuž založení došlo roku 1890 a kde Lagrange působil od jejích počátků téměř nepřetržitě až do roku 1935), mezinárodní vědecký časopis *Revue biblique* či projekt biblických komentářů v edici *Études bibliques*. Jeho bibliografie včetně recenzí čítá skoro 1800 položek a jako odborný autor patří k nejvíce citovaným biblistům. Petráček se nevyhýbá ani hodnocení osobních a morálních rysů otce Lagrange. To, že životopisná studie není pouhou hagiografií, ale kritickou vědeckou prací, dosvědčuje fakt, že nezamlčuje Lagrangeovu občasnou argumentační nepřesnost či nejasnost, nebo sice dobově tenčení, ale přesto někdy ostré výpady proti některým protestantským biblistům (přímým dokladem je závěrečná pasáž 1. kapitoly z Lagrangeovy slavné knihy *Méthode historique*, zde publikovaná na s. 150). Autorův pohled na osobu otce Lagrange tak lze hodnotit jako komplexní a vyvážený.

Druhou částí knihy jsou autorem přeložené vybrané texty z díla otce Lagrange, které sehrály v jeho životě zásadní roli. Jedná se o příspěvek pronesený na mezinárodní konferenci ve Fribourgu roku 1897 s názvem *Prameny Pentateuchu* (v němž Lagrange recipuje Wellhausenovu teorii pramenů pro první čtyři knihy Mojžíšovy) a tři kapitoly z knihy *Historická metoda* (která vznikla na základě přednáškového cyklu v Toulouse v roce 1902). Ačkoli se jedná o materiál dobově podmíněný, a proto ne vždy snadný ke čtení (viz vysvětlující poznámka překladatele na s. 112), je zajímavým vzhledem do dílny velkého katolického biblisty. Za malý nedostatek tohoto kompendia lze považovat fakt, že ne všechny latinské a řecké citace z Lagrangeova originálního textu jsou přeloženy do češtiny (překlad těchto pasáží např. do poznámek pod čarou by jistě pomohl zejména těm čtenářům, kteří tyto klasické jazyky neovládají).

Z formální stránky lze uvést coby drobný nedostatek fakt, že odkazy na prameny v poznámkách pod čarou mohly být v celé knize uváděny přehlednějším způsobem (např. zřetelnějším grafickým odlišením jména autora a názvu pramene nebo uvedením seznamu literatury na konci životopisné studie, případně obojím). Jinak je ale redakční práce velmi pečlivá.

Otec Lagrange a jeho dílo pro nás mohou být dobrým svědectvím nejen o vývoji katolické biblistiky, ale rovněž o poctivé intelektuální práci a hluboké víře. Nakladatelství Krytal i sám autor

zaslouží velký dík za to, že nám toto svědectví zpřístupnili. Myslím, že recenzovaná kniha patří mezi zajímavé, solidní a dobře napsané vědecké publikace, které by neměly uniknout pozornosti odborníků, studentů teologie ani širokému okruhu čtenářů.

Petr Štica

Hana Rysová – Václav Cílek: Tichý břeh světa

Praha, Dokořán 2005

Stošedesátistránkový sborník se sto dvanácti fotografiemi vydalo nakladatelství Dokořán Haně Rysové, autorce výtvarného doprovodu *Salve* 2005/4, k životnímu jubileu. Sborník, jakási silva rerum, jejímž silvánem je dnes už zavedený spisovatel Václav Cílek, mísi průřez fotografickou tvorbou Rysové, Cílkovy dvorní fotografky, s Cílkovými esei, fotografčinou vzpomínkou na rodinou Dobříš a s vybranými citáty z děl jejich oblíbených autorů. Dosavadní spolupráce obou autorů zatím probíhala trochu v opačném pořadí: Rysová doprovázela svými fotografiemi Cílkovy texty, v případě této publikace je tomu naopak. Průřez dílem Rysové zahajuje cyklus snímků rodné Dobříše doplněný autorčinými vzpomínkami „Vesnice s mrakodrapem na návsi“ – zástupkyně generace mých rodičů vzpomíná na dobříšské mládí a není to nezajímavé. Následují skupiny fotografií významných lidí, významných míst, cyklus „Kladno – huť Koněv“, skály a kameny, stromy, cyklus „Jiná světa, jiné pokoje“ a na závěr několik řekněme domácích snímků. Místa, skály a stromy jsou doprovázeny Cílkovými esei tematicky shrnutými do oddílů „Génius loci a debilis loci“, „Slova v jazyce kamenů“ a „Strom jako člen rodiny“.

V předmluvě se dočtete: „O to přece šlo, hlavně ne žádné umění a žádné velké duchovno!“ A na s. 137: „První motiv knihy je myšlenka společného, klidného a laskavého základu věcí skrytého pod bouřemi všeho čruhu. Druhý motiv nečekaně vyvstal teprve při psaní.“ Hlavně tedy žádný patos, příliš nezkoumat (nejlépe nerecenzovat), nechat se nést, shromažďovat materiál, ono už z něho cosi vyplyne. Pokud je mi na této publikaci něco protivného, pak právě tato mainstreamová touha být mimo dosah hodnocení, skloňování slov klid a laskavost. Tato jakási podivná figura spojuje všechny dnešní celebrity od politiků po hvězdy popkultury a je třeba se jí v zájmu zachování zdravého ducha vehementně bránit.

Fotografie Hany Rysové nejlépe charakterizuje sousloví poctivé řemeslo. Najdete mezi nimi takové, u nichž nezapochybujete, že patří do nějaké fotografické monografie, jako celek však v tomto souboru spíš svědčí o autorčině názorovém vývoji a hodnotových preferencích, částečně podmíněných osobností autorky, částečně vypovídajících o její generaci jako celku (oblíbené autority ať už zobrazeny, nebo přítomny v hojných citátech). Zdařilé snímky autorčiných dcer na s. 156 se mi zdají být mnohem zajímavější než portréty některých osobností (např. tuctový snímek Matky Terezy), jenže tato poloha není – zřejmě jako privatissimum – bohužel dále rozvedena.

Textový doprovod Václava Cílka představuje typický autorův rukopis: odlehčená erudovanost, rychlý střih, zdánlivé odbočky ústící v nečekané pointě. Cílek patří mezi autory, kteří v posled-

ních letech obohatili do sebe se stále více uzavírající fabulovanou uměleckou literaturu o nová závažná témata, aniž by se snažili použít formu příběhu. Řečeno tradiční rétorickou terminologií: *docere* (poučení) zde výrazně převažuje nad *move* (mobilizací) a *delectare* (literárností). Zde jako by měl autor trochu lehčí ruku než obvykle. Menší propracovanost lze pozorovat u tématu stromů, kde Cílek spíš jen komentuje materiál vydaný Primusem Sobotkou v druhé půli předminulého století.

Směr Cílkova myšlení ilustruje popisek k fotografii na s. 65: „Jan Nepomucký, lípa a hráz nad vodou, samotná esence české barokní krajiny. Jeden symbol je oku srozumitelnější než myslí. Dřevokříž míří ke stromu a doplňuje jej. V evropské lesní kultuře se občas stává, že Kristus je pozapomenut, kříž je zvýrazněn a nazván svatým dřevem. Ach ty krásná lidová barokní zbožnost, kolik tisíciletí tvé křesťanství objímá?“ Zájem o hodnoty, které se nutně nemusí s křesťanstvím vylučovat, ale které je tak snadné zavrhnout do kategorie „new age“, jak se to zhusta v katolických kruzích děje (s přimalováním patřičně velkých dábelských rohů), je v Cílkově podání provokativní i přínosný. A nevádí, že strom na fotografii je s nejvyšší pravděpodobností dub a k ilustraci by se spíš hodil nějaký ten barokní oltář obestavující v chrámovém prosoru posvátný strom (ale o tom už najdeme něco v předchozích Cílkových knihách). Přísný potridentský katolicismus měl pro tyto věci jinší pochopení. Náhodná a nepodstatná záměna dubu a lípy však připomíná ještě zajímavější tematiku: německý folklorista Manfred Lurker tvrdí, že u Indoevropanů byly oba stromy, dub i lípa, posvátné a v podstatě reprezentovaly jin-jangovou polaritu. Vezmeme-li v úvahu vyhraněnou symboliku těchto stromů v novověké střední Evropě, máme jako na dlaní tragickou rozpolcenost germánství a slovanství. Téma výsostně cílkovské – symboly je dobré znát, neboť jejich působnost je o to silnější, oč racionalističtější a materialističtější ke světu přistupujeme.

Po úspěších celkově propracovanějších knih *Krajiny vnitřní a vnější* a *MaKom. Kniha míst* jako by na V. Cílka a H. Rysovou přišlo jakési tvůrčí poledne a s ním i daemon meridianus, o němž kdesi trefně píše Jaroslav Durych. Nenápadnější, ale o to účinnější ilustrace zmíněných knih Václava Cílka sluší Haně Rysové mnohem víc.

Jan Linka

Heinrich Kraft: Slovník starokřesťanské literatury

Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2005. Přeložil Jiří Kaplan.

Čtyřicet let starý *Slovník starokřesťanské literatury* Heinricha Krafta je určen širší veřejnosti a poslouží nepochybně k lepší orientaci v patristice studentům, redaktorům, editorům atd. Katolické prostředí stále ještě doplňuje dluhy z dob komunistického pronásledování, proto je vlastně s podivem, že tak potřebná příručka byla vydána teprve nyní. Důležitost myšlení církevních otců se mj. promítla i do *Katechismu katolické církve*, i když – jak upozorňuje např. C. V. Pospíšil ve své christologii – ne všechna vyjádření i těch nejzavedenějších autorit lze brát za ortodoxní a neproblematická.

Obvyklý problém, totiž jak vymezit rozsah slovníkových hesel, co zařadit, kde vést časovou hranici, najdeme v Kraftově příručce poměrně přehledně vyřešen důrazem na osobní hesla otců a jejich ideových oponentů, popřípadě anonymních děl či hesel věnovaných názorovým proudům, které nejsou známy pod jménem nějaké konkrétní osoby. Meze slovníku jsou jak časové – zhruba rok 600, prakticky zde tedy nenajdeme díla iroskotské církve –, tak obsahové – třeba pouští otcové a matky, známí jako autoři výroků zaznamenaných v apoftegmatech (zde heslo „apophthegmata“), svá osobní hesla až na výjimky také nemají, nenajdeme zde ani soudní protokoly spojené s pronásledováním prvních křesťanů, ani první martyrologia, z obecných hesel by možná bylo vhodné uvést heslo gnóze. Jako uživatel bych také ocenil rejstřík děl a plnější zachycení rodišť a působišť zmíněných autorů, i když s povděkem přijímám alespoň mapku na předním předešlé.

Zato servis, který se v tomto vydání českému čtenáři dostává, je skutečně kvalitní. Ediční poznámku zahajuje krátká informace o autorovi, její hlavním přínosem je ale stanovení pravidel pro psaní vlastních jmen slovníkem reflektovaných osobností, což je dosud vlekloucí se problém – editor Pavel Mareš zde drží spíše latinizovanou verzi ortografické tradice a upozorňuje, že je stejně oprávněná jako filologická tradice přepisu délek u jazyků jako řečtina, koptština, syrština etc. Vrcholem a skutečným pokladem českého vydání Kraftova slovníku je výběrová bibliografie českých překladů nebo výborů z různých starokřesťanských děl, doplněná o přehled hlavních českých prací o jednotlivých spisech či postavách. Záslužné dílo Jiřího Dvořáka, fyzika, ale rovněž i bibliografa, který ve stopách Tumpacha a Podlahy pokračuje v práci na přehledné bibliografii česky psané křesťanské literatury 19. a 20. století, zhodnocuje vydaný slovník maximálním způsobem. V situaci, kdy vyučování klasických jazyků skomírá a čist v originálních jazycích jsou schopni prakticky jen specialisté, kteří většinou sami také překládají, směřuje tato bibliografie zájemce k již přeloženým textům a třeba někoho inspiruje k vytvoření internetové antologie.

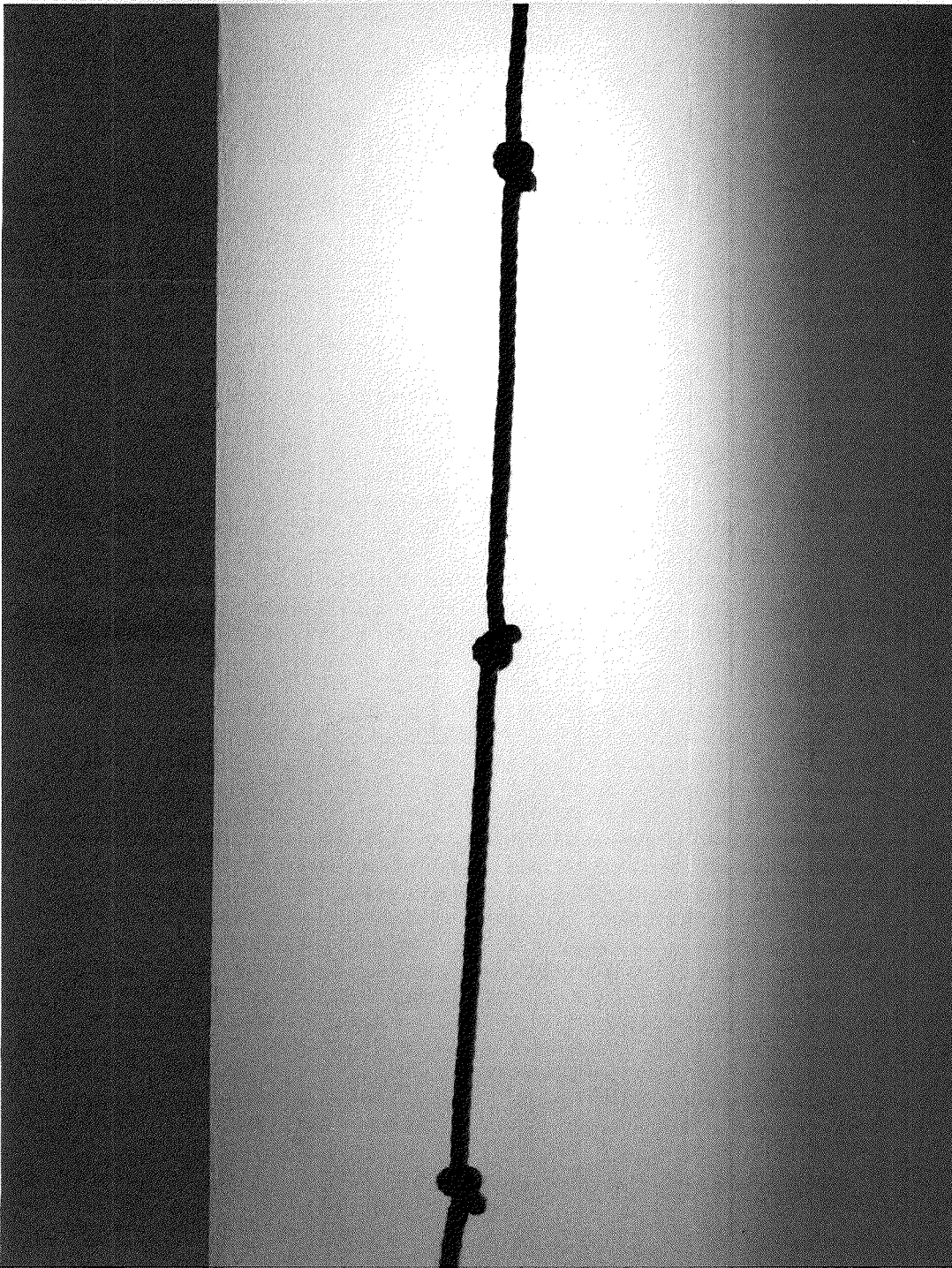
Dvořákova bibliografie dává slovníku ještě jeden rozměr: naznačuje diachronní recepci, frekvenci a rozšiřování zájmu o patristiku v minulých dvou stoletích. Částečně může tuto funkci rozšířit o další tři století raného novověku i tato recenze. Zatím sice jen o knižní vydání zaznamenaná v *Knihopise českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století* (ed. Z. Tobolka, Praha 1939–1967), ale snad bude těch pár údajů ku prospěchu věci. V *Knihopise* najdeme tyto patristické položky, které pro stručnost uvádím bez podrobností:

sv. Ambrož (K. 196–197), Ammonios (K. 206), sv. Augustin (K. 860–871), pseudoaugustiniana (K. 872–893), sv. Basil Veliký (K. 999), sv. Benedikt (K. 1 063), sv. Cyprián (K. 1 713–1 715, 3 581), Eusebios z Cesareje (K. 2 390), Hermas (K. 2 962), sv. Ignác Antiochijský (K. 3 352–3 354), sv. Izidor ze Sevilly (K. 3 390–3 394), sv. Jeroným (K. 2 995–2 996), sv. Jan Zlatoustý (K. 3 285, 3 581–3 584), Lactantius (K. 4 658), sv. Metoděj z Olympu (K. 5 537–5 538), Origenes (K. 6 653), sv. Řehoř Veliký (K. 2 754), sv. Řehoř Naziánský (K. 2 755), Salvianus z Marseille (K. 15 203), sv. Vincenc z Lérins (K. 16 557–16 558).

Jak vidno, nejde o nijak závratné množství, většina překladů byla pořízena před bělohorskou bitvou a část z nich znovu přetištěna v době začínajícího obrození. Největší zájem patřil, jak lze očekávat, sv. Augustinovi (když bychom chtěli jít do podrobností, zájem byl hlavně o pseudoaugustiniana, což naznačuje problematiku pojetí církevní autority v raném novověku a jistě i dobách starších), ale nezapomeňme, že např. v 16. století bylo na území dnešního Česka přeloženo do němčiny pouze jedno kázání sv. Cyrila Alexandrijského vydané v Chebu roku 1572 a situace v 17. století byla co se německojazyčných překladů týče obdobná. Vše však komplikuje skutečnost, že v době pro české překlady nepříznivé se autoři snažili otisknout překlady citátů či modliteb různého rozsahu v rámci modlitební knihy nebo kázání. Rafinovanou ukázkou je např. otištění Origenova listu v rámci hagiografické knížky *Žalíbená svato-jinřichská dcerka, svatá panna a mučednice Barbora* (1675; K. 1 843; s. 22–30). Zkratkovitost raněnovověkých citací z otců často znemožňuje identifikaci jednotlivých děl např. v barokních kázáních. V této funkci Kraftův slovník, nemaje patriční rejstříky, nepomůže – osvědčila se ale šířeji pojatá příručka Berthold Altaner – Alfred Stuiber: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*.

Jan Linka





English Summary – Monasticism

Jiří Pavlík

The Appreciation of Erudition in the Literature of Early Egyptian Eremitism

In his article, Jiří Pavlík, a Czech classicist and translator, examines the appreciation of both theological and secular erudition that appears in two works of early Egyptian eremitism, *Apophthegmata Patrum* and *Historia Lausiaca*. There is comparatively little evidence concerning this problem in both texts, nevertheless, the author has observed that *Apophthegmata Patrum* present an indifferent attitude to secular erudition but a rather cautious one towards the elements of theological learning, whereas in Palladius's book, there is comparatively greater precaution against secular erudition and theology gets a more favourable valuation. The author expounds these differences in such a way that *Apophthegmata Patrum* were a product of the ascetic communities, where there were almost no spiritual problems in relation to secular erudition, but some doubts appeared in the course of everyday application of the Scripture about the manner it was to be used in. On the contrary, *Historia Lausiaca* was written by Euagrius's pupil Palladius and so it can reflect quite different personal dilemmata of both well-educated men.

Anselm Pavel Skřivánek OSB

The Beginnings of Benedictine Monasteries in Bohemia

The article deals with the beginnings of Benedictine monasteries in Bohemia. Its opening part introduces the personality of St. Benedict and hints at the position of his *Rule* in the context of the origins of Western monasticism generally. The following explication, attending now to the Czech situation, first shows the importance and the activity of the Benedictines in Bohemia still before the foundation of the first abbeys (esp. the monastery of St. Emmeram in Regensburg). From a number of Czech Benedictine monasteries it first describes the convent of St. George at the Prague castle and the personage of Abbes Mlada, then the first monastery at Břevnov and the personality of St. Vojtěch (Adalbert). In connection with the foundation of the Ostrov monastery it discusses the reform of Gorze. Beside the historical circumstances, the article also pays attention to the cultural and social importance of monasteries (book copying, development of science, education, as well as the founding of hospitals and charity homes).

Exordium Parvum

On the Beginnings of the Monastery of Cîteaux

This article is a commented edition of the most famous and most widely known narrative source on the Cistercians. For many centuries, the *Exordium Parvum*, written early in the 12th c., was the only Cistercian text describing the origins of the Order, i.e. the departure of monks from the Molesme monastery and the founding of a new monastery in Cîteaux. The importance of this document for Cistercian spiritual life is recalled in the opening section by Fr. Nicolas from Sept-Fons, who then brings it up to date by referring to the new Trappist foundation in Nový Dvůr near Pilsen. The foundation of Cîteaux and the role of St. Robert are described in 18 chapters, there is a record of the Roman privilege and the regular statutes, and the difficulties of the first years of the new monastery are also mentioned.

God is Free, He Can Take us by Surprise

Interview with Dom Patrick, the Abbot of the Monastery of Sept-Fons

The interview with the Abbot of the Trappist monastery in Sept-Fons, Dom Patrick, is introduced by Norbert Schmidt's personal recollection of the monastery and its powerful spiritual atmosphere. In the interview he then asks Dom Patrick about the role that, according to him, such a strictly contemplative Order has and should have in the society and the Church; about the roots of the present spiritual character of the monastery of Sept-Fons that are related to the person of Father Jerome; about the difficulties the monastery had to weather during the last 50 years. Dom Patrik thinks about the impulse of the II. Vatican and the way of absorbing it into the reality of monastic life without losing its proper identity. He also speaks about receiving new adepts to monasticism and about their formation.

This interview is followed by a homily held in Nový Dvůr on 2 February 2006, on the occasion of the 25th anniversary of Dom Patrick's benediction as abbot in which he thinks about the need for abandonment and trust, even dependence on God who keeps surprising us with his plans as can be testified by the very foundation of a Trappist monastery in Bohemia.

Maria Assumpta Schenkl OCist

The Feminine Mysticism in Germany in the Middle Ages

A Testimony for the Present Day

The article speaks about the triad of the Middle Age women mystics from the German Abbey of Helfta: Sts Mechtilda of Magdeburg, Mechtilda of Hackeborn, and Gertrud the Great. Their mysticism is influenced in its form by the contemporary courtly culture, especially the minnesang, while its contents can briefly be defined like this: God touches human soul

and transforms it in a way which completely eludes sensual perception and the possibilities of language, yet this touch leaves in the soul a deep, abiding effect. The Helfta mysticism is characterized by two significant features. One is the remarkable openness towards nature and people; the other is the affinity between the mystical testimony and liturgy, sometimes specific liturgical or Biblical utterances. This strong bond with liturgy protects their mystical experience from subjectiveness, and lends it a higher degree of objectiveness.

As we learn from the commentary further on, the Helfta monastery was secularized in 1542, it was in private ownership till 1712, then owned by the state, finally it belonged „to the people” in the German Democratic Republic. Thanks to the Union of the Friends of the Helfta Monastery and to the diocese of Magdeburg it was possible to renew the monastery for a community of Cistercian nuns who arrived in 1998 from the Seligenthal monastery.

Alexius Vandrovec OSB

Abbeses with Quasi-episcopal Jurisdiction

The article deals with the quasi-episcopal jurisdiction of abbesses. On the basis of several examples of convents (the double convents of Kildare and Whitby, the Fontevrault congregation, the Cistercian Abbeys of Conversano and Las Huelgas) it is possible to sum up the extent and content of the actually exerted authority of abbesses with quasi-episcopal jurisdiction into several points. They exerted their jurisdiction immediately after their election or enthronement as the case may be, even before the approval by the Pope. They were independent on the neighbouring bishops, at times they even took part in the visits *ad limina*. As regards spiritual care, they established and abolished parishes, they appointed parish priests and chaplains. The clergy vowed obedience to them. They could freely appoint general vicars and other officials. Their authorities over regular houses within their territories equalled those of a bishop, including the power of visitation and of closing or erecting regular houses. In relation to all souls they could give ecclesiastical censures and suspend *a divinis*. Abbesses with quasi-episcopal jurisdiction, therefore, were not an abnormality restricted to a particular period of time or area, neither was it an abuse within the Church law. They exerted their authority over a larger or smaller territory for a long time as the *loci ordinariae*.

Tomáš Petráček

Why and How Do Religious Orders Come into Existence?

Pierre Mandonnet OP and the Disagreement on the Explanation of Church History

The article first introduces a distinguished French Church historian Pierre Mandonnet OP (1858–1936), who taught at the university of Fribourg/Switzerland, and greatly contributed to the modern critical study of the work of St. Thomas Aquinas. The main focus is on Mandonnet's

explanation of the origins of religious orders as tools produced by the Church in order to face new challenges of changing historical circumstances. Their purpose, the sense of their foundation, then gives concrete forms to their activities and to their inner structure. These theses presented in December 1911 in front of a mixed Protestant-Catholic audience in Bern in the atmosphere of anti-modernist hysteria provoked a negative reaction within the integrist circles. The article considers the arguments and motivations of both parties, and generally deals with the situation of modern critical historical research in the Catholic Church at that time.

Norbert Schmidt **The Mountain of Monks**

In this lyrical piece, the author recalls a journey to the Hungarian Benedictine monastery Pannonhalma. Not only does he describe the atmosphere of this most sacred venue in Hungary, its brief history and the impression the present monastery made on him. He also notes down fragments of conversation with abbot Asztrik, who speaks of Pannonhalma in the context of recent history of the Hungarian church, expressing his critical opinion of the collaboration of some members of the church with the communist power and also emphasising the importance of the existence of monasteries in today's world.

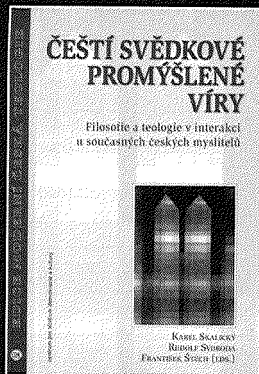


Konference k 400. výročí narození
Juana Caramuela Lobkowicze

11. – 17. říjen 2006 | Praha – Hradec Králové

[[HTTP://WWW.FLU.CAS.CZ/DSCEF/CARAMUEL.HTML](http://www.flu.cas.cz/dscef/caramuel.html)]

Nové knihy z CDK



K. SKALICKÝ, R. SVOBODA, F. ŠTĚCH (eds.)

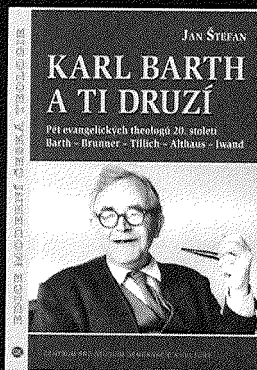
Čeští svědkové promyšlené víry

Filosofie a teologie v interakci

u současných českých myslitelů

Sborník příspěvků ze symposia, které pořádala Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích s úmyslem zmapovat krajinu současného českého myšlení v jeho metafyzické, náboženské a teologické dimenzi. Autoři se věnují dílčím aspektům vztahu filosofie a teologie, a při tom prezentují východiska a metody svého myšlení. Do sborníku přispěli K. Skalický, E. Bondy, L. Hejdánek, E. Kohák, J. Krejčí, Z. Kučera, O. Mádr, R. Palouš, J. Poláková, A. Prázný, K. Říha, J. Sokol, J. S. Trojan a K. Vrána.

Brož., 152 str., 149 Kč



JAN ŠTEFAN

Karl Barth a ti druzí

Pět evangelických teologů 20. století:

Barth, Brunner, Tillich, Althaus, Iwand

Monografie evangelického systematického teologa je věnována pěti velkým postavám dialektické teologie 20. století. Každý portrét je uveden stručným životopisem a podrobnějším přehledem díla, který může sloužit studentům teologie i pracovníkům odborných knihoven jako manuál. Výklady děl pak ukazují, čím se vůbec moderní evangelická teologie zabývá; všem pěti teologům autor např. klade otázku po soteriologickém univerzalizismu křesťanské víry. Štefanova kniha zkoumá také kontakty zmíněných evangelických teologů s kolegy z tehdejšího Československa a sleduje, jak probíhala česká recepcce jejich děl.

Brož., 508 str., 398 Kč

Knihy žadejte v internetovém knihkupectví www.cdk.cz,
v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz,

Kompletní nabídku CDK (archiv časopisu *Teologie & Společnost* a přehled
všech vydaných knih včetně možnosti jejich objednání s 15–25 % slevou)
najdete na

www.cdk.cz

Objednávky, předplatné i starší čísla na internetu
nebo na adrese redakce: Souvislosti,
Pod Strojírnami 10, 190 00 Praha 9,
tel.: 283 892 318, 605 530 809,
e-mail: souvislosti@seznam.cz, www.souvislosti.cz

souvislosti

1

REVUE PRO LITERATURU A KULTURU 2006

Kontext ♣ Petr Fantys: Technologie psaní a literatura v (literárních) teoriích – Petr Borkovec o jedné básni Josifa Brodského – Jaromír F. Typlt: Fotografie vši silou vyprošťovaná – Michael Čtveráček: Yhteydet/Souvislosti ♣ **Rozhovor** ♣ S britským romanopiscem Jimem



Cracem ♣ **Literatura** ♣ Jim Crace: Ďáblova spíž
– Sandra Hoffmannová: Vyplavat se z blondýna
– Věra Nosková: Víme svý – Nové básně Karla
Šiktance, Hany Fouskové, Petra Halmaye a Da-
niela Soukupa ♣ **Téma** | Gao Xingjian ♣ Gao
Xingjian: Hora duše; Prut pro mého dědečka;
kaligrafie ♣ **Blok** | **Ruský minimalismus** ♣ Alena
Machoninová: Podoby a nepodoby ruského mini-
malismu ♣ **Blok** | Jan Franz ♣ Miloš Doležal: Jan
Franz byl i pro nejblížeší přátele záhadou – Vzpomínky, nekrology, dopisy B. Reynka, Jana Čepa
a Jana Zahradníčka ♣ ...recenze a další texty



NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Timothy Radcliffe: Sedm posledních slov

Autor se v postních kázáních noří do tajemství smrti Kristovy a jeho posledních slov na kříži, aby v nich zahlédl počátek vzkříšeného života a první slova nového stvoření. Úvahy bývalého magistra dominikánského řádu se vyznačují vnímavostí k problémům současného světa a hlubokým sociálním cítěním.

brož., bar. obr., 88 str., 110 Kč

Sedm posledních slov: v Bibli je sedmička číslem dokonalosti. Bůh stvořil svět a sedmého dne odpočíval, v den dokonání a naplnění. Těchto sedm slov patří k Božímu dokončení stvoření. Užasl jsem, když jsem zjistil, že ta slova mají vlastní krásnou strukturu. Začínají slovy určenými Otci, svůj střed mají v křiku zapříčiněném nepřítom-

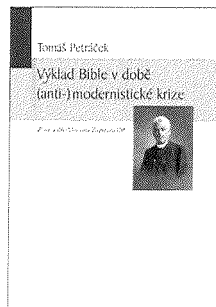
ností téhož Otce a závěr se nakonec opět vrací k němu. Slova, která Ježíš adresuje nám, jsou zasazena doprostřed tohoto vztahu k Otci proto, že právě zde bychom měli najít svůj domov, v životě Nejsvětější Trojice. Prodléváme uprostřed té Boží konverzace. A slova, která Ježíš adresuje těm u paty kříže, jsou čím dál důvěrnější; jako by nám jej smrt více přibližovala, místo aby ho vzdalovala. Ježíš k nám nejdříve mluví jako Král, potom jako náš bratr, a nakonec vstupuje co nejintimněji do naší opuštěnosti a prázdnoty. Sedm slov, ale všechna jsou projevem jediného Slova života, dokončeným ve zmrvýchvstání.

Timothy Radcliffe (z Předmluvy)

Tomáš Petráček: Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize

P. Vincent Zapletal OP (1867-1938), jeden z prvních absolventů Biblické školy v Jeruzalémě, se právem řadí mezi nejvýznamnější průkopníky moderní, vědecké katolické biblistiky. Jeho pohnuté životní osudy ilustrují proměny katolické církve a celé společnosti na přelomu 19. a 20. století.

brož., 280 str., 260 Kč



C. V. Pospíšil: Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel - 3. vydání

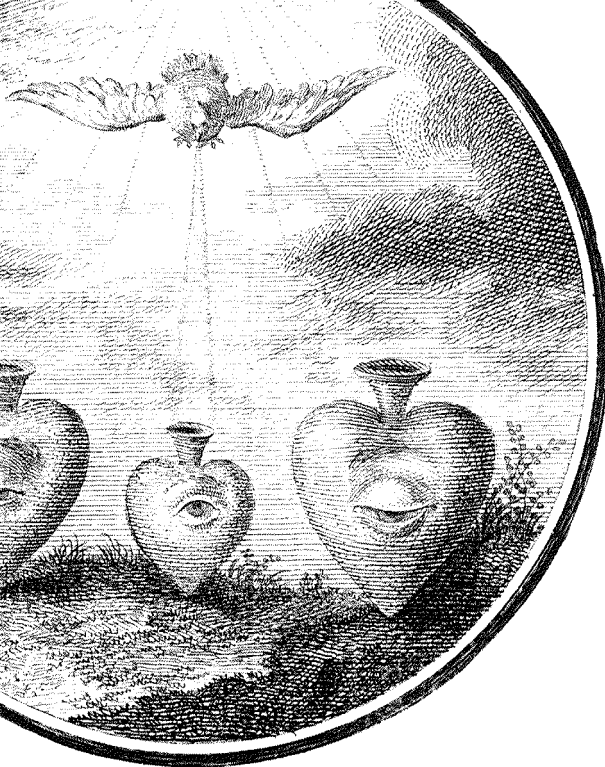
První obsáhlejší pokoncilní zpracování dogmatické christologie a soterologie v češtině. Publikace nejen pro studenty teologických fakult, ale i pro ty, kdo chtějí prohloubit své znalosti christologie samostatným studiem.

společně s KN, brož., 416 str., 395 Kč

Damián Němec: Manželské právo katolické církve

Jedná se o původní českou monografii zpracovávající oblast kanonického práva týkající se manželství. Vyznačuje se důrazem na praktické, především pastorační a katechetické využití, zároveň však může sloužit jako učebnice pro studenty teologických i právnických fakult.

společně s KN, vyjde v dubnu, cca 208 str., cca 225 Kč



— mimo edici

- Regula Benedicti. Řehole Benediktova. Vyd. 1998, LXX a 242 s. 190 Kč
- ROYT, JAN, A KOUPIL, ONDŘEJ. Břevnovský klášter: historie kláštera, průvodce, benediktinský život. 2002, 48 s. 80 Kč
- COZZENS, DONALD B. Měníci se tvář kněžství. 2003, 136 s. 200 Kč

— pietas benedictina

- sešit 1: MERTON, THOMAS. Monastický pokoj. 1999, 68 s. (rozebráno)
- sešit 2: KADLEC, JAROSLAV. Svátý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského. 2000, 184 s. 150 Kč
- sešit 3: Apophthegmata: výroky a příběhy poustních otců I. 2000, 160 s. 140 Kč
- sešit 4: HOLZHERR, GEORG. Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář). 2001. 312 s. 290 Kč
- sešit 5: BORKOWSKA, MALGORZATA. Kristus — život Marmionův. 2001, 176 s. 90 Kč

- sešit 6: PALLADIOS. Poučné příběhy pro komořího Lausa. 2002, 160 s. 170 Kč
- sešit 7: FRANK, KARL SUSO. Dějiny křesťanského mnišství. 2003, 200 s. 250 Kč
- sešit 8: Život jurských otců. 2004, 128 s. [výše ilustrace z této knihy] 200 Kč
- sešit 9: THEODÓRÉTOS Z KYRRU. Historia religiosa: bohumilá historie mnichů syrských. 2005, 176 s. 280 Kč
- sešit 10: Apophthegmata: výroky a příběhy poustních otců II. 2005, 136 s. 200 Kč

— publikace připravované

JOHANNES ZESCHICK. Benediktini a benediktinky v Čechách a na Moravě | VÁCLAV VENTURA. Spiritualita křesťanského mnišství I | JAN CASSIANUS. Ustanovení cenobitů a léky na osm základních neřestí | AELREDUS Z RIEVAULX. O duchovním přátelství | GREGORIUS VELIKÝ. Dialogy | JAN CASSIANUS. Rozhovory otců

Benediktinské arcipopatství sv. Vojtěcha & sv. Markéty
 Markétská 28/1, 169 00 Praha 69-Břevnov
 tel.: 220 406 111; fax: 233 351 566; e-mail: klaster@brevnov.cz

www.brevnov.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 1 ročník 16 (2006)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Czatarni OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Benedikt Mohelník OP, Jan Linka, Jiří Pavlík,
Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann,
Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezezhk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Josefa Strettiová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písma Baskerville Ten OT a John Sans: studio Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku poštou.)

cena 48 Kč

roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské 300 Kč

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301