

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

**THEOLOGICA** 2015  
roč. 5, č. 2

---

**TÉMA**  
**Duchovní doprovázení**  
**Spiritual Guidance**

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2015

## REDAKČNÍ RADA

### **výkonný redaktor, předseda redakční rady**

David Vopřada

### **členové redakce**

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Jaroslav Lorman (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta UP Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Università Lateranense, Roma)

## ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz)

[www.theologica.cz](http://www.theologica.cz)

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: [knihovna@ktf.cuni.cz](mailto:knihovna@ktf.cuni.cz)

© Univerzita Karlova v Praze, 2015

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2336-3398 (Online)

## OBSAH

---

ÚVOD . . . . .	175
----------------	-----

### TÉMA

#### Duchovní doprovázení Spiritual Guidance

PAVEL VOJTĚCH KOHUT

„Duch Páně je nade mnou.“ Základní prvky teologie a praxe duchovního vedení. . . . .	179
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

AMEDEO CENCINI

Umění doprovázet v průběhu kněžské a řeholní formace. Úcta před posvátnou půdou druhého člověka: blízkost a svoboda . . . . .	199
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

FRANTIŠEK HYLMAR

Zkušenost s duchovním doprovázením v perspektivě ignaciánské spirituality . . . . .	215
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

ŠTĚPÁNKA SYROVÁTKOVÁ

Současná praxe českého duchovního doprovázení v katolickém prostředí . . .	233
----------------------------------------------------------------------------	-----

### VARIA

STANISLAV SOUSEDÍK

Towards a Thomistic Theory of Intentional (“Fictive”) Individuals (II). . . . .	253
---------------------------------------------------------------------------------	-----

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Další aspekty poměru Jana Husa k tajemství eucharistie v kontextu Jakoubkova konsubstancialismu a utrakvismu . . . . .	259
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

LIBOR OVEČKA

Církevní nauka o víře a mravech a 2. vatikánský koncil. . . . . 289

MICHAL SKLENÁŘ

Liturgika a příbuzná témata na stránkách časopisu Vyšehrad (1945–1948).

Příspěvek k dějinám české katolické liturgiky po druhé světové válce . . . 303

## RECENZE A ZPRÁVY

K Pospíšilovu článku o Janu Husovi a transsubstanciaci

(Stanislav Sousedík) . . . . . 323

Miloš Lichner. *Vers une ecclésiologie de la tolérancia.*

*Recherche sur saint Augustin*

(David Vopřada) . . . . . 326

Jean Grosfillier (ed.). *L'œuvre de Richard de Saint-Victor 1.*

*De contemplatione (Beniamin maior)*

(Radomír Bužek) . . . . . 329

Stanislav Sousedík. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*

(Karel Šprunk) . . . . . 332

Zpráva o konferenci „The Church in the modern World. Teaching  
and Understanding Gaudium et Spes after 50 Years“ (12.–14. března 2015),  
University of St. Thomas v St. Paul

(Tomáš Petráček) . . . . . 335

Kolokvium „Svatý Tomáš a eschatologie“ (Saint Thomas et l'Eschatologie)

(Benedikt Tomáš Mohelník) . . . . . 327

## ÚVOD

---

**T**oto číslo časopisu AUC Theologica je ve své tematické části poněkud netypické. Samotné téma duchovního doprovázení není nijak zvláštní: vybíráme jednu z aktuálních a základních problematik současné spirituální teologie. Duchovní doprovázení, na které se soustředí první čtyři tematické příspěvky, představuje jedno z polí, kde se v teologii teoretická reflexe výrazně dotýká praxe. S tím souvisí i volba příspěvateľů, které jsme oslovili: jde o teologicky vzdělané autory, kteří mají dlouholetou praxi v oblasti duchovního doprovázení, případně se jí výzkumně věnují. Důraz na praktickou zkušenost se odráží i ve stylu, jimiž jsou jednotlivé příspěvky zpracovány. Oslovené autory jsme požádali, aby teologicky reflektovali svou dosavadní zkušenost a pokusili se představit si, jaké jsou podle nich základní principy, dynamika a realita duchovního doprovázení na cestě k hlubšímu rozvoji života neseného křesťanskými hodnotami.

Základní terminologické vymezení služby duchovního doprovázení s důrazem na význam trojiční struktury duchovního života představuje ve svém článku spirituální teolog *Pavel Vojtěch Kohut*. Podle tohoto karmelitánského autora mnoha doprovázejícím schází jasná představa, v čem duchovní doprovázení spočívá a k čemu by mělo vést, a odtud vyplývající základní požadavky na doprovázeného i doprovázejícího. Kohut předkládá vlastní definici dimenzí duchovního vedení, včetně specifického antropologického modelu vhodného pro itinerář duchovního rozvoje.

Druhý text z pera italského psychoterapeuta a teologa *Amedea Cenciniho* se zaměřuje na rozlišení základních charakteristik zdravého individuálního doprovázení osob v různých etapách duchovní

formace a typologií doprovázejících včetně příkladů některých specifických patologií, s nimiž se v této oblasti nejčastěji setkáváme. Autor se soustředí zejména na vystižení kvalit vztahu mezi doprovázejícím a doprovázeným.

Z pohledu ignaciánské spirituality se tématu doprovázení věnuje ve své stati *František Hylmar*. Po obecné prezentaci základních podob duchovního doprovázení a vymezení duchovní zkušenosti v kontextu moderní doby představuje základní momenty duchovního doprovázení podle spirituality sv. Ignáce z Loyoly, které však podle autora odráží obecnou dynamiku duchovní cesty. Text proto hovoří o nezbytném postoji otevřenosti v procesu doprovázení, ujasnění si cílů, vnímavosti vůči vnějším dějům a vnitřním hnutím a jejich rozlišování, sdílení vnitřního života s doprovázejícím, prvku rozjímavé modlitby v doprovázení, rozpoznání vlastní křehkosti a Boží přijetí, hledání cesty v následování Krista. Podobně jako Cencini se domnívá, že jde o více než dovednost, která má charakter daru, proto je často řeč o „umění doprovázet“ druhé na duchovní cestě.

V závěru textu E. Hylmar letmo zmiňuje důležité téma supervize duchovního doprovázení, jemuž se věnuje autorka posledního tematického textu Štěpánka Syrovátková. Na rozdíl od předchozích studií zde již nejde o pohled doprovázejícího, ale o představení výsledků kvalitativního výzkumu zaměřeného na osoby, které aktuálně vykonávají službu duchovního doprovázení v katolickém prostředí. Autorka se soustředí na jejich pojetí duchovního doprovázení, jejich definování cíle, formy, typu a obsahu duchovního doprovázení.

Vedle těchto tematických článků čtenář v čísle nalezne v rubrice „Varia“ dokončení pojednání *Stanislava Sousedíka* o intencionálních individuích z minulého čísla, další příspěvek *Ctirada V. Pospíšila* k eucharistické nauce Jana Husa a Jakoubka ze Stříbra, podnět *Libora Ovečky* k současným přístupům v morální teologii a konečně článek *Michala Sklenáře*, doktoranda naší fakulty, představující liturgická témata na stránkách časopisu Vyšehrad v poválečných letech.

*Redakce*

**TÉMA**  
**Duchovní doprovázení**  
**Spiritual Guidance**

---





„DUCH PÁNĚ JE NADE MNOU“  
ZÁKLADNÍ PRVKY TEOLOGIE A PRAXE  
DUCHOVNÍHO VEDENÍ

---

PAVEL VOJTĚCH KOHUT

---

**ABSTRACT**

**“The Spirit of the Lord is upon Me.” The Basic Elements  
of Theology and Practise of Spiritual Direction**

The article introduces spiritual direction in relation to the mystery of the Trinity. Based on the existing terminology (direction, fatherhood and support), it distinguishes three basic dimensions of spiritual direction, defined according to their relation to the three divine Persons. It concerns the charisma of direction, discernment and fatherhood, which enables the Holy Spirit to work via spiritual director on the guided in order to become the follower of Jesus Christ in a more radical way, to resemble Christ and to be united with him. The relation with the persons of God determines also the requirements to the guided person (modesty, trust and good judgement) and to the director (knowledge, experience and prudence). This theological concept is complemented with anthropological observations: the author offers his own model for spiritual direction (with the personal and temporal structure of human being, the instances of censor and mirror and the dynamics of thoughts and Word), suggests the interaction between the guide and the guided and criticises the itineraries of spiritual development.

**Key words**

Spiritual Theology; Psychology; Trinity; Spiritual Direction; Interaction; Transference and Countertransference; Spiritual Itinerary

DOI: 10.14712/23363398.2015.73

**K**dyž jsem byl osloven, zda bych nechtěl přispět do tohoto čísla o duchovním vedení, zaváhal jsem. Ne snad proto, že by se mi za těch zhruba dvacet let, co duchovně vedu jiné, a za ještě o několik víc, co jsem sám duchovně veden, nenastrádala k tomuto tématu celá řada zkušeností a osobních přesvědčení, ale našly se také nemalé

pochybnosti: Jsou mé intuice správné a natolik užitečné, abych se o ně děлил s ostatními? Je moje kompetence, zvláště v oblasti psychologie, dostatečná na to, abych si mohl dovolit vyslovovat se k hraničním otázkám, jež souvisejí s tímto oborem? Je typ osob, které jsem dosud duchovně doprovázel, dostatečně reprezentativní, abych na jeho základě zevšeobecňoval a aplikoval? A hlavně: Nejsou zde na překážku mé mnohé osobní omyly z minulosti? K tomuto váhání se přidávalo vědomí značné pracovní vytíženosti, jakož i skutečnost, že většina knih, které jsem k danému tématu v minulosti nastudoval, zůstala v mé staré vlasti, a zde, nad rovníkem, je již tak nesnadný přístup k odborné literatuře ještě ztížen dlouhotrvajícím válečným konfliktem.

Jestliže jsem se nakonec rozhodl pokusit se sepsat to, co dlouhodobě nosím v hlavě a v srdci, učinil jsem to v naději, že laskavý čtenář přijme následující řádky s vědomím těchto objektivních omezení i subjektivních váhání, která jejich psaní provázela. Doufám, že přes veškeré možné nedostatky pomohou k hlubšímu zamyšlení nad podstatou charizmatu duchovního vedení v církvi a stanou se inspirací jak pro ty, kdo jsou vedeni, tak pro ty, kdo vedou, a snad i pro ty, kdo v dané oblasti odborně bádají.

Chci zde představit tři základní teze (jimž odpovídají tři části příspěvku), které mohou zprvu vyznít jako provokace nebo škarohlídství, ale snad se mi při jejich bližším ozřejmění podaří prokázat, že ničím takovým být nechtějí. Za svou praxi jsem došel k následujícím přesvědčením: 1. Ačkoli čerpáme ze služby duchovního vedení a konáme ji, nezřídka nám schází jasná představa, v čem spočívá a k čemu by mělo vést; 2. Často nevíme, jaké vlastnosti nebo postoje by měl mít vedený a vůdce a jak by měl vypadat jejich vzájemný vztah; a 3. Neznáme dynamiky interakce vedeného a vůdce a neumíme s nimi správně nakládat.

Nejhlubší kořen příčin všech těchto teoretických neznalostí a praktických nesnází nacházím v otázce vztahu mezi přirozeným a nadpřirozeným, takže spolu s analýzou, interpretací a aplikací jednotlivých tezí se bude průběžně znovu vynořovat i tento základní problém.

## 1. Identita duchovního vedení

Tvrdím-li, že často ani netušíme, v čem duchovní vedení spočívá a k čemu by mělo vést, pak tím nemíním, že bychom se s jeho identitou (a to jak na úrovni *konkrétní praxe*, tak i na úrovni *teoretické reflexe*)

úplně míjeli. Zvláště v odborné literatuře na toto téma<sup>1</sup> existuje celá řada formulací, jež nám pomáhají totožnost duchovního vedení vymezit. Připadá mi však, že se v těchto pokusech o odpověď nedostáváme až k jeho vlastní teologické a teologální povaze. Mnohdy se zastavujeme jen u psychologicko-pedagogických cílů duchovního vedení, případně jeho pastoračního smyslu.

Na úrovni praktické je toto váhání ještě výraznější a je o to závažnější, že s sebou nese celou řadu vážných důsledků. Má-li totiž vágní ponětí o tom, v čem by mělo duchovní vedení spočívat a kam by mělo směřovat, jen vedená osoba, a to pouze na začátku společného putování, je to vcelku pochopitelné a nikterak tragické. Když jsme ovšem nuceni i u duchovního vůdce konstatovat, že tak docela neví, odkud, kam, jakým způsobem a s přihlédnutím k čemu má danou osobu vést, pak tušíme, že následky mohou být mnohdy osudově negativní: „Vede-li slepý slepého, oba padnou do jámy“ (Mt 15,14). A bohužel rovněž s tím jsem se už v praxi setkal.

V první části svého pojednání se tedy pokusím nabídnout vlastní odpověď na otázku, v čem spočívá duchovní vedení a k čemu má vést. Začnu přitom druhou částí otázky, tj. k čemu má duchovní vedení směřovat, neboť se domnívám, že teprve po ozřejnění premisy, co je duchovní život, lze formulovat také odpověď na první, klíčovou část otázky.

### **1.1 Rozdílná názvosloví a návrh řešení**

Úplně na začátku bych se ovšem rád krátce zastavil u rozdílů v nomenklatuře duchovního vedení, protože ji nepovažuji za druhořadou, nýbrž právě v ní nacházím první vodítko pro vymezení identity duchovního vedení.

<sup>1</sup> Jen namátkou uvádím několik titulů v češtině a hlavní zdroje v ostatních jazycích, které jsem použil při psaní tohoto článku: Józef Augustyn. *Praxe duchovního vedení*. Olomouc: Velehrad 1997; Týž. *Vedení Bohem. Praxe duchovního vedení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství (dále jen KNA) 2002; Andrea Mercatali. Otec duchovní. In: Stefano De Fiores – Tullio Goffi (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999, s. 612–626; Thomas Merton. *Duchovní vedení a rozjímání*. Kostelní Vydří: KNA 1997; Marko Ivan Rupnik. *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc: Velehrad 2001; Klemens Schupp. *Doprovázení na duchovní cestě*. Kostelní Vydří: KNA 1994; Ermanno Ancilli (ed.). *Mistagogia e direzione spirituale*. Roma: Teresianum 1985; William A. Barry – William J. Connoly. *Pratica della direzione spirituale*. Milano: Edizioni OR 1990 (č. př. *Praxe duchovního doprovázení*. Kostelní Vydří: KNA 2009); André Louf. *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*. Paris: Desclée de Brouwer 1992; Albino Marchetti. *La direzione spirituale*. Brescia: Morcelliana 1965; Bernardo Olivera. *Luce ai miei passi. L'accompagnamento spirituale nella tradizione monastica*. Milano: Ancora 2006.

V předkoncilní teorii a praxi se nejčastěji užívalo označení „duchovní vedení“. V době kolem koncilu byl tento termín podroben poměrně nesmlouvavé kritice, která mu vytýkala zejména to, že navozuje dojem příliš autoritativní funkce toho, kdo vede, a příliš pasivní a nezralý postoj vedeného. Proto se začal vžívat spíše název „duchovní doprovázení“ a následně bylo znovu objeveno také označení „duchovní otcovství“, pocházející ze starodávné mnišské tradice. Po vzoru jazyka pomáhajících profesí se tu a tam užívalo a užívá rovněž termínu „duchovní poradenství (*counseling*)“.<sup>2</sup>

K této rozmanitosti názvosloví lze zaujmout poměrně odlišná stanoviska. Buďto je možné je chápat *alternativně*, a tedy vyslovit se spíše pro jedno označení, ostatní zavrhnout či je považovat za méně vhodná (tak např. K. Schaupp); nebo je lze chápat naopak *synonymicky*, a pak se sice autor může vyslovit pro jedno z nich, ale otázka je pro něj podružná (tak např. B. Olivera). Je však možné tyto rozdílné názvy pojímat rovněž *graduálně* jako označení kvalitativně odlišných úrovní vztahu mezi vedeným a tím, kdo vede (tak např. J. Augustyn), anebo také *funkčně*, tj. jako jen částečná označení, jež se zaměří na určitou funkci duchovního vedení, aniž by byla schopna vystihnout celou jeho rozmanitost a šíři (tak např. A. Louf).

Osobně mám nejbližší k tomuto poslednímu pojetí, i když spíše než *parciálnost* jednotlivých názvů bych rád zdůraznil jejich *komplementárnost*. Jsem přesvědčen, že různé termíny odrážejí různé *rozměry* duchovního vedení a že jen tehdy, pokud je vezmeme v potaz společně, nám pomáhají odhalit jeho plnou totožnost. Pochopitelně, že s jistou dávkou zjednodušení a také pragmaticky s ohledem na vztahy k jednotlivým božským Osobám, jak o nich bude pojednáno vzápětí, se vyslovuji pro následující „řešení“: Pojmeme (a to navzdory všem výhradám, které vůči termínu můžeme mít)<sup>3</sup> jako výchozí a základní pojem „duchovní vedení“, přičemž další termíny, tj. „duchovní doprovázení“, „duchovní otcovství“<sup>4</sup> a „duchovní poradenství“ (či „růdcov-

<sup>2</sup> Osobně dávám v tomto případě přednost termínu „růdcovství“, abych zdůraznil rozdíl, který existuje mezi duchovním vedením na jedné straně a výkonem pomáhajících profesí na straně druhé.

<sup>3</sup> Prezentaci těchto výhrad a vyvážený komentář k nim viz Barry – Connolly. *Pratica della direzione spirituale*, s. 31–34.

<sup>4</sup> Mnohdy se hovoří rovněž o „duchovním mateřství“. Aniž bych chtěl s tímto názvem a pojetím duchovního vedení polemizovat, ve svém pojednání je neberu v potaz, a to pro komplikovanost teologické otázky, v jakém smyslu je Bůh Otcem a „matkou“, která je s tím spojena a která by si vyžadovala podrobnější úvahu na toto téma.

ství“), chápejme jako jeho tři základní, nezbytné a navzájem se doplňující rozměry onoho jediného duchovního vedení.

## 1.2 Duchovní vedení ve službě rozvoje duchovního života

Tento přístup nám totiž usnadní nahlížení vlastního cíle duchovního vedení, a tím přiblížení vymezení jeho identity. Mám za to, že lze velmi prostě říci, že účelem duchovního vedení je přispívat k rozvoji duchovního života.<sup>5</sup> To ovšem znamená, že od toho, jaké máme pojetí duchovního života, se bude odvíjet rovněž to, jaké máme pojetí duchovního vedení.

Pomineme-li úskalí mylného chápání přívlastku „duchovní“ jako synonyma pro nehmotné a nečasné, které nás nepřestává ohrožovat jak teoreticky, tak zejména prakticky,<sup>6</sup> právem se ptáme, co je jeho obsahem a cílem, jakou má povahu a základní prostředky rozvoje. Že jde o nový život, který nám vzchází ze křtu (srov. např. Řím 6; Jan 3,3nn), snad není potřeba více zdůrazňovat. A jsou to právě účinky křtu, které nám pomohou vymezit základní povahu a cíl duchovního života: účinek očištění od hříchu (srov. KKC 1263), někdy až příliš jednostranně zdůrazňovaný, lze ve skutečnosti chápat jako negativní protipól vlastních pozitivních účinků křtu, jež spočívají předně v navázání nových a konkrétních vztahů k jednotlivým božským Osobám (pokřtěný se stává dítětem Božím, údem Krista a chrámem Ducha, srov. KKC 1265) a odvozeně také v zapojení do Kristova mystického těla – církve (srov. KKC 1267–1270). Žít duchovním životem a rozvíjet jej tedy nespočívá v ničem jiném než ve stále hlubším prožívání vztahů k Bohu Otci, Synu a Duchu svatému, a tím i vědomí sounáležitosti s církevním společenstvím a jeho vnitřní jednoty.

Bohužel, tato *trojiční struktura* duchovního života, jakkoli je zcela prvořadá a zásadní, bývá teoreticky i prakticky zanedbávána. Proto není divu, že si ani duchovní vůdce, ani vedená osoba často vůbec nekladou otázku, nakolik jejich praxe duchovního vedení napomáhá tomu, aby vedená osoba stále více následovala Krista (srov. např.

<sup>5</sup> Jakkoli bývají formulace cíle nebo smyslu duchovního vedení poměrně odlišné, věcně se autoři shodují, že v něm jde o rozvoj, růst, zrání apod. Srov. Barry – Connolly. *Pratica della direzione spirituale*, s. 30; Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 32nn; Olivera. *Luce ai miei passi*, s. 35n; Louf. *La grâce peut davantage*, s. 45.

<sup>6</sup> Viz k tomu sice úsměvnou, nicméně vážně výmluvnou anekdotu Marka Ivana Rupnika. In: Marko Ivan Rupnik. *Nel fuoco del rovelo ardente. Iniziazione alla vita spirituale*. Roma: Lipa 1996, s. 8n; česky Tentýž. *Spirituální teologie*. In: *Studijní texty ze spirituální teologie I. Axiomy duchovního života*. Olomouc: Refugium 2003, s. 62nn.

Mk 1,16–20), spodobovala se s Ním (srov. např. Gal 2,20) a stávala se jeho snoubenkou (srov. např. 2Kor 11,2); aby hlouběji prožívala vztah adoptivního, duchovního dětství vůči Bohu Otci (srov. např. Gal 4,4nn; Řím 8,14nn); a v posledku také aby se vědoměji stávala chrámem Ducha svatého (srov. např. 1Kor 6,19nn). Jde vesměs o smutné dědictví oslabení duchovního smyslu věřících pro Trojici<sup>7</sup> a úlohy Ducha svatého v duchovním životě v západní křesťanské tradici. Dokud se však – na úrovni osobního vědomí i společného církevního povědomí – neobnoví tento duchovní smysl pro Trojici, obávám se, že ani praxe duchovního vedení se nevymaní z jisté vágnosti, nedůslednosti a neúčinnosti, které ji tak často provázejí. I pro zacílení duchovního vedení by se měla stát programovými slova Charlese A. Bernarda: „Prostřednictvím křtu jsme uvedeni do života osobních vztahů s trojediným Bohem. Jsme dětmi Otce, snoubenci Syna, chrámy Ducha svatého. Tento ontologický stav se lidskému vědomí neodhaluje hned; ale je právě vlastností duchovního vědomí, že se v něm pohybuje a že z něj nabývá vnitřní smysl, který jsme nazvali smyslem trojičným. [...] Trojiční zkušenost ve všech svých formách charakterizuje křesťanský život ve zralosti jeho rozvoje, když v sobě uzavírá veškeré bohatství stejně tak, jako je ve věčném Bohu zahrnut celý plán spásy. A jde o celek tohoto tajemství, které duše zakouší.“<sup>8</sup>

Duchovní vedení tak spočívá právě ve snaze napomáhat rozvinutí tohoto trojičního smyslu v jednotlivých věřících i v celé církvi a tím umožňovat stále vědoměji prožívané společenství s Trojicí božských Osob. Všechno ostatní, včetně dynamik a prostředků duchovního života, jak bývaly tradičně formulovány v rámci takzvaného nadpřirozeného organismu duše (srov. rovněž KKC 1266), je tomu podřízeno a nachází svůj základ právě zde.

<sup>7</sup> K tomuto pojmu a jeho vymezení viz Charles André Bernard. *L'esperienza spirituale della Trinità*. In: Ermanno Ancilli – Maurizio Paparozzi (ed.). *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*. 2. sv. Roma: Città Nuova 1984, s. 295nn (zejména s. 297–306). Srov. také Pavel Vojtěch Kohut. *Žít životem Boha. Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže. Salve 3–4*, 16 (2006), s. 143–171, zejména závěrečná část příspěvku „Mystagogická iniciace křesťana do trojiční spirituality“.

<sup>8</sup> Bernard. *L'esperienza spirituale della Trinità*, s. 320.

### 1.3 Duchovní vedení: charizma doprovázení, rozlišování a otcovství

Má-li však duchovní život tuto podstatně trojiční strukturu a je-li smyslem duchovního vedení napomáhat jejímu plnému rozvinutí v jednotlivých věřících i v celé církvi, pak budeme zcela právem očekávat, že se tato trojiční struktura promítne do povahy duchovního vedení. Vyjádřeno jinými slovy: duchovní vedení bude možné vymezit na základě tří podstatných rozměrů: duchovního doprovázení, rádcovství a otcovství.

Ze vztahů k jednotlivým božským Osobám je pro nás nejbližší, nejbezprostřednější a nejkonkrétnější *vztah k Synu*, a to na základě tajemství Vtělení Slova. Jeho plné vymezení však není možné, protože je vnitřně nesmírně bohaté. Musíme konstatovat, že analogie s žádným druhem přirozeného vztahu jej nedokáže tak docela vyjádřit, nebo přesněji řečeno, ani souhrn analogií se všemi představitelnými mezilidskými vztahy není schopen plně postihnout celou jeho šířku i délku, výšku i hloubku (srov. Ef 3,14nn). Přesto se domnívám, že existují tři základní vymezení vztahu ke Kristu, která společně naznačují jeho nejvnitřnější podstatu: je to vztah *učednictví* (nebo také následování), *ztotožnění* (či spodobení) a *snubní vztah*. Z christologického hlediska je tedy možné duchovní vedení nahlížet zejména jako *duchovní doprovázení*, které napomáhá vedené osobě stávat se stále radikálněji učedníkem Ježíše Krista (tj. bezvýhradně následovat svého Mistra v duchu evangelia), stále víc se mu připodobňovat ve vlastním bytí i konání a být s Ním také stále úžeji sjednocena poutem vzájemné lásky.

Kdo se však stává stále dokonaleji Ježíšovým učedníkem, kdo se Mu stále víc podobá a kdo je s Ním stále hlouběji spojen láskou, bude jako On stále intenzivněji veden Duchem svatým (srov. např. Lk 3,21n; 4,1.14.18, atd.). Z hlediska pneumatologického je tak duchovní vedení možné nahlížet jako jakési *duchovní rádcovství*, tedy jako službu v církvi, kterou duchovní vůdce pomáhá vedené osobě při jejím osobním duchovním rozlišování. Jde při ní o to, aby vedená osoba rostla ve vědomí, že je chrámem Ducha svatého, který v ní přebývá, který ji osvěcuje a který ji vede.

Úzké pouto s Kristem na základě působení Ducha otevírá vedené osobě podíl na tom, co lze analogicky nazvat osobní spiritualitou Ježíše z Nazareta. A ta může být, navzdory odlišným důrazům jednotlivých evangelijních líčení, souhrnně charakterizována jako láskyplné hledání Otcovy vůle, která je pro Krista natolik zásadní, že ji neváhá



nazvat svým pokrmem (srov. Jan 4,34). Jinými slovy: skutečné duchovní vedení postuluje rozměr *duchovního otcovství*, ve kterém lidský duchovní vůdce zprostředkovává vedené osobě zkušenost adoptivního synovství vůči Bohu Otci.

Každý z těchto rozměrů by si jistě zasloužil rozsáhlejší pojednání, pro náš účel však musí postačit konstatování, že všechny tři jsou pro kvalifikované duchovní vedení zásadní a nezastupitelné a že bez kteréhokoli z nich budou pojem i skutečnost duchovního vedení vážně omezeny a zmrzačeny. Podstatné je přitom zdůraznění, že duchovní vedení je ze své povahy *charizma*, tedy dar Ducha, jenž je konkrétní osobě (duchovnímu vůdci) zdarma darován v první řadě pro dobro církve (bezprostředně pro dobro vedené osoby, následně však i pro celé společenství). Jako takové tedy není vázáno na žádné církevní pověření,<sup>9</sup> což ovšem na druhou stranu neznamená, že by představovalo jakýsi „luxus“ určený výhradně pro jakousi „křesťanskou elitu“. Naopak, toto charizma má být představováno a prožíváno jako zásadní nástroj duchovního rozvoje jednotlivého křesťana, nebo – pokud bychom to chtěli vyjádřit tradičnějším jazykem – jedná se o řádný prostředek posvěcení duše. Zejména ze tří důvodů však bývá vnímán spíše jako cosi mimořádného: 1. z důvodu neznalosti a zaměňování duchovního vedení a zповědní praxe; 2. pro nedostatek dobrých duchovních vůdců; a 3. s ohledem na zásadní nedostatky co do lidské zralosti zejména vedených osob, mnohdy ale i lidských duchovních vůdců. A je to zejména toto afektivně-relační manko, které způsobuje, že v teorii ani v praxi není duchovní vedení pojímáno v jeho bytnostně charizmatické povaze a podstatně trojiční struktuře. Naopak, z duchovního vedení se nezřídka stává – a to nikoli načas, nýbrž spíše nastálo – neodborná (a tedy do značné míry i nebezpečná) náhražka psychoterapie, jejíž praktická neúčinnost, ale i teoretické zmatení neumožňuje alespoň později dospět k duchovnímu vedení ve vlastním slova smyslu.

---

<sup>9</sup> Někdy bývá duchovní vedení chybně ztotožňováno se zповědní praxí, která je vázána na výkon služebného nebo hierarchického kněžství, případně je s ní alespoň do značné míry spojována. Tak je prezentuje např. Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 41nn. Jakkoli argumentace ve prospěch propojení obou realit není jistě zavádějící, osobně nepovažuji za příliš šťastné toto spojení zdůrazňovat a propagovat.



## 2. Protagonisté duchovního vedení

Abychom si toto teologické pojetí duchovního vedení prohloubili, načrtněme si v druhé části pojednání „portréty“ jeho tří hlavních protagonistů: Ducha svatého, vedené osoby a lidského duchovního vůdce. Vodítkem nám přitom může být titul tohoto příspěvku („Duch Páně je nade mnou“), který pochází ze starozákonní knihy proroka Izaiáše (srov. Iz 61,1a) a je citován naším Pánem Ježíšem Kristem při jeho vystoupení v nazaretské synagóze (srov. Lk 4,18a). Vyjadřuje totiž nejen charismatickou povahu duchovního vedení (tj. přednostní úlohu Ducha svatého v něm), nýbrž i místo vedené osoby a lidského duchovního vůdce (tj. vědomí bezprostředního vedení Duchem svatým, jehož porozumění má napomoci lidské zprostředkování duchovního vůdce). Prvním vodítkem k ověření autenticity duchovního vedení tak bude už to, když bude jak vedená osoba, tak duchovní vůdce moci před duchovním rozhovorem, během něj a po něm konstatovat: „Duch Páně je nade mnou.“

### 2.1 *Duch svatý – hlavní vůdce*

I v ryze systematicko-teologických pojednáních o Duchu svatém se většinou konstatuje, že ohledně třetí božské Osoby můžeme na základě biblického Zjevení mluvit spíše o jejím působení v dějinách spásy než o její vlastní totožnosti a bytí. Tím spíše to bude platit v případě, kdy se ptáme po podstatě a povaze duchovního vedení, kde nás mnohem více zajímá úloha Ducha svatého, tedy role, kterou má sehrávat v praktickém uplatňování tohoto charizmatu. Poznání skutečnosti, *jak jedná Duch*, nám totiž následně napomůže porozumět také tomu, jaká má být role lidských aktérů duchovního vedení: vedené osoby a duchovního vůdce.

Je příznačné, že nejen v karmelitánské literatuře, ale i v pojednáních vycházejících spíše z jiných křesťanských duchovních tradic<sup>10</sup> bývá v této souvislosti citován jako zásadní jeden text svatého Jana od Kříže: „Ať si ti, kdo vedou duše, uvědomí a uváží, že hlavním činitelem, vůdcem a hybatelem duší v této záležitosti nejsou oni, nýbrž Duch svatý, který o ně nikdy nepřestává pečovat; a že oni jsou jen nástroji, aby nasměrovali k dokonalosti prostřednictvím víry a Božího zákona,

<sup>10</sup> Tak např. i trapista Olivera. *Luce ai miei passi*, s. 19.

podle ducha, jakého Bůh každé duši dává“ (Živý plamen lásky 3,46).<sup>11</sup> Jde zjevně o natolik podstatné tvrzení Mystického učitele, že bývá bez výhrad přijímáno napříč křesťanskými spiritualitami.

Z této základní pravdy o duchovním vedení však bezprostředně vyplývá přinejmenším dvojí: 1. Každá osoba, otevřená působení Ducha svatého, bude vedena naprosto originální, vlastní cestou; a 2. Chce-li taková osoba porozumět působení Ducha a poddat se mu, potřebuje si osvojit základy duchovního rozlišování a nechat si při něm vypomáhat dalšími osobami.

K prvnímu bodu již zmiňovaný Jan od Kříže neváhá tvrdit: „Každou duši vede Bůh jinými cestami, takže se sotva najde jeden duch, který by se jen polovinou svého způsobu shodoval se způsobem druhého“ (ŽP 3,59). A světec to tvrdí navzdory skutečnosti, že on sám pracuje s tradičními itineráři duchovního rozvoje a doplňuje je a upřesňuje o další, vlastní postřehy.<sup>12</sup> Je si tedy vědom *zásadní relativnosti* a zároveň *užitečnosti* takových schémat, neboť je zkušený duchovní vůdce, který se nestaví mezi Boha a duši, nýbrž se snaží nejprve sám pochopit a následně pomoci porozumět vedené osobě, kam ji vede Duch. Ten totiž není na straně jedné spoután našimi předpojetími, ale na straně druhé není ani Duchem rozmaru, nýbrž Duchem, který sám respektuje zákonitosti chování lidské osoby, jichž je Tvůrcem.

Druhý bod nás přivádí k otázce vzájemného vztahu mezi duchovním vedením a duchovním rozlišováním: na jedné straně je třeba říci, že duchovní vedení není jedinou formou duchovního rozlišování, které zahrnuje i jiné cesty poznávání a uskutečňování Božích záměrů, na straně druhé ovšem také platí, že duchovní rozlišování není jedinou funkcí duchovního vedení. Znamená to tedy, že je potřebné tyto dvě skutečnosti vnímat jako od sebe odlišné, avšak s jistým společným základem. Kdybychom to chtěli vyjádřit matematickou řečí, pak jsou duchovní vedení a duchovní rozlišování dvě odlišné množiny se společným průnikem.

## 2.2 Vedená osoba

V pojednáních o duchovním vedení se velmi často vypočítávají celé „litanie“ nezbytných kvalit duchovního vůdce, ale jen naprosto

<sup>11</sup> Toto dílo cituji podle vydání: Sv. Jan od Kříže. *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří: KNA 2001 (dále v textu jen pod zkratkou ŽP).

<sup>12</sup> Viz k tomu více Pavel Vojtěch Kohut. Všeobecný úvod. In: Sv. Jan od Kříže. *Krátké spisy a korespondence*. Kostelní Vydří: KNA 1998, s. 43–54.

ojediněle se můžeme setkat s požadavky, jaké je třeba klást na vedenou osobu. Přitom je to bezesporu ona, která je z lidských aktérů v průběhu duchovního vedení mnohem důležitější než duchovní vůdce. Proto se chci nejdříve pozastavit nad tím, jaké nároky musí splňovat vedená osoba, chce-li žádat jiného člověka, aby se otevřel charizmatu duchovního vedení a začal ji doprovázet.

Aby se ani v tomto případě nejednalo o nekonečný výčet požadovaných kvalit, který by nakonec vedl jen k frustraci nebo dojmu, že duchovní vedení vlastně není možné, rád bych se omezil pouze na tři základní kvality. Jsem přesvědčen, že jsou-li tyto vlastnosti u vedené osoby přítomny, a to třeba i jen jako doposud se rodící, nedokonalé postoje, dá se s vedenou osobou pracovat a do budoucna lze hledět s poměrně velkým optimismem. Domnívám se, že od osoby, která touží po duchovním vedení, je třeba přinejmenším požadovat, aby měla pokoru, důvěru a zdravý úsudek.<sup>15</sup>

Začneme *postojem pokory*, pod nímž by bylo nesprávné si představovat nějakou servilnost nebo poníženost, které neodpovídají realitě, nýbrž ve shodě s tím, co uvádí svatá Terezie z Ávily, jde naopak o touhu „kráčet v pravdě“ (srov. šesté příbytky *Vnitřního hradu* 10,7). Skutečně pokorný člověk si je totiž vědom reality a touží stále víc poznávat pravdu. A je to právě jen v tomto postoji, kdy může vedená osoba dělat opravdové pokroky a být správným způsobem učenlivá.

Dále je nutné zdůrazňovat také potřebu *růst v důvěře* v lidského duchovního vůdce. I sebelepší a sebestřednější rady nebudou k ničemu tomu, kdo je bude přijímat s nedůvěrou a neopodstatněnou rezervovaností, a následně pak bude liknavý k jejich přijetí a aplikaci.

Možná, že nejvíc překvapí požadavek *zdravého úsudku*. I v tomto případě vycházím ze svaté Terezie, která uvedenou kvalitou nemíní jednoduše schopnost rozumového uvažování, nýbrž spíše to, co západní patristická tradice označuje pojmem *discretio*, tedy elementární schopnost rozlišovat a reagovat v dané situaci adekvátně. Ávilská svěřice vyžaduje zdravý úsudek jako nutnou podmínku pro přijetí do řeholního společenství (srov. např. *Cesta dokonalosti* 14,1n; *Stanovy* 21), její argumentaci lze ovšem s úspěchem aplikovat rovněž na kandidáta či kandidátku duchovního vedení. Pod pojem zdravého úsudku

<sup>15</sup> Jde o mou vlastní triádu požadavků na vedenou osobu. Dalšími nároky, které jsou na ni kladeny, mohou být prostota, střídmost, podřízenost. Srov. např. Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 150nn.

zahrnujeme rovněž jistou dávkou diskrétnosti, která není u vedené osoby vůbec od věci.<sup>14</sup>

Všechny tyto tři požadavky na nás mohou působit příliš „civilně“ až světsky, ve skutečnosti však do hloubky odpovídají trojiční povaze duchovního vedení, jak jsme o ní přemítali v první části pojednání. Předně duchovní doprovázení do Kristovy plnosti podstatně vyžaduje tomu odpovídající postoj pokory jako touhy po pravdě a přijetí vlastní omezenosti. Vedená osoba zde zvláštním způsobem participuje na tajemství Vtělení (a tím i kenoze, srov. Flp 2,6nn) božského Slova, až po Ježíšovo vyznání: „Pojďte ke mně, všichni, kdo se lopotíte a jste obtíženi, a já vás občerstvím. Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mě, neboť jsem tichý a pokorný srdcem, a naleznete pro své duše odpočinek“ (Mt 11,28n). Dále postoj důvěry vůči lidskému duchovnímu vůdci umožňuje prožívání duchovního otcovství jako podílu na vztahu Krista k Bohu Otci, a následně je jím tento postoj sám posilován a prohlubován. A konečně je zdravý úsudek kvalita potřebná k tomu, aby vedená osoba duchovně rozlišovala, tj. měla vědomou účast na vedení Duchem svatým.

Všechny tři požadavky na vedenou osobu (pokora, důvěra a zdravý úsudek) jsou na jedné straně přinejmenším v elementární míře vyžadovány jako *nezbytná podmínka* duchovního vedení. Na straně druhé jsou ovšem duchovním vedením v jeho rozměrech doprovázení, otcovství a rozlišování rozvíjeny a prohlubovány jako jeho *konkrétní a nejdůležitější plody*.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Takový požadavek nás může zaskočit a možná se jevit i jako poněkud nebezpečný. Proč by měla být vedená osoba diskrétní ohledně toho, co je jí duchovním vůdcem doporučováno? Nemůže toho být duchovním vůdcem zneužitý? Předně je třeba zdůraznit, že diskrétností nemíním nekritické přijímání možných přehmatů a selhání duchovních vůdců, nýbrž jen respektování skutečnosti, že konkrétní rada je dávana v konkrétní situaci a konkrétní osobě, a proto nemusí být jinými lidmi v odlišném kontextu vnímána adekvátně. Navíc se i zde uplatňuje klasický problém „přetlumočení“ poselství od jedné osoby druhé. Hra na tichou poštu nám názorně dokládá, jak snadno dochází k deformaci předávaného pokynu, a to ke škodě zejména duchovního vůdce, nezdědka ovšem i pro vedenou osobu a ty, jimž jsou rady daného vůdce svěřovány. Vhodnou ilustrací může být analogie s určením diagnózy lékařem a jejím „přetlumočením“ dalším osobám, které si na základě toho laicky ordinují léčbu samy.

<sup>15</sup> Skutečnost, že dané kvality můžeme na jedné straně považovat za nezbytné podmínky duchovního vedení a na straně druhé za jeho nejvýraznější plody, lze objasnit vztahem milosti a přirozenosti, jak jej vyjadřuje scholastický axiom *Gratia supponit, elevat perficitque naturam*, kde *supponit* naznačuje podmíněnost duchovního vedení přinejmenším elementární přítomností uvedených kvalit, zatímco *elevat perficitque* zdůvodňuje jejich rozvinutí praxí duchovního vedení.

### 2.3 Duchovní vůdce

Výčty kvalit, vyžadovaných od lidských duchovních vůdců, jak se s nimi nezřídka v duchovní i odborné literatuře setkáváme, spíše jen odrazují jak ty, kdo je hledají, tak ty, kdo by se jimi mohli stát. Předkládané nároky totiž nezřídka posilují dojem, že lidé podobných kvalit buďto neexistují vůbec, nebo je alespoň velmi těžké je najít.

Přitom se mi zdá, že si ve skutečnosti vystačíme, obdobně jako u vedených osob, v zásadě jen s trojicí požadavků. Ty zrcadlově odpovídají kvalitám vedených osob a nacházíme je společně vyjmenovány u svatě Terezie z Ávily: jedná se o znalost (vzdělání), zkušenost a prozíravost (srov. *Kniha života* 13,16nn; 6. příbytky *Vnitřního hradu* 3,11). Na Tereziině prezentaci je cenný nejen samotný výčet, ale i další upřesňující údaje, které nám při té příležitosti dává k dispozici. Ideální je, když je duchovní vůdce prozíravý (tj. má zdravý úsudek, je schopen duchovně rozlišovat), zkušený ve věcech ducha (tj. sám člověkem modlitby a ctnosti) a nadto ještě vzdělaný co do znalosti duchovního života. Ovšem v situaci, kdy není možné najít osobu všech tří kvalit, postačí, když bude prozíravý a zkušený (v případě začátečníka v duchovním životě, pro něhož je nesmírně důležitý osobní příklad duchovního vůdce) nebo naopak prozíravý a vzdělaný (v případě pokročilé osoby, poněvadž pro ni je užitečnější znalost, byť pouze teoretická, než vlastní příklad vůdce).

Být vzdělaný (*letrado*), případně mít vzdělání (*tener letras*) přitom pro Terezii neznamena mít akademický titul z oblasti teologie, nejlépe ze spirituální teologie, ba ani jen mít o duchovním životě intelektuální znalosti, nýbrž být schopen a ochoten je rovněž aplikovat v praxi, i kdyby to s sebou mělo občas nést požadavek na změnu vlastního chování.<sup>16</sup> Je to schopnost dát k dispozici vedené osobě vlastní poznání s pokorou řemeslníka, který umí zacházet se svým pracovním náčiním. Tento požadavek odpovídá christologickému rozměru duchovního vedení: po vzoru a v síle Krista, vtělené Moudrosti, má duchovní vůdce doprovázet vedenou osobu svým poznáním.

Mít zkušenost (*tener experiencia*) neznamena být zkušený ve smyslu nabytí určité dovednosti na základě opakovaného řešení podobných skutečností (tedy to, co bychom asi nazvali „udělat zkušenost“);

<sup>16</sup> Je příznačné, že pro mnohé významné teology Tereziiny doby znamenalo setkání s ní přehodnocení vlastního života modlitby a kvalitativní skok v její praxi. Pomysleme jen na dominikány Dominga Báñeze, Pedra Ibáñeze nebo Garcíu de Toledo.

v opačném případě by totiž začínající duchovní vůdce rozhodně nemohl být zkušený. Znamená to spíše žít v natolik niterném vztahu s Bohem, že jej jistým způsobem „zakoušíme“, že je pro nás živý a osobně blízký. Tento požadavek odpovídá teocentrickému rozměru duchovního vedení: ten, kdo sám žije v důvěrném a láskyplném vztahu s Bohem Otcem, bude snáze zprostředkovávat zkušenost duchovního otcovství vedené osobě.

Být prozíravý (*avisado*) neboli mít zdravý úsudek (*tener buen entendimiento*) znamená v případě duchovního vůdce umět porozumět tomu, jak Duch vede jemu svěřenou osobu, umět to dané osobě přiblížit a umět ji rovněž vhodně stimulovat, aby se tímto způsobem skutečně nechala vést. Tento požadavek odpovídá pneumatologickému rozměru duchovního vedení: usnadňuje vedené osobě žít v jasném vědomí, že je vedena Duchem a jím pobízena, aby náležitě rozlišila, k čemu a jakým způsobem ji pobádá.

### 3. Dynamiky interakce a itineráře rozvoje v duchovním vedení

Toto ryze teologické pojetí duchovního vedení, ve kterém hraje ústřední roli trojiční tajemství, je ovšem třeba skloubit s psychologickými předpoklady a zákonitostmi a aplikovat na ně rovněž „historický“ rozměr duchovního vedení, tj. jeho rozvoj. V závěrečné fázi svého pojednání proto stručně načrtnu antropologický model pro duchovní vedení, jak mi v průběhu let vyplynul na základě teoretického studia i konkrétní praxe. Následně představím základní dynamiky interakce mezi duchovním vůdcem a vedenou osobou a nakonec nabídnu několik úvah ohledně itinerářů duchovního rozvoje v perspektivě duchovního vedení.

#### 3.1 Návrh antropologického modelu pro duchovní vedení

Antropologický model, který zde chci jen zlehka načrtnout, se pokouší skloubit následující prvky: 1. osobnostní strukturu člověka freudovského typu (s jeho úrovněmi nadvědomí, vědomí a nevědomí), 2. časovou strukturu lidské osoby (minulost, přítomnost a budoucnost, případně i snění), 3. vnitřní instance (cenzor a zrcadlo), a 4. klasickou knižskou dynamiku myšlenek (*logismoi*) se Slovem (*Logos*) jako konfrontací žádostí a ideálů, která se v tomto „prostoru“ odehrává.

Dodnes zůstává velkým problémem duchovního vedení tendence zužovat morálně-duchovní život na *oblast lidského vědomí v přítomném*

*okamžiku.* Ta se nejspíše rodí z intelektuálně-voluntaristického přístupu ke křesťanské existenci. Vyjádřeno jinak: podle ní má skutečně význam a počítá se jen to, co je redukovatelné na skutečnosti, které můžeme poznat (poněvadž se nacházejí ve vědomí) a pro které se můžeme rozhodnout (poněvadž se odehrávají nyní). Všechno ostatní je okrajové a druhořadé. Tento tragický omyl zcela ignoruje roli nevědomí a jeho vliv i na poznání a rozhodování na úrovni vědomí, jakož i analogickou důležitost nadvědomí. Vede navíc k podstatně statickému pojmání lidské osoby a jejího duchovního života, takže minulost a budoucnost (ale i snění a představy!) nejsou dostatečně doceňovány. Je proto důležité, aby si lidští protagonisté duchovního vedení byli stále více vědomi, že svou úlohu v praxi sehrávají i jiné faktory než jen *vědomá přítomnost*.

Zvláště takzvané vnitřní instance,<sup>17</sup> totiž cenzor a zrcadlo, nám napomáhají porozumět úloze nadvědomí a nevědomí, ale i minulosti, budoucnosti a snění v procesu duchovního vedení. *Cenzor* je „jakýsi druh krystalizace stop a ozvěn, které v nás od nejranějšího dětství zanechala veškerá autorita, která byla vůči nám uplatňována“.<sup>18</sup> Sehrává důležitou roli kontroly, často neuvědomělé, jež v případě nedodržování předkládaných nároků vyvolává v osobě pocity studu a viny. Jelikož bývá cenzor často deformován vinou nedokonalosti lidských autorit, ale i na základě jiných faktorů, jeho intervence bývají často velmi zavádějící, jakkoli je jeho role jinak nezbytná a pozitivní. Proto je potřeba jej poznávat a učit se na jedné straně demaskovat modly, které nám může předkládat, na straně druhé je třeba postupně odstraňovat dávné i současné deformace, jimž nutně podléhá. Jeho místo v pomyslném prostorovém schématu se nachází na hranici vědomí a nadvědomí, předsunuté směrem k okolnímu světu (a tedy i duchovnímu vůdci!)<sup>19</sup> jako jakási hlídka u brány našeho já. Naproti tomu *zrcadlo*

<sup>17</sup> Jedná se o označení A. Loufa, který věnuje oběma skutečnostem značnou část svého pojednání, srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 119–165. V případě první z nich dávám přednost označení z italského překladu této knihy (*Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*. Bose: Qiqajon 1994) než původnímu *le gendarme intérieur*, které se mi jeví pro překlad do češtiny jako problematictější.

<sup>18</sup> Srov. tamtéž, s. 122.

<sup>19</sup> Takto lze cenzora nahlížet u vedené osoby. Rovněž duchovní vůdce má pochopitelně tutéž vnitřní strukturu, která působí analogicky ve vztahu k duchovní osobě, což je velmi důležité v případě přenosu a zejména protipřenosu, viz dále následující číslo pojednání.



je v lacanovské psychoanalytické škole<sup>20</sup> obraz o nás samých, který si vytváříme na základě svých tužeb a zejména potřeby být milováni. Proto má zrcadlo tendenci nás příkrášlovat, a to i subjektivním přečtením potvrzujících a schvalujících reakcí ostatních lidí.<sup>21</sup> Duchovní vedení má za úkol vést k co největší autonomii na deformovaném vnitřním zrcadle a odkrývat, byť s velkým taktem a prozíravostí, pravou tvář vedené osoby. V pomyslném prostorovém schématu se nachází na hranici našeho vědomí a nevědomí, takže má – mimo jiné – tendenci bránit v přístupu k vlastnímu nevědomí osobě samotné. Obě vnitřní instance jsou navíc v interakci, kterou bychom mohli označit jako bismarckovskou metodu „cukru“ (zrcadlo) a „biče“ (cenzor): zatímco cenzor nás tyranizuje, zrcadlo nás chlácholí.

Na takto rozestavěné šachovnici svádějí svůj boj naše „nezřízené žádosti“ (*apetitos desordenados*, jak označuje svatý Jan od Kříže prvotním hříchem deformovaná tíhnutí duše) aneb „myšlenky“ (*logismo*, jak je nazývá moudrost prvotního mnišství) proti ideálu Slova (*Logos*, kterým je v praxi konkrétní výrok Písma, zejména evangelia, v definitivním důsledku ovšem samotné vtělené Slovo, Ježíš Kristus): Myšlenky, objeňované vedenou osobou a vyjevované duchovnímu vůdci, jsou na základě jeho naslouchání a moudré reakce konfrontovány se Slovem, jež umožňuje jejich usměrnění.

### 3.2 Dynamika interakce vedené osoby a duchovního vůdce

Výše popsany antropologický model, jak jej navrhuji pro duchovní vedení a jak jej sám užívám, nám dává pochopit, že v interakci mezi vedenou osobou a lidským duchovním vůdcem bude nutně přinejmenším občas docházet k jevu, známému z freudovské psychoanalýzy jako přenos (*transference*): vedená osoba má tendenci během duchovního rozhovoru přenášet na duchovního vůdce směr pozitivních i negativních pocitů, které zakoušela ve vztahu k předchozím autoritám, počínaje vlastními rodiči.<sup>22</sup> Úlohou duchovního vůdce je v takové situaci předně se vyhnout úskalí na přenos reagovat, jako by se jednalo o reálné vyjádření vztahu vedené osoby vůči němu (tento jev

<sup>20</sup> Podle Jacquese Lacana (1901–1981), francouzského psychoanalytika, klíčové postavy postmoderní psychoanalýzy. Vnitřní instance nebo též fáze zrcadla patří k jeho klíčovým konceptům reformulace freudovské nauky.

<sup>21</sup> Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 151nn.

<sup>22</sup> Srov. tamtéž, s. 85.



se nazývá protipřenos, *counter-transference*),<sup>25</sup> zejména však pomoci vedené osobě přenos identifikovat, dát nový smysl těmto emočním ohlasům a vtisknout jim rovněž odlišné, méně traumatické nasměrování.<sup>24</sup> Jedná se o nesmírně důležitou součást duchovního vedení, protože jakákoli neznalost a nedbalost v dané věci, zejména ze strany lidského duchovního vůdce, se nutně projevuje velmi negativním způsobem a má často osudové následky pro samotné duchovní vedení a jeho základní funkce, jak byly definovány v první části pojednání.

V případech přenosu u vedených osob je zapotřebí, aby duchovní vůdce byl nejen upřímný a pravdivý, nýbrž aby uměl pracovat s vlastními city i s city vedené osoby a zároveň neváhal sáhnout po autentických a účinných duchovních prostředcích, jako je horlivé úsilí o ctnosti, zejména lásku k bližnímu, ale i modlitba za uzdravení apod.<sup>25</sup> Propojením přirozených a nadpřirozených cest se lidský duchovní vůdce vyhne na jedné straně krajnostem falešného spiritualismu a supernaturalismu (který podceňuje vliv a význam duševních dynamik na duchovní život), na straně druhé nebude redukovat duchovní vedení na psychoterapeutickou praxi.<sup>26</sup>

Je ovšem třeba zdůraznit, že případný přenos nebo protipřenos by neměly být vnímány ani tak jako riziko, nýbrž spíše jako šance na růst v pozitivním zřikání se vlastních tužeb a především na to, aby se člověk naučil zrale milovat bližního.<sup>27</sup> Přenosová situace je totiž výzvou k přehodnocení vlastních vztahových návyků, které jsou ve větší či menší míře patologické. Zatímco se však u vedené osoby stává odstranění přenosu po právu součástí bezprostředních cílů duchovního vedení, u duchovního vůdce se naproti tomu práce s vlastním přenosem nebo

<sup>25</sup> Zcela jiný problém představuje vlastní přenos duchovního vůdce, tedy situaci, kdy si do vedené osoby projikuje své vlastní neovládané emoce. Existence tohoto přenosu u duchovního vůdce je kromě velké neznalosti známkou především závažné nezralosti, která může být pro vlastní duchovní vedení tragická, poněvadž vede často až k zaměňování nebo přinejmenším stírání vlastních rolí vůdce a vedeného. Viz k tomu více Giovanni Pianazzi. *Il problema di transfert*. In: Ermanno Ancilli (ed.). *Mistagogia e direzione spirituale*, s. 511nn.

<sup>24</sup> Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 86.

<sup>25</sup> Srov. Pianazzi. *Il problema di transfert*, s. 516n; Louf. *La grâce peut davantage*, s. 93.

<sup>26</sup> Pro případ přenosu i protipřenosu nabízí Pianazzi celou řadu konkrétních prostředků, jichž může (ba měl by) využít duchovní vůdce, aby zabránil možným negativním dopadům na duchovní vedení, např. omezení počtu a trvání duchovních setkání, otevřený dialog, odmítání přejímání zodpovědnosti za rozhodnutí vedené osoby apod. Srov. Pianazzi. *Il problema di transfert*, s. 518.

<sup>27</sup> Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 91.

protipřenosem musí považovat jen za sekundární příležitostnou aktivitu, podřízenou účelu duchovního vedení, nikoli za jeho cíl.<sup>28</sup>

### 3.3 *Itineráře duchovního rozvoje*

Platí-li, že účelem duchovního vedení je přispívat k rozvoji duchovního života,<sup>29</sup> pak je zřejmé, že otázka duchovního rozvoje je pro ně naprosto klíčová. Jedná se o velmi tradiční nauku, představovanou jak klasiky duchovní literatury, tak i současnými spirituálními teology, a v duchovním vedení má svůj význam jak na úrovni teoretického vypracování a znalosti, tak v praktické aplikaci. Na tomto místě se však nechci zabývat ani vývojem této nauky, ani představením některého z klasických či současných itinerářů duchovního rozvoje.<sup>30</sup> Chci pouze upozornit na několik důsledků, které jsou s vypracováním těchto itinerářů spojeny, a to bezprostředně v souvislosti s duchovním vedením.

Existence nejrůznějších schémat duchovního rozvoje v dějinách křesťanství by měla předně pobízet jak vedenou osobu, tak lidského duchovního vůdce k úsilí *teoreticky i prakticky prohlubovat znalost základních zákonitostí tohoto rozvoje a zároveň je aplikovat s dostatečnou pružností*, která ctí originalitu samotného způsobu vedení Duchem svatým, ale i jedinečnost osobnosti vedeného člověka.<sup>31</sup> Vždy by však mělo být zřejmé, že každá lidská osoba je povolána k ustavičnému růstu a zrání a že se při duchovním putování nelze zastavit bez negativních dopadů na aktuální stav. Duchovní autoři opakovaně připomínají, že kdo nepostupuje vpřed, vrací se nazpátek.

Dále je třeba zdůraznit, že *kritické momenty* nebo období mají v tomto rozvoji své místo, ba mnohdy je jejich význam pro duchovní pokrok rozhodující, nakolik jsou příležitostí k překonání dosavadního

<sup>28</sup> Zcela specifická a velmi delikátní je otázka přenosu a protipřenosu v duchovním vedení, jehož lidskými protagonisty jsou osoby opačného pohlaví, poněvadž v takovém případě se běžné relační dynamiky duševního a afektivního rázu komplikují o více či méně uvědomělou interakci se sexuálním (nebo přinejmenším sexuováním) pozadím.

<sup>29</sup> Viz výše, část 1.2 a pozn. 3.

<sup>30</sup> K tomu viz např. Stefano De Fiore. Cesta duchovní. In: Stefano De Fiore – Tullo Goffi (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999, s. 92–109; Benedict J. Groeschel. *Etapy duchovního rastu*. Bratislava: Serafin 2002.

<sup>31</sup> Jedná se o vyvážený postoj, který vyjadřuje vědomí oné zásadní relativnosti a užitečnosti schémat rozvoje, jak už to bylo avizováno výše, srov. část 2.1.

stavu. To dobře naznačuje již symbol a teologické pojetí „noci smyslů“ a „noci ducha“ u sv. Jana od Kříže.<sup>52</sup>

Za třetí, tradiční duchovní itineráře je nejen vhodné, nýbrž přímo nutné moudře doplňovat o *poznatky humanitních věd* (zejména psychologie a pedagogiky, ale i jiných antropologických oborů), jinak se mnohé podstatné prvky lidského života, které v minulosti nebyly v těchto schématech zohledněny, stanou pro vedeného i vůdce neuchopitelnými a oni s nimi nebudou schopni pracovat.<sup>53</sup>

A nakonec uvádím (jakkoli se podle mého soudu jedná o postřeh nejdůležitější!), že je nanejvýš naléhavé, abychom tradiční i nová schémata duchovního rozvoje četli *v trojiční perspektivě*. Má-li nás duchovní vedení postupně uvádět do života Trojice, máme-li na jeho základě dorůstat do plnosti Kristovy v rostoucím vědomí Božího otcovství vůči nám a působení Ducha v nás a skrze nás, potřebujeme porozumět zákonitostem, jimž je náš postupně se prohlubující podíl na vnitřním Božím životě podroben. Jedná se o to, abychom zejména na základě výrazných trojičních duchovních zkušeností světců, ale i jiných kvalifikovaných svědků vystopovali obvyklý způsob, jakým Duch svatý uvádí člověka do tajemství společenství tří božských Osob.<sup>54</sup> Taková znalost, zvláště dokážeme-li ji pak vhodně aplikovat v praxi, může totiž mimořádným způsobem napomoci tomu, aby se duchovní vedení plně rozvinulo a uskutečnilo ve všech svých rozměrech: jako duchovní doprovázení, duchovní otcovství i duchovní rádcovství.

B. P. 196, Bouar  
Rép. Centrafricaine  
e-mail: pvkohut@seznam.cz

<sup>52</sup> Je však možné zde i připomenout v zásadě pozitivní hodnocení přenosové situace, srov. text k pozn. 27.

<sup>53</sup> Pomyšleme zde jen na období *stárnutí a umírání*, které bylo z tradičních schémat víceméně vyloučeno, takže na často rozhodující období lidského života nebývá věřící křesťan připraven, a dokonce ani duchovní vůdce často neví, jak v něm má vedenou osobu doprovázet. Viz k tomu více Karel Sládek – Pavel Vojtěch Kohut. „Otče, oslav své jméno“ (Jan 12,28). Teologicko-pastorační podněty pro duchovní prožívání stáří a umírání. *Mezinárodní katolická revue Communio* 4 (2012), s. 79–98.

<sup>54</sup> Pokusil jsem se o to vzhledem ke svatému Janu od Kříže v závěrečné části své disertace, jejíž stručné shrnutí lze nalézt česky v již zmíněném článku: Kohut. Žít životem Boha, s. 143–171.



UMĚNÍ DOPROVÁZET V PRŮBĚHU  
KNĚŽSKÉ A ŘEHOLNÍ FORMACE.  
ÚCTA PŘED POSVÁTNOU PŮDOU  
DRUHÉHO ČLOVĚKA: BLÍZKOST A SVOBODA

---

A M E D E O C E N C I N I

---

**ABSTRACT**

**The Art of Spiritual Direction in the Course of Priest and Religious Formation. The Respect of the Sacred Ground of the Other: Closeness and Freedom**

The study of an Italian psychotherapist and theologian is focused on the distinguishing of the basic characteristics of good individual direction of people in the various steps of their spiritual formation and typologies of the guides, including the examples of some specific pathologies, which we can encounter in this area. The author mainly investigates the qualities of the relation between the guide and the guided.

**Key words**

Spiritual Theology; Spiritual Life; Spiritual Direction; Priest Formation; Religious Formation

DOI: 10.14712/23363398.2015.74

Název předkládané reflexe je sice velmi široký, ale podtitul téma lépe ohraničuje. V následujícím textu ve stručnosti představím (či spíše naznačím) okruhy důležitých otázek, které souvisí s individuálním duchovním doprovázením, především ty, které souvisí s kvalitou vztahu doprovázeného a doprovázejícího. Doprovázený má mít úctu k doprovázenému, měl by být schopen mu být dostatečně nablízku – a současně si být vědom hranic (mezi já a ty), aby proces duchovního doprovázení zůstával cestou svobodných kroků.

Musíme ovšem konstatovat, že tomu tak vždy není, duchovní doprovázení nebývá vždy správně pojato a může se stát způsobem invaze do nitra druhého člověka.

Také proto se nyní pokusím nabídnout několik prvků, které by tuto problematiku, jež stojí na pomezí spirituality a psychologie, mohly více objasnit. Doprovázet druhé je svého druhu umění, což neznamená, že by tu neplatila určitá objektivní pravidla.

V pozadí této reflexe stojí text *Evangelii gaudium*, tedy jakési programní prohlášení pontifikátu papeže Františka, a to zejména odstavec s názvem *Osobní doprovázení v procesech růstu*,<sup>1</sup> kde nalezneme výstižný obraz, jež jsem použil v názvu, totiž pojetí osoby jako „posvátného území“.<sup>2</sup>

## 1. Povaha a funkce osobního doprovázení

Můžeme začít možnou definicí toho, co je osobní duchovní doprovázení: *osobní doprovázení je služba staršího bratra (staršího ve víře a v učednictví), který se stává společníkem na cestě mladšího bratra a sdílí s ním kus jeho cesty; aby mu napomohl rozlišit přítomnost a působení Boha Otce v prostoru jeho života a aby mohl dospět ke svobodnému a odpovědnému rozhodnutí, ve stopách Syna.*

Účelem duchovního doprovázení obecně je vzhledem k jeho obsahu formace křesťanské mentality a vnímavosti (svědomí), a to tak, aby odrážela ježíšovský postoj Syna, Služebníka, Beránka.

Už tato obecná definice nabízí důležité podněty k reflexi. Kdybychom je považovali za příliš samozřejmé a nevěnovali jim dostatečnou pozornost, riskujeme, že se vydáme směrem, který končí vážným zmatením základních pojmů.

### 1.1 Služba

Individuální doprovázení není úkon, jež má vyjádřit něčí autoritu, především tedy ne tu autoritu, která souvisí s mocí. Kdo doprovází, druhému člověku slouží, dává mu k dispozici svůj čas, zdroje, kompetenci, energii... A toto vše považuje za službu, ke které je povolán, aby napomohl růstu druhé osoby.

### 1.2 Starší bratr

Neužívejme bezmyšlenkovitě přízviska, jako je (duchovní) otec, matka, duchovní vůdce, duchovní průvodce. Jen jeden je otec a mistr...

---

<sup>1</sup> Srov. Papež František. *Evangelii gaudium*. Praha: Paulínky 2014, čl. 169–175.

<sup>2</sup> Tamtéž, čl. 169.

Stále více dnes tíhneme k posunu od výrazů, jako je „duchovní vedení“, k výrazu „duchovní doprovázení“. Doprovázející je „pouze“ starší bratr ve víře a v učednictví, a to v tom smyslu, že už si prošel určitý kus cesty, který ho dovedl a stále více vede k osobní angažovanosti ve víře a v následování. Doprovázející je ten, kdo poznal cestu. Proto má také určitou autoritu, která přesahuje prosté kamarádké vztahy či duchovní přátelství.

### 1.3 Mladší bratr

Duchovní doprovázení je vždy striktně *individuální* – doprovázíme *jednotlivce*, nikoliv skupinu, a to za využití klasického nástroje pomáhajících vztahů, tedy prostřednictvím osobního setkání tváří v tvář. Tato setkání probíhají „naživo“, pravidelně a relativně často, mají důvěrný charakter a svěřené informace se musí uchovávat v tajnosti. Vyžadují věnovat (a obětovat) druhému čas a zdroje, které vztah s druhým člověkem vyžaduje.

Dávejme si proto pozor, aby ve formaci nepřevážily ony zdánlivě „výhodnější“ a „ziskovější“ formy *skupinového vedení* (mám na mysli především ve formačních komunitách), které upřednostňují edukační zásahy vůči celé skupině a věnují málo pozornosti individuální formaci. Formace je jednoznačně osobní záležitost, jde o výchovnou interakci vůči jednotlivci, jeho osobním zkušenostem a prožívání, a to v kontextu, který mu má umožnit, aby svůj život svěřil do rukou staršího bratra či sestry a stále více ho připodobňoval životu Božího Syna. Ano, formace probíhá také prostřednictvím skupinové dynamiky a součástí formace je naučit se žít ve vztazích s druhými lidmi, avšak v žádném případě nelze zanedbávat a podceňovat osobní vztah doprovázejícího a doprovázeného, tj. duchovní vedení. Nic totiž nemůže nahradit meziosobní setkání, v němž se druhý může autenticky projevit. Odehrává se v přijímajícím prostředí, které druhému napomáhá k otevřenosti, kde se druhý může volně vyjádřit, projevit (i nechtěně) své emoce, objasnit vlastní pochybnosti, reagovat na podněty, a tak se druhému otvírat a dát se poznat. Nic v tomto ohledu nenapomáhá tolik jako rozhovor s druhým člověkem, důvěrný dialog, který zůstává jen mezi nimi.

### 1.4 Sdílení

Při individuálním doprovázení se nepoužívá *vzdělávací* slovník (typu učitel promlouvá k žákovi), ani se nemá nést v *paternalistickém*

duchu (typu otec promlouvá ke svému potomku), ani se nemůže spojit s jednoduše *přátelským* tónem a už vůbec si nevystačí s banálním *poučováním* nebo pouze s *pedagogickými* radami. Doprovázení vyžaduje *styl sdílení*, tedy sdílet s druhým člověkem to, co je nám vlastní a co jsme poznali, dělíme se tudíž o vlastní zkušenost s Bohem a o naši duchovní moudrost, o vlastní cestu víry. Bez samolibosti a velmi jednoduše: kdo se sdílí, nic nevnučuje a nic si nevynucuje, ale spíše povzbuzuje sdílení druhého. A jestli někdy smí nebo musí druhého napomenout, dělá to vždy s rozvahou a tak, aby ho co nejvíce vedl k tomu, že... druhý bude schopen sám sobě odhalit důvod k výtce (nebo se nechá napomenout Bohem a jeho Slovem).

### **1.5 Kousek cesty**

Duchovní doprovázení konkrétní osoby není celoživotní záležitostí, doprovázíme ji na *určitém* životním úseku. Nejde o celoživotní či věčný svazek, který by znamenal nerozlučitelné spojení dvou osob, ale jedná se o *dočasný* vztah pro konkrétní životní období. Ještě jednou pozor: doprovázející má dbát, aby na sebe druhého příliš nevázal a nestavěl ho do jednu provždy dané role, kterou nelze změnit. Identifikace s rolí, a to i s rolí „duchovní osoby“, je vždy znamením křehké identity a nízkého sebevědomí, které kompenzujeme tím, že na sebe bereme různé „důležité“ role. Podobně doprovázená osoba musí dávat pozor, zda ona sama pomáhající vztah nevyužívá především jako prostředek k tomu, aby se vyhnula pocitu osamění a uspokojila vlastní potřebu na někom záviset.

### **1.6 Rozlišování Božího působení**

Prvořadým cílem individuálního doprovázení je rozlišit *Boží přítomnost a působení* v životě věřícího člověka. Doprovázející na to nesmí nikdy zapomenout: vztah doprovázení nestojí na něm samotném, jde o někoho jiného. Ba víc: vztah stojí na *Boží* přítomnosti v druhém člověku. Doprovázející se ocitá tváří v tvář tajemství této přítomnosti. Jakékoliv nepřipadné vměšování do života mladšího bratra by byla nejen hloupá domýšlivost, psychologická a duchovní neomalenost a nepochopení zcela základních principů pomáhajícího vztahu, ale především by šlo o *projev neúcty vůči Bohu, nedostatek smyslu pro tajemství, projev velmi chatrného vztahu k Bohu a projev duchovní nezralosti a negramotnosti*. Ten, kdo neumí pomalíčku doprovázet druhého na cestě k tajemství a prakticky druhému vnutí svůj vlastní



pohled na věc, na sebe bere obrovskou odpovědnost: riskuje, že cestu druhého člověka deformuje a že ho Bohu vzdálí. Bere mu totiž možnost, aby se v potřebném tempu a s vynaložením patřičného úsilí naučil rozumět zvláštní Boží řeči a vnímat Jeho přítomnost, kterou nenajde ani v silném větru, v zemětřesení či v ohni, ale v „šepotu *lehkého vánku*“ (1Král 19,15). Jestliže se Bůh do lidského nitra nevlamuje urputnou silou, tím spíš by to neměl dělat ten, kdo má druhé osobě napomáhat růst ve vnímavosti vůči Bohu, jeho teologicko-duchovní vnímavosti, jež mu dovolí Boha poznat.

Individuální doprovázení patří do kategorie *prostředků*, jistěže významných, ale stále pouze a jen prostředků, které mají být ve službě vztahu k druhému, tedy k Druhému par excellence; není tu místo pro sebestřednost.

### ***1.7 Svobodné a odpovědné rozhodnutí***

Druhým pólem vztahu je doprovázená osoba, která musí růst natolik, aby se mohla rozhodnout odpovědět Bohu a zaujmout před ním postoj, který představuje nejnáročnější životní rozhodnutí. Individuální duchovní doprovázení je tu proto, aby věřícího vedlo ke zralé svobodě a odpovědnosti. Ta se projevuje jako rozhodnutí „pro Boha“, k němuž docházíme tváří v tvář jemu, sami za sebe: žádný formátor nebo vychovatel do této samoty s Bohem nemůže vstoupit. Dovést druhého na práh tohoto setkání je velkým znamením lásky vůči doprovázené osobě. Takový člověk si pak o to snadněji osvojí životní styl, který mu umožní, aby pak v průběhu života pokračoval ve vytrvalém hledání věčného Boha, a to relativně samostatně a s ochotou nechat se Jím dál přetvářet.

Jak vidno, už z těchto několika poznámek o povaze individuálního duchovního doprovázení vyplývá zřejmá povaha intervence a přítomnosti „staršího bratra“. Můžeme ji charakterizovat jako diskrétní bratrskou přítomnost, která je jasně zaměřena na službu druhému a Druhému a dbá na to, aby nejednala tak, že Bohem volaného člověka připoutá k vlastní osobě.

## **2. Požadavky kladené na doprovázejícího**

Z povahy duchovního doprovázení pak vyplývají jeho specifické podmínky, týkající se především doprovázejícího. Tuto službu není schopen vykonávat každý a nelze se jí věnovat bez potřebné přípravy.

Kdo je k ní povolán, musí pozorně zkoumat vlastní motivace. Tyto kvality ho mají uschopnit k pomoci druhému ve dvou oblastech: jednak v rozlišování Božího působení, a posléze v rozhodování, k němuž má druhého povzbudit.

### **2.1 Rozlišování Božího působení**

Doprovázející by měl mít následující vlastnosti či zkušenosti:

#### a) vlastní zkušenost na pozici doprovázeného

Ten, kdo doprovází druhé, by nejenže měl mít prožitou obdobnou zkušenost z pozice doprovázeného, ale měl by se k tomu ještě nechat dál doprovázet druhým člověkem a životem. Je to velice důležité, protože to svědčí o potřebném základním postoji, totiž o *inteligentní pokoře* člověka, který má potřebu konfrontovat se s někým v tomto typu rozlišování. Doprovázející, který se nikdy nenechal doprovázet, je nebezpečný domýšlivec, slepec, jenž vede dalšího slepce. Ukazuje to celá řada případů, kde došlo na cestě doprovázení ke skutečným úchylnkám. Vidíme na nich i to, že kdo je domýšlivý, má obvykle i problém v oblasti *moci*, což se závažně odráží na způsobu, jakým utváří pomáhající vztah. Dobrým průvodcem je člověk, jehož charakter bychom popsali nejen jako *docilis*, ale *docibilis* – a to vůči životu, tedy věřící, který se nejen nechá doprovázet někým jiným, ale dovolí, aby i život sám byl jeho průvodcem a prostředkem formačního působení Boha Otce. Je to věřící, který se naučil učit se od života, a to celoživotně. Tato pokorná a inteligentní ochota učit se vede k velké moudrosti a stává se de facto jedním z cílů duchovního doprovázení.

#### b) Smysl pro Boží tajemství

Zde mám především na mysli schopnost postřehnout v životním příběhu druhého člověka Boží působení, nikoliv jednoduchou aplikaci předpokládaného teoretického poznání Boha. „Kdo doprovází,“ říká papež František, „dovede rozpoznat, že situace každého jedince před Bohem i jeho život milosti je tajemství, které nikdo nemůže poznat jen zvnějšku.“<sup>5</sup> Vyžaduje to velkou pozornost a ochotu nechat se překvapit novostí a nevyzpytatelností Boha, možná i ochotu nechat si zpochybnit vlastní teologické názory a upravit je. Kdo doprovází, vždycky

---

<sup>5</sup> *Evangelii gaudium*, čl. 172.

odhaluje nějaký nový prvek Božího jednání. Bývá jím překvapen a je za toto poznání vděčný.

### c) Svazek důvěry („terapeutické spojenectví“)

Cílem individuálního doprovázení je dospět nejen k objektivní pravdě (tedy co Bůh koná v životě druhého), ale také k pravdě subjektivní (kým druhá osoba je, co prožívá, jaké problémy řeší, jaké jsou její obrany, obrazy Boha, pokušení...). Proto je zásadní vytvářet ovzduší, které napomáhá autentické otevřenosti mladého člověka, pocít, že může mluvit opravdu a skutečně o všem, s jistotou, že to nebude vyraženo dalším lidem ani jeho možným budoucím představeným.

Pro tento typ vztahu je skutečně zásadní *vzájemná důvěra*, která se vtěluje do vztahu, jež se v psychoterapii nazývá „terapeutické spojenectví“. Je to dohoda uzavřená před započítím cesty individuálního doprovázení, která zavazuje oba účastníky nemluvit s dalšími lidmi o obsazích jejich setkání. Jde o základní pravidlo církve, které zásadním způsobem ochraňuje možnost jednotlivce otevřít se a svěřit se staršímu bratru ve víře v záležitostech svého svědomí.<sup>4</sup> Kromě toho, či ještě předtím, jde o základní psychologický předpoklad, který souvisí se svobodou a čitelností, nezištným zájmem a autenticitou postoje staršího bratra, jenž doprovází svého mladšího bratra. Má hájit nejhlubší soukromí druhého člověka a chránit Boží přítomnost v niterné sféře druhé osoby.

### d) Rozlišování duchů

Podobně je důležité, aby ten, kdo doprovází, nezaměňoval Boží působení a plán s pocity doprovázeného, aby se právě pocity nestaly

<sup>4</sup> Všechno, co duchovní doprovázející (kněz či laik) vyslechne během rozhovoru s osobou, kterou duchovně vede a která mu otvírá své nitro, nesmí být sděleno nikomu dalšímu, ani představeným doprovázené osoby („Nikomu není dovoleno [...] porušit právo kteréhokoliv člověka na ochranu jeho soukromí,“ CIC, kán. 220). Je tu jasný princip: církev nelze řídit na základě informací, které pochází z oblasti svědomí (dávám přednost výrazu „obor svědomí“ před „forum internum“, které odkazuje na výkon moci v rámci svátosti smíření). Církev můžeme řídit jen na základě informací, které jsou navenek známy, ledaže by se osoba sama, člen určitého církevního společenství, svobodně a bez jakéhokoliv nátlaku rozhodla a někomu ze svých představených sdělil některé záležitosti i svého svědomí. V tom případě mohou poskytnuté informace orientovat představené k určitému rozhodnutí ohledně její osoby. Právě proto, aby nedocházelo k záměně mezi dvěma rovinami a k deformovanému využívání důvěrných informací, je třeba oddělit roli doprovázejícího a roli představeného, a nemá ji zastávat tatáž osoba.

kritériem rozpoznávání Boží vůle (v Písmu se Boží volání častokrát setkává s neochotou adresáta). Proto je třeba, aby ten, kdo druhému pomáhá, uměl rozlišovat duchy, tj. vyznal se v onom komplikovaném vnitřním světě složeném z přání, dojmů, emocí, pocitů..., které jsou často dosti zmatené, navzájem si protirečí a potřebují být evangelizovány. Bylo by riskantní je jen tak beze všeho považovat za znamení Božího záměru s určitým člověkem. Samozřejmě to vyžaduje, aby byl doprovázející k něčemu takovému předem kvalifikován, jde však o kompetenci, kterou bude potřebovat i pro vlastní duchovní zkušenost, aby ovládal sám sebe a své vlastní „duchy“.

#### e) Pedagogická moudrost

Řada doprovázejících, kteří si nevědomky hrají na psychology, podléhá pokušení interpretovat, co druhý říká, hledat v tom skrytý smysl a doprovázené osobě ho odhalovat. Takový postup není moudrý. Když už nám záleží na tom, abychom v doprovázení inteligentně použili psychologicko-pedagogické prostředky, je třeba si uvědomit, že máme v každém případě podporovat u druhého jeho *osobní objevování* vlastních démonů, a ne mu naservírovat zvnějšku naši vlastní interpretaci a sdělit mu... diagnózu.

Moudrý duchovní průvodce doprovází a ukazuje, kudy vede cesta, ale nechá na doprovázeném, aby udělal rozhodující krok, tedy ten, jímž dospívá k pravdě o sobě samém. Nemáme ani představu, *o kolik je účinnější, když druhý na určité věci přijde sám, než když mu je sdělí někdo zvnějšku*. Když totiž subjekt sám odhalí vlastní protiklady, bude schopen z nich sám vyvodit závěry a dospět k (někdy i celkem nekompromisní) změně.

Naopak průvodce, který všechno vysvětluje a interpretuje, se dopouští dalšího nevhodného a závažného vpádu do soukromí druhého a dopouští se velmi vážné loupeže: bere druhému možnost naučit se metodě nebo cestě, která by ho mohla postupně vést ke stále hlubšímu sebepoznání a k následnému rozhodnutí ke změně. Jako by mu ukradl *právo odhalit sám pravdu o sobě*, se všemi výhodami, které to přináší. Někdy se vyplácí mít víc času a trpělivosti, respektovat toto právo a nechat, aby druhý sám odhalil vlastní rozporuplnost. „Čas je poslem Božím,“ říkával moudře blahoslavený Petr Faber.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Srov. *Evangelii gaudium*, čl. 171.

## 2.2 Rozhodování

Duchovní vůdce by měl tomu, kdo se nechává vést, napomoci k větší zralosti v hledání Boha a jeho vůle, ke schopnosti zvolit si Boží vůli, a to ve svobodě a s odpovědností.

### a) Vnitřní svoboda

Kdo zastává službu doprovázení, nemůže sledovat jiné cíle než pomoci druhému, aby odhalil, jaký je Boží plán s jeho životem, a mohl na něj, ať už je tento plán jakýkoliv, odpovědět. Dobrou službu nekoná doprovázející, který druhého nenápadně postrkuje na svoji stranu nebo předem promyšleným směrem, ať už je to směr teoreticky sebelepší. Kdyby toto mělo spoluutvářet rozhodnutí pro určité povolání, šlo by o jakousi *homologaci povolání*, nebo o *agresivní dobývání povolání*, nikoliv o pastorační povolání. A byl by to projev neúcty k Bohu a k druhému člověku.

Zvláštní pozornost tu musíme věnovat pokušení *moci*, které je velmi subtilní a vyskytuje se v tomto typu vztahů mnohem častěji, než bychom si mysleli. Proto jsme si nejdříve připomněli, že duchovní doprovázení jednotlivců je *služba*, a ten, kdo doprovází, je pouze *prostředníkem*. Mladý člověk má hledat odpověď, jakou má dát Bohu, nikoliv tomu, kdo ho doprovází. Doprovázející má být, jako byl Jan Křtitel, spokojený, že zprostředkoval setkání mezi Bohem a osobou, kterou doprovází: je spokojen, že může ustoupit stranou.<sup>6</sup> Autentický průvodce stále bdí nad tím, aby se vyhnul mocenským choutkám, tedy přesvědčení, že se vším, i člověkem, lze manipulovat podle libosti, která ignoruje pověření „kultivovat a chránit“ lidství, jež mu bylo svěřeno: tento „nedostatek ochrany“ nevede ke svobodě, ale k zanedbání a poškození druhého člověka.

Konečně, jak už bylo připomenuto, je dobré dávat si pozor i na přesvědčení, že my sami už všechno známe, takže doprovázení, konfrontaci s někým a supervizi vlastně nepotřebujeme:<sup>7</sup> *spojení samolibosti a moci je vražedné*, vede ke zneužívání druhých lidí, nebo už jím přímo je.

<sup>6</sup> Ve východní praxi duchovního doprovázení vůdce a žák obvykle sedí jeden *vedle* druhého, střed vytváří dobře viditelný kříž, tedy nesedí naproti sobě. Jde o známý „princip přítomnosti třetího“.

<sup>7</sup> Obecně se ví, že ti, kteří se různými způsoby dopustili zneužívání osob, které jim byly svěřeny, a měli opravdovou moc nad jejich svědomím, byli lidmi, kteří, když bylo třeba, sami neměli doprovázení, zpovědníka, ani duchovní vedení.

## b) Nechat se oslovit tajemstvím

Je tu i druhá strana mince toho, o čem byla právě řeč. Dobrý doprovázející není pouze kdosi jako expert, který má druhého něčemu naučit, ale věřící, který – zatímco pomáhá mladšímu bratrovi rozpoznat Boží přítomnost ve vlastním životě – *se sám cítí oslovován Bohem, kterého v této podobě zatím neznal.*

Každé duchovní doprovázení je také dosud neznámou zkušeností Boha, jeho nové tváře, která chce něco sdělit a otázat se, a to především toho, kdo se druhým nabízí za jejich průvodce. Vyplývá z toho, že čím víc bude doprovázející sám za sebe odpovídat Bohu, s nímž se na své cestě setkává, tím víc bude schopen podnítit i odpověď doprovázeného mladšího bratra, aniž by se musel uchylovat k nařízením a příkazům.

Proto je duchovní doprovázení milost především pro samotného doprovázejícího, je to milost *trvalé formace*. A je spojena s kontemplativním postojem. Výrazem tohoto postoje je schopnost dívat se na druhého člověka Božíma očima, pohledem, který spojuje maximální míru nepodmíněného přijetí s maximální mírou výzvy k vykročení na cestu. Je to radikálně pozitivní pohled, který vnímá vrozenou důstojnost druhé osoby, jež je za všemi jejími problémy. Je to pohled, který věří, že se druhý může změnit. Posiluje v něm důvěru a naději, že bude moci žít podle tajemného stvořitelského plánu Boha Otce.

Odtud plyne, říká papež František a cituje tu Jana Pavla II., „potřebnost pedagogiky, která postupně, krok za krokem, přivádí lidi k plnému osvojení si tajemství“.<sup>8</sup> „Pro dosažení určité zralosti, tedy aby lidé byli schopni činit opravdu svobodná a odpovědná rozhodnutí, je třeba počítat s dostatkem času a mít obrovskou trpělivost.“<sup>9</sup>

## c) Emoční zralost

Duchovní doprovázení vyžaduje emoční zralost, která umožňuje mít k druhému člověku pozitivní vztah, přát si, aby prospíval, a stát se pro něho „bližním“. Tato zralost se rodí z jistoty, že doprovázený sám už lásku zažil. Kdo tuto jistotu nemá, nemůže vykonávat tuto službu, ani napomáhat k rozhodnutí víry osobám ve fázi rozlišování.

Nemůže dobře pomáhat ten doprovázející, který je ve vztahu doprovázení příliš emočně angažovaný. Riskuje, že bude příliš ústupný a přizpůsobivý, bude se obávat provokovat druhého a klást na něj nároky,

---

<sup>8</sup> Jan Pavel II. *Ecclesia in Asia*. AAS 92 (2000), s. 481.

<sup>9</sup> *Evangelii gaudium*, čl. 171.

nebo naopak bude druhým manipulovat, naléhat na něj a vázat ho na sebe, ne na Boha.

Víme, jak dramaticky končívají duchovní vztahy narušované emočně-sexuální nezralostí doprovázejícího. Podobný vůdce je schopen udělat všechno pro to, aby o konkrétní vztah nepřišel. Bude vysílat ambivalentní signály, které mohou druhou osobu velmi těžce rozrušovat a dezorientovat, nebo naopak bude doprovázeného systematicky ujišťovat o tom, že je vše v pořádku, jen aby dosáhl svého, někdy s rostoucí morální uvolněností. Bude na sebe druhého vázat, jako by šlo o věčné pouto, a vyvolávat v něm pocit provinění a trestu za to, kdyby se chtěl svěřit někomu jinému, nebo uhýbal před jeho návrhy. Někdy tento ambivalentní vztah, pokud k němu dochází v komunitním prostředí, doprovází „skrývání“ se za zdánlivý opak, tj. zdánlivé odmítání druhého, aby nebylo vzbuzeno podezření. Kdo takto jedná, evidentně nemyslí na druhého a jeho prospěch, ale využívá pomáhající vztah pro sebe, čili zneužívá druhého člověka.

#### d) Vztahová citlivost

Duchovní doprovázení směřuje k tomu, aby se prožívání doprovázené osoby podobalo ježíšovskému vzoru, aby si osvojila jeho niterný pohled, jeho zápal pro Boží království, jeho vnímavost vůči tomu, co je na člověku slabé a křehké. Neexistuje jiný způsob, jak druhého doprovázet tímto směrem, než skrze to, že my sami jsme si osvojili tuto ježíšovskou vnímavost. Znamená to, že cíl, k němuž spějeme, by měl být totožný s cestou a s komunikačně-vztahovým stylem doprovázejícího.

Jen takový starší bratr, který si sám osvojil vnímání, citění a postoje, jaké má Ježíš, bude moci doprovázet mladšího bratra k tomu, aby si i on osvojil synovské vnímání, citění a postoje, které nacházíme v Kristu. Konkrétně mu napomůže najít onen středobod, kde se blízkost setkává s úctou k druhému, bratrská spřízněnost se smyslem pro tajemství jiného člověka, opravdový vztah s pozváním do samoty, ničím nepodmíněné přijetí s výzvou ke změně, k růstu a k obrácení.

Proto musí být každý doprovázející připraven, a to nejen v oblasti duchovních věd, ale také v oblasti *lidské* formace, nejen na úrovni teorie, ale především askezí duchovního života, který věřícího vychovává k tomu, aby prožíval víru (a vztah k Bohu) jako absenci i přítomnost, blízkost i vzdálenost, samotu i společenství, pochyby i jistotu, světlo i temnotu..., a vyhnul se tak nebezpečnému zaměření pouze na jednu ze dvou existujících polarit (psychologizaci či spiritualizaci,

přehnanému zdůrazňování vůle či naopak spontánnosti), které by posléze vedly k deformaci jeho života víry.

### 3. Typologie doprovázejících

Výraz doprovázející je zde třeba chápat nejen jako odkaz na konkrétní osobu, která nás vede k tomu, abychom rostli, ale šířeji jako složitou a různorodou skutečnost, již představuje jakákoliv jinakost. Ve správně pojaté trvalé formaci je to Bůh Otec, který nás formuje hlavně skrze vztahy, a to jakékoliv vztahy. Častokrát ten, kdo nám stojí po boku, může představovat tajemné prostřednictví jeho vůle a může nám pomoci nalézt cestu, po které následovat Pána.

Po této premise si můžeme dovolit rozlišit následující vzestupnou sérii typů doprovázejících.<sup>10</sup>

#### ***3.1 Dialogické doprovázení: duchovní důvěrník či přítel***

Jde o nejčastější typ. Vzniká tak, že postupně v prostředí, ve kterém žijeme, navážeme blízký vztah s osobou, které si z nějakého důvodu ceníme (může jít o jednoho ze spolubratrů, nebo seniora komunity či dobrého a moudrého přítele). Četnost setkání je různá a liší se podle věku a potřeby. Jde o bratrský a přátelský vztah, kde převažuje rovnocennost, svoboda a spontánnost, nejde o vztah na základě autority. Umožňuje však velkou otevřenost jedné i druhé straně. I toto je forma „doprovázení“, kus společné cesty dvou lidí, kteří spolu něco sdílejí. Může se z něj vyvinout hluboký, důležitý a plodný vztah, ale obvykle není trvalý ani výlučný a je třeba dávat pozor, aby se z něj nestalo prosté přátelství.

#### ***3.2 Duchovní a penitenciální cesta: zpovědník***

Také zpovědník je určitý typ duchovního vůdce., ale jen za určitých podmínek. Především záleží na kvalitě zpovědi, která se nemá redukovat na seznam přestupků, ale má se dotýkat i tajemných hlubin našeho vnitřního světa (našich motivací, dojmů, pocitů...) a má být projevem schopnosti do hloubky zkoumat vlastní nitro, tj. má jít o dospělou, nikoliv infantilní zpověď. Tento vztah má být stabilní, ke svátosti se má přistupovat poměrně často a pochopitelně vyžaduje jednoho zpovědníka, ne jejich střídání.

---

<sup>10</sup> Srov. A. Louf, *Generaci dallo Spirito*. Magnano: Qiqajon 1994, s. 54–59.



Jestliže je situace zpovědníka taková, že opravdu do hloubky dotyčného poznává, nic nebrání tomu, aby dané osobě pomohl hledat Boží tvář a odpovědět na Boží výzvu.

### **3.3 Průvodce procesem (řeholní či kněžské) formace: duchovní vůdce**

Zvláštní případ představuje institučně ustavená osobnost vychovatele či formátora na specifické cestě formace, která se odehrává v semináři či v noviciátě, případně uvnitř mimořádné zkušenosti (např. měsíční ignaciánské exercicie) či ve zvláštní životní situaci, kdy druhý prosí o doprovázení např. kvůli rozlišování povolání, nebo kvůli překonání určitých obtíží a krizí, či aby mu někdo pomohl projít konkrétním životním úsekem. Obvykle se jedná o jasně ohraničené, ale velmi intenzivní období doprovázení. Neznamená to však, že tento průvodce nemůže prokázat službu dané osobě i v následujících fázích života. Je důležité, abychom během celého našeho života měli nějakého duchovního průvodce.

Průvodcem má být ten, kdo je explicitně pro tuto službu připraven, a to pokud možno nejen po duchovní, ale také po psychologické stránce (existují záležitosti, které nejsou na první pohled vidět a o nichž ani doprovázený subjekt nemusí mít tušení). Tento typ vztahu má charakter výlučnosti a zákrok ze strany tohoto doprovázejícího má přednost před ostatními typy rádců a průvodců osoby ve fázi vstupní formace. Podobá se vztahu mezi učedníkem a učitelem, kterému učedník svěří svůj život.

### **3.4 Duchovní otcovství: abba**

Jde o poměrně vzácný a nesamozřejmý dar a charisma. Jedině tady je na místě hovořit o skutečném „duchovním otcovství“. Dotyčné osobě toto charisma není svěřeno proto, že je mimořádně schopná nebo zkušená, ani kvůli roli, která jí byla svěřena (být formátorem). Jde o netušený dar z Boží strany a o odhalení naší vlastní otcovské role. Je darem, se kterým nelze předem počítat, ani si ho sám přisvojit. Dodává dotyčné osobě velikou duchovní autoritu, která má být přijata ve svobodě spojené s láskou.

Ze samotné povahy vztahu (duchovního) otcovství vyplývá, že jde o vztah jedinečný a výlučný; když duchovní otec odejde, nemá se vyhledávat další. Také nemá být vyhledáván za každou cenu. Božího otcovství se lze dotknout v mnoha podobách v průběhu každého

lidského života a nemusí na sebe brát nutně právě formu duchovního otcovství, o kterém mluvíme. Tím spíše bychom se, pokud někoho doprovázíme, neměli automaticky považovat za osobně obdařené tímto charismatem.

Autentické doprovázení na sebe bere řadu jiných podob a na druhé straně nic nebrání ani tomu, abychom se domnívali, že toto výjimečné charisma může být v jakési implicitní formě obsaženo v každém vztahu mezi věřícími lidmi. Možná jsme všichni povoláni být tak trochu matkami a otci, ale také syny a dcerami ve víře pro mnohé naše bratry uprostřed našich každodenních vztahů, přestože jsme se v této reflexi zaměřili především na třetí formu doprovázení, která je považována za klasickou a běžnou, potřebnou a nezbytnou alespoň ve fázi vstupní řeholní či kněžské formace.

#### 4. Mojžíšovy opánky

Druhý člověk je posvátným teritoriem, kterého se nikdo nesmí zmocnit a pošlapat ho, jak to naznačuje příběh o Mojžíšově hořícím keři, symbolu Božího tajemství. Tváří v tvář tajemství člověk, zvláště ten, který stojí po boku někomu dalšímu a má mu být bližním, musí zaujmout postoj, o kterém biblický text říká: „Nepřibližuj se sem! *Zuj si opánky*, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá.“<sup>11</sup>

Co je to za opánky? Už jsme zmínili postoje, které nenapomáhají být nablízku tomu, kdo rozlišuje Boží vůli pro vlastní život. Pokusme se je nyní bez nároku na úplnost a postižení všech aspektů problému shrnout.

Zvláště nebezpečné jsou „opánky“ samolibosti, improvizace, ztráty smyslu pro tajemství (Boha i člověka), interpretační povrchnosti, spiritualismu i psychologizování, přesvědčení, že doprovázející nepotřebuje být doprovázen, rigidní a omezené vnímání Boha i člověka. Za překážky můžeme považovat i sklon využívat vztah k druhému člověku pro naplnění vlastních psychologických potřeb, zvláště potřeby být milován a oceňován, nebo potřeby mít moc a vládnout nad životem osoby, která mi důvěřuje, a přesvědčení, že se nemám od druhého a jeho duchovní cesty co naučit. Překážkou je i prožívání duchovního doprovázení jako zátěže nebo ztráty času, nerespektování důvěrného

---

<sup>11</sup> Ex 3,5.

charakteru doprovázení a konečně i strach z blízkosti, kterou vztah vytváří.

Všechny tyto „opánky“ je třeba zout, protože nám brání vstoupit na posvátnou půdu druhého člověka, či vůbec všimnout si, že je „svatá“. V určitých případech chůze v podobné „obuvi“ vedla k opravdovým skandálům v pravém smyslu slova.

Naopak „musíme dát svému putování rytmus uzdravující blízkosti, s uctivým pohledem plným soucitu, a zároveň spořádaně a svobodně povzbuzovat ke zrání v křesťanském životě“.<sup>12</sup>

## 5. Závěrečná doporučení

Na závěr si dovolím připojit několik praktických doporučení, která zároveň tvoří souhrn základních sdělení tohoto textu.

- Vyplatí se vytvářet určitou *kulturu* duchovního doprovázení, která by odpovídala autentické tradici církve a současně reagovala na podněty humanitních věd, aby každý člen (především v komunitách určených pro vstupní formaci) měl vlastní individuální doprovázení a nebyl na duchovní cestě ponechán sám sobě.
- Je třeba vyjasnit si, že mít duchovní doprovázení je *standardní* součástí vstupní i trvalé formace. Individuální doprovázení nemá být považováno za cosi, co se týká jenom mladých členů komunity v období noviciátu, seminaristů či osob, které mají zvláštní problémy.
- Duchovní doprovázení není totéž co *zpověď*, existují tu určité rozdíly. Nic ale nebrání, aby duchovní doprovázející byl i zpovědníkem dotyčné osoby.
- Duchovní doprovázení se nemá nabízet jen uvnitř *vlastní* skupiny, kongregace nebo hnutí (šlo by o výraz velmi častého zahledění do sebe, které vysílá subtilní a ambivalentní signál, že my jsme nejlepší).
- Neplést si tento typ služby s jinými rolmi, např. s rolí *autority*, garantovat rozlišení mezi forum internum a forum externum.
- Podporovat *svobodu* ve volbě doprovázejícího a ještě víc při volbě zpovědníka.
- Doporučuje se všemi způsoby podporovat *přípravu* kompetentních duchovních průvodců, věnovat pozornost jejich duchovní

<sup>12</sup> *Evangelii gaudium*, čl. 169.

i psychologické vybavenosti a dbát, abychom tu neměli improvizované duchovní vůdce, kteří zanedbávají či podceňují ostatní úkoly, jež jim byly svěřeny.

*Via S. Bakhita 2a  
37030 Poiano di Valpantena, Itálie  
e-mail: amedeo.cencini@canossiani.or*

## ZKUŠENOST S DUCHOVNÍM DOPROVÁZENÍM V PERSPEKTIVĚ IGNACIÁNSKÉ SPIRITUALITY

FRANTIŠEK HYL MAR

---

### ABSTRACT

#### Experience of Spiritual Direction in the Perspective of Ignatian Spirituality

After a brief presentation of basic forms of spiritual direction and after stressing the importance of personal spiritual experience, the article describes Ignatian concept of human being in relation with God and God's adversary and gives an overview of Ignatian spiritual exercises as a general dynamic of human spiritual journey. On this basis, the paper presents fundamental elements of spiritual direction from the perspective of Ignatian spirituality: attitude of openness, awareness of external events and interior movements, sharing of interior life, contemplative prayer, discernment of interior movements, recognition of one's own weakness and of God's acceptance, finding one's way in the following of Christ. The article regards the particularity of the Ignatian approach to spiritual direction in the interconnection of these seven elements, in their dynamics and in the importance of the examen and discernment.

#### Key words

Spiritual Direction; Ignatian Spirituality; Spiritual Exercises; Examen; Spiritual Discernment.

DOI: 10.14712/23363398.2015.75

### 1. Základní podoby duchovního doprovázení

Mezi různými úkoly v pastoraci a ve svém řeholním společenství považuji duchovní doprovázení za to nejpozoruhodnější, čím mám čest se prakticky a teoreticky zabývat, a v tomto příspěvku bych chtěl zaznamenat něco ze své zkušenosti s ním.

Člověka provází sám Bůh, ale jeho komunikace se stává srozumitelnější, doplňuje-li ji nebo zprostředkovává lidský dialog. Duchovním

doprovázením nebo vedením se rozumí řada duchovních rozhovorů osoby, která mluví o svém vztahu k Bohu a o životě z Boží perspektivy s jinou osobou, jež jí pomáhá se ve vztahu k Bohu a k životu z Boží perspektivy lépe orientovat.

První a nezbytnou podmínkou duchovního doprovázení je vnímavé naslouchání a bedlivá pozornost ze strany doprovázejícího. Doprovázený musí chtít a umět nějakým způsobem vyjádřit, co prožívá. Doprovázející se za svěřené duše modlí a oslovují je příkladem svého života. V jednodušší formě doprovázející doprovázeným připomíná zásady duchovního života a ujišťuje a povzbuzuje je na cestě k Bohu. V hlubší formě doprovázení doprovázející pomáhá doprovázeným interpretovat ve vztahu k Bohu to, co prožívají, a vede je k samostatnějšímu a zralějšímu zvládnutí životních a duchovních situací.<sup>1</sup>

Slovo doprovázení naznačuje delší období společné cesty, ale mohl by sem patřit i každý vážný duchovní rozhovor. Trvá jen několik minut nebo hodin, jeho ovoce však může člověka provázet celý život. Duchovní doprovázení někdy probíhá i psanou formou, která umožňuje přesněji formulovat a sledovat tok uvažování v delším časovém horizontu. Za jakousi formu doprovázení můžeme považovat i duchovní četbu, při níž se rozehraje živá interakce mezi zkušeností autora textu a čtenáře.

Duchovní doprovázení církev poskytuje především kandidátům kněžského a řeholního života. Kněží, stálí jáhni a řeholní osoby jsou vybízeni k tomu, aby této služby celý život jako příjemci využívali, jakkoli se nejčastěji jedná o pravidelnou svátost smíření rozšířenou o duchovní radu či povzbuzení. Zájem o duchovní doprovázení projevují i laici, kteří o ně žádají především duchovní osoby, u nichž předpokládají kompetenci a autoritu. Schopnost duchovně doprovázet však není dána církevním úřadem, vychází spíše ze zvláštního daru. I laici mohou doprovázet, pokud mají charisma, které se projevuje tím, že je druzí žádají o hlubší rozhovory, a základní formaci.

---

<sup>1</sup> V češtině vyšlo na téma duchovního doprovázení základní dílo William A. Barry – William J. Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009; dále publikace Józef Augustyn. *Praxe duchovního vedení*. Olomouc: Nakladatelství Velehrad 1997; Thomas Merton. *Duchovní vedení a rozjímání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1997 a Anselm Grün. *Doprovázení na duchovní cestě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2014. Rozsáhlá bibliografie ve světových jazycích je dostupná v elektronických médiích, viz např. Spiritual Directors International Web Library. <http://www.sdiworld.org/resources/web-library/general-collection> [2015-05-25] a Orientamenti bibliografici sulla direzione spirituale. [http://www.seminariobergamo.it/Amministrazione/gestione\\_libri/Upload/Orientamenti%20bibliografici%20sulla%20direzione%20spirituale.pdf](http://www.seminariobergamo.it/Amministrazione/gestione_libri/Upload/Orientamenti%20bibliografici%20sulla%20direzione%20spirituale.pdf) [2015-05-25].

V praxi může duchovní doprovázení navazovat na svátost smíření a připojení i jen náznaku duchovního rozhovoru ke zpovědi vnímavým penitentům prospěje. Vlastní moc duchovního rozhovoru naproti tomu nestojí a nepadá s vyznáním hříchů. Duchovní doprovázení má své stálé místo, ač časově omezené, v individuálně provázených duchovních cvičeních, při nichž exercitant denně hovoří s exercitátorem.

Touhu po duchovním doprovázení vzbuzuje chápání víry jako vztahu. V méně přehledných situacích při hledání životní cesty a v náročných životních obdobích se probouzí přirozená potřeba sdílení a rady a někdy prostě volá o pomoc duchovní a lidská nouze. Tehdy se při duchovním provázení pootevírají i situace, jichž se nakonec mohou nebo dokonce musejí ujmout odborníci z jiných oborů. Duchovní doprovázení, které se zabývá tím, co člověka tíží, ve vztahu k Bohu, se pak stává součástí širšího procesu. Je-li ovšem orientace člověka v duchovní oblasti vážně narušena, mohlo by jej duchovní provázení odvádět od přijetí jiné, v tu chvíli zásadnější pomoci, a je třeba od něj upustit.

Duchovní vedení a doprovázení je nezbytné v kněžské a řeholní formaci a je žádoucí při zvládání náročnějších období duchovní cesty každého věřícího. Fakticky však není široce dostupné a k poctivému křesťanskému životu nakonec ani nutné. Věřící se s ním většinou prakticky setkají tehdy, když v hlubším rozhovoru (např. při svátosti smíření, ale i mimo ni) dokážou vyslovit něco ze svého vnitřního života a dostane se jim chápavé odezvy. Každý člověk však v případě potřeby ocení duchovní rozhovor a ideálně by všichni měli mít v církvi takovou možnost k dispozici.

## 2. Duchovní zkušenost v kontextu moderní doby

Křesťané dnes obvykle potřebují víc vnitřních opor víry než v dobách společensky silné církve, proto se častěji odvažují samostatně hledat Boha a zkušenost s ním. Na druhé straně mívají mnozí jednotlivci a skupiny v církvi k duchovní zkušenosti nedůvěru. Oceňují především učení víry, morální zásady, svátostný život a instituci církve jako vnější strukturu, ve které nacházejí záruku pravdy a jednoty. Jenže vnitřní svět člověka se nedá dlouhodobě ignorovat a nelze na něj nedbat.

Na počátku moderní doby, kdy člověk západní civilizace začal výrazněji vnímat sebe nejen skrze společnost, ale skrze svůj osobní vnitřní

vesmír, stojí postava Ignáce z Loyoly. Prokázal, že osobní duchovní zkušenost, ač zpočátku nepřehledná, nemusí ohrožovat víru a jednotu, ale může se stát vzácným místem Božího zjevení se jednotlivci ve prospěch společenství. Jen je potřeba naučit se nezkráceně ji vnímat a správně interpretovat. Neprojevuje se v ní totiž pouze člověk a Bůh, ale i síly Bohu a člověku nepřátelské. Ignácova duchovní zkušenost má kořeny v církevní tradici a ve všeobecné lidské moudrosti. Ignác ji písemně zachytil v několika textech<sup>2</sup> a v osobní komunikaci předal svým společníkům v jezuitském řádu, který ji dodnes nese a rozvíjí.<sup>3</sup> Ignaciánská duchovní zkušenost je kompatibilní s jinými spiritualitami i s poznatky jiných oborů vědění o vnitřním životě člověka a dokáže nemálo přispívat ke kultivaci života jednotlivců a lidské společnosti.

V následujících dvou odstavcích nejprve představíme Ignácovo pojetí člověka a nastíníme základní strukturu a dynamiku jeho duchovních cvičení. V dalším odstavci pak ukážeme, jak některé prvky a dynamika exercicií nacházejí uplatnění v duchovním doprovázení.

### 5. Pojetí člověka ve vztahu k Bohu a k Božím odpůrci

Pojetí duchovního života a doprovázení závisí na vizi člověka a jeho vztahu k Bohu. Ignaciánský přístup odpovídá zdravému rozumu, průsečíku humanisticky orientovaných věd o člověku i křesťanské tradici: Člověk má vždy možnost sám se rozhodovat a také to dělá. Uprostřed podmínek nejružnějšího druhu a intenzity a v atmosféře Boží milosti si může volit a volí svou cestu, ač si to často nedostatečně uvědomuje, sám před sebou či před druhými to skrývá a někdy v tom sobě i druhým brání.

---

<sup>2</sup> V češtině: Ignác z Loyoly. *Souborné dílo: Duchovní cvičení. Vlastní životopis. Duchovní deník*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2005. *Výbor z listů a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*. Praha: Vyšehrad 1940. Původní Ignácovy texty dnes mohou znít archaicky a snad i tvrdě, poučený výklad však v nich nalézá jemnou moudrost a zdravý optimismus založený na nesmírně pozitivním obrazu Boha.

<sup>3</sup> David Lonsdale. *Oči k vidění, uši k slyšení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005. Jean-Claude Dhôtel. *Ignaciánska spiritualita*. Trnava: Dobrá kniha 2004. Hugo Rahner. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2012. Bibliografie viz např. Jesuit collaborative. *Helping you Grow Closer to God*. <http://jesuit-collaborative.org/guide-part-ii> [2015-05-25] a Rossano Zas Friz. *Bibliografia italiana sulla spiritualità Ignaziana*. <http://www.ignaziana.org/biblio-italia.pdf> [2015-05-25].



Svoboda je Boží dar a možnost, kterou má člověk v životě moudře uskutečňovat. V tom mu brání nejenom vnější překážky (politické, ekonomické, sociální atd.), ale také překážky vnitřní. Ty poslední Ignác nazývá *neuspořádané náklonnosti*, španělsky *afecciones desordenadas*<sup>4</sup>. Jsou to překážky nejen rozumové, např. zahnížděné nepravdy a polopravdy, ale i pocitové a psychosomatické, sklony vůle a špatné návyky. Souvisejí s nedostatečnou zralostí, se zraněními a závislostmi a projevují se fixacemi, neuvědomělým jednáním a dalšími negativními projevy vnitřního života, o kterých hovoří i současné vědy o člověku. Navenek se projevují příklonem ke stvořeným „věcem“, mezi které patří i lidské vztahy, vlastnosti, společenské a materiální podmínky a postavení, sebepojetí, výchova apod., bez ohledu na pořádek a cíl zamýšlený Stvořitelem. Bezděky zde vyvstává na mysli i výraz „lpění“, používaný v některých mimokřesťanských duchovních tradicích.

Životním úkolem člověka je poznávat své neuspořádané sklony, zbatovat se jich a učit se nakládat (disponovat) se svým životem v souladu s Boží vůlí ke spáse své duše, tj. k naplnění svého života zralou láskou k Boží chvále a k prospěchu bližních [DC 1]. Člověk má růst ve svobodě a nabízet ji Bohu [DC 5 a 234], poznávat Boží vůli a uschopňovat se k životu a jednání podle ní.

Přítom ovšem Ignác v duchu křesťanské tradice počítá s důležitou skutečností, kterou sekulární vize lidského života přehlížíjí, totiž že člověku na cestě k Bohu překáží a škodí Boží odpůrce, zlý duch, „nepřítel lidské přirozenosti“ [DC 7], „nepřítel našeho prospěchu a věčné spásy“ [DC 333]. Ten klame lidský rozum, oslabuje vůli a podněcuje neuspořádané emoce. Ignác neradí, aby se člověk zabýval samotným nepřitelem, ale aby si bedlivě všímal, kdy a jak se nepřítel v jeho nitru projevuje, aby se jím nenechal ovlivňovat a nevytvářel si nedobré návyky a sklony. V pravidlech rozlišování duchů [DC 313–336] Ignác o nepříteli mimo jiné říká, že není tak mocný, jak se zdá, a že se jej člověk nemusí a nemá bát. Když se proti němu rázně zakročí, nepřítel ztrácí pozice, a to snadněji, než by se soudilo z dojmu, kterým působí [DC 325]. O tom, co jej odvádí z Boží cesty, má člověk hovořit s někým zkušeným [DC 326] a má poznávat a bránit svá slabá místa, na která nepřítel nejčastěji útočí [DC 327]. Nepřítel není stejně mocný jako Bůh a může uškodit jen v míře, ve které mu to člověk neznalostí

<sup>4</sup> Ignác z Loyoly. *Duchovní cvičení*, č. 1 a 21 (dále [DC 1 a 21], odkazuje se na čísla odstavců v textu).

a nedbáním mravních a duchovních zásad umožní. Nad klamy zlého ducha, jakkoli někdy záłudnými a jindy hrozivými, lze při respektování moudrých duchovních rad vždycky zvítězit.<sup>5</sup>

#### 4. Duchovní cvičení jako dynamika lidské duchovní cesty

Ignácova *duchovní cvičení* nabízejí člověku pomoc, aby se vymanil z vlivu svých neuspořádaností a dokázal vnímat a přijímat Boží hlas vzhledem k volbě nového životního povolání nebo k reformování stávajícího života a aby zakusil radost a užitek s tím spojené. Jejich součástí jsou reflektovaná rozjímání nad tajemstvími života Ježíše Krista, cílené duchovní úvahy<sup>6</sup> a duchovní rozhovory.

Exercicie se skládají ze čtyř výrazných bloků, tzv. *týdnů*. Na počátku *prvního týdne* [DC 21nn] v úvaze zvané *východisko a základ* [DC 23] exercitanti uvažuje o cíli svého života. Je stvořen proto, aby chválil Boha, ctil jej a sloužil mu, a chce-li tohoto cíle dosáhnout, musí usilovat o vnitřní svobodu (indiferenci) a ostatní své pozemské cíle uspořádávat tak, aby mu v cestě nebránily, ale pomáhaly. V dalším průběhu *prvního týdne* exercitanti dochází k otřásajícímu poznání své slabosti a hříšnosti [DC 55 a 63], ale současně k uzdravujícímu doteku Božího milosrdenství [DC 59–61]. Podaří-li se mu to, spatří sebe, Boha a svět novými očima. V následujícím *druhém týdnu* [DC 91nn] exercitanti rozjímá důležité momenty Ježíšova veřejného působení a na pozadí duchovních útěch a neútěch se ptá, zda jej Bůh nevolá k následování Ježíše jeho prostým a pozemsky nezajištěným způsobem uprostřed námah a nepochopení. Ve *třetím týdnu* [DC 190nn] prožívá exercitanti s Kristem jeho opuštěnost, utrpení a smrt, chvíle, kdy se „božství skrývá“ [DC 196]. Ve *čtvrtém týdnu* [DC 218nn] pak zakouší radost z jeho oslavení a z toho, jak se v jeho obnoveném lidství projevuje Boží působení, které těší a posiluje člověka v pozemském údělu, dává mu sílu milovat a sloužit a naději na věčnost.

V duchovních cvičeních hraje rozhodující úlohu velkodušné otevření se exercitanta Bohu [DC 5], jeho samostatná a vnitřně prožívaná

<sup>5</sup> Srov. Józef Augustyn. *Kde jsi, Adame? První týden ignaciánských exercicií*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998, s. 245–247.

<sup>6</sup> Provolání pozemského krále [DC 91–98], Úvod k úvaze o stavech [DC 135], Rozjímání o dvou praporech [DC 136–148], Rozjímání o třech dvojicích lidí [DC 149–157], Tři způsoby pokory [DC 165–168], Vlastní úvahy k vykonání volby [DC 169–189] a Nazírání k nabytí lásky [DC 230–237].

modlitba [DC 2] a otevřenost v rozhovorech s exercitátorem [DC 17]. Exercitátor nepředkládá své myšlenky, ale nabízí biblické texty k modlitbě<sup>7</sup> a prakticky zaměřené doprovodné úvahy<sup>8</sup>. V denních rozhovorech pomáhá exercitantovi orientovat se v tom, co se v něm během cvičení děje, přičemž respektuje dynamiku a průběh vztahu mezi exercitantem a Bohem [DC 6–10 a 15]. Exercicie neukazují jen na cíle a ideály, ale poskytují prostředky k jejich dosažení. Propojují duchovní i praktický život a člověk v nich zřetelněji vnímá Boží působení, svou touhu po Bohu a současně překážky a odpor vůči němu. V prostředí zakoušené Boží dobroty člověk vidí a přijímá své slabosti a s pomocí pravidel k rozlišování vnitřních hnutí<sup>9</sup> je schopen zaznamenávat i matoucí působení zlého ducha a vracet se ze slepých uliček na Boží cesty.

Zásadním úsekem exercicií, který přináší užitek nejširšímu okruhu lidí, je jejich *první týden* včetně *východiska a základu*. Bez odhodlání podřídit své osobní touhy Bohu totiž nemá smysl hledat jeho vůli. Chybějící poznání a přijetí své slabosti a hříšnosti a nedostatek prožitku Boha jako odpouštějícího a milosrdného zase podryvá síly člověka na cestě následování Krista. Teprve poté, když prožil skutečnosti obsažené v *prvním týdnu* exercicií (což se pochopitelně může stát a stává v životě i mimo exercicie a bez jejich znalosti), se z křesťana *de iure* stává křesťan *de facto*. Cvičení dalších *týdnů*, která pomáhají k nabytí větší vnitřní svobody, k jednání a k životu z lásky a k nasazení v nezištné službě Bohu a lidem v nalezeném životním povolání, Ignác nabízel jen těm, od kterých mohl později očekávat větší užitek.

Při obnově způsobu dávání ignaciánských exercicií ve druhé polovině minulého století se vynořily zajímavé paralely se současnými psychologickými a pedagogickými přístupy k lidské osobě. Ukázalo se, že exercicie se dají chápat v širokém slova smyslu jako praktická cesta k sebepoznání a sebezpřijetí člověka v živém vztahu k dobrému Bohu. To pak umožňuje realistické přijímání druhých lidí a světa vůbec a uzdravování daných i utrpených ran a může se stát zdravým základem následného hledání místa člověka ve světě k lásce a službě.

<sup>7</sup> V knížce *Duchovní cvičení* se používají od *druhého týdne* ([DC 101nn]). V současné době se vhodné biblické texty používají i v *prvním týdnu* včetně *východiska a základu*.

<sup>8</sup> Viz pozn. 4 a dále např. tzv. přídávky [DC 73nn].

<sup>9</sup> Pravidla odpovídající více prvnímu týdnu [DC 313–327] a Pravidla spíše pro druhý týden [DC 328–336].

Přestože ignaciánská duchovní cvičení trvají jen několik dní nebo týdnů, lze říci, a praxe to potvrzuje, že jejich dynamika a pedagogika odpovídá dynamice a pedagogice celoživotního lidského hledání sebe a vztahů k druhým, ke světu a k Bohu. Jakási znalost a zkušenost exercicií proto nesmírně pomáhají při doprovázení lidí na duchovní cestě. V následujícím odstavci se z perspektivy ignaciánských exercicií podíváme na základní rozcestí duchovní cesty člověka a na nezbytné a klíčové duchovní nástroje, bez nichž není možné se na této cestě orientovat a kráčet po ní.

## 5. Zásadní momenty duchovního doprovázení

*Postoj otevřenosti.* Podmínkou smysluplného duchovního hledání je schopnost hledajícího uznat, že cíl hledání, tj. Bůh, se vymyká jeho moci a že mu bude muset podřídit všechny své jiné cíle, což jej bude stát nemalou námahu. Pro mnohé lidi už v tomto bodě duchovní cesta skončí. Nedokáží si představit, že by šli za něčím jiným než za svým, nebo je odradí obtíže cesty. V souladu s křesťanskou tradicí Ignác takovým lidem staví před oči tzv. *první stupeň pokory*, to znamená respekt k Božím přikázáním [DC 165], aby na cestě za svými cíli neškodili druhým.

Jiní lidé budou ochotni začít „vítězit sami nad sebou a dávat svůj život do pořádku“ [DC 21]. Není nutné ani možné, aby to dokázali hned, zpočátku stačí dobrá vůle. Tuto vůli formuluje exerciční úvaha *východisko a základ* [DC 23] a vyjadřuje přípravná modlitba, kterou Ignác předepisuje před každým rozjímáním: „Prosím tě, Bože, aby všechny moje úmysly, jednání a skutky směřovaly čistě ke službě a chvále tvé božské Velebnosti“ [DC 46]. V nějaké formě by oba texty měl mít doprovázený stále před očima. Platí to ovšem i pro doprovázejícího, který jako zprostředkovatel zůstává stranou přímého vztahu doprovázeného s Bohem a brání se pokušení hrát jinou roli. Cíl, směr a tempo své životní cesty hledá sám provázený, který zve doprovázejícího, aby s ním nějakou dobu krácel, ale hlavním vůdcem a průvodcem obou je Bůh.

Již na začátku nebo brzy během doprovázení by si doprovázený měl ujasnit průběžné cíle svého hledání: např. naučit se rozjímavě modlit, zjistit důvody „Božího mlčení“, prověřit si intuici ve věci životního povolání, oživit a prohloubit vztah k Bohu, zvládnout náročnou životní situaci, objevit překážky ve vztazích k Bohu a lidem, hlouběji poznat

sebe apod. Musí se také rozhodnout pro kázeň života podle příkázání a rozjímavé modlitby, reflexe a duchovních rozhovorů. Někdy se doprovázení musí zaměřit na omezenou schopnost takového rozhodnutí, což obvykle souvisí s pokřiveným obrazem Boha, světa a samotného doprovázeného.

*Vnímání vnějšího dění a vnitřních hnutí.* Doprovázení se neobejde bez umění doprovázeného zaznamenávat, co se děje v jeho životě a nitru. K tomu slouží duchovní cvičení zvané *examen* neboli *zpytování*, ne však ve smyslu klasického *zpytování svědomí* jako výčtu hříchů před svátostí smíření, ani čistě rozumové reflexe. V *examen*u si doprovázený v Boží přítomnosti a v duchu modlitby připomíná veškeré důležité vnější a vnitřní dění v určitém časovém úseku, aby s ním pak mohl pracovat a hledat v něm Boha a jeho cesty. Ignác mluví v exerciciích o tzv. *zvláštním (partikulárním) zpytování* [DC 24–31], při němž exercitant po jistou dobu sleduje určitou svou nedokonalost a to, jak se mu s ní daří nakládat. Současná ignaciánská spiritualita toto pojetí rozšiřuje a užívá pojmu *zpytování vědomí*.<sup>10</sup> Myslí jím vnímavý a rozlišující postoj (bdělost) vzhledem ke všemu, co se děje v životě člověka v oblasti myšlenek, slov, skutků a také v oblasti jeho emotivních (somatických) reakcí na rozmanité životní skutečnosti. Při něm se nehodnotí, ale všechno důležité se vnímá a registruje. Je při něm také potřeba odlišovat projevy rozumu, vůle a citů a u myšlenek a pocitů rozeznávat jejich ovoce (k čemu vedou) a aktivně se k nim stavět podle pravidel rozlišování duchů. Vnímání vnějších a vnitřních skutečností v Bohu úzce souvisí s uměním rozjímavé modlitby, o kterém bude řeč dále.

*Examen* je modlitba a nesmírně zajímavé a užitečné duchovní cvičení, vlastně vůbec nejdůležitější. Proto jej Ignác sám nikdy nevynechával. Bez tohoto pozoruhodného prostředku je komunikace s Bohem, který se v životě člověka projevuje skrze všechny vnější i vnitřní životní okolnosti, velice ochuzena, stejně tak i snaha o vědomý a zodpovědný život.<sup>11</sup> *Examen* nebo jiný způsob vnímání vnitřních hnutí v podob-

<sup>10</sup> George A. Aschenbrenner. *Consciousness Examen*. *Review for Religious* 31, 1 (1972), s. 14–21. Viz též český překlad francouzské verze článku: George A. Aschenbrenner. Každodenní zpytování svědomí. In: Józef Augustyn. *Hledání Boha. Duchovní cvičení svatého Ignáce z Loyoly*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004, s. 28–42.

<sup>11</sup> Ignácův první popis zkušenosti zpytování viz *Poutník. Vlastní životopis sv. Ignáce z Loyoly*, č. 7–9. In: Ignác z Loyoly. *Souborné dílo*, s. 111–322. Záznam ze dne 12. března 1544, č. 144–153, z Ignácova *Duchovního deníku*. In: Ignác z Loyoly. *Souborné dílo*, s. 323–452, je působivým svědectvím jeho pozdější schopnosti průběžně vnímat

ném duchu poskytují duchovnímu doprovázení „materiál“, o kterém se hovoří a který se interpretuje. Pokud se doprovázený zmiňuje jen o vnějších věcech, doprovázející jej musí vést k hlubší reflexi. Zvláště se bude ptát na myšlenky a pocity vůči Bohu a na komunikaci s ním: „co říká doprovázený Bohu a Bůh jemu, co cítí vůči Bohu a jaký postoj k němu zaujímá Bůh“.

*Sdílení vnitřního života.* Duchovní prožitky jsou intimní a nesnadno se o nich hovoří. Lidé bývají v této oblasti nejistí a obávají se sebeklamu a trapnosti. Mnozí doprovázení se proto nejprve musejí učit mluvit o svém vnitřním životě. V tom pomáhá četba duchovní literatury, ve které doprovázený může objevit vlastní zkušenost a výrazové prostředky. Doprovázející musí znát aspoň základy duchovního jazyka, jehož doprovázený používá.

Duchovní sdílení není možné bez důvěry. K ní přispívají vrozené nebo naučené schopnosti doprovázejícího a jeho laskavý a otevřený přístup, zčásti je však nepředvídatelná a jako taková darem milosti. Podporuje ji pozornost, kterou doprovázející doprovázenému věnuje, a projevy jeho kompetentnosti. Jejím dosažením může vyžadovat na obou stranách velkou trpělivost.

Někteří doprovázení se lépe vyjadřují pojmově, jiní v obrazech nebo příbězích. Někteří jsou velice struční, jiní mluví mnoho, ale nejdou k jádru. Někteří sdělí velmi důležité skutečnosti teprve po dlouhé době, i po letech. Někteří utíkají od sebe a jiní se od sebe nemohou odpoutat. Doprovázející je na uvedené tendence upozorňuje a vede je k vyvážené a věcné komunikaci. I krátký duchovní rozhovor může být efektivní, ale v pravou chvíli je nutné vytvořit příležitost k vypovězení potřebného i v širších souvislostech.

*Rozjímavá modlitba.* Na duchovní cestě nesmírně prospívá umění rozjímat nad biblickým textem, a to nejen na rovině rozumového uvažování, ale ve smyslu prožívání a zakoušení [DC 2]. Vzájemně se zde doplňují vnímavé naslouchání Božímu slovu při liturgii, rozjímavé čtení *lectio divina* a imaginativní modlitba.<sup>12</sup> Teprve afektivní rozjímání,

---

i velmi jemná vnitřní hnutí. Neobyčejně zdařile představuje praxi examenu jako modlitby kniha *Examen Prayer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today*. New York: The Crossroad Publishing Company 2006. Slovenský překlad: Timothy M. Gallagher. *Spytovanie svedomia alebo Modlitba examen podľa Ignáca Loyolského*. Trnava: Dobrá kniha 2013.

<sup>12</sup> Viz např. [DC 102–109] a [DC 111–117]. Podrobnější návod viz Timothy M. Gallagher. *An Introduction to Prayer: Scriptural Reflections According to the Spiritual Exercises*. New York: The Crossroad Publishing Company 2008 a Timothy M. Gallagher.

při kterém se v člověku rozněcují i vnitřní hnutí, přináší jasnější vhled do Božích i lidských hlubin. Když se Boží slovo setká s životem rozjímajícího, vyvolá v něm vzpomínky a emoční reakce. Pomáhá číst život v Božím Duchu. Vyvolaná hnutí mívají přirozenou psychosomatickou komponentu, ale současně i komponentu duchovní, která souvisí se vztahem k Bohu, s vírou, nadějí a láskou. Známkou účinnosti modlitby není míra její libosti, ale přítomnost vnitřních hnutí, ať příjemných nebo ne. Poctivá modlitba vždy přináší nějaké dobro a i to, že „se při ní nic neděje“, je důležitá skutečnost hodná pozornosti. Po rozjímavé modlitbě má proto vždy následovat *examen*, reflexe [DC 77], nejlépe zapisovaná, při níž se zaznamenávají vnitřní hnutí, která se při modlitbě objevila. Modlitba s reflexí přináší mnohonásobně víc užítku než bez ní a ovoce reflektované modlitby by mělo být prvořadým námětem rozhovorů při duchovním doprovázení. Teprve skrze takovou modlitbu se život stává duchovně srozumitelným.

Doprovázející bude s doprovázeným procházet i obdobími, kdy modlitba nepovede k prožitku Boží přítomnosti. Nesmí se lekat a musí umět doprovázeného vést k očišťování a k trpělivému snášení zkoušek věrnosti modlitbě. Naučit se s užítkem rozjímat není vždy a pro každého snadné. Vina bývá přičítána rozumu, ale překážkou bývají i z různých důvodů potlačované nebo nezvládané pocity. Pomoci zde mohou cvičení tělesné, smyslové a pocitové vnímavosti.<sup>15</sup> V optimistickém Ignácově pojetí neleží problémy v komunikaci s Bohem na Boží, ale na lidské straně.<sup>14</sup> Nesnáze v modlitbě Bůh člověka netrápí, ale něco důležitého mu sděluje.

V posledních letech dochází oblíbenosti kontemplativní modlitba s opakováním jednoho nebo několika málo slov.<sup>15</sup> Nenamáhá rozum, uklidňuje myšlenky a působí na psychosomatiku. O podobné modlitbě se

---

*Meditation and Contemplation: An Ignatian Guide to Praying with Scripture.* New York: The Crossroad Publishing Company 2008. Augustyn. *Kde jsi, Adame?*, s. 20–41. Týž. *Dej mi napít. Druhý týden ignaciánských exercicií.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 5–14. Krzysztof Osuch. Ignaciánská meditace. In: Augustyn. *Hledání Boha*, s. 57–69.

<sup>15</sup> Viz [DC 259] a mnohem podrobněji např. Anthony de Mello. *Sádhana. Cesta k Bohu.* Brno: Cesta 1996. Franz Jalics. *Kontemplative Exerzizien: eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet.* Würzburg: Echter Verlag 1994.

<sup>14</sup> Srov. důvody duchovní neútěchy v *Duchovních cvičeních* [DC 322].

<sup>15</sup> Např. Jalics. *Kontemplative Exerzizien.* Jan Šedivý. *O kontemplaci. Kamínky v mozaice spirituality.* Brno: Cesta 2014. John Maine. *Okamžik Krista. Cestou meditace.* Brno: Cesta 1999. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci.* Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2007.



hovoří i v knížce exercicií [DC 258]. Rozjímání nad Písmem a kontemplativní modlitba nestojí v protikladu. Oba způsoby modlitby se doplňují a zralý duchovní život si nevystačí jen s jedním z nich. Vždyť i lidé běžně střídají slovní komunikaci s chvílemi beze slov. Oba způsoby modlitby mohou vést ke chvílím vytržení v Boží přítomnosti, při obou se vynořují důležité životní momenty, které se v reflexi zaznamenávají a v rozhovoru interpretují. Oba způsoby modlitby působí terapeuticky na tělo, duši i ducha. Doprovázení na své cestě zkoušejí různé způsoby modlitby. V duchovních rozhovorech je dobré prověřovat účinnost aktuálně praktikované modlitby, případně se ptát, zda by neprospěla nebo není nutná nějaká změna. Z repertoáru modliteb nemusí žádný způsob trvale vypadnout. Každý najde uplatnění a i ty nejprostší mají velkou působivost.

*Rozlišování vnitřních hnutí.* Vlastním a nejdůležitějším úkolem duchovního doprovázení je pomoc při rozlišování myšlenek a duchovních hnutí. S větší či menší podporou doprovázejícího se doprovázený snaží orientovat ve spleti vnitřních hnutí rozeznávajících se v jeho životě a v modlitbě. Tato vnitřní hnutí zaznamenává při reflexi (*examen*) a sděluje je v rozhovoru. S přispěním doprovázejícího rozlišuje, která hnutí jej vedou k dobrému (k Bohu), méně dobrému či zlému, a učí se na ně aktivně reagovat, tj. odmítat cesty méně dobré a špatné a aktivně směřovat k Bohu. Doprovázené často překvapí, že se nemusí rozhodovat jen mezi objektivním dobrem a zlem, ale že většina běžných rozhodnutí se odehrává mezi tím, co je pro ně osobně lepší nebo méně dobré. Základní schopnost rozlišování dobrého, lepšího, horšího a špatného je dána každému křesťanu, ale i jemnějšímu rozlišování ve složitých případech se lze naučit.<sup>16</sup> Doprovázející obvykle zjišťuje, že zachovává-li si čistý úmysl, pokoj a spojení s Bohem, pak jej při rozhovorech i v na první pohled velmi nepřehledných situacích obvykle napadne vhodné slovo a rada.

Nesmírně účinným nástrojem jsou v této souvislosti pravidla rozlišování vnitřních hnutí (duchů) z ignaciánských duchovních cvičení.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> „Jinému zase je dáno (od Ducha svatého), aby dovedl rozeznávat, jakým duchem se co nese“ (1 Kor 12,10). „Milování, každému duchu hned nevěřte, ale zkoumejte duchy, zdali jsou z Boha“ (1 Jan 4,1).

<sup>17</sup> Text pravidel viz: Pravidla odpovídající více prvnímu týdnu [DC 313–327] a Pravidla spíše pro druhý týden [DC 328–336]. Vysvětlení pravidel viz: Augustyn. *Kde jsi, Adamě?*, s. 242–271. Marko Rupnik. *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2001. Marko Rupnik. *O duchovním rozlišování. Cesta ke zralosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2002. Timothy M. Gallagher. *The Discernment*



Jejich podrobnější vysvětlení přesahuje možnosti tohoto článku, proto uvedeme jen několik skutečností. Pravidla nenabízejí konkrétní příklady působení různých duchů, ani v nich nejde o „makrorozlišování“ ve smyslu životní volby, což bývá delší a náročný proces na pozadí dynamiky *druhého až čtvrtého* týdne exercicií.<sup>18</sup> Úvod k pravidlům *prvního týdne* zní: „Pravidla, aby se nějak vycítila a poznávala rozličná hnutí, která vznikají v duši: dobrá aby se přijímala a špatná aby se odmítala“ [DC 313]. Týkají se tedy něčeho, co je možné nazvat „mikrorozlišováním“, průběžného uvědomování a vyhodnocování okamžitých vnitřních stavů (myšlenek a smyslových a duchovních hnutí vlastních a pocházejících od různých duchů) a hlavně včasného a správného reagování na ně, tj. odmítání zla nebo menšího dobra a konání (většího) dobra.

Pravidla jsou intuitivně jasná a mnoho lidí je fakticky používá, přesto je víc než doporučeníhodné, aby si je doprovázející důkladně prostudoval a v praxi vyzkoušel, aby je pak dokázal doprovázenému ve vhodných chvílích připomínat a učit ho aplikovat je. Pravidla učí zodpovědnému myšlení, chtění, citění a jednání ve stálé komunikaci s Bohem<sup>19</sup>.

*Poznání vlastní křehkosti a Božího přijetí. V prvním týdnu* exercicií vede Ignác exercitanta k vnitřnímu poznání svých hříchů a Božího milosrdenství. Hříchem se zde nerozumí pouze mravně špatná myšlenka, slovo nebo skutek, ale také neuspořádané náklonnosti, kořeny hříšných skutků, například tzv. hlavní hříchy, závislosti, nezralé myšlení a jednání atd. Doprovázení má v duchu *prvního týdne* přispívat k tomu, aby doprovázený nesváděl vinu na druhé nebo na nepříznivé okolnosti a nezavíral oči před svými nedostatky, ale aby v drobných

---

*of Spirits: An Ignatian Guide for Everyday Living.* New York: The Crossroad Publishing Company 2005. Timothy M. Gallagher. *Spiritual Consolation: An Ignatian Guide for Greater Discernment of Spirits.* New York: The Crossroad Publishing Company 2007.

<sup>18</sup> Józef Augustyn. *Jak hledat a nalézat Boží vůli.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1997. Timothy M. Gallagher. *Discerning the Will of God: An Ignatian Guide to Christian Decision Making.* New York: The Crossroad Publishing Company 2009.

<sup>19</sup> Viz také Pravidla ve službě udělování almužen [DC 337–344] a Poznámky k poznávání skupulí [DC 345–351]. Jiné úvahy o rozlišování duchů najdeme v Ignácově dopise Terezii Rejadell: *Výbor z listů a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly*, s. 20–24, a v článku Philip Endean. *Discerning Behind the Rules: Ignatius' First Letter to Teresa Rejadell.* *The Way Supplement*, 64 (1989), s. 37–50. Další klasické texty jezuitské i jiné proveniencí viz Giovanni Battista Scaramelli. *Pravidla pro rozlišování duchů.* Brno: Jiří Brauner – Kartuziánské nakladatelství 2015.

i závažných situacích přiznával svůj díl spoluzodpovědnosti, nesprávné používání svobody a neuspořádané sklony. Současně má být doprovázený veden k tomu, aby zakoušel Boží pomoc, přijetí a milosrdenství, a tak stále znovu objevoval podstatu křesťanské víry a důvod vděčnosti Bohu. Opuštění a přijetí také snímá tíživé břemeno perfekcionismu a realistické uznání vlastních schopností i mezi bere vít z plachet pocitům nadřazenosti a nedostatečnosti, které chodívají ruku v ruce.

Dokud doprovázený nedojde k bolestnému poznání vlastních mezí a stínů a k přijetí opuštní, zůstává na povrchu, „Bůh mlčí“ a pokusy o duchovní pokrok frustrují. Doprovázející jej má, při respektování jeho možností, ohleduplně vybízet, aby se tomuto poznání dlouhodobě nevyhýbal. Pokud doprovázený vstoupí do náročné dynamiky poznávání sebe, musí být doprovázející schopen směřovat jej k prožitku Božího milosrdenství a nepodmíněného přijetí. To je nejdelikátnější úsek duchovní cesty. Opakuje se v průběhu života člověka v na různých úrovních a v různé intenzitě znovu a znovu. K jeho překonání je někdy vhodné odkázat doprovázeného na ignaciánské exercicie.

V této fázi při duchovním doprovázení vycházejí na světlo i různá zranění a s nimi spojené emoční stopy, vztahové závislosti, osobní nezralosti, nepřijetí sebe apod. Doprovázející má umět upozornit, poradit a odkázat na vhodnou literaturu, v případě potřeby na odborníky. Sám se má držet duchovního aspektu jevů a vést doprovázeného k zakoušení Božího přijetí a podpory při uzdravování a při růstu ve zralosti. Prožívání vlastních nedostatků a Božího přijetí obvykle doprovázejí emoce doprovázeného. Jejich odezvu v sobě musí doprovázející vnímat a zpracovávat.

K vnitřnímu sebepoznání prospívá doprovázeným i systematictější přístup, při němž si zmapují zvláštnosti, slabosti a silné stránky svého osobnostního typu, své povahy. Aplikace osobnostní typologie není podmínkou duchovního doprovázení, ale přesto bývá velmi užitečná pro kultivaci vztahů k lidem i k Bohu. Osvědčuje se zde enneagram. Mnoha lidem dnes zážitek dynamiky enneagramu poskytuje konkrétní a prakticky užitečný vhled do jejich přirozeného vnitřního světa. Z něj se pak někteří odhodlají ke vstupu i do světa duchovního. Těm, kdo již nějakou duchovní zkušenost mají, otevírá enneagram oči vůči přirozené osobní dynamice, která doplňuje celkový obraz jejich osoby a pomáhá jim uvádět duchovní zkušenost do života. Zde je úkolem doprovázejícího osvětlovat rozdíl a analogii mezi dynamikou osobnostních typů a hlubší a všeobecnější dynamikou duchovní a obě správně doceňovat.

Hluboké uznání vlastních slabostí není možné bez vnitřně poznaného a přijatého obrazu Boha, kterému doprovázený může s důvěrou „dovolit být svým Bohem“. Proto je třeba doprovázenému často připomínat a pomáhat mu existenciálně zakoušet osvobozující pravdy víry o Boží dobrotě, vykoupení a odpuštění hříchů, o tom, že mu Bůh pomáhá a stojí na jeho straně. K tomu je ovšem potřeba v pravdě vnímat také bolestné zkušenosti a léčky nepřitele, jež působení dobrého Boha v nitru člověka zpochybňují.

*Hledání cesty v následování Krista.* Současně s tím, jak se při doprovázení očisťuje a projasňuje vztah mezi člověkem a Bohem, rušený falešnými obrazy Boha a sebe, skutečnou vinou, pocity viny a dalšími vlivy, otevírá se dobré vůli člověka prostor k lásce a službě Bohu a bližním. Láska a služba však může mít různé podoby, které je potřeba v malém i velkém rozlišovat a volit mezi nimi, přičemž se s užitek uplatní zkušenost s dynamikou *druhého, třetího a čtvrtého týdne* exercicií. Vše se má odehrávat v prostředí a v duchu církve.

Vzorem lásky a služby je vždy život Ježíše Krista rozjímaný podle evangelií. Proto musí mít doprovázená osoba živý kontakt s Písmem. Někomu bude stačit vnímavé naslouchání liturgických čtení nebo hlouběji prožívaný breviář, jiný bude potřebovat denní rozjímaní a v některých situacích i koncentrované rozjímaní v rámci exercicií. Prolínající se modlitba a reálný život spolu s duchovními hnutími, v nichž se projevují rozum, vůle, city a srdce člověka, Boží působení a vliv různých duchů, tvoří prostředí, ve kterém vnímavému člověku Bůh ukazuje své cesty, ať už v drobných nebo zásadních věcech. Vnitřním znamením Boží cesty je klidný souhlas rozumu a současně duchovní útěcha, tj. sílící víra, naděje a láska, Boží blízkost. S neúčtami, které oslabují víru, naději a lásku, se člověk dokáže vypořádávat podle pravidel rozlišování. Příklad Kristova utrpení pomáhá nést životní nesnáze a Kristovo vzkříšení je pak spolu s vědomím dobré volby zdrojem vitálního a pozitivního přístupu ke skutečnosti a ochoty přijímat realitu a uprostřed ní milovat a sloužit.

Lidé obvykle chtějí začít duchovní cestu hledáním Boží vůle, ale zápas o přijetí vlastní slabosti a Božího odpuštění nelze obejít. Například pod vnější zbožností a solidností se může objevit nezdravé soustředění na sebe, které nemusí být plně vědomé ani chtěné, ale může mít hluboké kořeny a vždy znesnadňuje pokojné přijímání Božích cest. Dobré lidi, kteří prakticky následují Krista, trápivá negativismus, pesimismus a nedostatek radosti. Někdo zase zjistí, že se zraňujícím

způsobem vnitřně odmítá a trestá. Tyto i jiné problémy postihují současně sféru duchovní i psychickou, ochromují vztahy k Bohu, k lidem i k sobě, bývají silné a zažité, nesnadno se uvědomují a ještě nesnadněji nahrazují zdravějšími způsoby uvažování a jednání.

V tom všem doprovázený nesmírně ocení pomoc doprovázejícího, který se nenechá zmást a ví, kdy se vrátit k *prvnímu týdnu*, k dynamice připouštění si a (od)pouštění (se) hříchů a kdy připomínat pravidla rozlišování druhého týdne a nutnost aktivního odporu a odvracení se od myšlenek a pocitů podněcovaných nepřítelem. Doprovázející by měl doprovázeného vést k samostatnému posuzování situací, k četbě zdravé duchovní a psychologické literatury a v případě nutnosti i k využívání psychologické pomoci. Neměl by povzbuzovat a varovat vlastní autoritou, ale tak, že doprovázenému ukáže, na jakých skutečnostech své úsudky zakládá. Měl by vést doprovázeného k tomu, aby si v každé situaci dokázal zachovat co nejpozitivnější obraz Boha. To bere vítr z plachet nepřítele, který se Boží obraz snaží zakalit a Boží dobrotu a přízeň zpochybnit.

## 6. Doprovázení jako umění a tajemství

K úvahám o duchovním doprovázení patří i otázka jeho délky a supervize. Délka doprovázení bývá věcí dohody. Platí, že rozhovory může doprovázený přerušit kdykoli, a doprovázející je ukončí, nepřinášejí-li delší dobu užitek nebo se ze vztahu zúčastněných ztrácí zdravý odstup. Supervize duchovního doprovázení se v českém prostředí teprve rodí a doprovázející se zatím převážně učí sami z vlastní zkušenosti a z literatury. Proto chce tento článek přispět ke sdílení a reflexi v širším kruhu.

Duchovní doprovázení počítá s Bohem, který se zajímá o člověka a vede jej náročnou cestou k plnosti, s Bohem, jehož vedení je čitelné a jehož záměry předčí pouhé lidské cíle. Doprovázení pomáhá člověku hledat jedinečný způsob, kterým by mohl podle Boží vůle přispívat k vytváření Božího království. Napomáhá vitální komunikaci s Bohem, která je základním kamenem křesťanské víry i společenství církve, a tím nesmírně posiluje víru, naději a lásku zúčastněných.

Duchovní doprovázení je umění a dar, řídí se však také objektivními pravidly. Prvky ignaciánského přístupu představené v tomto článku odrážejí obecnou dynamiku duchovní cesty, a proto jsou užitečným nástrojem. Jednotlivě jsou známé a používané i v jiných spiritualitách

a praxe potvrzuje, že jejich uplatňování nebrání osobitému přístupu doprovázejících a neomezuje doprovázené pocházející z různých duchovních škol. Specifikum ignaciánského přístupu spočívá ve vzájemném provázání a dynamice uvedených prvků, v důrazu na *examen*, který spojuje víru s životem, a v pravidlech rozlišování, která umožňují „rozumět Božímu jazyku“. Je to přístup systematický, jednoduchý a pružný, který nezapomíná, že vztah Boha a člověka je nade všechno tajemstvím neobyčejné Boží přízně a lásky.

*Kozí 8  
602 00 Brno  
e-mail: f.hylmar@jesuit.cz*



## SOUČASNÁ PRAXE ČESKÉHO DUCHOVNÍHO DOPROVÁZENÍ V KATOLICKÉM PROSTŘEDÍ

---

ŠTĚPÁNKA SYROVÁTKOVÁ

---

### ABSTRACT

#### The Current Practice of Spiritual Accompaniment in the Czech Catholic Context

This essay presents spiritual accompaniment as seen in the context of selected kinds of practice of the Roman Catholic Church in the Czech Republic. The paper puts this view into the context of theoretical findings in the field of spiritual accompaniment and defines the main characteristics of the field, pointing out the debatable points or diverse approaches to it.

#### Key words

Spiritual Direction; The Current Practice; Czech Republic; Catholic Church

DOI: 10.14712/23363398.2015.76

V podstatě celý školní rok 2013/2014 jsem věnovala pozornost problematice duchovního doprovázení – mým původním záměrem bylo zjistit, zda je v České republice běžné, že by tato „specifická odborná pomoc“ byla katolickou církví nabízena i širšímu okruhu zájemců (tedy nejen členům katolické církve). Avšak jak jsem se do tématu více nořila, ukázalo se, že otázka širšího zpřístupnění duchovního doprovázení zatím není (alespoň v obecném měřítku) na pořadu dne, dokonce se dá říci, že samotné téma je stále spíše na okraji oficiálních témat.<sup>1</sup> Proto jsem svou pozornost zaměřila na dvě oblasti zájmu – jak je duchovní doprovázení vnímáno samotnými doprovázejícími

---

<sup>1</sup> Toto tvrzení je opřeno zejména o minimální počet článků odborných periodik, které se věnují duchovnímu doprovázení (lze – s určitou nadsázkou – říci, že jejich počet by bylo možné spočítat na prstech jedné ruky).

a zda by existující teoretická vymezení duchovního doprovázení umožnila alespoň hypoteticky uvažovat o nabídce duchovního doprovázení i mimo okruh katolické církve. Příspěvek se zaměřuje právě na tyto dvě oblasti a je výsečí diplomové práce „Duchovní doprovázení v kontextu české postmoderní společnosti“.<sup>2</sup>

## 1. Východiska pro zpracování tématu

Duchovní doprovázení jako specifickou formu pomoci je jistě možné označit za „ekumenické“ – tedy nabízené napříč různými církvemi. Článek se však věnuje pouze duchovnímu doprovázení v rámci katolické církve, a to s ohledem na hlavní cíl – současnou situaci duchovního doprovázení v katolické církvi. Je-li tedy v rámci příspěvku používáno označení „křesťanské“ (či jeho ekvivalenty), neznamená to v žádném případě snahu o omezení křesťanského na katolické.<sup>3</sup>

Pro dosažení cíle byly zvoleny dva postupy – zpracování dostupných teoretických podkladů k problematice duchovního doprovázení (literatura, odborná periodika) a vedení rozhovorů s vybranými duchovními doprovázejícími.

Výsledkem zpracování teoretických podkladů je popis duchovního doprovázení metodou rozboru jeho obecné definice (kap. 2). Výzkum (formou vedení rozhovorů) přinesl popis aktuálních témat českého duchovního doprovázení (kap. 3), který byl následně interpretován formou definování základních proměnných této disciplíny.<sup>4</sup> Oba způsoby práce pak sledovaly rovněž shromáždění argumentů, zda je možné alespoň hypoteticky uvažovat o nabízení duchovního doprovázení i mimo okruh katolické církve.

---

<sup>2</sup> Štěpánka Syrovátková. *Duchovní doprovázení v kontextu české postmoderní společnosti*. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta 2014.

<sup>3</sup> Autorka byla při práci s teoretickými východisky vedena snahou o nalezení významu definic a jejich dopad na možnost poskytování duchovního doprovázení i „nečlenům“ (katolické) církve. Při tomto „zápalu“ pak jasné vymezení (vymezování) obsahu pojmu „křesťanský“ nebylo ve středu zájmu.

<sup>4</sup> Tyto definice navrhla autorka práce – při výběru základních popisných proměnných se inspirovala zejména příbuzným odborným odvětvím (základní definiční proměnné sociálních služeb) a četností používaných oblastí v jednotlivých rozhovorech.



### 1.1 *Stručný popis provedeného průzkumu*

Pro zjištění stavu současného uvažování o duchovním doprovázení v České republice byl proveden kvalitativní výzkum malého rozsahu metodou neformálních rozhovorů se šesti vybranými respondenty.<sup>5</sup> Neformální způsob rozhovoru byl zvolen proto, aby respondenti měli širokou možnost vyjádření vlastního pojetí duchovního doprovázení a svým vyprávěním mohli upozornit na významná témata současného duchovního doprovázení.

V rámci vyhodnocení výzkumu byly v každém rozhovoru nejprve identifikovány základní okruhy témat a k nim byly posléze přiřazeny všechny relevantní poznatky tak, aby bylo každé téma představeno v celém rozsahu. Dalším krokem vyhodnocení bylo zpracování charakteristiky současného duchovního doprovázení. Charakteristika vznikla seřazením všech vybraných témat v rozhovorech s respondenty a rozřazením těchto témat do logických celků k jednotlivým tématům (podrobněji v kap. 3).

## 2. Duchovní doprovázení v teorii – přiblížení definicí

Dostupná literatura nabízí množství definic duchovního doprovázení, které se snaží popsat tuto disciplínu z různých úhlů pohledu nebo při zvýraznění různých akcentů. Pro představení duchovního doprovázení byla zvolena obsažná definice (Barry, Connolly), která se snaží pojmut všechny dílčí aspekty duchovního doprovázení. Tato definice je zároveň podkladem pro popis základních charakteristik této pomáhající disciplíny:

„Křesťanské duchovní doprovázení (je definováno) jako pomoc, kterou poskytuje jeden křesťan druhému, aby mu umožnil vnímat osobní Boží sdělování jemu určené, odpovídat tomuto Bohu, dávajícímu se osobně poznat, růst v důvěrnosti s ním a plně prožívat důsledky tohoto vztahu. Ohniskem tohoto typu duchovního doprovázení je zkušenost, ne názory, a zvláště zkušenost duchovní, tzn. jakákoli zkušenost tajemného Jiného, kterého nazýváme Bohem. Navíc tato zkušenost není chápána jako ojedinělá událost, ale jako výraz trvalého osobního vztahu, který Bůh navázal s každým z nás.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Všichni pochází z katolického prostředí.

<sup>6</sup> William A. Barry – William J. Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 20.

Důležité je přidat klíčovou a zcela specifickou charakteristiku (v kontextu jiných pomáhajících činností), a to, „že vlastním činitelem v procesu duchovního doprovázení je Bůh sám“.<sup>7</sup>

Z definice duchovního doprovázení vyplývají klíčové charakteristiky – duchovní doprovázení je charakterizováno jako křesťanské; jako individuální forma pomoci; je poskytováno jedním křesťanem druhému; je zacíleno na pomoc doprovázenému, aby se mohl více prohloubit jeho osobní vztah s Bohem, a na růst tohoto vztahu; jeho ohniskem je zkušenost, zvláště zkušenost duchovní – zkušenost Boha. Následující podkapitoly se tedy zaměří na rozbor těchto klíčových charakteristik.

### ***2.1 Duchovní doprovázení je charakterizováno jako křesťanské***

Křesťanství [...] samo sebe chápe jako zjevené náboženství, a to nejen v tom smyslu, že stojí na nějaké významné zjevené pravdě týkající se počátku, chodu a cíle tohoto světa a nás v něm, nýbrž zjevení je zde spjaté s vírou v osobního Boha a zkušeností s ním. Křesťanství samo sebe chápe jako odpověď na zjevení tohoto Boha a vztahuje k němu ostatní získané pravdy týkající se porozumění světu, jeho počátku a cíli, i porozumění člověku.<sup>8</sup>

Pro křesťanské duchovní doprovázení je podstatná víra v to, že Bůh se zjevuje člověku i svému lidu jako celku – je poznatelný v osobním vztahu, komunikuje s člověkem, a zároveň v to, že jde o „osobní komunikaci, která je z obou stran svobodná. Bůh se zjevuje proto, že si to sám zvolil [...] (a) člověk – společenství lidí – svou odpověď svobodně volí, mohou a nemusí odpovědět vírou.“<sup>9</sup>

Pro zkoumanou otázku (nabídka duchovního doprovázení i lidem mimo církve) je z této části definice klíčová ona „svobodná komunikace“ – jak ze strany Boží, tak lidské. Jak jednou kdosi vtipně poznamenal: „Pán Bůh má rád všechny lidi, nejen ty, kteří mu chodí do kostela.“ Spolu s tím je pak ve prospěch možnosti nabídky duchovního doprovázení i mimo struktury církve klíčové přesvědčení, že Bůh se zjevuje nejen lidu jako celku, ale i jednotlivci.

---

<sup>7</sup> Michael Plattig. *Doprovázení Božím duchem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 29.

<sup>8</sup> Ivana Noble. *Po Božích stopách*. Brno: CDK 2004, s. 57.

<sup>9</sup> Noble. *Po Božích stopách*, s. 58.

Křesťanská spiritualita se orientuje podle ducha Ježíše Krista. Vztahuje se k Ježíšovým slovům a činům, k jeho učení a k jeho vykupitelskému a vysvobozujícímu jednání. Je cestou, jak se stále více nechávat formovat a proměňovat Ježíšovým duchem.<sup>10</sup> Křesťanská spiritualita se od jiných spiritualit odlišuje právě „osobním vztahem k Ježíši Kristu“.<sup>11</sup>

Je tedy zřejmé, že cílem křesťanského duchovního doprovázení je pomocí doprovázeným objevit nebo prohloubit osobní vztah k Ježíši Kristu. Tento „křesťanský“ akcent zdůrazňovali v rozhovorech i jednotliví respondenti. Jeden z nich např. uvedl: „Během exercicií se exercitanti snaží přiblížit a prohloubit svůj osobní vztah ke skutečnému Ježíšovi a naučit se nějak se aspoň přiblížit tomu začít chápat tak, jak On se díval na svět, na lidi, na Pánaboha, na sebe samého, na přírodu a tak podobně. A jaké byly Jeho pohnutky a hodnotový systém.“

Odpověď dalšího z respondentů propojuje obě výše zmíněné charakteristiky křesťanského duchovního doprovázení – svobodu a osobní vztah ke Kristu: „Vlastně si přeju, aby se doprovázený setkal s Kristem jako s osobou, která je, myslím, tím zdaleka nejlepším průvodcem. Ale zároveň doprovázení nechápu jako evangelizační past [...], (že) číhám, jak doprovázeného získat buď pro ideologii, nebo proto, aby nás křesťanů bylo víc. Přeju si ze srdce, aby se ten člověk setkal s Kristem, ale způsobem a v podobě, které jsou jeho vlastní.“

## ***2.2 Duchovní doprovázení je individuální formou pomoci***

Duchovní doprovázení bylo od počátku realizováno výhradně jako individuální záležitost. I v případě skupinové formy pomoci (např. týdenní exercicie) převažuje individuální přístup – individuální „práce“ účastníků a individuální rozhovory duchovního doprovázení. Individuální forma doprovázení totiž nejvíce odpovídá cíli doprovázení i porozumění Božímu dialogu s člověkem jako individuálním příjemcem konkrétní Boží vůle.

K tomu např. jedna respondentka podotýká: „Ignaciánské exercicie jsou původně zamýšleny pro jednotlivce, [...] jsou individuální v tom smyslu, že každý člověk může meditovat něco jiného, protože každý člověk je na cestě duchovního zrání někde jinde, anebo obecně každý

<sup>10</sup> Anselm Grün. *Doprovázení na duchovní cestě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2014, s. 7.

<sup>11</sup> Grün. *Doprovázení na duchovní cestě*, s. 25.

je momentálně v jiné situaci. [...] Já ho musím doprovázet na jeho individuální cestě tak, aby našel svoje vlastní řešení pro situace, kterými prochází.“

### **2.3 Duchovní doprovázení je poskytováno jedním křesťanem druhému**

Tato část definice staví do centra pozornosti „aktéry pomoci“ – doprovázejícího a doprovázeného – a je vlastně z hlediska zkoumané otázky klíčová – podrobný rozbor textů na toto téma totiž může vyloučit či teoreticky potvrdit poskytování duchovního doprovázení lidem bez přímé vazby na církevní obec.

### **2.4 Duchovní doprovázení je poskytováno křesťanem...**

Rozsah a zaměření textu neumožňuje (a ani nehodlá) definovat obsah pojmu „křesťan“ v celé jeho šíři. Naopak tato část textu bude využita pro popis očekávaných postojů a dovedností duchovně doprovázejícího křesťana. Disciplína duchovního doprovázení může v tomto krátkém rozboru (a zároveň s využitím závěrů výzkumu) čerpat inspiraci pro popis „dobré praxe“ duchovního doprovázení.<sup>12</sup>

Většina autorů knih o duchovním doprovázení se obšírně věnuje charakteristice duchovního doprovázejícího. Ve svých doporučeních se v zásadě shodují a lze je shrnout např. takto – dobře doprovázet druhé lidi je schopen jen ten, kdo:

- je ochoten nechat se vést Bohem i lidmi (první a zásadní podmínkou dobrého duchovního doprovázejícího je vlastní duchovní doprovázení);
- zná sám sebe, své silné a hlavně slabé stránky<sup>13</sup> a svým sebepoznáním zvyšuje empatii a oddělování „sebe“ od druhého;
- osvojil si určité psychologické znalosti spolu se schopností více chápat prožívání doprovázeného;
- zaujímá otevřený a upřímný přístup spojený s úctou, vstřícností a respektem;

---

<sup>12</sup> Popisu „dobré praxe“ jako vzoru žádoucích vlastností, schopností, dovedností a postupů je velmi hojně používán v příbuzných oborech specifické pomoci (např. opět v sociální práci).

<sup>13</sup> Např. Grün: „Nejdůležitějším předpokladem pro duchovního průvodce je, že se sám dobře zná, že se v setkání s Bohem setkal se svou vlastní duší, s jejími výšinami i propastmi“ (Grün. *Doprovázení na duchovní cestě*, s. 50).

- neporoučí, ale doprovází; pozorně naslouchá, co je pro doprovázeného Boží vůlí a hledá ji společně s druhým;
- je kongruentní v slovech a činech;
- nesoudí druhé; vidí druhého očima víry, nehodnotí ho a vždy věří v jeho dobré jádro, v jeho touhu vydat se na cestu k Bohu.<sup>14</sup>

V literatuře uvedené podněty k charakteristice duchovního doprovázejícího jsou živé i v současné praxi duchovního doprovázení, jak dokazují tvrzení účastníků výzkumu. Ve svých výpovědích se dotkli víceméně všech požadovaných postojů a dovedností. Jako klíčový princip doprovázení byl všemi respondenty uváděn respekt: „Veliký respekt ke svobodě člověka. K tomu, že mým úkolem je pomoci mu otevřít se pro Boha a ne otevřít se pro mě nebo pro to, co bych měl za nápady. [...] On je to vlastně asi i respekt ke svobodě Boha, vést toho člověka tak, jak On chce.“

### **2.5 Duchovní doprovázení je poskytováno ... druhému**

Barry a Connolly jsou nejednoznační v tom, kdo má být příjemcem duchovního doprovázení. Jejich vymezení „jedním křesťanem druhému“ umožňuje výklad, že ten druhý (doprovázený) nemusí nutně být člověkem hlásícím se ke křesťanské víře. Toto porozumění lze podpořit i jejich přesvědčením, že „jediné, co je třeba, aby se člověk mohl zapojit do duchovního doprovázení, [...] je osobní emoční zkušenost s Bohem, kterou si uvědomuje a o které je schopen mluvit s duchovním doprovázejícím. Málo záleží na tom, zda tato zkušenost pochází ze soustředěné modlitby, ignaciánské kontemplace, ze snů, ze zenové meditace nebo jakékoli jiné metody modlitby.“<sup>15</sup>

Augustyn používá ve své publikaci odkaz na výše uvedenou definici, tedy poskytování „jedním křesťanem druhému“. Z kontextu celé jeho knihy však vyplývá, že tuto pomoc chápe jednoznačně jako „křesťan křesťanovi“, např. „duchovní vedení nabízené v rámci společenství církve se soustřeďuje především na budování vztahu člověka k Bohu. [...] Pro oba je konečným cílem víra v Boha interpretována v rámci téhož společenství církve, do něhož oba patří.“<sup>16</sup>

Také Shaupp vymezuje duchovní doprovázení jako službu „křesťana křesťanovi“: „Duchovní doprovázení může být definováno jako

<sup>14</sup> Grün. *Doprovázení na duchovní cestě*, s. 50.

<sup>15</sup> Barry – Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*, s. 10.

<sup>16</sup> Józef Augustyn. *Vedení Bohem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 109.

pomoc, které se dostává křesťanovi od jiného křesťana.<sup>17</sup> Ale i přes jeho jednoznačnou definici u něj lze najít postoje, které toto jednoznačné „křesťan křesťanovi“ přinejmenším zmírňují, resp. lze v nich tušit prostor pro pomoc člověku poctivě hledajícímu naplnění svých spirituálních potřeb (byť neartikulovaných křesťanským slovníkem): „Kdo hledá duchovní doprovázení, ten ve svém nitru zaslechl – možná ještě nejasně a deformovaně – volání, aby povstal ze spánku, [...] aby se stal bdícím – bdělým člověkem.“<sup>18</sup>

Mezi duchovně doprovázejícími (respondenty výzkumu) jednoznačně převažuje porozumění, že „ten druhý nemusí být křesťanem“: „Neměla bych takový požadavky na začátku, ne.<sup>19</sup> [...] Řekla bych, že to zjistíte časem, jestli člověk opravdu hledá hlubší cestu k Bohu nebo to je jenom tak.“; „To je zhruba polovina všech rozhovorů.“<sup>20</sup>; „Samozřejmě duchovní doprovázení překračuje hranice viditelného církevního společenství, o tom není pochyb. [...] Doprovázení je jiné u lidí, kteří znají pojem Boha a používají ho, a je možné ho i přímo používat v rozhovorech doprovázení. Ale jinak je to u lidí, kteří mají také spirituální zkušenost – a já se domnívám, že nějakou spirituální zkušenost má každý člověk.“

Jedna respondentka zároveň nabízí úplně jiné kritérium pro posouzení, zda nabízet duchovní doprovázení: „Kritérium duchovního doprovázení je v tom, že se nedoprovází tam, kde se nepěstuje vnitřní život. Kde není nějaká péče o duchovní život (jakoukoli formou), tam je duchovní doprovázení krajně obtížné, ne-li nemožné. A proto mám dojem, že to není církevní nebo necírkevní, nebo křesťané a nekřesťané...“

Naopak odlišný postoj zastává další účastnice výzkumu: „Můžu doprovázet duchovně pouze člověka, který se hlásí ke křesťanství, nemusí být katolík, to ne. [...] Je křesťan, je pokřtěný, nějakým způsobem participuje na životě církve.“ Pro svůj postoj má toto odůvodnění: „Nemůžu doprovázet člověka, který vyznává buddhismus nebo islám, protože tomu nerozumím. S takovým člověkem můžu vést

<sup>17</sup> Klemens Schaupp. *Doprovázení na duchovní cestě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1994, s. 4.

<sup>18</sup> Schaupp. *Doprovázení na duchovní cestě*, s. 15.

<sup>19</sup> Odpověď na otázku, zda je důležité, aby ten, kdo žádá o duchovní doprovázení, uměl formulovat, že je věřící nebo že prožívá svůj osobní vztah s Bohem.

<sup>20</sup> Odpověď na otázku, zda může být duchovní doprovázení místem setkání i pro člověka, který neartikuluje svou víru.

rozhovory. [...] Ale takového člověka nedoprovázím, protože tam dost dobře nevím, kam bych ho doprovodila. Cílem duchovního doprovázení je společenství s Bohem, jak ho vyznává církev. New age doprovázet nemůžu, protože to duchovní doprovázení vychází z církevní tradice. Je zakotveno na půdě křesťanství, pracuje s nástroji, které křesťanství nabízí, ať už jsou to svátosti, modlitba... Ale pořád centrem toho je Trojice. [...] Každý mluvíme o tom, co máme, sami za sebe, ale já nemohu toho člověka doprovázet na jeho cestě, protože toho nejsem schopná.“

Ke klíčové otázce lze tedy shrnout, že v teorii i praxi se můžeme setkat s argumenty pro obě možnosti odpovědi ohledně křesťanské víry doprovázeného. Významné však je, že rozbor v literatuře uváděných definic poskytuje prostor pro otevřenou interpretaci – tedy doprovázení těch, kteří „mají osobní emoční zkušenost s Bohem“, bez ohledu na její „církevní ohrádku“. Větší část zdrojů a naprostá většina doprovázejících se shoduje, že zásadnější podmínkou než příslušnost k církvi je „opravdový zájem o vnitřní život“. Literatura k této vnitřní dispozici uvádí, že pro duchovní doprovázení musí doprovázený mít určitý vnitřní postoj, vnitřní touhu po rozvoji, vnitřní nejistotu. Nebo jinak vyjádřeno: „Duchovním doprovázením jsou formováni lidé, ochotní nechat svůj život proměnit působením Ducha.“<sup>21</sup> Tento přístup akcentuje jeden respondent např. takto: „Prvotní je, že ten člověk musí mít o něco zájem, [...] že má zájem vyřešit svůj problém. Když ho nemá, tak to není duchovní doprovázení, to je formální záležitost.“

## ***2.6 Duchovní doprovázení je cíleno na prohloubení osobního vztahu s Bohem***

Barry a Connolly ve své knize „Praxe duchovního doprovázení“ na příkladech konkrétních doprovázených ilustrují různé přístupy k duchovnímu doprovázení. Přístupy se liší podle potřeb doprovázených a také samozřejmě podle porozumění cíli duchovního doprovázení doprovázejícím.

Do jedné skupiny přístupů k duchovnímu doprovázení zařazuje podporu člověka při jeho porozumění Bohu. Doprovázející může doprovázenému např. pomoci k uvědomění si Božích vlastností a Jeho lásky k lidem, k rozšíření jeho porozumění Bohu, ke změně náhledu na Boha (do té doby např. vnímaného pouze jako trestajícího hříšníky),

<sup>21</sup> Schaupp. *Doprovázení na duchovní cestě*, s. 3.

k porozumění Boží vzdálenosti či doprovázenému pomoci k obnově nebo změně jeho každodenní individuální modlitební praxe či úkonům zbožnosti. Do druhé skupiny pak řadí takový způsob doprovázení, který je cílen na pomoc při přímém oslovování Boha a naslouchání tomu, co Bůh chce říci. „Ohniskem tohoto druhu doprovázení je samotný vztah mezi Bohem a konkrétním člověkem.“<sup>22</sup>

Barry a Connolly k tomu dodávají: „Duchovní doprovázení podle našeho chápání zajímá skutečná zkušenost člověka se vztahem k Bohu [...] a klade primární důraz na zkušenost s Bohem, která se nejčastěji děje v modlitbě. Duchovního doprovázejícího nejvíce zajímá, co se stane, když člověk vědomě vstoupí do Boží přítomnosti. [...] Zajímá se o celou osobnost, ale ohniskem jeho zájmu je zkušenost doprovázeného s modlitbou.“<sup>23</sup>

Ve výpovědích respondentů lze najít příklady doprovázení z obou skupin přístupů. Respondentka např. uvádí tyto možné způsoby duchovního doprovázení: „Každodenní ohlédnutí se zpátky, [...] že Bůh nám dává nějaký znamení; anebo se musí se udělat rozhodnutí metodou rozlišení. Ale je to vždy s tím, jak je v tom přítomný Bůh.“ Další respondent chápe duchovní doprovázení „jako způsob, jak člověku pomoci poznat buď že, anebo jak (anebo obojí) v něm působí Bůh“.

Tento respondent také upozornil na to, jak vnímat hledání Boha v doprovázení lidí, kteří nijak neartikulují svou víru, a jak toto téma v rozhovoru zpřítomnit: „Nakonec jádrem všeho, co lidi řeší a hledají, jsou spirituální potřeby, které se sice odívají do různých vnějších obleků, ale v jádru je vždy hledání toho nejhlubšího smyslu, hledání Boha, hledání přesahu. A i v těch (terapeutických) rozhovorech velmi často slovo Bůh nebo slovo modlitba nebo nějaký takový příbuzný termín nezazní, ale přesto tam je něco na ten způsob. [...] V jádru člověka působí Duch svatý (když to tak řeknu) a každý s tím má zkušenost, kterou do něj není potřeba implantovat, protože ona žije v něm. Ale je možný udělat něco pro to, aby bylo navázané vědomější spojení s tím, co je v člověku.“

I v této části lze tedy shrnout, že ačkoliv je základním cílem duchovního doprovázení prohloubení osobního vztahu s Bohem, nelze naplnění tohoto cíle chápat tak, že doprovázený musí mít artikulovaný

<sup>22</sup> Barry – Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*, s. 19.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 20–21.



vztah s Bohem, a již vůbec ne tak, že tento vztah musí být popisován „křesťanskou terminologií“.

## **2.7 Ohniskem doprovázení je zkušenost, zvláště duchovní – zkušenost Boha**

Důraz na duchovní zkušenost není v dějinách spirituality ničím novým. Křesťanství je náboženství osobní zkušenosti, jak o tom svědčí křesťané i Písmo svaté.<sup>24</sup>

Ještě do poloviny 20. století navíc platilo, že víra nebyla zpochybňována, byla realitou a většinu lidí nenapadlo ji podrobovat kritické reflexi vlastní zkušenosti. Toto se postupně měnilo až do dnešní doby, kdy se lidé stále ptají po smyslu svého života a hledají různé cesty a příležitosti, které by jim pomohly najít odpověď. Ztráta výsostné pozice víry tak znamená v zásadě dvě změny: lidé důrazněji hledají smysl svého života (což je v jádru vždy hledání náboženské) a zároveň není pro ně nutně odpovědí na toto hledání osobní víra či zakotvení v nějakém organizovaném náboženském prostředí.<sup>25</sup> Pro křesťany je velkou výzvou, jak budou na tuto situaci reagovat. Barry a Connolly shrnují, že existují v zásadě jen dvě možnosti: „První je ústup do zmenšujících se ghett ‚pravých věřících‘, kde se budou vzájemně posilovat v ‚ohrožené víře‘, druhou návrat k jádru křesťanství. Tímto jádrem je zkušenost víry, naděje a lásky, [...] jinými slovy, tím jádrem je modlitba a život na ní založený.“<sup>26</sup> A dodávají, že jsou přesvědčeni, že jedinou možností pravého křesťana je ta druhá, neboť „za současných sociologických podmínek pluralistické společnosti, v níž je víra pouze jednou možností mezi jinými, nemůže být naší skálou zkušenost někoho jiného, musí to být naše vlastní zkušenost“.<sup>27</sup>

Postmoderního čtenáře pravděpodobně ihned napadne: „Jak člověk ale pozná, že jde opravdu o zkušenost Božího působení, a ne nějaké vlastní nápady a interpretace?“<sup>28</sup> Barry a Connolly shromážděním myšlenek různých autorů<sup>28</sup> docházejí k odpovědi, že „Boží existence

<sup>24</sup> Např. evangelia popisují Ježíšovy učedníky jako lidi, kteří do vztahu s ním nevstupovali s nějakými hypotézami či domněnkami k ověření, ale zažívali svým životem přímou zkušenost vztahu s ním v životních událostech. (Barry – Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*, s. 35).

<sup>25</sup> Barry – Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*, s. 29–31.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 31–32.

<sup>28</sup> Např. Rahner, Lonergan, Berger.

je apriorní podmínkou pro to, aby tázající se subjekt mohl existovat“.<sup>29</sup> Tím nejdůležitějším „nástrojem“ pomoci je tedy vlastní lidská zkušenost s poznáváním Boží existence ve vlastním životě a soustředění se na duchovní zkušenost doprovázeného.

Zároveň „člověku lze pomoci poznat Boží existenci, když se bude me starat o jeho vlastní zkušenost“.<sup>30</sup> Tedy „soustředit se na duchovní zkušenost toho, kdo pomoc vyhledal“.<sup>31</sup> K tomu by duchovní doprovázející měl mít alespoň základní biblické a teologické znalosti a nejvíce „zájem o duchovní zkušenost a ochotu ji prozkoumat s těmi, kdo je vyhledávají, a společně odkrývat vztah, jež tato zkušenost odhaluje“.<sup>32</sup>

Výpovědi respondentů se vztahují k oběma důležitým výše zmíněným tématům – nutnost vlastní duchovní zkušenosti a jejího prohlubování a také stavění doprovázení na zkušenosti doprovázeného. Např. „potřebuju vědět, co chce říct tím, když mluví o temné noci. Protože používá slova, která mohou znamenat mnoho věcí. Potřebuju vědět, co tím chce říct, když o temné noci mluví. Co tím myslí, jak to vypadá.“ A k vlastní zkušenosti: „Je to přesvědčení opřené o zkušenost, ne teze, ale vlastně opakovaná zkušenost, velmi nadějná a až radostná. Že člověk je hledaný a oslovovaný zevnitř a že je možné pomoci k tomu, aby si to víc uvědomil.“

### 3. Charakteristika současného duchovního doprovázení

Respondenti ve svých výpovědích představili celkem jedenáct hlavních témat – finanční otázka duchovního doprovázení, jazyk duchovního doprovázení, osoba doprovázejícího, osoba doprovázeného, podpora kvality doprovázení, principy duchovního doprovázení, přesvědčení doprovázejícího, role církve, specifické postřehy k duchovnímu doprovázení, vliv doby a vymezení duchovního doprovázení.

Z nich se čtyři témata (osoba doprovázejícího, osoba doprovázeného, principy duchovního doprovázení a vymezení duchovního doprovázení) objevila minimálně ve čtyřech rozhovorech. Shrnutím právě těchto témat lze představit nejvýznamnější charakteristiky duchovního doprovázení a ukázat tak disciplínu duchovního doprovázení z pohledu vybrané praxe české římskokatolické církve. Důležité je

---

<sup>29</sup> Barry – Connolly. *Praxe duchovního doprovázení*, s. 52.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 53.

dat, že tato charakteristika vznikla shrnutím a definiční interpretací autorky práce.

Všichni respondenti se v úvodu rozhovoru nějakým způsobem snažili popsat „co to je duchovní doprovázení“, jak ho sami chápou a jak by ho definovali, byť se většinou zaměřovali na rozdílné způsoby vymezení. Jejich postřehy umožňují vymežit duchovní doprovázení těmito kategoriemi – typy, forma, četnost, obsah a cíl.

V téměř všech rozhovorech se také objevily postřehy týkající se osobnosti doprovázejícího, používaných principů a osoby doprovázeného, tyto kategorie pak doplňují obecné vymezení duchovního doprovázení.

### ***3.1 Typy a forma duchovního doprovázení***

V české praxi jsou realizovány v zásadě dva typy duchovního doprovázení – duchovní doprovázení během exercicií ignaciánského nebo kontemplativního typu a dlouhodobé pravidelné duchovní doprovázení. Tyto typy se od sebe liší četností rozhovorů a „metodikou“. Nejpracovanější formou je doprovázení během ignaciánských exercicií, které má oporu ve více než čtyřsetleté tradici doprovázení a je jasně strukturované dle „pokynů“ sv. Ignáce z Loyoly. Na základě zkušeností respondentů lze konstatovat, že v českém prostředí převažuje doprovázení během ignaciánských exercicií.

Duchovní doprovázení je svou formou individuální – zaměřené na jednotlivce. I v případě tzv. skupinových exercicií je jejich nejvýznamnější součástí individuální „práce“ doprovázeného a individuální rozhovory s doprovázejícím.

### ***3.2 Četnost***

Četnost doprovázení se liší podle jeho typu. Dlouhodobé doprovázení se děje buď pravidelným opakováním – jedenkrát za čtyři až osm týdnů (v průběhu měsíců až let) –, nebo nepravidelně v různých časových odstupech. V tomto ohledu se tedy názory respondentů rozcházejí, i když se spíše přiklání k pravidelnému opakování. Dle jednoho respondenta pravidelné duchovní doprovázení téměř neexistuje, neboť „na to lidi v současné době nemají čas, nervy, a navíc je to velmi svazující“. Dle tohoto respondenta není výjimkou ani doprovázení v rámci jednoho rozhovoru – tento typ je poměrně častý v Praze.

Při duchovním doprovázení v rámci exercicií jsou duchovní rozhovory opakované a krátké.

### 3.3 Obsah

Vymežit, co je podstatou duchovního doprovázení (jeho legitimním obsahem), je poměrně obtížně převoditelné do jednotné a jednoznačné terminologie, a to i z toho důvodu, že kromě obsahu (který je navíc nutno definovat minimálně ve dvou rovinách) vstupuje do této charakteristiky i autenticita doprovázeného a jeho ochota k poctivému hledání řešení.

S určitou opatrností (a s vědomím nedostatečného pojmenování) se autorka odvažuje shrnout, že v duchovním doprovázení jde o dvě obsahové roviny, které se ovšem prolínají. Na jedné rovině je „duchovní doprovázení o ‚vnitřních věcech člověka‘ a obsahem je vše, s čím lidé přicházejí; obsahem je celý život člověka – z něj člověk při duchovním doprovázení vychází a do něj se také vrací“. V druhé rovině je předmětem duchovního doprovázení víra nebo (jinak vyjádřeno) spirituální potřeby člověka – hledání Boží přítomnosti a Božího působení (transcendence či přesahu) v životě člověka.<sup>55</sup>

V duchovním doprovázení jde tedy zcela specificky o nahlížení první roviny doprovázení pohledem roviny druhé.

### 3.4 Cíl

Také vymezení cíle není úplně jednoduchou záležitostí. Jedna z respondentek např. konstatuje, že „u duchovního doprovázení nejde přesně definovat, co je jeho cílem (na rozdíl třeba od psychoterapie, která může pracovat s definicí zdraví a nemoci)“. Cíl nelze přesně popsat, protože duchovní zkušenost je otevřená, vede k otevřenosti k realitě a týká se každodenního života, který se stále mění. V duchovním doprovázení se tedy mluví o něčem, co se neustále vyvíjí. „A vztahujeme se k živému a dynamickému cíli, ne k jednomu cílovému bodu.“ Podobně další respondent říká, že v duchovním doprovázení nelze stanovit, „k čemu konkrétně (v konkrétním rozhovoru) budeme směřovat a jakým způsobem poznáme, zda jsme toho dosáhli“.

I přes uvedené výhrady lze na základě výpovědí respondentů vymezit obecný cíl a dílčí cíle duchovního doprovázení. Obecným cílem

---

<sup>55</sup> Popis druhé roviny také názorně ukazuje problematiku používaného jazyka v duchovním doprovázení. Jak upozornil jeden z respondentů: „V rozhovorech s lidmi, kteří znají a používají pojem Boha, je možné ho používat i v rozhovorech doprovázení. Doprovázející se může vyjadřovat jazykem z křesťanského kontextu. S lidmi, kteří mají spíše intuitivní spirituální zkušenost, je potřeba mluvit jiným, jim srozumitelným slovníkem.“

duchovního doprovázení je pomoci doprovázenému najít společenství s Bohem nebo také (jinak vyjádřeno) pomoci člověku poznat, že (anebo jak) v něm působí Bůh. Důležitými cíli je pak pomoc při učinění rozhodnutí, poskytnutí rady nebo řešení nějakého konkrétního problému. Důležitou poznámkou je, že všechny tyto cíle jsou řešeny ve světle Boží přítomnosti.

Pro dosažení důležitých cílů „učinění rozhodnutí“ je vhodnějším typem duchovního doprovázení v rámci ignaciánských exercicií, jejichž obecně definovaným cílem je „pomoc k rozhodnutí, k novému nasměrování života“.

### ***3.5 Principy duchovního doprovázení***

Principy jsou myšleny určité postoje doprovázejícího či zásady, které při poskytování pomoci respektuje. Víceméně všichni respondenti se shodují v následujících zásadách pomoci, které lze tedy považovat za klíčové pro duchovní doprovázení současné římskokatolické církve:

- *respekt* k doprovázenému a jeho svobodě; k jeho tempu; k tomu, že „věci“ potřebují čas; ke svobodě Boha vést člověka Jeho způsobem;
- *nepřebírání zodpovědnosti* za doprovázeného, za jeho rozhodnutí; za jeho duchovní cestu;
- *nesouzení doprovázeného*, které zároveň souvisí s principem přijímání doprovázeného takového, jaký je;
- *naděje* ve smyslu, že Bůh člověka vede k dobrému a že lidský život má smysl i v beznadějných situacích;
- *nedirektivnost* a zároveň *odvaha* nabízet výzvy k rozvoji.

### ***3.6 Osoba doprovázejícího***

Osoba doprovázejícího byla respondenty nejčastěji popisována ve smyslu očekávaných postojů, znalostí a dovedností.

Duchovní doprovázející by měl „pečovat o vlastní duchovní život“ – být zakotven v modlitbě a mít zkušenost s vlastním duchovním doprovázením (jednak proto, že ho tato zkušenost činí vnímavějším k prožitkům doprovázeného, a také proto, že je duchovním doprovázením veden k větší hloubce ve vlastním životě a k lepšímu sebepoznání). Měl by mít svou vlastní zkušenost s „dotknutím se podstaty, jádra bytí“.

Duchovní doprovázející by měl znát sám sebe včetně svých stinných stránek (opět proto, aby měl porozumění pro temné stránky doprovázených, ale i proto, aby si byl vědom svých limitů). Měl by být vyrovnaným člověkem, aby doprovázeného nevyužíval k vlastnímu zbudování.

Duchovní doprovázející by také (pravděpodobně)<sup>54</sup> měl mít relevantní znalosti z teoretických disciplín – psychologie, antropologie, teologie. Doporučuje se také znalost práce s biblickými texty, orientace v problematice vývojových fází víry a krize víry a základní znalost metodiky vedení ignaciánských exercicií (v případě, že je doprovází).

Duchovní doprovázející by měl být k dispozici – ochoten a připraven poskytnout doprovázení. Měl by být empatický. Měl by mít porozumění pro různé duchovní zkušenosti různých lidí.

### **3.7 Osoba doprovázeného**

Nejvýznamnějším tématem v této „kategorii“ bylo zamyšlení nad tím, zda musí doprovázený artikulovat křesťanskou víru a rovněž postřehy k určitému potřebnému nastavení doprovázeného.

Současná praxe duchovního doprovázení nepředpokládá, že by doprovázení mělo být nabízeno pouze křesťanům<sup>55</sup> – „duchovní doprovázení překračuje hranice viditelného církevního společenství“. Základní podmínkou pro „přijetí do duchovního doprovázení“ tedy není náboženská příslušnost, ale určité nastavení či ochota doprovázeného. Ta spočívá v tom, že doprovázený je ochoten k autentickému hledání a přemýšlení o tom, jak v jeho životě působí Bůh, má zájem na řešení svého problému a „pěstuje vnitřní život“, tedy pečuje jakoukoli formou o svůj duchovní život.

## **Závěr**

Článek se snažil představit duchovní doprovázení pomocí dvou základních zdrojů – klíčové literatury a výpovědí vybraných duchovních doprovázejících. Z provedených rozborů vyplývají následující závěry:

Lze konstatovat, že je v současnosti překonán názor, že křesťanské duchovní doprovázení je nutně charakterizováno jako „křesťan křesťanovi“. Tento postoj je spíše zvykově tradovaný v církevních kruzích, než aby měl oporu jak v odborné literatuře, tak v realizované praxi současného duchovního doprovázení. Pro vybrané duchovní doprovázející je důležitější než „náboženství“ doprovázeného jeho vnitřní

---

<sup>54</sup> V tomto bodě se respondenti neshodují: jeden respondent se např. domnívá, že „různé kurzy nemají vůbec žádný výsledek“.

<sup>55</sup> V tomto bodě se názorem lišila pouze jedna respondentka (blíže viz kap. 2).

dispozice k doprovázení – jeho určitá starost či péče o vnitřní život a přesvědčení, že „nějakou spirituální zkušenost má každý člověk“.

Současné duchovní doprovázení v katolickém prostředí se nachází ve fázi definování sebe sama jako disciplíny. Podněty k tomuto definování přinášeli všichni respondenti výzkumu a zabývali se především definováním cíle, formy, typu a obsahu duchovního doprovázení (byť ve svých příspěvcích tyto zastřešující pojmy nepoužívali).

Pro další rozvoj duchovního doprovázení jako exaktní disciplíny by bylo možné se inspirovat teorií příbuzných oborů a vymezovat duchovní doprovázení i obecně používanými definičními pojmy (např. cíl, principy, podmínky poskytování, metody apod.). Tento postup by v konečném důsledku mohl více zpřístupnit duchovní doprovázení širšímu okruhu lidí, neboť by bylo laické i odborné veřejnosti obecně srozumitelnější.

Kromě zaměření se na definování samotného obsahu duchovního doprovázení a jeho představování laické i odborné veřejnosti by bylo jistě prospěšné věnovat se i otázce odborného (v širším smyslu tohoto slova) rozvoje duchovních doprovázejících, zvyšování jejich počtu a také podpoře a zviditelňování této formy pomoci uvnitř samotné katolické církve.

*Smrková 13*

*312 00 Plzeň*

*e-mail: stepanka.syrovatkova@seznam.cz*





**VARIA**

---



## TOWARDS A THOMISTIC THEORY OF INTENTIONAL (“FICTIVE”) INDIVIDUALS (II)<sup>1</sup>

STANISLAV SOUSEDÍK

---

### ABSTRACT

Following Aristotle’s stimuli, the medieval scholastics produced the theory of beings of reason (= intentional beings), i.e. beings that can only exist as an object of our reason (and in no other way). It is remarkable that an important component was omitted by the scholastic scholars, namely the teaching of intentional (nowadays called “fictional” more frequently) individuals, e.g. Sherlock Holmes, Hamlet, Hephaistos etc. This issue was dealt with later by A. Meinong, E. Mally, T. Parsons and E. N. Zalta. This contribution strives to propose an alternative theory founded on the scholastic, specifically Thomistic thought. The author distinguishes 1) individual description of intentional individual, 2) this individual itself, and 3) its “representative” existing sometimes in the real world. An intentional being, in this conception, has only the properties ascribed to it by its description and the property of individuality (and no other property). Nevertheless, an intentional individual bears these properties differently from the real individual. Therefore, the author distinguishes two kinds of predication, the real and the intentional one. In this context, other logical problems of intentional individuals are addressed. By the “representative” of an intentional individual (e.g. Sherlock Holmes) the author means e.g. its image made by the reader of A. C. Doyle in his (reader’s) fantasy, or a real picture (illustration) in the Hound of Baskerville book, further the actor who plays the role of famous detective in the film adaption of the novel etc. The goal of the contribution is to show that if existence is the first-level predicate, it can be predicated informatively, for as such it is able to distinguish the individuals that exist really from those that do not.

### Key words

Thomism; fictional individuals; predication.

DOI: 10.14712/25363398.2015.77

*Continuation of the first part of the paper published in the previous issue of AUC Theologica 5, 1 (2015), pp. 133–152. DOI: 10.14712/23363398.2015.72.*

---

<sup>1</sup> The work on this paper was supported by GA ČR Grant No. 15-08512S.

## 7. Some notes connected with logic

Many logical questions emerge in the context of intentional individuals.

- a) On the difference in the predication of properties to real individuals and to intentional ones.
- b) On an existentially nonhomogeneous universe of discourse (as I call the universe including the intentional individuals as well as the real ones).
- c) On the predication of existence to intentional individuals.
- d) What it is we are talking about in a negative existential proposition with an intentional individual as the subject.

Ad a: Let us first recall that the properties of an intentional individual “belong” to it in two different senses. *Extrinsic properties* belong to it in the way they do to real individuals<sup>2</sup>. Intrinsic properties, however, belong to it in a different way. If we ascribe the intrinsic property F to the *intentional* individual x, we are maintaining that the abstract property F we have attributed to it is hung on the pure substance of x as such (i.e. as abstract); i.e x is thus bearer of an abstract property.

A consequence of this difference is that there has to be a difference between the operations by which we attribute the property F either to a real individual, or (as an internal property) to an intentional one. In Latin, this operation of attributing is called “predication”. We then have to distinguish between real predication and intentional predication. Natural language however does not distinguish between these two predications in some outwardly obvious way (for example, there is no obvious difference between the predicates “Cormoran *is wet*” and “Peter *is wet*”). It is nevertheless appropriate to agree on some distinction. This is not the place for specific proposals; it just has to be emphasised that we are not correcting natural language by making this distinction but only making it apparent.

Ad b. In colloquial language and in academic work alike we sometimes consider universes that are not existentially homogenous. An example from colloquial language is the sentence “Snowwhite exists in stories, but she’s not real”. The speaker, in his reassurance, considers in the first part invented individuals and in the second real individuals,

---

<sup>2</sup> “To belong to a real individual” means for the (abstract) property F, that x has the *concrete* counterpart of F. Cf. the previous part in *AUC Theologica* 5, 1 (2015), p. 146.

and states that Snowwhite belongs to the former. An example from academic work of consideration of nonhomogeneous universes is the (may be false) sentence “King Arthur existed only in ancient legends, he was never a real person”.

In both these sentences the verb “to exist” expresses only existence  $\exists$  (which in logical notation we express by the existential quantifier). The phrases “Snowwhite” and “King Arthur” are abbreviations for descriptions referring to intentional individuals existing – if the sentences are true – intentionally ( $E_i$ ). Some questions of a predominantly technical nature arise in connection with existentially non-homogeneous universes; nevertheless, no further I will pursue them.

Ad c. An example of a real existential predicate is “Obama exists really ( $E_r$ )”; and of an intentional one, “Snowwhite exists intentionally ( $E_i$ )”. We will put the issue of the real existential predication of existence aside for the moment. Here we are interested only in the predication of intentional existence. This existence is, as we know, an extrinsic (not intrinsic) property, i.e. a property that the intentional individual *possesses* (and not such as is just hung on pure substance as on its bearer). If so, there must be some concrete property ( $\epsilon_i$ ) that corresponds in the intentional individual to the abstract intentional existence expressed by the predicate of the existential judgment (e.g. “Snowwhite exists intentionally,  $E_i$ ”). It is rather difficult to describe this kind of concrete existence, but what it is like can be made clear if we compare an intentionally existing individual, e.g. Snowwhite, with an individual who really exists, e.g. the actor who plays (represents) her in a particular theatrical performance.

Ad d. An example of a negative existential proposition is “Hamlet does not exist”. In connection with such propositions one can sense the difficulty that in a meaningful sentence – which the given sentence undoubtedly is – a subject with its own name has to refer to something. If then “Hamlet” does not refer to anything (as seemingly the proposition affirms) how can one truthfully deny existence?

The difficulty arises if, like Frege, we take into account only really existing individuals, i.e. if we always consider only an existentially homogeneous universe, including only really existing individuals. If we take into consideration an existentially nonhomogeneous universe, i.e., one that alongside really existing individuals includes individuals existing only intentionally, the difficulty goes away. Let us consider the statement “Hamlet does not exist” and assume we are considering it

in the context of a nonhomogeneous universe. In that case, the given proposition is equivalent to the proposition: “Hamlet does not really exist, he exists only intentionally.” That makes good sense.

But what do we do about the meaning of negative existential propositions if we consider them in the context of a universe which is existentially homogenous, i.e., in the context of a universe including only real individuals, or one which includes only intentional ones?

That is a more difficult question. Let us first take into account the fact that we are considering a universe of real individuals only, and we then say that “Hamlet does not exist”. In this case this proposition is equivalent to the proposition “it is not true that precisely one  $x$  exists such that  $x$  is  $H$ ” (where either “ $H$ ” is a part of a definite description of Hamlet). In such a case, the existence is a property of a concept, and thus a predicate of the second order. On this point we thus have to accept Frege’s given limitation as true (we could naturally pose the question as to whether speakers using natural language ever limit their “universe” by the given method. But we will leave it at that).

What does the proposition “Hamlet does not exist” now mean in the context of considering individuals who exist only intentionally? We have to point out first that this proposition is ambiguous, because: 1. it can mean that Hamlet does not exist intentionally at a particular time. Such a proposition is (probably) true – for example, before Shakespeare invented his Hamlet or when nobody is thinking about the invented Hamlet; 2. the proposition can mean that Hamlet’s intentionally-real existence came to a close because he died. In this sense one can say that Hamlet, who according to Shakespeare dies in the course of the Act Five, no longer exists in the rest of the play, i.e., he no longer has an intentionally-real existence.

## 8. The representative (C)

Intentional individuals can (and often do) have their representatives (performers). They occur either as objects of our imagination (perhaps everyone acquainted with an intentional individual, Hamlet, for example, has a way of presenting him in imagination), or in the real world. The real representative of Hamlet is the person who performs, i.e. a particular actor in a specific production. Obviously, it is not a relationship of identity between the intentional individual and its representative, but rather a *relationship of representation*. What conditions

must a particular real individual fulfil, for us to consider him/her the representative of a particular intentional individual? That is not an easy question, but it seems the representative must have all the properties the author ascribed to the relevant intentional individual. It is however necessary to distinguish; the representative has some of these properties as concrete ones (so for example the person who performs Hamlet has the property “to know how to fence”). Other properties are just abstract, “hung” on him by the audience for the period of the performance only (the person who performs Hamlet, for example, Laurence Olivier, has the property of “being a prince” as an abstract property only). If the representative has a property (concrete or abstract, it is not important), then (unlike the intentional individual) he also has properties which “follow” from it in the field of empirical individuals (if Olivier is the representative of Hamlet, then it follows from the fact that he has the abstract property “to be a prince” that he has the concrete property “to be a man” and the abstract property “to be of royal blood”).

It is now time for us to return to the question alluded to earlier (see p. x): what is the position of the representative of an intentional individual that has opposite properties; for example, the actor who plays the hero in a dramatisation of the children’s story of Peter Rabbit? The answer is very simple: such an actor has a concrete property, that of being able to talk; and an abstract property hung on him, that of being a rabbit. It is thus demonstrated that not only intentional individuals with opposite properties but their representatives too are conceivable.

\* \* \*

## Conclusion

All the observations and reflections in this chapter aim to demonstrate that it is wrong to correct regular users of natural language who believe that they can characterise an individual with the help of the predicate “to exist ( $E_r$ ,  $E_i$ )”. Their belief is not founded on a linguistic misunderstanding. This follows from the fact that it is possible to design a consistent theory that explains their belief satisfactorily (i.e., the theory about intentional individuals roughly outlined above).

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: sousedik.s@volny.cz*





DALŠÍ ASPEKTY POMĚRU JANA HUSA  
K TAJEMSTVÍ EUCHARISTIE V KONTEXTU  
JAKOUBKOVA KONSUBSTANCIALISMU  
A UTRAKVISMU<sup>1</sup>

---

CTIRAD V. POSPÍŠIL

---

**ABSTRACT**

**Other Aspects of John Hus's Attitude to the Mystery of Eucharist  
in the Context of Jacob's Consubstantialism and Utraquism**

In this study devoted to other aspects of Hus's attitude to the mystery of Eucharist, the author extends his results presented in the previous article, which was mainly focused on the orthodoxy of the Bethlehem preacher's teaching. The respect to the truth demands to discuss also Hus's non-conformist preaching on the level of "the Service of the Word". There can be found some disputable points, the most controversial of which is the claim that grave sinners should be regarded as heretics. After that, the author discusses the consubstantialism of Jacob of Mies, and, on the basis of the observations, he concludes that he cannot univocally condemn Jacob's attitudes as heretical. In the third point, he focuses on the Hus's role in the so called Wilsnack Affair. In the concluding part of the study, the dramatic attitude of the Bethlehem preacher to the offering Communion under both kinds to the laity is presented.

**Key words**

Catholic Theology; John Hus; Jacob of Mies; Eucharist; Transubstantiation; Consubstantialism; Remanentism; Czech Reform Movement; Husitism

DOI: 10.14712/25363598.2015.78

**P**ředkládaná studie úzce navazuje na předchozí, která nesla titul *Jan Hus a transsubstanciace z hlediska dogmatické teologie*.

<sup>1</sup> Článek vznikl v říjnu roku 2014. Autor v téže době pracoval na monografii *Husovská dilemata*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2015, která vyšla v dubnu 2015. Nyní uveřejněná studie i její předchozí část se staly podkladem pro sedmou kapitolu zmíněné monografie. Poslední redakční úpravy této studie ovšem paradoxně probíhaly až po vydání knihy, a proto autor některé detaily ještě upřesnil.

V následujícím postupu se proto předpokládá všechno, co bylo řečeno v předchozí partii tohoto tematicky úzce propojeného diptychu. V první řadě se jedná o genetické pochopení transsubstanciačního modelu popisování nevýslovného tajemství nejsvětější svátosti, v němž jde o dilematické propojení nevýslovné, reálné přítomnosti Kristovy osoby ve viditelných způsobách, které si ovšem zároveň podržují svou fyzikální a chemickou konzistenci i reálnou znakovou povahu. Analogicky platí, že substance Kristovy osoby v eucharistii souvisí s přítomností Božího království v církvi, která si ovšem zároveň podržuje svou konkrétní historickou – znakovou konzistenci. Znak ale nemusíme konat dobře, stejně jako nemusíme dobře připravit chléb a víno k proměňování. Reformátoři církve budou mít pochopitelně tendenci podtrhovat diferenci mezi tajemným významem a viditelnou, znakovou funkcí chleba a historické formy církve. Nesmlouvaví obhájeví stávajících církevních poměrů zase budou vystaveni riziku, že budou danou diferencí minimalizovat, ba úplně stírat, a tak v církvi všechno do jisté míry téměř „zbožšťovat“. Pokud projevíme jen trochu snahy o porozumění, nemělo by nás udivovat, že v oblasti eucharistické nauky budou reformátoři inklinovat k určitým formám konsubstancialismu, který ovšem nemusí být nevyhnutelně heretický, byť tuto alternativu v konkrétních případech rovněž nelze absolutně vyloučit.

Husova eucharistická nauka se vzhledem k dobové eucharistické teologii jeví jako konformní a standardní. V žádném případě nelze Husa obviňovat ze znakového remanentismu ani z umírněnějšího konsubstancialismu. Husova ortodoxní nauka o svátostech ovšem nevyhnutelně vrhá světlo na jeho eklesiologii, která proto nemůže zcela vylučovat viditelnou církevní instituci. Některá kontroverzní vyjádření českého reformátora připadají na vrub tragické vnitrocírkevní krize a rovněž vyplývají z vyhraněně konfrontačního kontextu polemiky se Stanislavem ze Znojma a Štěpánem z Pálče.

Tato konstatování jsou ovšem pouze jednou stranou mince. Mezi Husovou konformní teologií, což platí minimálně pro jeho díla vzniklá do roku 1408, v určitém ohledu do roku 1412, a jeho opravdu nekonformním kazatelským působením zeje nesnadno přemostitelná propast, ukazující na vnitřní rozporuplnost Husovy osobnosti. Tomuto tématu budu věnovat pozornost v prvním bodu zde předkládaného příspěvku. Následně se budeme společně zabývat konsubstancialismem zakladatele utrakvismu či obnovitele praxe podávání eucharistie pod obojí způsobou, Jakoubka ze Stříbra. Zaměřujeme-li se na poměr

betlémského tribuna k eucharistii, pak by naše pojednání nebylo úplné, pokud bychom se nezmnili o jeho roli při posuzování „zázraku“ z Wilsnacku. Naše společné putování dovršíme zamyšlením nad dramatickým vývojem postoje pražského reformátora k podávání krve Páně i laikům. V závěru se pokusím o vkomponování výsledků nejenom této, ale i předchozí studie do širšího ekumenického kontextu a pochopitelně také o shrnutí přínosů obsažených v tomto příspěvku.

## 1. Hus kazatel

Moje obhajoba Husova pravověří by mohla vyznít jednostranně, což by bylo v rozporu s pravdou, kterou tolik ctil i Mistr Jan sám. Skutečnost je totiž vícerozměrná, a proto by bylo chybou nedoplnit jeho zatím nastíněný profil o nazření drásavé dilematickosti osobnosti nesmlouvavého karatele, ba buřiče rovněž z opačného zorného úhlu. Jedině tak se pojistíme před upadnutím do přihlouplé ideologizace, která jen glorifikuje, anebo pouze zatracuje.

Jestliže eucharistie souvisí se společenstvím církve, pak k tomuto tajemství z širšího hlediska patří i Husovo kazatelství. Řečeno jinak: mše svatá se přece neredukuje pouze na bohoslužbu oběti, neboť snad každý ví, že k ní patří i bohoslužba slova. Je-li český reformátor ústřední postavou tohoto pojednání, pak se sluší, abychom věnovali pozornost i tomuto pro mnohé možná nečekanému aspektu jeho poměru k eucharistickému mystériu. Podotýkám, že následující narážky na historické skutečnosti a charakteristiky Husova jednání jsou v Čechách mezi vzdělanějšími lidmi notoricky známé, a proto nepovažuji za nutné zatěžovat následující text bezpočtem odkazů na snadno dostupnou historickou literaturu.

Naše vyrovnávání se se stinnými stránkami Husovy osobnosti je třeba započít konstatováním, že český reformátor v jednání projevoval víc než nadprůměrně vznětlivou emotivitu. Sluší se zároveň podotknout, že tatáž přemíra vnitřní energie se projevovala v Husově neskutečné pracovitosti, takže dnes bychom ho možná hodnotili jako workoholika. Nemělo by nás tudíž překvapovat, že ve sporu nešel daleko pro ostřejší, ba bez nadsázky až do masa zatínající slovo. Pochopitelně přitom neváhal notně zvýšit hlas. Za stolem jako pisatel teologických pojednání<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Je pozoruhodné, že Hus, ač profesor na artistické fakultě, nevěnoval ve své literární činnosti mnoho prostoru filosofii. Jeho díla jsou ve valné míře mravokárná a teologická.

byl opatrný, ba úzkostlivý, když šlo o pravověří, což platí přinejmenším do roku 1408, namnoze až do roku 1412. Na kazatelně a ve sporech s protivníky v něm však převládaly docela jiné vrstvy jeho osobnosti, takže při disputacích odpůrcům a nepřátelům dokonce nejednou vmetl bez obalu do tváře, že by zasluhovali hranici.<sup>3</sup>

Mnohokrát opakovanou a velmi závažnou Husovou teologickou nepřístupností je mínění, podle něhož hříšníci nejrůznějšího druhu nemohou mít pravou víru, takže by měli být posuzováni jako kacíři.<sup>4</sup> Když konstatované domyslíme do důsledků, naskýtá se otázka, zda by tito lidé vlastně podle betlémského horlivce neměli skončit na hranici. Někdy se sám sebe táží, jak by asi vypadala Praha, kdyby Hus zvítězil nad všemi protivníky a měl moc své radikálně nápravné názory plně prosadit. Kostnický vězeň je sympatický jako oběť, byl by ale stejně sympatický jako ten, kdo má na starosti běh věcí veřejných? Historie sice nezná žádné kdyby, nicméně mou mysl přece jen rozechvívá poněkud mrazivé tušení.

Pokud by se dalo uvažovat o nějaké Husově zpronevěře autentickému duchu evangelia, pak by na základě jeho mravokárné aktivity připadalo v úvahu vážné opomíjení principu, podle něhož máme mít v nenávisti hřích, leč hříšníka vždy milovat. Nestojí snad církev i naše vlastní křesťanská existence na úchvatné Kristově lásce k hříšníkům? Paradoxu a dilematu se nevyhneme ani v tomto případě, neboť kdo ví, jak se Mistr Jan choval ve zpovědnici. Vraťme se ale ke známým projevům Husova karatelství. Jedním z hlavních kořenů jeho zarputilé

<sup>3</sup> Univerzitní debaty bývaly opravdu natolik vzrušené, až to jakoby předjímalo budoucí válečnou vřavu, jak o tom svědčí následující citace: „Kapitulní ‚svatokupecí‘, jak je Stanislav potupně nazval, se vyhnuli odpovědnosti tím, že požádali o dobrozdání univerzitu. Kongregace, kterou rektor Walter Harrasser svolal do Karlovy koleje na 28. května 1405, většinou hlasů mistrů-regentů tří ‚cizích‘ národů vyhlásila bludnost celého souboru 45 článků vybraných z Wyclifových děl. V předcházející bouřlivé diskusi senior domácího národa mistr Mikuláš z Litomyšle († 1404) Hübnerovi vyčetl, že řadu článků vybral falešně a chybně. Stojí za povšimnutí, že i pozdější odpadlíci reformní strany a její tehdejší čelní představitelé Stanislav ze Znojma a Štěpán z Pálče se srdnatě usnesení vzdírali, seč mohli. Štěpán podle Husova svědectví vrhl mezi mistry jeden z Wyclifových filozofických traktátů se slovy, že je ochoten každé zde řečené slovo kdykoli proti komukoli obhájit, Stanislav zase údajně napadal německé mistry tak pohoršlivě, že někteří z nich uraženě kongregaci opustili. Zahanbit se nedal ani betlémský kazatel Jan Hus, jenž se pro ‚padělatele‘ Wyclifova učení dožadoval stejně tvrdého trestu, který předtím v Praze dopadl na falšovatele šafránu.“ František Šmahel. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha: Argo 2010, s. 202. Dlužno podotknout, že oni padělatelé šafránu byli vydáni plamenům.

<sup>4</sup> Srov. Paul de Vooght. Kacířství Jana Husa 5. *Theologická revue* 68, 5 (1997), s. 65–72, zde 69, dig. s. 29.

nesmlouvavosti vůči nepravostem a hříšníkům byl bezesporu poněkud vyhraněnější filosofický realismus, tedy filosofie velmi vznešeného ideálu. Hus, který na základě přesvědčení, že nahlíží věčně Boží ideje, musel nesmírně trpět, když tento ideální obraz světa konfrontoval s ubohou každodenní skutečností.

Zkaženost kléru Hus vnímal velmi vyhraněně, dalo by se říci, že zakoušel zhnusení. Koneckonců morové rány, úpadek společnosti, ekonomická krize, hladomory a válečné hrůzy byly tehdejší společností vnímány jako Boží trest právě za mravní úpadek duchovenstva, jehož náprava a obrácení mělo vést k Božímu slitování a k návratu dobrých časů. Pokud jde o institucionální stránku problému, musíme dát pražskému reformátorovi v mnohém za pravdu. Hanebné vysávání země ze strany různých papežských či vzdoropapežských kurií prostřednictvím nejen vybírání, ale leckdy i vydírání<sup>5</sup> nejrůznějších horentních poplatků, tax, „předplatných“ na ještě obsazené církevní úřady, odpustků a soudních poplatků vadilo všem duchovním a bezpochyby také laikům. Nelze zastírat, že mnohé z toho vyvolávalo zcela oprávněně dojem simonie, svatokupectví. A málokoho v Římě nebo na arcibiskupské kurii v Praze zajímalo, zda ten, kdo si úřad zakoupil, byl také vhodnou osobou pro duchovní poslání.

Otázka osobního života kněží je ovšem záležitostí poněkud choulostivější a zdá se, že v této oblasti stál betlémský karatel leckdy za hranicí únosnosti a možná také spravedlnosti.<sup>6</sup> Husovy výpady mohly vyznívat téměř jako aplikace nepřijatelného principu kolektivní viny vůči těm, kdo bezvýhradně nepřilnuli k reformním ideám,<sup>7</sup> jak je předklá-

<sup>5</sup> Na neplatiče byl nezřídka bez jakýchkoli průtahů uvalen církevní trest. Exkomunikace byla notně zneužívaným donucovacím a zastrášovacím prostředkem i v běžných ekonomických a politických záležitostech, kdy vůbec nešlo o ochranu víry.

<sup>6</sup> „A tak se Hus nespokojuje s přísnými výtkami vůči kněžím, obrací-li se k nim. Tak když káže laikům, prohlašuje, že je jen málo dobrých, kteří jsou spokojeni se skrovným a tichým způsobem života. Často se mu stávalo, že před laiky napadal kněžskou chlípnost, chamtivost a pýchu a že prohlašoval, že špatní preláti a špatní kněží jsou ničemové a tyraní.“ De Vooght. Kacířství Jana Husa 5, s. 65–72, zde 69, díg. s. 29.

<sup>7</sup> Zatímco u duchovních, kteří nebyli nakloněni reformním ideám, Jan Hus velmi přísně káral eufemisticky vyjádřeno sklon k obdivu něžného pohlaví, u Jeronýma Pražského, jenž sice nebyl presbyterem, leč jako Mistr artistické fakulty byl vázán celibátem a přijetím nižších svěcení, tutéž inklinaci, která podle všeho byla poměrně výrazným rysem osobnosti tohoto nevšedního učence a zároveň taškáře, vnímal poměrně shovívavě. Jan Hus ve chvílích uvolnění projevoval také poměrně zřetelný smysl pro humor. Například při kvodlibetu konaném v lednu 1411 se odehrála následující epizoda: „Jelikož v několika případech si Hus dovolil narážku na slabůstku dotyčného kolegy, v případě Jeronýma by jí mohly být ženy. *Probleuma* totiž znělo,

dal betlémský karatel a ti, kdo byli s ním. I jiní kárali upadlé mravy kléru bez jakýchkoli zábran, nicméně nečinili to před laiky a v lido-  
vém jazyce jako pražský Mistr. Takové jednání ovšem bylo ze stra-  
ny betlémského horlivce nezodpovědné, neboť mezi jeho posluchači  
nebyli jen o svatost usilující věřící, nýbrž také spodina (dnes bychom  
řekli „galerka“), která čekala na příležitost k násilnostem a kráde-  
žím. Viděno z druhé strany, syn jihočeského sedláka byl mužem akce,  
a nikoli primárně spekulativním teoretikem. Věděl, že kritických slov  
zaznělo bezpočet, ale nezměnilo se zhola nic. Z uvedeného důvodu  
chtěl uvést věci do pohybu jednak tím, že se opíral o mocné tohoto  
světa a státu, jednak voláním do uší lidu. Věci se sice daly do pohybu,  
leč směrem, který sám betlémský horlivec původně asi nepředvídal  
a nechtěl. Hovořit o sociální nezodpovědnosti je tedy do značné míry  
na místě. Na druhé straně bychom ale neměli podceňovat tragičnost  
dobové situace. Dilematičnosti se nemůžeme vyhnout ani při snaze  
porozumět Husovi jako karateli.

V dané souvislosti je třeba podtrhnout, že panovníka, jehož alko-  
holismus, smilství, periodická lenost, násilnictví, výbuchy nekontrolo-  
vaného vzteku i hrabivost byly pověstné po celé Evropě,<sup>8</sup> si betlémský  
napravovatel veřejně přímo kárat nikdy nedovolil. Dokonce i brutál-  
ní zavraždění generálního vikáře a víceroobročnicka Jana z Pomuku  
komentoval vyhýbavě a ne zrovna solidárně vůči kolegovi v kněžské  
službě. Na obecné rovině betlémský napravovatel dokonce požadoval,  
aby král přinutil duchovní i laiky konat dobro.<sup>9</sup> S tím souvisí i Husův  
názor, podle něhož má světský pán právo, ba povinnost přimět nehodné  
poddané, aby se zpovídali a přistupovali ke stolu Páně, a tak je přivést  
k vnitřní nápravě. Nezavánějí takovéto principy náhodou obdobnou  
nemravností jako pozdější norma „*cuius regio, eius religio*“? Mnohé  
z právě konstatovaného bylo ovšem jaksí předem dáno politickou strate-  
gií reformy, která chtěla vést nápravu církve právě přes krále a šlechtu.

---

zda uzavřené poupě lilie rychleji rozkveté v rukou panny.“ Šmahel. *Život a dílo Jero-  
nýma Pražského*, s. 55.

<sup>8</sup> Pro spravedlnost je třeba říci, že Václav IV. byl možná psychicky nemocný. Dovolují  
si tipovat, že byl postižen velmi výrazným maniodepresivním syndromem, jak na to  
ukazují střídající se periody horečné činnosti a apatie, která bývala spjata s násled-  
nými úniky k alkoholu, lovu a jiným „radovánkám“.

<sup>9</sup> „Král, prohlásil Hus, je sluha Boží a má meč, aby vládl lidem dobrým stejně jako  
zlým. Ty dobré aby chránil, a ty zlé, laiky i církevníky, aby přiměl činit dobro. Hus se  
netajil tím, že tlumočí závěry Mistra Viklefa.“ Paul de Vooght. Kacířství Jana Husa 11.  
*Theologická revue* 69, 5 (1998), s. 65–80, zde 65, dig. s. 65.

Jestliže Hus bezvýhradně přilnul k Viklefově strategii reformy církve, pak se v tom mohla projevovat jeho poměrně chabá znalost relativně nedávné minulosti, neboť vznik pohoršení ve formě dvojpapežství byl v mnohém bezesporu zapříčiněn soupeřením francouzského dvora na jedné a císařského dvora na druhé straně.<sup>10</sup> Kritizoval-li by Hus krále stejně nesmlouvavě jako své kolegy v duchovenské službě, zřejmě by skončil v plamenech mnohem dříve než na koncilu v Kostnici. Karatelství si v tomto směru vlastně ani nemohl dovolit. Nemělo by nás pak ale udivovat, když ho zejména movitější klérus považoval v jistém ohledu za stavovského zrádce, který kolaboruje s těmi, kdo výše postaveným duchovním usilovali nejen o majetky, ale nezřídka i o život, přičemž oni páni sami nebyli o nic lepší než postihovaní, leckdy dokonce ještě nesrovnatelně zvrhlejší. Stačí vzpomenout na některé rádce Václava IV. z první periody jeho panování.

Úsilí o spravedlnost nám nedovoluje pokračovat v nemravnosti Husových odpůrců, kteří ho jako velmi nepohodlnou osobu chtěli zlikvidovat prostřednictvím lží, manipulací a intrik. Tvrzení Jana Pavla II. o Husově mravní bezúhonnosti se týká evidentně osobního života betlémského kazatele, jen obtížně bychom ho ale mohli podepsat bezvýhradně, když se ponoříme do zkoumání jeho karatelské činnosti. Zároveň bychom ale měli mít na paměti, že betlémský tribun to vše dělal s přesvědčením a zřejmě plně v souladu se svým přeučkovitějším svědomím (*bona fide*), protože vyvstává problém subjektivní přičitatelnosti oněch výlevů až nenávistného hněvu. Na objektivní rovině

<sup>10</sup> „Vzpouřa francouzských kardinálů proti papeži, kterého zprvu řádně zvolili, jevila se dále císaři jistě od počátku odbojem proti jeho vlastní politice, proti mnohaletému úsilí o to, vybavit papežství z francouzského vlivu, v němž se octlo přesídlením papežského dvora na francouzskou půdu do Avignonu. Po veliké námaze Karla IV. vymohl, že se papežové vrátili zase do Říma, a nyní se výsledek vši té námahy ocitl zase v sázce. Rozhodnutí pro papeže a proti kardinálům hrozilo arci císaři rozchodem s Francií, pod jejíž ochranou vznikla vzpoura proti Urbanu VI. a s níž právě počátkem roku obnovil slavnostně staré přátelské smlouvy.“ František Michálek Bartoš. *Čechy v době Husově*. Praha: J. Laichter 1947, s. 14–15; srov. Jiří Spěváček. *Karel IV. Život a dílo (1316–1378)*. Praha: Svoboda 1979, s. 476–477. Francouzský král Karel V. měl po zvolení francouzského vzdoropapeže zvolat: „Nyní jsem papežem já!“ Je nasnadě, že sídlo papeže v Římě znamenalo větší vliv císaře na Kristova náměstka, zatímco papež v Avignonu byl jaksi více po ruce francouzskému panovníkovi. Schizma, k němuž došlo na samém sklonku Karlovy vlády (20. září 1378), jenž opustil tento svět na sklonku roku 1378 (29. listopadu), tedy způsobila přednostně rivalita dvou středověkých evropských velmocí, která se promítla do jednání vzbouřivších se kardinálů. Máme-li tuto skutečnost před očima, pak vyvstává otázka, zda svěřování reformy církve do rukou světských monarchů není náhodou obdobou ustanovení kozla zahradníkem.



však nemůžeme nekonstatovat, že i on se provinil pošlapáním lásky k bližnímu. Nejenom na jeho nepřátele, nýbrž i na něj se tudíž v určité míře vztahuje to, co později smutně konstatoval Karel Havlíček Borovský o vztazích mezi služebníky církve: *Homo homini lupus, clericus clerico lupissimus* – Člověk člověku vlkem, klerik kleriku vlkodlakem. Není divu, že všichni, kdo byli od druhé poloviny 19. století dále plni nenávisti vůči katolickému duchovenstvu, velmi rádi odkazovali na Jana Husa, aby tak v jistém ohledu mediálně i před soudem svědomí ospravedlňovali svou vlastní zášť. Jestliže katolíci, kteří právě zmíněný aspekt husovského dilematu zakusili bolestně na vlastní kůži, zaujímali k betlémskému horlivci postoj spíše odmítavý, ba zavrhuující, pak bychom to měli vnímat se stejným pochopením, s nímž se snažíme přistupovat k Janu Husovi samotnému.

Na obhajobu Mistra Jana je však třeba podotknout, že v souvislosti s odpustkovými bouřemi v roce 1412 se nakonec ve jménu poznané pravdy statečně a možná zároveň sociálně také ne zcela zodpovědně postavil na stranu bouřících se zástupů, byť dobře věděl, že král tento nešvar z politických důvodů nejen povolil, ale dokonce podporoval. Není tudíž nesnadné pochopit, jakému riziku se Hus vystavoval. Hovoříme-li o Husově sociální nezodpovědnosti, musíme zároveň říci, že by bylo omylem, pokud bychom celou vinu svalovali jen na betlémského horlivce. Nepadá hlavní část odpovědnosti na nemravného, ba zrůdného vzdoropapeže?

Pokud jde o poměr k světské moci, je třeba vzít dále v potaz, že Mistr Jan před koncilem neváhal statečně zastávat mínění, podle něhož i panovník, který je v těžkém hříchu, vykonává svůj úřad nehodně. Takového vladaře máme respektovat, když nařizuje věci v souladu s Božím zákonem, nebo alespoň v neutrální oblasti, nikoli však tehdy, když přikazuje věci zvrácené. To český reformátor řekl i před císařem Zikmundem, ač musel tušit, že ho to bude nakonec stát život.

Betlémský kazatel se dopustil teologické nedomyšlenosti a dosti závažné nekorektnosti dokonce přímo v oblasti eucharistické nauky, když v roce 1408 obvinil z hereze arcibiskupa Zbyňka Zajíce, který ve svém výnosu proti viklefovským bludům napsal, že po proměňování je podstata chleba a vína nahrazena substanciální přítomností Kristova těla a jeho krve. Husovo kaceřování vlastního představeného je poněkud nemístné, ba směšné. Výtkl totiž hierarchovi, že v eucharistii není jenom Kristovo tělo a krev, ale také jeho lidská duše a božství, což Zbyněk Zajíc výslovně nenapsal. Nic naplat, posudek nad druhým



vypovídá mnohem více o posuzovateli než o posuzovaném. Ve slušné teologické společnosti se nevyžaduje opakovat vždy vše do posledního písmenka, některé věci se prostě rozumějí samo sebou.<sup>11</sup> Arcibiskupovo vyjádření má evidentně povahu synekdochy, která není tak docela nepodobná té, s níž se setkáváme v Jan 1,14, kde se výrazem „tělo“ míní celé lidství i s duší. Husovo jednání sice nebylo správné, leč z lidského hlediska ho můžeme pochopit, protože v oné době už napětí mezi ním a arcibiskupem překročilo únosnou míru. Zbyněk postihl Husa a jeho příznivce zákazem českého zpěvu při bohoslužbách, vyjma čtyř tradičních písní, a také betlémskému tribunovi odňal oprávnění kázat, což ovšem postižený rozhodně nemínil respektovat.

Kdo se zabývá touto až děsivě dilematickou osobností, nemůže neupadat do rozpaků, údivu a nakonec do bezradnosti.<sup>12</sup> Svou zkušenost bych bez jakékoli nadsázky shrnul zvoláním: „Huse, Huse, nedáš mi spát v kuse!“ Boží milost se ovšem projevuje v lidské slabosti naplno právě v těch nejkritičtějších okamžicích Husova dramatu, což je odpustkový rok 1412, rozhodnutí vydat se na koncil na podzim roku 1414, a konečně celý proces s jeho vyvrcholením v polovině roku 1415. Zdá se, že v těchto momentech je všechno to nedokonalé smazáno

<sup>11</sup> Srov. Paul de Vooght. Kacířství Jana Husa 7. *Theologická revue* 69, 1 (1998), s. 8–13, zde 10, dig. s. 40.

<sup>12</sup> Dilematicčnost Husovy činnosti vnímali i soudní duchovní v jeho době. Velmi pěkně shrnuje obdiv míscí se s kritikou obsažený v listu Jana z Rakovníka adresovaném Husovi v druhé polovině roku 1408 P. de Vooght: „Bývalý mistr svobodných umění Jan z Rakovníka, který se stal žebravým mnichem, mu ze svého ústraní píše (říjen–listopad 1408). Vůbec není pohoršen Husovými útoky proti zlořádám kněžstva. Nesouhlasí se simonií, neschvaluje multiprebendáře, tedy držitele vícero obročí. Ba naopak, obdivuje boj mistra Husa, dosud vlastně mladého člověka, proti mužům zralým a majícím postavení. Jako by z něj na pisatele dýchal duch Danielův, který – ač mlád – káral starce. Přesto však v Husově jednání není vše čisté, jak náleží. Jana z Rakovníka prý velmi mrzí neupřímnost, nedostatek přímosti v odpovědi, kterou Hus dal svým obviňovatelům. Není to odpověď řádného muže, ale sofisty. Jan z Rakovníka vyvíjí Husovi především to, že neslouží dobře dobré věci, když ji svěruje špatnému správci. Což neposkytuje Písmo svaté dost argumentů k boji s kněžskými zlořády? Jak neblahý nápad, napájet se z tak zamoreného pramene, jakým je Viklef! Neboť Viklef je kacíř. Popírá papežský primát, chybí mu úcta ke svatým a odsuzuje řeholní život. Vždyť Hus pozdvihl prapor toho zavrženého vůdce! Kdáž tak svým odpůrcům příležitost, aby obvinili z kacířství i jeho samotného, a říti se přímo směrem do schizmatu. Probouzí ve svých přívržencích ducha pomluv a nekázně. K dovršení všeho zla spáchal Hus ještě jedno, ze všeho nejhorší. Horlením proti chamtivosti způsobil konec jednoty. Jan z Rakovníka odkazuje na Mt 23,24: *vůdce, kteří cedíte komáru, velblouda však polykáte*, a neváhá prohlásit, že ve srovnání s preláty oplývajícími prebendami je tím velbloudem z evangelia spíše ten, kdo tříští jednotu.“ De Vooght. Kacířství Jana Husa 7, s. 8–14, zde 12, dig. s. 44.

a prozářeno zcela zvláštním jasem.<sup>13</sup> Na čistě empirické rovině si dovolím konstatovat, že lidí skončivších v plamenech jako bludaři rozhodně nebylo málo, leč být upálen na všeobecném koncilu, tedy přímo před zraky velkých dějin, to určitě není výsada, již by se dostalo mnoha jiným. Člověk má skoro pokušení vidět v tom prst Boží. V souvislosti s předchozí kritikou jistě vyjádření drásavě dilematické, ba šílené, leč taková je skutečnost.

Pídíme-li se po tom, proč Hospodin shlédl se shovívavostí na tohoto leckdy opravdu nelítostného horlivce, pak se naskýtá jediná odpověď: Hus za své karatelské běsnění tak úplně nemohl. Žil totiž v době, která byla silně proniknuta zhoubnou ideou blížícího se konce světa a především bez nadsázky děsem z nadcházejícího vystoupení antikrista.<sup>14</sup> Ideje šířené nejrůznějšími nezodpovědnými náboženskými blouznivci, mezi nimiž bylo také mnoho františkánů,<sup>15</sup> vyvolávaly úseň, escha-

<sup>13</sup> Jestliže na Husovu obhajobu často uvádím citace z díla P. de Vooghta, je povinností připomenout i následující souhrnné hodnocení Husa, jeho díla a jeho smrti od téhož autora: „Uznávám, že těch třicet tvrzení, která Husovi s konečnou platností vytkla tři roky po jeho smrti katolická církev, si zaslouhuje posudek, jakým je označil papež Martin V. Z hlediska katolické dogmatiky to jsou tvrzení kacířská, bludná, opovážlivá, buňičská, pro zbožný sluch urážlivá a vyskytují se v Husově díle. Nejčastěji jsou také karikaturou a někdy i pravým opakem jeho učení chápaného jako celek. Nemyslím si, že Hus byl nějaký velký teolog či vynikající jedinec, a ještě méně že byl geniální. Považují ho spíše za člověka dosti úzkoprsého, trpícího komplexem nečistoty. Tento komplex způsobil, že Hus nacházel nečistotu ve všem a všude, a až příliš ho připoutal ke službě ideálu nepochybně nedosažitelné čistoty. Nebyl žádný národní hrdina, ani reformátor. Byl to však člověk poctivý a upřímný. V bezvýznamných záležitostech někdy maličko kličkoval, aby se dostal z úzkých. V hodině smrti byly tyto nepatrné prohřešky zahlazeny. Člověk, který byl vnitřními rozpory jakoby předurčen k tragickému osudu ještě předtím, nežli mu ho zloba jeho protivníků skutečně přivedila, tento člověk se odevzdal svému osudu vyrovnaně a s noblesou. Až do konce neochvějně vytrval ve svém odporu proti concilu, který mu odmítal naslouchat a který ho vyzval, aby se odpřisáhl kacířství, z nichž přinejmenším některá nikdy nezastával. Zemřel, protože jeho představa pravdivosti byla nanejvýš ušlechtilá a byl odhodlán zůstat věrný.“ Paul de Vooght. Kacířství Jana Husa 22. *Theologická revue* 72, 1 (2001), s. 120–140, zde s. 135. Každý, kdo se chce Husem odpovědně zabývat, to má nespírně těžké. Výroky tohoto typu pochopitelně nemohly v minulém století nerozžhavit do běla české bezvýhradné opěvovatele Husovy velikosti.

<sup>14</sup> V řadě historických a teologických prací z minulého století i z prvních let našeho věku není tento aspekt doceňován. Velmi vzácná je proto monografie: Pavlína Cermanová. *Čechy na konci věků*. Praha: Argo 2013.

<sup>15</sup> Dovolují si upozornit, že ve spisech Františka z Assisi není ani stopa po eschatologismu a nevyskytuje se tam ani jednou výraz „antikrist“. Srov. Ctírad Václav Pospíšil (ed.). *Františkánské prameny I*. Olomouc: MCM 1999, č. 1–314, s. 9–101. Nezapomínejme, že František žil v době, kdy již výrazně působily ideje Joachima z Fiore, takže „antikrist“ určitě nebyl v prvních desetiletích 13. století neznámým tématem. Františkův postoj je hluboce opodstatněný, protože originální františkánská spiritualita

tologicko-anarchistické smýšlení, vedly k bipolárnímu a černobílému chápání skutečnosti, což se pak přetavovalo do panikou zavánějící konfrontace prodechnuté nenávistí, která nakonec nemohla v době šílené krize nevyústit do krvavé válečné katastrofy. Vystává otázka, zda tito rádoby mystikové ve své rezignaci na zdravý rozum a v následné emotivní přemrštěnosti nakonec nevědomky nevytvořili ve společnosti i v jednotlivých myslích atmosféru, která byla paradoxně až neskutečně vhodná pro působení toho, před nímž chtěli varovat.<sup>16</sup> Hus to vše nevyvolal, on se do takové atmosféry narodil a následně se v ní utvářela jeho rozporuplná osobnost. Zdaleka ne všechno můžeme u Husa schvalovat, téměř vždy je to ale možné pochopit.

Nemylme se, tragická situace společnosti a zejména církevních institucí by vedla ke krvavému vyústění tak jako tak, i kdyby Hus nepůsobil jako určitý urychlující katalyzátor společenského kvasu. Vinu za husitské války nelze přisuzovat výlučně betlémskému kazateli, neboť padá mnohem víc na ty, kdo páchali do nebe volající hříchů. Při kostnickém procesu vychází plně najevo, kdo je kdo. Tam také vidíme, s kým měl Hus po celou dobu svého působení tu „čest“. Pak se leccos z jeho vášnivé sveřeposti stává poněkud srozumitelnějším, nicméně zároveň nelze opomenout, že právě ona notně podnítila odvetné nenávistné reakce. Bludný kruh zla plodícího zase jen nenávist a zlo je vpravdě úděsný a vyjít z něho se dá jen cestou velkodušného vzepření se logice nenávisti formou odpuštění. Nesudme, neboť nevíme, jak bychom obstáli v oné nesmírně vypjaté atmosféře my sami.

---

se vyznačuje bratrstvím, smířením, pokojem, tedy pravým opakem toho, co s sebou nese blouznění o antikristovi. Konstatované ovšem rozhodně neznamená, že každý františkán a každá epocha dějin tohoto řádu zmíněné souvislosti pochopí. Některé interpretace františkánství tak mohly a mohou i dnes být na hony vzdáleny původnímu ideálu.

<sup>16</sup> Poslední impuls k zamyšlení není na počátku jedenadvacátého století rozhodně neaktuální, neboť těch, kdo neúměrně šíří děs z temných sil a různých maleficií je dnes víc než zdrávo. Srov. např. Ctirad Václav Pospíšil. Systematicko-teologické přístupy k problematice ďábla a jeho mimořádného působení. *Studia theologica* 14, 4 (2012), celkově 50, s. 204–239.

## 2. Jakoubek ze Stříbra<sup>17</sup> a přijímání laiků pod obojí způsobou

Je známo, že Husův druh Jakoubek ze Stříbra byl spíše zakladatelem než obnovitelem podávání eucharistie laikům pod obojí způsobou. O právě uvedené záležitosti, zejména pak o postoji Jana Husa k ní, pohovoříme ve čtvrté části této studie. Zároveň je známo, že Jakoubkova nauka o reálné přítomnosti Krista v eucharistii má evidentně konsubstanciační charakter. Jestliže Hus bývá podezírán ze sympatií ke konsubstancialismu,<sup>18</sup> pak i otázka, zda Jakoubkova nauka je v dané věci jednoznačně heretická, určitým způsobem souvisí s hodnocením Husovy pravověrnosti.

Věc je o to spletiťší, že některé Jakoubkovy spisy byly Kostnickým koncilem v roce 1417 odsouzeny jako heretické právě kvůli konsubstancialismu.<sup>19</sup> K tomu si dovolím říci, že výrok papeže a koncilu je nesporně správný, pokud se jedná o věroučně nepřípustný výklad Jakoubkových tvrzení. Víme ale již velmi dobře, že konsubstancialismus lze v opodstatněných případech chápat také jako ne zcela šťastnou obhajobu plnohodnotnosti znakové funkce konsekrovaných eucharistických způsob, tudíž jako nikoli nevyhnutelně heretickou nauku.<sup>20</sup> Objevuje-li se možnost interpretace ve prospěch odsouzeného, ve slušné společnosti se připouští revize procesu, případně reha-

<sup>17</sup> Jakoubkově postavě a jeho myšlení byla v poslední době, zřejmě v souvislosti s blížícím se šestistým výročím od zahájení praxe podobojí v říjnu 2014, věnována českými odborníky velká pozornost. Srov. Ota Halama – Pavel Soukup (ed.). *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Praha: Filosofia 2006; Pavel Soukup. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Praha: Filosofia 2011; Jindřich Marek. *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*. Praha: Národní knihovna 2011.

<sup>18</sup> Srov. Stanislav Sousedík. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 58–59.

<sup>19</sup> Srov. Jan Sedlák. O tábořských traktátech eucharistických. *Hlídky XXX* (1915), s. 34–, 122–, 198–, 235–, 325–, 435–, 513–, 647–, 705–, 795–, zde 438.

<sup>20</sup> Obdobný postup zvolil mimochodem tehdejší prefekt Kongregace pro nauku víry, kardinál Joseph Ratzinger, když se blížila beatifikace Antonia Rosminiho. Dekret o bludných sentencích obsažených ve spisech tohoto velkého italského filosofa a teologa zůstává platný na rovině jejich heretické interpretace. Zmíněnou interpretaci však nelze italskému mysliteli na základě dnešních znalostí přisuzovat, takže se netýká dokonce ani nauky obsažené v jeho dílech. Osoba i nauka jsou ospravedlněny, zároveň však zůstává uchráněna čest Kongregace pro nauku víry. Ať už si o tomto ekvilibristickém postupu myslí kdokoli cokoli, je to nesporně důležitý precedens, který nyní směle aplikujeme na případ Jakoubka ze Stříbra. Srov. Ctirad Václav Pospíšil. Rehabilitace Antonia Rosminiho. *Teologické texty* 14, 3 (2003), s. 110–111. Důžno podotknout, že postup J. Ratzingera jasně potvrzuje v tomto příspěvku aplikovanou metodologickou zásadu, podle níž je magisterium neomylné v posouzení věroučných

bilitace. Navíc víme, že soudní rozhodnutí nejvyšší církevní autority nejsou pod neomylností ve striktním slova smyslu, a tudíž není vyloučena jejich náprava.

V první řadě je třeba podtrhnout, že Jakoubkova nauka o eucharistii vyrůstala z praxe častého svatého přijímání a z jejího teologického odůvodnění.<sup>21</sup> Mezi řadou spisů, v nichž se Jakoubek zabývá problematikou eucharistie a zejména obhajobou přijímání laiků podobojí, si zasluhují alespoň připomínku traktáty *Pius Iesus*<sup>22</sup> a *Magna cena*<sup>23</sup>. V myšlení tohoto českého reformátora nenalezneme ani náznak zpochybňování reálné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii.<sup>24</sup> Slova, jimiž Jakoubek podtrhuje, že i po konsekraci se jedná o eucharistický chléb, v určitém smyslu připomínají v předchozí studii citovanou pasáž z *Katechismu Tridentského koncilu*:

Tato svátost velebná vidomá, čitedlná, bílá, okružlá, lámá se atd., jenž po posvěcení zuostává, z Písma jistého zákona Božího a jiných svatých chlebem se nazývá. Neb Pán Ježíš v svém čtení o té najdostojnější svátosti

---

záležitostí, zároveň ale ani nejvyšší církevní autorita nemůže být neomylná v konkrétních soudních výrociích, které jsou proto revidovatelné.

<sup>21</sup> Srov. David Holeton. The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context. In: David Holeton (ed.). *The Bohemian Reformation and Religious Practice I, papers from the XVII World Congress of the Czech Society of Arts and Sciences*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic 1996, s. 23–48; Helena Krmíčková. K počátkům kalicha v Čechách – Utraquism in 1414. In: David Holeton – Zdeněk David (ed.). *The Bohemian Reformation and Practice 4, papers from the IV International Symposium on the Bohemian Reformation and Religious Practice under auspices of the Philosophical Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic held at Vila Lanna Prague, 26–28 June 2000*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic 2000, s. 99–105; Helena Krmíčková. Jakoubkova utrakvistická díla z roku 1414. In: Ota Halama – Pavel Soukup (ed.), *Jakoubek ze Stříbra: Texty a jejich působení*. Praha: Filosofie 2006, s. 171–181. Zřejmě nejsystematičtější výklad Jakoubkova teologického myšlení podává: Paul de Vooght. *Jacobellus de Stříbro († 1429) premier théologien du hussitisme*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain 1972.

<sup>22</sup> Srov. Iacobellus. *Pius Iesus*. In: Josef Kadlec. Literární polemika mistrů Jakoubka ze Stříbra a Ondřeje z Brodu o laický kalich. In: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 2, 21 (1981), s. 71–88.

<sup>23</sup> Srov. Iacobellus. *Magna cena*. In: Helena Krmíčková (ed.). *Iacobellus de Missa Magna cena: Rozbor textu a edice*. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity* 1993, C 40, s. 137–141.

<sup>24</sup> „Jemužto [Kristu] v té svátosti ode všech křesťanuov věrných poctivosti a klanění, které na samého Boha sluší, má se díti.“ Jan Sedlák. Jakoubkův traktát remanenční. In: Jaroslav Polc – Stanislav Příbyl (ed.). *Miscelanea hussitica Ioannis Sedláka*. Praha: Karolinum 1996, s. 134–140, zde s. 135. Jedná se o Jakoubkův spis „Confessio“. Původní publikace: Jan Sedlák. Jakoubkův traktát remanenční. *Hlídky* 29 (1912), s. 433–440 – Znění traktátu: s. 434–435.

svého těla nazývá chlebem, ne ku potupě ani ku pohanění, ale k zvelebení říka: Chléb, kterýž já dám za život světa, tělo mé jest.<sup>25</sup>

Jakoubkovi tedy jde přednostně o to, aby vedle reálné přítomnosti Kristovy byla v nauce a zdravé víře uchována také znaková povaha eucharistického chleba, tedy aby si Kristovu reálnou přítomnost – současným způsobem vyjádřeno – nikdo nepředstavoval jako fyzikální nebo chemickou změnu. Hus mimochodem hovoří obdobně, jenom velmi obezřetně používá vždy výraz „eucharistický chléb“, aby neupadl do podezření z konsubstancialismu. Nakolik je Jakoubkova nauka vzdálena správné koncepci transsubstanciace a výrokům katolických teologů citovaných v prvním oddílu této studie, to nechť posoudí čtenář sám. Nejen podle mého soudu<sup>26</sup> by katolický teolog mohl a měl při troše dobré vůle vnímat Jakoubkův konsubstancialismus poněkud přívětivěji než jeho předchůdci. V dané souvislosti určitě není bez významu, jakých autorit se Jakoubek dovolává a jaké obavy má z nesprávně pojímané transsubstanciační nauky:

A v témž rozumu věrném křesťanském Ducha sv. tu svátost duostojnú po požehnání v pravdě se nestyděli jmenovati chlebem staří svatí již po posvěcení mocí slova božého, v němžto jest pravé tělo boží plné božství: Dionizius, Ignacius, Jeronimus, Chrisostomus, Damascenus i jiní svatí i stará církev sv., i všickni věrní přítomní do dnešního dne mají tak věřiti a nestydeti se tak jmenovati tu svátost v tom rozumu křesťanském Ducha sv., s kterýmižto svatými i já zůstávaje k nižádné potupě, ale do dne smrti velebiti chci tu předrahu svátost, s nimi vyznávám, že tu chléb zůstává, kterýž jest to v pravdě a přítomné tělo boží. A na tom sluší sprostně zůstatí nechajíc

---

<sup>25</sup> Sedlák. Jakoubkův traktát remanenční, s. 434.

<sup>26</sup> „Jakoubek klade důraz na to, že reálná přítomnost Kristova těla a jeho krve ve svátosti má být vykládána duchovně a chápána právě mimo předmětné a kvantitativní kategorie.“ Pavel Kolář. Husovo učení o přijímání eucharistie a jeho vztah k učení Jakoubkova. In: Tomáš Butta – Zdeněk Kučera (ed.). *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*. Praha: Církev československá husitská 2012, s. 102. V první řadě podotýkám, že výraz „duchovní“ u augustinovsky, tedy křesťansko-platónsky orientovaného Jakoubka určitě nenabývá významu čistě subjektivní, nereálný, nýbrž přesně naopak jde o vrcholnou skutečnost překračující pouze její materiální stránku. Za druhé: mnozí nekatolíčtí teologové se domnívají, že katolická koncepce transsubstanciace implikuje jakousi materiální proměnu konsekrovaného chleba. Právě uvedeně stanovisko ovšem souvisí s tím, že někteří katolíčtí věřící a možná i teologové nemají odpovídající porozumění pravé povaze transsubstanciační nauky, jak byla vložena v dříve uveřejněné studii. Při troše dobré vůle by tedy řada ekumenických nedorozumění ohledně víry v eucharistii mohla být poměrně snadno překonána.

nových vtipuov, o nichžto velcí mistři v školách dělě se, ježto sprostní slyšice to dvojení vtipuov těch zacházejí v veliké pochybení ve víře.<sup>27</sup>

Není pochyb o víře v reálnou přítomnost Kristovu v eucharistii. Argumenty pocházejí z Písma a tradice, a nemají rozhodně malou váhu. Nelze tu tedy hovořit o aplikaci principu „*sola Scriptura*“. Připomínání církevní otcové žili v době, kdy ještě neexistoval transsubstanciační model. Jakoubek se jednoznačně obává nesprávného porozumění transsubstanciační nauce („nových vtipuov“), která může vést věřící k opomíjení znakové povahy chleba a k paschasiovskému eucharistickému naturalismu. Vystává nevyhnutelně palčivá otázka, zda lidé, kteří považují takové názory za jednoznačně heretické, nejsou sami ohroženi tím, čeho se Jakoubek oprávněně obává.

Jestliže tedy ve svém hodnocení Jakoubkova konsubstancialismu nemohu podle svého nejlepšího svědomí konstatovat jednoznačnou heretičnost, pak v případě Jana Husa, který se ke konsubstancialismu nikdy ve svých dílech výslovně nepřihlásil, by mělo být nabíledni, jak je to s pravověrností jeho eucharistické nauky. Jsem si vědom, že právě předložené závěry, zejména pokud jde o Jakoubkovu eucharistickou nauku, jsou pouze předběžné, neboť celá záležitost by si pro svou důležitost a komplexnost zaslouhovala mnohem detailnější zkoumání jeho textů, což přímo volá po monografickém zpracování. Jsem si vědom i toho, že měřítkem pravověří není pouze můj osobní rozum, a proto soud nad touto poněkud inovativní interpretací náleží do kompetence širšího kolegia odborníků a především přísluší katolické církvi, která je jako celek nositelkou autentické interpretace Božího zjevení. Pokud bych však z obav nesdělil ostatním to, k čemu jsem podle svého nejlepšího svědomí dospěl, vystavoval bych se nebezpečí závažného hříchu proti hlasu vlastního svědomí i proti osmému přikázání. Z uvedených důvodů nemohu jednat jinak, byť tento můj krok možná vyvolá u některých kolegů určité rozpaky, případně nevoli.

Vědecká poctivost ovšem velí, abychom celou záležitost unáhleně neuzavřeli, protože následující konstatování vrhá na rozhodnutí Kostnického koncilu ve věci Jakoubkova konsubstancialismu další světlo. V okamžiku, kdy se přežene důraz na duchovní přijímání, což je tendence přítomná v přijatelné míře jak u Jana Husa, tak u Jakoubka, hrozí velmi snadno sklouznutí do nepřipustného, pouze znakového

<sup>27</sup> Sedlák. Jakoubkův traktát remanenění, s. 435.



remanentismu viklefovského typu. Právě zmíněný vývoj je patrný ve spisech táborských teologů. Mimochodem Jakoubkův postoj k této radikální složce husitského hnutí rozhodně nebyl bez velkých věroučných výhrad. O mnohém vypovídá následující citace:

Polemika Chelčického proti Táborům jest velmi prostá, ale zase nelze upřít, že jest účinná. Dokázav v prvních šesti kapitolách ze spisů Biskupcových, že popírá skutečnou přítomnost Kristovu ve svátosti oltářní, odmítá různé vytáčky. [...] Píší, že se v přijímání duše krmí tělem Kristovým, ale hned zase, že je to jedení v znamení. Na jednom místě připouští klaněti se svátosti nižším klaněním, jinde to nazývají modloslužbou.<sup>28</sup>

I nyní je ovšem třeba opatrnosti, protože v pozadí stanoviska táborských teologů je patrná určitá dvojznačnost. Na jedné straně se máme klanět Kristu, ale nikoli chlebu jako takovému. Za tím by mohl stát jednak zvýšený důraz na diferenciaci významu a znamení, což je u radikálních reformistů příznačné, jednak příbuzná tendence k vyšší míře obrazoborectví. Dlužno podotknout, že pravověří netkví v jednoznačné ikonolatrii či ikonodulii, nýbrž v jejich přiměřené a umírněné formě. Pole legitimního teologického pluralismu, který leží mezi nepřijatelnými extrémy přemrštěné ikonolatrie a ikonodulie na jedné straně a vyhraněného ikonoklasmu na straně druhé, je velmi široké, a proto není vždy snadné dospět k závěru, zda dotyčné mínění je ještě v onom poli, anebo mimo něj.

Na závěr tohoto pododdílu si dovoluji konstatovat, že otevřením možnosti k přívětivějšímu vnímání eucharistické nauky Mistra Jakoubka ze strany katolické dogmatiky rozhodně nemíním zcela ospravedlňovat jeho často nepřiměřené mravokárně kritické postoje, v čemž se Janu Husovi nejen podobal, ale svou až patologickou radikalitou ho leckdy překračoval. I on byl posedlý moralizováním a nedokázal si přisvojit princip nenávisti k hříchu a lásce k hříšníkovu. Šílená doba a šíleností proniknuté prostředí generuje osobnosti, v nichž se sama odráží. Je snadné a po mém soudu také velmi laciné velebit dnes někoho, jehož působení nemusíme zakoušet na vlastní kůži. Hus a Jakoubek neuvádějí do krize pouze instituci katolické církve, nýbrž potenciálně též instituci jakékoli jiné církve, dokonce i instituce čistě světské. Jestliže ode mne dostali svůj díl jednostranní hanitelé Husa a Jakoubka,

---

<sup>28</sup> Jan Sedlák. O táborských traktátech eucharistických. *Hlídky* 30 (1913), s. 705.



pak bych jejich jednostranným velebitelům rád vzkázal, aby se zamysleli nad tím, co by si počali, kdyby ve vlastním duchovenstvu měli osobnosti podobného ražení, jako byli zmínění dva čeští reformátoři. Upřímně se obávám, že pro žádnou ze současných církví v Čechách a na Moravě by podobná zatěžkávací zkouška rozhodně nebyla procházkou růžovým sadem.

### 3. Wilsnack – problém jednoho eucharistického „zázraku“ (?)

Když nastoupil Zbyněk Zajíc z Házmburka na pražský arcibiskupský stolec,<sup>29</sup> byl zpočátku příznivě nakloněn českému reformnímu kruhu.<sup>30</sup> Dlužno poznamenat, že honba za penězi vedla v oné době k řadě fingovaných zázraků<sup>31</sup> a k prapodivným kultům, jako bylo třeba uctívání zázračné borovice nedaleko Mnichova Hradiště.<sup>32</sup> V posledním desetiletí 14. století a v prvních letech 15. století se stalo mezinárodně vyhlášeným poutním místem městečko Wilsnack nedaleko Wittenbergu v Braniborsku.<sup>33</sup> Předmětem kultu měly být konsekro-

<sup>29</sup> Roku 1402, po smrti Mikuláše Puchníka, který byl léta Páně 1393 mučen spolu s Janem z Pomuku a který zastával funkci arcibiskupa jen několik týdnů, přesně od 26. července do 19. září, zvolila kapitula novým arcibiskupem mělnického probošta, potomka významného šlechtického rodu, který do té doby držel v ruce častěji meč než Bibli, šestadvacetiletého Zbyňka Zajíce z Házmburka. Nebyl sice odpovídajícím způsobem vzdělaný, leč jeho nezanedbatelnou předností byla movitost, protože byl schopen zaplatit astronomickou taxu spojenou s římským potvrzením v úřadu nejen za sebe, nýbrž také za svého předchůdce, neboť kurie byla v dané záležitosti opravdu nesmlouvavá. Není vyloučeno, že vedle přízně Václava IV. právě schopnost zaplatit sehrála významnou roli v tom, že zvítězil nad protikandidátem Janem Železným, jehož podporoval uherský král Zikmund, který jako Václavův mladší bratr a potenciální nástupce neustále zasahoval do politického dění v rámci Koruny české. Srov. František Šmahel. *Jan Hus. Život a dílo ve dvaceti kapitolách*. Praha: Argo 2013, s. 55.

<sup>30</sup> Srov. Amedeo Molnár. *Jan Hus, testimone della verità*. Torino: Claudina 1973, s. 22.

<sup>31</sup> Jan Hus ve svém pojednání *De sanguine Christi* z roku 1406 výslovně hovoří o podvodných zázracích v Boloni, Uhrách, v krakovské diecézi, Chrudimí a v Kutné Hoře. Srov. Jan Hus. *O krvi Kristově*. In: Václav Flajšhans. *Mistra Jana Husi sebrané spisy, II, spisy latinské II*. Praha: J. Bursík 1904, s. 245–266.

Upřímně řečeno, bylo by nebezpečnou iluzí domnívat se, že dnešní ziskuchtivci a pomatenci jsou jiní než na přelomu 14. a 15. století. Kupříkladu františkáni z lombardské provincie již v sedmdesátých letech minulého století zavedli speciální službu na odhalování podvodných zázraků. Když slavili dvacet let trvání zmíněné činnosti, měli na kontě přes čtyři sta zjištěných pokusů o fingované divy.

<sup>32</sup> Srov. Šmahel. *Jan Hus*, s. 54.

<sup>33</sup> Historik Spěváček nás například informuje o tom, že Zikmund, který se v roce 1399 chtěl potají dohodnout s Joštem proti Václavovi IV., maskoval navenek svou cestu poutí do Wilsnacku. Srov. Jiří Spěváček. *Václav IV. 1361–1419*. Praha: Svoboda 1986, s. 293.

vané hostie, které ronily krev. Poutní místo vzalo za své v souvislosti s prvním vzmachem luterského protestantismu.

K prošetření celé záležitosti ze strany pražského arcibiskupa dala podnět následující příhoda. Jistý zámožný pražský měšťan Petřík z Cách nechal zhotovit pro zmíněné poutní místo stříbrnou ruku jako votivní dar za očekávané uzdravení své znehybnělé ruky. Ke kýžené nápravě zdravotního stavu dlouho nedocházelo, pan Petřík však neztrácel naději a setrval dále ve Wilsnacku. Jednoho dne slyšel kněze kázat, že onen stříbrný předmět daroval muž, jemuž se měla zázračně uzdravit ruka. Český poutník se ozval a veřejně označil kazatele za podvodníka a lháře.

Celá záležitost vzbudila v Praze nemalý rozruch. Arcibiskup Zbyněk Zajíc proto ustanovil teologickou komisi, do níž byl jmenován Stanislav ze Znojma, Jan Hus a Štěpán z Kolína.<sup>54</sup> Závěr zněl, že eucharistický „zázrak“ i jiné „zázraky“ z Wilsnacku jsou nejen neprůkazné, nýbrž dokonce vypadají jako podvod.<sup>55</sup> Na synodě konané dne 15. června 1405 arcibiskup na základě výsledků šetření oficiálně zakázal pouti duchovních i laiků své arcidiecéze do Wilsnacku.

Jelikož se některým kněžím, pravděpodobně německé národnosti, verdikt komise a následný zákaz nezamlouvaly, Stanislav i Jan Hus vystoupili na univerzitě s odbornými disputacemi ohledně domněle zázračné krve. Husova argumentace byla jasná a přímočará: Kristovo tělo bylo plně oslaveno při svém vzkříšení, což se týkalo i každé kapky Ježíšovy krve, a proto jediným jeho pravým tělem a pravou krví jsou nyní na zemi konsekrované eucharistické způsoby. V roce 1406 pak český reformátor podrobněji rozpracoval své stanovisko ve spisu

<sup>54</sup> Uvědomíme-li si, že některým výše postaveným osobám v Českém království i v církvi nebylo zřejmě po vůli, když do nového poutního místa spolu s poutníky odtékalo z Čech nemalé finančních prostředků, jež přece mohly zůstat českým poutním svatyním, pak není nesnadné uhadnout, proč do vyšetřovací komise byli jmenováni zrovna příslušníci českého reformního kruhu, kteří byli známí svým velmi kritickým postojem k poutím a k uctívání obrazů. Jinými slovy: ten, kdo grémium jmenoval, již jejím složením v mnohem předjímavě režíroval kýžený verdikt. Tím ovšem rozhodně nechci zpochybňovat poctivost členů komise, kteří se jistě nenechali manipulovat. U Husa si něco takového opravdu nedokážu představit.

<sup>55</sup> Dlužno podotknout, že mezi českými a německými Mistry panovalo v té době na univerzitě ničím nezastírané napětí hraničící s nepřátelstvím, což souviselo rovněž s pnutím mezi bohatými a vlivnými Němci a o emancipaci usilujícími chudšími Čechy v řadě měst Českého království. Možnost ukázat prstem na náboženské podvody v Německu tudíž byla pro členy uvedené komise opravdu velmi lahodným soustem.

*O krvi Kristově (De sanguine Christi)*.<sup>56</sup> V dané souvislosti se zdá být svrchovaně vhodné připomenout celkové hodnocení Husova spisu od P. de Vooghta:

Konec konců je tento krátký text pevně opřený o Písmo a tradici a je naprosto bez chyby. Jsou v něm přítomny všechny prvky katolické věrouky: symbolika eucharistie, účinnost svátosti a skutečná [Kristova] přítomnost. Zkrátka je tam vše, co se očekává z pera arcibiskupského komisaře, povolaneho, aby posoudil případ tohoto druhu. Nejenže se tu neprojevuje ani náznak kacířství. Věřoučná dokonalost knížky a sám fakt, že Hus byl ustanoven členem této komise, vylučuje jakoukoli pochybnost o vážnosti, již se těšil i v těch nejpřísněji ortodoxních kruzích.<sup>57</sup>

V první řadě je třeba podtrhnout, že Husův postoj nejenom prozrazuje jeho pravověrnost v oblasti eucharistické nauky, ale mohl by být v mnohém inspirativní i pro věřící naší doby, v níž mnozí snadno podléhají bažení po zázracích a zjeveních nejrůznějšího druhu. Aniž bych se opovažoval negovat možnost podobných nadpřirozených jevů, určitě platí, že je na místě zvýšená obezřetnost, soudnost a aplikace zdravých teologických kritérií, a to vždy a bez jakýchkoli výjimek.

#### 4. Hus a podávání svátosti oltární laikům pod obojí způsobou

Právě vyjasnění eucharistické nauky pomocí transsubstanciačního modelu vedlo ve dvanáctém století na Západě k tomu, že se upustilo od podávání eucharistie laikům pod obojí způsobou.<sup>58</sup> Do hry vstupovaly nepochybně také hygienické motivy spjaté s pitím mnoha přijímajících z jednoho kalicha, dále praktické důvody, neboť kupříkladu přenášení eucharistie k nemocným jen pod způsobou eucharistického chleba je mnohem jednodušší. Úzkostlivci navíc poukazovali na to,

<sup>56</sup> Srov. Hus. *O krvi Kristově*, s. 245–266.

<sup>57</sup> De Vooght. *Kacířství Jana Husa* 5, s. 65–72, zde 67, dig. s. 27.

<sup>58</sup> Je známo, že Jan Hus ve svém *Komentáři Sentenci* důrazně obhajoval podávání eucharistie laikům pod jednou způsobou. Jeho argumentace je prostá: Tělo Kristovo obsahuje i krev, a proto laik přijímá tělo Kristovo svátostně, krev ovšem ve spojitosti se svátostným tělem, ale nikoli přímo sakramentálně pod způsobou vína. Kristus je celý pod každou částí obou eucharistických způsob. Srov. Václav Flajšhans (ed.). *Spisy M. Jana Husi 4 – Super IV Sententiarum*. Praha: J. Bursík 1904, s. 557; IV, dist. 8, q. 11. To, co jsme právě konstatovali, opětne potvrzuje, že v nauce o předpodstatnění byl Hus opravdu pravověrný.

že mnohočetné pití z kalicha může vést k ukápnutí nebo rozlité krve Kristovy, tedy k jejímu zneuctění. Osobně se domnívám, že nechtěné ukápnutí konsekrovaného vína našeho Pána uráží neskonale méně, než když k jeho stolu někdo přistupuje jen formálně a s chladným srdcem. Málokdo si ale dnes uvědomuje, že tato nová praxe na poli liturgie se v zásadě stavěla, pokud ovšem byla správně chápána, což nelze vždy zaručit, proti přemrštěnému naturalismu paschasiovského ražení. Hodnotit danou novinku jen negativně by tudíž bylo teologicky nespravedlivé. Na druhé straně pochopitelně vyvstávala otázka, zda se tím činí zadost Ježíšovu příkazu, podle něhož mají při hostině konané na jeho památku všichni nejenom jíst, ale také pít.<sup>39</sup>

Právě pochybnosti výše zmíněného druhu a také obeznámení s východní praxí podávání těla a krve Páně laikům<sup>40</sup> vedly v roce 1414 k tomu, že pražští teologové, jmenovitě Mistr Jakoubek ze Stříbra, o jehož eucharistických spisech jsme se již zmínili výše, a německý teolog působící v Praze Mikuláš z Drážďan začali v říjnu 1414<sup>41</sup> podávat laikům podobojí.<sup>42</sup> Je evidentní, že na jedné straně se tím české reformní hnutí vrátilo k praxi církve prvního tisíciletí, což nelze hodnotit jenom negativně, nicméně není možno nevnímat určité riziko, že prostí věřící by mohli snadno ve svém postoji k eucharistii podvědomě

<sup>39</sup> Někdy stačí velmi prostá úvaha, abychom celou záležitost tak říkajíc postavili nohama na zem. Je na přirozené rovině myslitelné, abychom někoho pozvali na slavnostní večeři, která by spočívala jen v přijímání pokrmů s absolutním vyloučením nápojů, případně s dovolením pít jen pro jednoho vyvoleného? Podle mne by takové počínání pozvané zarazilo a vyvolalo v nich možná i úvahy o psychickém zdraví hostitele. To je podle mne také zcela prostá logika Kristova výroku o požívání jeho těla a pití jeho krve (srov. Jan 6,55), kterým se mimo jiné také staví do role našeho hostitele. Eucharistie je nejenom duchovním úkonem, ale také skutečnou posvátnou hostinou. Tím pochopitelně naprosto nemíním zamítat přijímání pouze pod způsobou konsekrovaného chleba. Jde mi spíše o porozumění lidem, kteří na počátku 15. století hájili obnovení praxe prvního tisíciletí, kdy se běžně přijímalo *sub utraque*.

<sup>40</sup> „Snadno si představit vzrušení, jaké způsobila mezi jeho českými žáky, zvláště u nejmolejšího z nich, u Jakoubka, zpráva, že východní církev podává z kalicha každému, nikoli jen kněžím, a že tvrdí, že rád ten pochází od doby Kristovy a apoštolů. Zprávu tu přinesl někdy počátkem roku 1414 do Čech M. Jeroným ze své cesty na východ.“ Bartoš, *Čechy v době Husově*, s. 395.

<sup>41</sup> Sluší se připomenout, že mnozí naši ekumeničtí přátelé proto v říjnu 2014 slavili v Praze šestisté výročí od této novinky, která se posléze stala symbolem reformace. Jedním z prvních chrámů, kde se obnovila tato praxe církve prvního tisíciletí, byl Sv. Martin ve zdi.

<sup>42</sup> Jelikož v našem prostředí se v dané souvislosti o podílu Mikuláše z Drážďan na tomto kroku příliš nehovoří, dovoluji si upozornit na velmi podnětnou studii: Jan Sedlák. Mikuláš z Drážďan. *Hlidka* 51 (1954), s. 35–39, 122–126, 204–209, 291–293, 349–355, 445–449, 540–543, 619–626, 697–701, 760–764, 824–825, 898–901.

propadat určité formě paschasiovského naturalismu. Není tudíž vyloučeno, že i obavy z tohoto rizika mohly Jakoubka utvrdit v obhajování reality znakové povahy eucharistického chleba a vína, aniž by se tím mínilo popírat, že v eucharistických způsobách je reálně přítomen náš Pán. Druhým motivem určité formy konsubstancialismu je pochopitelně reformní smýšlení na eklesiologické rovině.

Jakoubek zastával mínění, podle něhož ti, kdo přijímají pouze pod způsobou chleba a opomíjejí přijímání z kalicha, sice obdrží celou pravdu (*totam veritatem*) svátosti, nikoli však neporušenou a dokonalou svátost samu.<sup>43</sup> Řečeno jinak, přijímají Krista v plnosti, nicméně znamení tohoto přijetí není kompletní. Jakoubkovo stanovisko pozoruhodně odpovídá tomu, co nacházíme v dnešních směrnicích, kde se dozvídáme, že přijímání pod obojí je slavnostnější a také plnější svátostné znamení sjednocení věřícího s Kristem. Jakoubek tu zároveň projevuje víru v substanciální ráz Kristovy přítomnosti (*substantialiter*) ve svátostných způsobách, tedy že je cele přítomen pod jakoukoli částí posvěcené hostie nebo konsekrovaného vína. Další Jakoubkovo odůvodnění přijímání krve Páně zní poněkud uměle: Tělo přijímáme pro spásu a záchranu těla, krev pak pro spásu a záchranu duše, protože Kristus prolil pro naši spásu právě svou krev.<sup>44</sup> Návrat k plnosti svátosti je podle něj naléhavý, protože podle mínění představitelů českého reformního hnutí nastala situace krajního ohrožení apokalyptickými událostmi.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> „Quod autem non suscipit integrum sacramentum, dum sumit unam speciem sacramentalem, patet per Wilhelmum de Monte Laduno in Sacramentali suo, qui sic dicit, quod recipiendo corpus totam veritatem recipit, non totum sacramentum, id est in multis locis comunicarunt sub pane et vino, id est cum toto sacramento.“ Iacobellus. *Pius Iesus*, s. 82.

<sup>44</sup> „... quia caro Christi pro salute corporis, sanguinis vero pro anima nostra sumitur et effusus est.“ Iacobellus. *Pius Iesus*, s. 84.

<sup>45</sup> Srov. Pavel Kolář. Jan Milíč's Sermo de die novissimo in its European Context. In: Zdeněk David – David HOLETON (ed.). *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Papers from the Fifth International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice held at Vila Lanna, Prague 19–22 June 2004, vol. 5, part 1*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic 2004, s. 57–63. Velmi podrobná a kvalitní informace o dané problematice se nachází v monografii: Cermanová. *Čechy na konci věků*.

„Jakoubek ze Střibru se velmi výrazně vymezil proti radikálně husitským interpretacím adventistických a chiliastických proroctví. To neznamená, že by popíral proroctví jako taková, popřípadě že by vylučoval jejich doslovnou interpretaci, ačkoli upřednostňoval nepochybně hledání duchovního smyslu. Ani výklady husitských chiliastů nebyly ostatně založeny zcela na doslovném čtení biblických textů. Jakoubek ani další pražští mistři se nevymezovali vůči myšlence, že se naplňují události popsané

V traktátu *Magna cena* z roku 1414 nebo 1415 je přijímání *sub utraque* všemi pokřtěnými prezentováno jako Kristův přímý příkaz, což vyplývá z interpretace Jan 6,53.<sup>46</sup> Jakoubek tedy nepovažoval přijímání podobojí za absolutně nutné, leč za svrchovaně vhodné, neboť to nařídil sám Pán. I u něho je ovšem na prvním místě duchovní svaté přijímání, k němuž je ono svátostné cílově zaměřeno. Jakoubkovo přesvědčení o reálné přítomnosti Kristova těla a krve ve svátostných způsobách je mimo jakoukoli pochybnost.

Nyní se zaměříme na Husovy postoje jednak ke každodennímu svatému přijímání, jednak k podávání svátosti *sub utraque*. Dlužno podotknout, že pražský reformátor sám nebyl ve věci častého přijímání v době svého působení v Betlémské kapli nijak enormně aktivní. Mistr Jan Hus ve svých spisech téměř necituje Jana Milíče z Kroměříže ani Matěje z Janova.<sup>47</sup> Naproti tomu Jakoubek byl horlivým čtenářem jeho spisů a také obdivovatelem tohoto velkého myslitele. Není tudíž divu, že hořel nejenom pro co nejvyšší frekvenci svatého přijímání laiků, ale od roku 1414 rovněž pro odstranění podávání pouze pod jednou způsobou, což vnímal jako pouhý lidský nálezeček, odporující slovům evangelia a obyčejí církve prvního tisíciletí.

Z hlediska dnešní katolické praxe rozhodně nelze podávání krve Kristovy laikům z kalicha hodnotit nijak negativně. Zároveň vidíme, že proměna úzu ve 12. století měla rovněž své hlubší opodstatnění. Z tohoto hlediska můžeme s velkým zadostiučiněním i radostí vnímat posun, k němuž v římskokatolické církvi došlo po II. vatikánském koncilu. Vracíme se k obyčejí prvotní církve a v jistém ohledu také zároveň souzníme s touhou českého reformního hnutí z počátku patnáctého století v oblasti eucharistické úcty, když podáváme věřícím *sub utraque*, zároveň však není opuštěna praxe přijímání pod jednou způsobou, která nás může účinně chránit před výše zmíněným rizikem naturalistického pojmání eucharistického tajemství, a tak jsme zároveň v souladu s praxí a naukou církve druhého tisíciletí. Jedno

---

v apokalyptických proroctvích, sami zastávali názor, že na světě je již přítomen Antikrist, a svět tedy vstupuje ve svých dějinách do další fáze“ (s. 124).

<sup>46</sup> Srov. Krmíčková. Iacobellus de Missa, *Magna cena*, s. 137–141.

<sup>47</sup> „Z literárního hlediska však neexistovala závislost Mistra Jana Husa na těchto zmíněných předchůdcích.“ Jedná se o Konráda Waldhausera, Jana Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova. Dominik Duka. Předchůdci Mistra Jana Husa. In: Jan Blahoslav Lášek (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Beyreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie a HTF UK v Praze 1995, s. 51–54, zde s. 51.

je ale podle mě nesporné, v Čechách bychom měli podávat podobojí tak často, jak nám to jenom církevní předpisy umožňují, protože naši předci za přijímání Kristovy eucharistické krve prolévali svou vlastní.

Vraťme se ale k Husovi. Již jsme podotkli, že Mistr Jan stavěl na první místo duchovní svatě přijímání, k němuž je ono svátostné zaměřeno. V tomto smyslu chápal také text Jan 6,53, kde Kristus praví, že ten, kdo nebude jíst jeho tělo a pít jeho krev, nebude mít v sobě věčný život. Víme, že Jakoubek a Mikuláš z Drážďan začali veřejně s praxí podobojí v říjnu 1414. Cesta z Prahy do Kostnice trvala tehdy tři až čtyři týdny, a proto mohl být Jan Hus o této novince zpraven až v polovině listopadu. Jeho reakce byla vcelku pochopitelně velmi opatrná. Sepsal kvestii s titulem *Utrum expediat fidelibus laicis sumere sanguinem Christi sub specie vini*, v níž uznává Jakoubkovy argumenty, leč poněkud tlumí jeho nadšení, neboť hovoří pouze o vhodnosti tohoto způsobu udělování svátosti, který však není ani nutný pro spásu, ani přímo bezpodmínečně nařizený Kristem. To mimochodem přesně odpovídá stanovisku, jež razil v *Komentáři Sentenci*, jak jsme viděli v předchozí studii. Prioritní je duchovní přijímání, krev Páně je obsažena v jeho eucharistickém těle, tedy v konsekrovaném eucharistickém chlebu, byť ji věřící nepřijímá přímo pod svátostnou způsobou, což dostačuje k naplnění Kristova slova v Jan 6,53.

Když se Jan z Chlumu dne 4. ledna 1415 obrátil na českého reformátora, jemuž prokazoval službu v podstatě jako tělesná stráž, s prosbou, aby se jasně vyjádřil k podávání z kalicha, kostnický vézeň na to reagoval listem, v němž projevil nesouhlas s unáhleným zaváděním této novoty a vyslovil přání, aby se požádalo o svolení ze strany Kostnického koncilu.<sup>48</sup> Vykládat tento Husův postoj výlučně jako obezřetnost a opatrnost, protože mu šlo o život, není zcela adekvátní, neboť toto vyjádřené stanovisko plně odpovídá jeho předchozímu učení. Nezapomínejme na úzkostlivost českého reformátora v oblasti pravověří. Zároveň by ale bylo omylem domnívat se, že při vyjadřování svých výhrad nepomýšlel také na negativní vliv, který by neposlušnost v Praze měla na šance jeho obhajoby reformních idejí při veřejné disputaci, o niž neustále všemi dostupnými prostředky tolik usiloval. Evidentně toužil po smíru s institucionální církví, po očistění pohaněného jména Českého království a po ospravedlnění reformního

<sup>48</sup> Srov. Václav Novotný. *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*. Praha: Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí 1920, č. 106, s. 240.



snažení, jemuž zasvětil celý svůj život. To vše by zažehnilo válečné hrůzy, jejichž temně těžknoucí mračna se nad milovanou vlastí stále zřetelněji stahovala. Naproti tomu neúspěch posláni by otevřel ještě více cestu nelítostnému pokračování již rozehraného scénáře děsivě krvavé tragédie.

Když však koncil na generálním zasedání dne 15. června 1415 sice uznal kalich jako starokřesťanskou praxi, leč zároveň odmítl žádost o jeho povolení v Čechách, Hus na to reagoval změnou postoje. Rozhořčilo jej, že se koncil podle něj postavil nad evangelium a učení svatého Pavla. V listu ze dne 21. června 1415 se kostnický odsouzenec jednoznačně zastal praxe podávání těla i krve Páně laikům a vybídl svého nástupce v Betlémské kapli, kněze Havlíka, aby nebránil „svátosti kalicha Páně“. Dále Havlíka nabádal, aby neodporoval Jakoubkovi a připravil se na utrpení spojené s věrností Kristově pravdě.<sup>49</sup>

Jak hodnotit tuto změnu v postoji pražského kazatele? Nejpodstatnější je, že Husova naděje na úspěch jeho veřejného slyšení, k němuž došlo ve dnech 5.–7.–8. června, jednalo se však ve skutečnosti spíše o křížový výsledek, vzala definitivně za své. Český reformátor věděl, že má před sebou jen dvě alternativy: buď odvolání toho, co podle vlastního přesvědčení nikdy neučil,<sup>50</sup> tedy lež, anebo potupnou hranici. Rozčarování jednak z prožitého ponížení a vlastně nemožnosti vyjádřit se před koncilem, jednak z mravní pokleslosti mnoha koncilních otců vedlo nejen k naprosté nedůvěře v toto vrcholné církevní grémium, ale dokonce k přesvědčení, že tento „Babylón“ prostě nemůže být nejvyšší autoritou Kristovy církve. Právě proto také došlo k radikální transformaci jeho stanoviska a k jednoznačnému přilnutí k tomu, co na první pohled vyznívá jako návrat k literě Písma a ke

---

<sup>49</sup> Srov. Novotný. *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, č. 141, s. 294n.

<sup>50</sup> Ačkoli v Čechách se neustále traduje, že Hus byl heretikem v oblasti učení o svátostech, zejména pokud se jedná o eucharistii, ve třiceti člancích, které byly podkladem odsouzení kostnického vězně, se nenachází žádné obvinění z hlásání remanentismu a ani jeden článek se netýká svátostí. Srov. Jiří Kejř. Znovu o Husově rehabilitaci. In: Jiří Kejř. *Z počátků české reformace*. Brno: J. Marek 2010, s. 245–256, zde s. 250. Velkou roli hraje pochopitelně Husův poměr k autoritě (*Nullus dominus*). Jestliže jsme řekli, že důvodem odsouzení byla především společenská výbušnost Husových tezí, pak to však neznamená, že betlémský kazatel by byl sociálním myslitelem, který by chtěl měnit společenský systém. Pražskému evangelizátorovi šlo bytostně o dodržování Božího zákona, nikoli o sociální spravedlnost v pozdějším slova smyslu, jak se nám to snažili vmluvit marxističtí ideologové. „Ve skutečnosti nenajdeme v jeho procesech, v žalobních člancích nebo ve známých údajích a výsledcích ani stopu zájmu o jeho sociální smýšlení a cítění.“ Kejř. Znovu o Husově rehabilitaci, s. 254.



starokřesťanské praxi. Z lidského hlediska je tedy Husovo přitakání kalichu zcela pochopitelné.

Není nesnadné uhodnout, že Jakoubkova netrpělivost se zaváděním kalicha v době, kdy Husovi šlo před koncilním soudem o všechno, určitě nebyla projevem hlubší solidarity s kolegou ve smrtelné tísní. Není vyloučeno, že Jakoubek později vnímal danou záležitost s určitými výčitkami. Možná i to mohlo být důvodem, proč horlivý obnovitel laického kalicha výrazně přispěl k utváření Husova kultu jako mučedníka, proroka a světce v rámci rodícího se utrakvismu.<sup>51</sup>

Pro úplnost se sluší pouze připomenout, že historie laického kalicha v Čechách má velmi zajímavý epilog spočívající v tom, že Tridentický koncil nakonec tuto liturgickou praxi pro Čechy povolil jako privilegium. Jednalo se v zásadě o uznání specifika určité partikulární církve v rámci církve univerzální, jak k tomu koneckonců směřoval o sto let dříve již Basilejský sněm, který však bohužel v době svých rozhodnutí ve prospěch českých utrakvistů již neměl právní statut koncilu.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> „Mistr Jan Hus byl anděl Boží dobrý, kteréhož poslal Kristus, aby vylil báni svého hněvu proti němu. Onť jest jistě zjevil pajchu jeho a lakomství a kacieřství a pokrytství, ukázal, že jest Antikristus jiné slunce nežli Kristus.“ Jakoubek ze Stříbra. *Výklad na Zjevení sv. Jana 2*. Praha: F. Šimek 1935, s. 32; srov. Iacobellus de Missa. *Sermo habitus a quodam in memoriis novorum martyrum M. Johannes Hus et M. Hieronymi*. In: Václav Flajšhans (ed.). *Fontes Rerum Bohemicarum VIII*. Praha 1952, s. 231–242.

<sup>52</sup> Srov. Alois Krchňák. *Čechové na Basilejském sněmu*. Svitavy: Trinitas 1997. Tridentický koncil se zabýval prosbou o povolení laického kalicha pro Čechy celkem dvakrát. Žádost nezamítl a ponechal dané rozhodnutí v kompetenci papeže. Není tedy zcela správné tvrdit, že Tridentický koncil laický kalich nakonec schválil. Srov. František Kavka – Anna Skýbová. *Husitský epilog na koncilu tridentickém a původní koncepci habsburské rekatolizace Čech*. Praha: Universita Karlova 1969. Po bitvě na Bílé hoře následovala ztráta náboženské svobody, nucená rekatolizace, a proto z pragmatických důvodů nebylo pro světskou ani církevní vrchnost žádoucí dál laický kalich tolerovat. V dané souvislosti bych rád připomněl, že o případu Mistra Jana Husa a o pobělohorské rekatolizaci se na II. vatikánském koncilu v souvislosti s debatou o náboženské svobodě zmínil kardinál Josef Beran, blahé paměti. On sám jako oběť nacistické i komunistické perzekuce právě díky této kruté zkušenosti překročil notně zvetšela mentální schémata a říci: „Tak se zdá, že i v mé vlasti katolická církev stále trpí pro to, co bylo v minulosti jejím jménem vykonáno proti svobodě svědomí, jako bylo v 15. století upálení kněze Jana Husa, nebo v 17. století vnější donucení velké části českého národa, aby zase přijal katolickou víru podle zásady *cuius regio – eius religio*, jež byla uplatňována. Světská moc, i když chce sloužit katolické církvi, nebo to alespoň předstírá, ve skutečnosti takovými činy způsobuje trvalou skrytou ránu v srdci národa.“ Josef kard. Beran. *Svoboda svědomí (proslav ze dne 20. 9. 1965)*. In: Ctírad Václav Pospíšil (ed.). *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2013, s. 220–221. Dlužno podotknout, že koncept proslavu připravoval pater Alexander Heidler, nikoli Karel Skalický, jak se mnozí dodnes domnívají.

Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že jakožto čeští katolíci bychom Jana Husa a utrakvismus<sup>53</sup> rozhodně neměli vnímat jako něco, co by nám bylo vyložené cizí.<sup>54</sup> Zvláště v souvislosti s tím, jak se eklesiologie II. vatikánského koncilu otevřela národním a kulturním specifikům a poskytla oprávněný prostor pluralismu ve formě identity místní a partikulární církve, je zmíněný myšlenkový a spirituální pohyb nejenom legitimní, ale také plně žádoucí. Máme totiž rozhodně čím obohatovat univerzální církev jak ve věci eucharistické úcty, tak naprosto specifickou a vpravdě neopakovatelnou českou ekumenou.

## 5. Dosažené výsledky zasazené do širšího ekumenického kontextu

Ještě předtím, než se pustím takříkajíc do běžného uzavření této studie, považuji bez nadsázky za nutné zasadit své snažení do náležitého ekumenického kontextu. Jestliže se jako katolíci hlouběji zajímáme o Husa i o utrakvismus a přejeme si vnímat tyto skutečnosti pokud možno co nejspravedlivěji, pak by to naši ekumeničtí přátelé určitě neměli chápat tak, jako bychom jim uvedené hodnoty upírali, nebo dokonce odníмали. Stanovit jednoznačně, kde leží přesná mez rozlišující ještě vnitrokatolické reformní hnutí od počínající reformace, se totiž zdá být zcela nemožné. Nemělo by tudíž proto být nepochopitelné,

<sup>53</sup> Je nepopíratelné, že všichni Husovi kolegové z univerzity, kteří příslušeli k reformnímu kruhu, v době husitských válek patřili k pražskému utrakvismu, a nikoli k radikálnímu táborství. Hus tedy určitě není předchůdcem Tábora. Srov. Jan Blahoslav Lášek. Některé specifické úkoly husovského bádání. In: Jan Blahoslav Lášek (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Beyreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie a HTF UK v Praze 1995, s. 305–310, zde 307–308.

<sup>54</sup> Srov. Jaroslav Vokoun. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*. České Budějovice: JČU 2004, s. 183nn. – Zmíněný autor vnímá Jana Rokycanu jako klíčovou postavu, která se ze všech sil snažila jednak o vnitřní sjednocení názorově roztržitého husitství, jednak o obnovení jednoty s univerzální církví. Rokycana tedy chtěl specificky českou katolickou církev, která by byla součástí římskokatolické církve. Dnes bychom řekli, že Rokycana odmítal uniformitu uvnitř katolické církve a dožadoval se spravedlivého vnímání vlastních tradic partikulární církve. Církevní historikové tohoto velkého muže prozatím hodnotili ne zcela spravedlivě, protože – jak konstatuje Vokoun – pro většinu katolíků byl heretikem a pro členy Jednoty bratrské a evangelíky byl zase příliš katolický. Umírněně utrakvisty vnímá v jistém slova smyslu jako předchůdce dnešních reformně orientovaných katolíků ve své monografii: Zdeněk David. *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha: Filosofia 2012.

když různé zorné úhly dávají lidem zahlédnout jedinou skutečnost v poněkud odlišných perspektivách.<sup>55</sup>

Identifikovat katolicismus výlučně s tím negativním, co se v Husově dramatu nachází, by bylo zcela nespravedlivé a hluboce zkreslující. Koneckonců nejeden koncilní otec v Kostnici zaujímal k českému reformátorovi postoj značně dilematický. Nezdá se totiž kupříkladu tak docela běžné, když koncilem odsouzenému heretikovi pár hodin před popravou vysoce školovaný doktor teologie jako duchovní udělí milosrdně rozhřešení.<sup>56</sup> V českých dějinách nikdy nechyběli katolíci, kteří Jana Husa vnímali s úctou a do jisté míry také s obdivem,<sup>57</sup> byť

<sup>55</sup> „Žádná církev, žádná konfese si nemůže Husa beze zbytku ‚přivlastnit‘ [...] Ve svém pohledu na církev Hus jistě překročil sebepochopení církve své doby, v některém ohledu předjímal myšlenky reformace následujícího staletí, v jiném pak některé důrazy, které později katolická církev vyzdvihla na Druhém vatikánském koncilu.“ Miloslav kard. Vlk – Pavel Smetana. Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi. In: Miloš Drda – František Holeček – Zdeněk Vybíral (ed.). *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15.–18. prosince 1999*. Tábor: Husitské museum v Táboře 2001, s. 27–30, zde 28.

<sup>56</sup> „Nakonec vyzpovídal se *cuidam doctori monacho*, tedy profesoru teologie. Hus o něm píše: *qui pie et valde pulchre me audivit, absolvit et suasit, sed non inussit, sicut et alii suadebant*. Hus byl tedy zproštěn vin bez závazku k odvolání. To je hodno zamýšlení, zvláště když jej rozhřešil ne jakýsi zbožný, avšak nevědoucí mnich, ale teolog, který věděl, o co jde a jaké předpoklady musely být v takovém případě pro rozhřešení dány. Dal-li Husovi rozhřešení bez podmínek, pak to mohl udělat jedině tehdy, pokud Hus v jeho očích právě nebyl formální heretik. V čem mu však Hus otevřel své nejvnitřnější svědomí?“ Walter Brandmüller. Hus před koncilem. In: Jan Blahoslav Lášek (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Beyreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie a HTF UK v Praze 1995, s. 215–219, zde 217–218.

Kostnický měšťan a kronikář Ulrich Richental, který zachytil koncilní dění tak říkajíc z perspektivy vnějšího laického pozorovatele, vydává jasné svědectví o nemožnosti vyzpovídat kacíře, který se neodřekne svých bludů: „Zavolali jedného kňaza, volal sa Ulrich Scholand, bol kaplánom u Sv. Štefana a mal poverenie od koncilu i biskupa. Ten prišiel k Husovi a povedal mu: ‚Milý pane a majstre, ak sa ešte chcete zriecť neverectva a kacírstva, za ktoré musíte trpieť, tak si vašu svednosť rád vypočujem. Ak tak však nechcete urobiť, potom sám dobre viete, že podľa cirkevného práva kacírovi nemožno poskytnúť nič cirkevné.“ Ulrich Richental. Kostnická kronika. Mária Paponová – František Šmahel – Daniela Dvořáková (ed.). *Budmerice*: Rak 2009, s. 181–184.

<sup>57</sup> První, kdo vyslovil jako katolík požadavek Husovy rehabilitace, byl významný český historik a v jistém ohledu sekretář F. Palackého (srov. Jiří Štaif. *František Palacký: Život, dílo, mýtus*. Praha: Vyšehrad 2009, s. 17, 250, 292) Josef Kalousek (2. dubna 1858 – 22. listopadu 1916), srov. Jiří Kotyk. *Spor o revizi Husova procesu*. Praha: Vyšehrad 2001 s. 26–40; Václav Flajšhans. *Revise procesu Husova. Národní listy* (6. 7. 1904), právě zmíněný autor se výrazně zasloužil o edici Husových latinských spisů i o jejich překlad do češtiny; Václav Novotný. *Jan Hus: život a učení I/1 a I/2*. Praha: J. Laichter 1921 a 1923; Vlastimil Kybal. *Jan Hus: život a učení II/1, II/2, II/3*,

zároveň s určitými obavami. Dlužno připomenout, že hlas těchto věřících byl po staletí zatlačován do komůrky jejich vlastního nitra týmiž mocenskými strukturami, které pronásledovaly evangelické bratry ve víře v dobách, jež nemohly nebýt nesmírně zkrušující pro každého věřícího, který naslouchal hlasu svého nejhlubšího svědomí. Dokážeme-li vnímat, že jak mezi katolíky, tak mezi evangelíky vždy byli, jsou a doufáme, že také budou lidé upřímně usilující o autentické křesťanství, obavy o další rozvoj ekumenismu pozbudou opodstatnění.

Každopádně bychom si všichni měli jasně uvědomovat, že poctivý a upřímný ekumenismus na synchronní rovině nevyhnutelně předpokládá proměnu smýšlení a poctivý a upřímný ekumenismus rovněž na rovině diachronní. To první je bez druhého v zásadě nemožné. Proměna našeho vztahu k minulosti, která je v nás i kolem nás v řadě svých důsledků, je nevyhnutelně obrácením. To byl také zcela primární význam výše citovaného závěrečného dokumentu z počátku roku 2000, který jako rezultat dlouhého procesu smíření a plod slavného lateránského symposia z prosince roku 1999 podepsali vrcholní představitelé Českobratrské církve evangelické a katolické církve v Čechách a na Moravě.

Nyní se tedy můžeme společně věnovat obvyklému shrnutí dosažených výsledků. Pravý problém u Husa neleží na poli pravověrnosti v oblasti eucharistie, nýbrž spíše v oblasti společenské odpovědnosti, chápání autority a v přiměřenosti jeho mravokárnosti vzhledem k etické úrovni jeho kolegů v duchovní službě. V dané souvislosti si dovoluji podotknout, že je velkým otazníkem, zda by kdokoli z dnešních katolíků dokázal snášet stav církve na počátku 15. století a zda bychom se i my v takové situaci spontánně nestavěli na stranu reformního hnutí. Z druhé strany vzato vyvstává otázka, zda by kterákoli dnešní církev byla s to stát působením mravokárných horlivců, jako byl Hus a Jakoubek. Mnozí pronašeči slavnostních projevů by měli mít na paměti, že

---

Praha: J. Laichter 1925 – 1926 – 1951. Anonymních sympatizantů bylo nespočetně, o čemž svědčí i to, že Palackého dějiny v zdaleka převážně katolickém prostředí byly českým lidem přijímány s obrovským nadšením.

Další informace o sympatiích k Husovi i mezi katolickými duchovními v 19. století vydává publikace: Srov. Kamil Krofta (ed.), *Jan Hus v životě a památce svého lidu*. Praha: Český čtenář 1915, s. 42. Připomeňme Puchmajerovu ódu na Jana Žižku jako na slavného vojevůdce. O Husovi, Žižkovi a husitství se vyjadřovali velmi pozitivně, ba s entusiasmem také katoličtí kněží z počátku 19. století jako V. Nejedlý, A. Marek, J. Kamarýt. Poněkud zarážející je, že pro představitele českého obrození až do padesátých, či spíše šedesátých let 19. století Hus nebyl příliš frekventovaným tématem.

laciné velebení bez kritické zpětné vazby může v informovaných vyvolávat značně ironické pousmání.

Když se jedná o posuzování pravověrnosti nebo heterodoxie Jana Husa i Jakoubka ze Stříbra, neměli bychom podléhat klamnému dojmu, že jsme pouze na rovině teorie, neboť odsuzování kohokoli jako heretika má nepopíratelně rovněž výrazný etický aspekt. V případě zatvrzelého setrvávání na odsuzujících stanoviscích vůči Husovi a Jakoubkovi v oblasti eucharistické nauky, a to navzdory stále evidentnějším zjištěním na základě kritické analýzy jejich vlastních textů, by se totiž skutečně mohlo jednat buď o projev pohodlnosti a nevzdělanosti, anebo o záměrné přitakávání velmi závažnému hříchu v oblasti osmého přikázání, přičemž obojí je velmi nešťastné jak pro jednotlivce, tak pro věrohodnost církve, již reprezentuje. Nezapomínejme na to, že v okamžiku, kdy byl sám Kristus vystaven takovému nemravnému diskreditujícímu odsuzování, které vykazovalo ideologickou uzavřenost pravdě, hovořil velmi tvrdě o neodpuštělnosti hříchu proti Duchu svatému (srov. Mt 12,32 par). Teolog tudíž nesmí hledět jen na to, aby si nezpůsobil škodu politicky nekorektním míněním, protože do hry vstupuje také jeho svědomí a s tím související otázka jeho spásy. Osobně bych se velmi nerad dostal do společnosti Michaela de Causis, Jana Železného a Štěpána z Pálče, a proto nemíním pokračovat v jejich eticky jen obtížně ospravedlnitelné aplikaci principu, podle něhož by měl účel posvěcovat mravně nekorektní prostředky, byť některé aspekty Husova kazatelského působení jsou pro mne ne zcela přijatelné. Husův tolik diskutovaný postoj k církevní autoritě nesmíme vnímat anachronicky na rovině naší současné zkušenosti s touto složkou života ve víře, neboť Husova doba byla postižena děsivou krizí, která nemohla nevyvolávat otázku po legitimitě rozhodnutí. Otázka legitimacy byla navíc spjata se zmatečnou otázkou, kterýže to papež ze tří je vlastně ten jediný pravý.

Dovolím si ještě jednu poznámku. Vroucnost eucharistické úcty, projevující se v českém reformním hnutí od jeho počátku v době Karla IV. až po zakladatele utrakvismu Jakoubka ze Stříbra i následně, představuje hodnotu, která určitě pro identitu místní katolické církve v Čechách a na Moravě dnes i do budoucna není bez významu. Problematika eucharistické nauky Jana Husa a Jakoubka ze Stříbra by proto určitě neměla zůstat jen na okraji zájmu těch, kdo předkládají na našich teologických fakultách studentům nauku o tajemství nejsvětější svátosti. I v pojednáních o církvi by se v českém prostředí určitě

nemělo zapomínat na ožehavou, leč v mnoha ohledech inspirativní problematiku Husovy eklesiologie. Od minulosti, která je součástí naší identity, se nelze oddělit. Rezignovat na její poctivé zpracovávání znamená vydávat se napospas různým manipulačním a ideologickým interpretacím, což může mít a namnoze bohužel také skutečně má velmi neblahé důsledky.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Tháškurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: cpospasil@volny.cz*

## CÍRKEVNÍ NAUKA O VÍŘE A MRAVECH A 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL<sup>1</sup>

LIBOR OVEČKA

---

### ABSTRACT

#### The Teaching of the Church on Faith and Morals and the Second Vatican Council

According to the declaration of the First Vatican Council, the *ex cathedra* teaching of the pope and of the Church's magisterium on the matters of faith and morals is infallible. The difference between the matters of faith and morals has not been explained, but in the matters of morals no infallible document has ever been issued laying claim of being infallible and unchangeable. On the contrary, the moral teaching of the Church is developing. The Second Vatican Council returned to the matter by introducing the concept of authentic teaching, which is an official teaching of the Church but without the demand of being unchangeable. All declarations about morality and all moral norms fall into this category. They are bound with the historical, cultural and social situation to the extent that it cannot be maintained that they will be valid forever and under all circumstances in the same way as now if this situation changes.

#### Key words

First Vatican Council; Second Vatican Council II; Church Doctrine; Development; Infallibility; Authentic Teaching; Conscience; Situational Conditioning of Moral Norms

DOI: 10.14712/23363398.2015.79

---

<sup>1</sup> K napsání tohoto článku vedla inspirace z následujících kongresů a konferencí: *God in Question. Religious Language and Secular Languages, ET – Theologians together in Europe, Brixen 29. srpna – 1. září 2013*; *Ethik und Empirie. Internationale Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik, Graz 8.–11. září 2013*; *Faith and Morals: Contemporary Challenges – Reorientation of Values – Change of Moral Norms, Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC), European Regional Conference, Kraków 14.–16. listopadu 2014*. Při jeho zpracování čerpám také ze své knihy „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“ *Česká katolická morální teologie 1884–1948*. Praha: Karolinum 2011.

**O**d revoluce roku 1989 už uběhla řada let, ale přesto jsou čeští křesťané a teologové stále zatíženi dědictvím komunistické nadvlády, která nám vzala na čtyřicet let možnost svobodného teologického vyjadřování a myšlení. V důsledku toho jsme se mohli jen velmi omezeně účastnit teologických diskusí, jež se vedly na 2. vatikánském koncilu a po něm. Proto pro nás zůstávají aktuální některá témata, která již byla v jiných zemích prodiskutována, např. otázka interpretace církevní mravní nauky a vztahu k ní. Ve světě, který nezažil socialistickou totalitu, byla k tomuto tématu v době po koncilu vydána řada publikací,<sup>2</sup> ale u nás k tomu vlastně nebyla příležitost: za socialismu to nebylo možné, po roce 1989 se česká teologie zabývala jinou problematikou.

Když se někdo v prostředí české církve, a to i v akademické diskusi, odchýlí i od *ne neomylné* nauky církve, vyvolá to přinejmenším znepokojení. Nezvykli jsme si na to, že vůči konkrétnímu církevnímu dokumentu nebo jeho některým formulacím či ustanovením smí člověk zaujmout kritický postoj, aniž by tím narušoval církevní disciplínu a respekt vůči učitelskému úřadu církve.<sup>5</sup> Jde tedy o vyjasnění některých otázek týkajících se postavení a funkce učitelského úřadu církve a o hodnotu svědomí křesťana.

## Nauka učitelského úřadu církve

Učitelský úřad církve má úkol přijímat Boží slovo ze zjevení, nezkráceně je uchovávat, vykládat je a předkládat věřícím a všemu lidu. Zjevení Boží jistě obsahuje i určité normy jednání pro konkrétní situace, často však spíše jednoznačné mravní směrnice ve smyslu *otevřených principů jednání*. K povinnostem učitelského úřadu náleží tyto principy uplatňovat při formulování mravních norem. Protože

---

<sup>2</sup> Např. Walter Kerber (ed.). *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*. Düsseldorf: Patmos 1982; Josef Schuster. *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Natürlichen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Josef Knecht 1984; Alfred Beckmann. *Autorität – Lehramt – Gewissen. Zur innerkirchlichen Diskussion nach „Humanae vitae“*. Essen: Hans Driewer, 1969.

<sup>5</sup> Viz Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (22. září 1967). In: Josef Neuner – Heinrich Roos. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Leipzig 1982, s. 318–321.



učitelskému úřadu církve náleží neomylnost, má se tato neomylnost vztahovat nejen na pravdy víry, nýbrž i na mravní normy.

Jde tedy o zásadní otázku,

- zda církví formulované mravní normy jsou skutečně chráněny před možnostmi omylu darem trvání v pravdě
- a zda se mohou měnit, či jsou neměnné.

Jinak řečeno: otázka zní, jaký je vztah mezi neomylnou církevní naukou dogmatickou a naukou mravní a jak se má vykládat výrok 1. vatikánského koncilu z roku 1870, že dar neomylnosti se vztahuje na výroky papeže *ex cathedra* o věcech „víry a mravů“. Jde o následující výrok:

Učíme a za Bohem zjevený článek víry prohlašujeme, že římský papež, když mluví z kathedry, to jest, když vykonává úřad pastýře a učitele všech křesťanů svou nejvyšší apoštolskou autoritou definuje nauku o víře a mravech, kterou jest veškeré Církvi zachovávat, přispěním Božím sobě ve svatém Petru slíbeným jest touž neomylností opatřen, kterou podle vůle božského Vykupitele Církve jeho jest opatřena; a proto tyto definice římského papeže jsou samy sebou a nikoliv souhlasem Církve neopravitelné [*irreformabilis* – nezměnitelné].<sup>4</sup>

Běžné teologické příručky, publikované v katolické církvi, jednoznačně tvrdí, že nikoliv pouze nauka víry, nýbrž i nauka mravní je podřízena církevní učitelské autoritě. Církve má za úkol vést lidi na cestě jejich života k věčné spáse, proto učí, vede a rozhoduje i ve věcech jednání s božskou autoritou, tedy s nejvyšší učitelskou kompetencí.<sup>5</sup> Zpravidla ovšem uvedené příručky neupřesňují, kdy a s jakými

<sup>4</sup> Sez. IV. k. 4., D.B. 1859, cit in: Antonín Salajka. *Ve světle víry*. Olomouc: Velehrad 1948, s. 202.

<sup>5</sup> V české katolické morálně teologické tradici je pro to příkladem třeba Alois Hlavinka: Alois Hlavinka. *Bludy a lži v dějinách. Rozhledy po dějinách církevních a světských na obranu pravdy*. 2. upravené vydání. Brno: nákladem papežské knihtiskárny rajhradských benedikťanů 1908, s. 28, kde říká, že papež se nemůže mýlit, když „rozhoduje o nějakém článku víry a mravů, který má být zachovávan po celé církvi“. Viz Ovečka. *Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...*, s. 125.

Rovněž např. Antonín Podlaha. *Veliký katechismus katolického náboženství*. Praha: nákladem vlastním 1910, s. 61: „Aby církev mohla vykonávat úřad jeho učitelský, udělil jí Ježíš Kristus dar nemylnosti, tak že v učení o víře a mravech nemůže se mýlit.“

Emilián Soukup (ed.). *Sborník kontroverzí. Sbirka přednášek, odpovídajících na časová hesla protináboženská III*. Olomouc: Lidové knihkupectví 1934, s. 74 (Reginald

důsledky se tato moc má užívat. Zpravidla v nich také hranice mezi omylnými a neomylnými rozhodnutími zůstává nejasná a často se v nich předpokládá, že všechny výroky církevního magisteria o víře a mrvech mají neomylný charakter.

Sám 1. vatikánský koncil vztah mezi naukou o víře a o mrvech neujasňuje a nečiní tak ani některé novější církevní dokumenty.<sup>6</sup> Onu otázku zpravidla neujasňují ani teologové mezi 1. a 2. vatikánským koncilem. Ti pouze pojednávají o papežské autoritě učit neomylně. Např. česká morálně teologická tradice mezi 1. a 2. vatikánským koncilem trvá jednohlasně na tom, že církevní neomylnost se vztahuje bez rozlišení na věci víry i mravů, tedy že v obou oblastech je církevní nauka neomylná a neměnná. Změna se připouští pouze v prohlubující se interpretaci. Veškerá oficiální církevní nauka je podle této tradice zajištěna darem neomylnosti. To odpovídá běžné teologické nauce i v novější literatuře, která mluví o učitelské autoritě církevního magisteria.<sup>7</sup>

M. Dacík): „Další podmínkou je, aby nauka, kterou papež prohlašuje na neomylnou, se týkala víry nebo mravů.“

<sup>6</sup> Např. *Lumen gentium* 25: „Věřící jsou povinni shodnout se s výrokem svého biskupa ve věcech víry a mravů, předneseným v Kristově jménu, a k němu vnitřně přílnou náboženskou poslušností.“ I novější církevní dokumenty zpravidla mluví o nauce o víře a mrvech. Např. *Mysterium ecclesiae* (The Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 24. 6. 1973), čl. 2: „God, who is absolutely infallible, thus deigned to bestow upon His new people, which is the Church, a certain shared infallibility, which is restricted to *matters of faith and morals*, which is present when the whole People of God unhesitatingly holds a point of doctrine pertaining to these matters, and finally which always depends upon the wise providence and anointing of the grace of the Holy Spirit, who leads the Church into all truth until the glorious coming of her Lord (DV 7). Concerning this infallibility of the People of God the Second Vatican Council speaks as follows: “The body of the faithful as a whole, anointed as they are by the Holy One (cf. 1 Jn 2:20, 27), cannot err in matters of belief. Thanks to a supernatural instinct of faith which characterizes the people as a whole, it manifests this unerring quality when, ‘from the bishops down to the last member of the laity’ (St. Augustine, *De Praed. Sancti*, 14, 27), it shows universal agreement in *matters of faith and morals*” (LG 12).“ *CIC* 749, §1: „Papeži přísluší při výkonu jeho učitelského úřadu neomylnost, jestliže jako nejvyšší pastýř a učitel všech křesťanů, jehož úkolem je utrzoovat své bratry ve víře, s konečnou platností jako závaznou vyhlášeje nauku v oblasti víry nebo mravů.“ Kurzíva L. O.

<sup>7</sup> V klasické příručce dogmatiky *Grundriss der Katholischen Dogmatik* uvádí Ludwig Ott, že v definitivních rozhodnutích o nauce o víře a mrvech je církev neomylná, aniž by byl jen naznačil rozlišení těchto dvou oblastí. Ludwig Ott. *Grundriss der Katholischen Dogmatik*. 6. vyd. Freiburg: Herder Verlag 1963, s. 359–362. I další autoři mluví podobným způsobem, např.: Bernard Ludwig Müller. *Katholische Dogmatik*. Freiburg: Herder 1995, s. 625: „Der römische Bischof besitzt die volle und höchste Jurisdiktionsprimat in allen Fragen der kirchlichen Lehre und Disciplin...“ Anton Ziegenaus. *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*. Aachen: MMVerlag

Ani teologové před 2. vatikánským koncilem se zpravidla problematikou vztahu mezi naukou o víře a naukou o mravech nezabývali a psali jen všeobecně o neomylnosti papežského úřadu, jako by každé oficiální prohlášení církevní autority muselo být neomylné. Jedinou představou pravdivosti pro ně byla statická nadčasovost. O to větší význam mají slova dokumentu Mezinárodní teologické komise *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*,<sup>8</sup> která mluví o „historické podmíněnosti přirozeného zákona, jehož konkrétní aplikace se mohou v různých dobách lišit“. V době před 2. vatikánským koncilem bylo v církevních dokumentech nemyslitelné, že by církevní nauka ve věcech mravů mohla být chápána jako dynamická, jako taková, která může růst s prohlubujícím se poznáním dynamického světa a člověka a s prohlubujícím se poznáním Božího zjevení, a že by přesto mohla být pravdivá.

Tuto dynamiku, procesní charakter morální teologie nemohli nebo nechtěli teologové jasně vyjádřit. Ke kořenům tohoto problému patřila i skutečnost, že církevní definice týkající se neomylnosti nauky církve a papeže z roku 1870 nebyla mnohými teology chápána dostatečně přesně. V samotném velmi stručném textu definice není odlišeno, jak se dar neomylnosti týká nauky o víře a jak se týká nauky o mravech. Ani křesťanská víra není zcela statická a nehybná, avšak mravy člověka a křesťana jsou ze své podstaty v neustálém procesu hledání a nacházení odpovědi na otázku, co je dobrým jednáním *hic et nunc*, s vědomím rozdílnosti situací a časů.<sup>9</sup> V 19. století ovšem tato otázka nebyla tematizována.

Přesně vzato jde o otázku papežské neomylnosti a předmětu, na který se vztahuje – tedy na věci víry a věci mravů. Církevní dokumenty tuto otázku většinou neřeší, mluví obecně jen o primátu a nečiní rozlišení mezi naukou víry a naukou mravů. Tak je tomu v *Lumen gentium*

---

2005, s. 85: „Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten [...] betreffen.“ Werner Laser. Neomylnost. In: Wolfgang Beinert. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: MCM 1994, s. 226: „... jsou naukové výpovědi v otázkách víry a věcech křesťanského života (fides et mores) bez omylu.“ Francis S. Fiorenza – John P. Galvin (ed.). *Systématická teologie 2, římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK a Vyšehrad 1998, s. 143 mluví o „definování nauky o víře a morálce“ bez dalšího upřesnění. Petrus Palazzini. *Dictionarium morale et canonicum III*. Romae: Officium libri catholici 1966, s. 141: sententia de fide et moribus.

<sup>8</sup> Dokument Mezinárodní teologické komise. *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon) z prosince 2008, čl. 54.

<sup>9</sup> Srov. tamtéž.

22, 24, 25 i v dokumentu Kongregace pro nauku víry *The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church* z roku 1998. Ani motu proprio *Ad tuendam fidem*, rovněž z roku 1998, nepodává bližší vysvětlení.

Dokument, který se k otázce kompetence učitelského úřadu církve ve věci mravů přímo vyjadřuje, je *Instrukce „Donum veritatis“ o církevním povolání teologa* z 24. května 1990. Také encyklika *Veritatis splendor* z 6. srpna 1993 je ve své nauce o *intrinsece malum* výpovědí k tomuto tématu. Je nutno ovšem podotknout, že tyto dokumenty, vydané za pontifikátu Jana Pavla II., mají jistou specifičnost. Mají totiž jasnou tendenci vyzdvihnout roli církevního magisteria konfrontovaného svědomím jednotlivců, a jsou tak jistou reakcí na předchozí, pokoncilní období s tendencí opačnou, jak je zřejmé z teologické literatury vycházející po koncilu.

Instrukce *Donum veritatis* říká, že i na mravní normy se vztahuje neomylnost učitelského úřadu: „Zjevení kromě toho obsahuje mravní příkazy, které jsou samy o sobě poznatelné přirozeným světlem rozumu, avšak pro hříšný stav člověka jsou jen obtížně chápány. *Je naukou víry, že tyto mravní zákony mohou být neomylně vyučovány učitelským úřadem*“ (kurzíva L. O.).<sup>10</sup>

Zůstává otázkou, zda tím instrukce má na mysli skutečně konkrétní mravní normy, a ne pouze obecné mravní zásady, mezi něž bezpochyby patří „konej dobro a vyhýbej se zlu“, „miluj Boha i člověka“ či „veškeré jednání má být motivováno láskou“. Pokud však má instrukce na mysli konkrétní mravní normy, pak musíme konstatovat, že je nikdy učitelský úřad církve nevyhlašoval z moci své neomylnosti. I sebestriktněji zastávané církevní mravní normy se odlišují od dogmatických prohlášení o pravdách víry a nelze je považovat za neomylné a neměnné ve stejném smyslu.

Teologicky je tvrzení tohoto dokumentu uváděno v nejistotu tím, že v předchozím odstavci vyhlašuje autoritu učitelského úřadu církve nad svědomím člověka, což je v rozporu se všeobecným teologickým přesvědčením i s církevní tradicí: „Učitelský úřad má tudíž za úkol rozlišovat – prostřednictvím soudů, které *zavazují svědomí věřících* – činy, které jsou samy o sobě shodné s požadavky víry a podporují její vyjadřování v životě, od činů, které jsou naopak pro svou vnitřní

---

<sup>10</sup> *Donum veritatis*, čl. 16.

špatnost s těmito požadavky neslučitelné“ (kurzíva L. O.).<sup>11</sup> Toto vyjádření z roku 1990, podepsané prefektem pro nauku víry Josephem Ratzingerem, se v rozvinuté podobě objevuje v roce 1993 v encyklice Jana Pavla II. *Veritatis splendor* jako nauka o *intrinsece malum*. Je ovšem třeba podotknout, že *Donum veritatis* je dokument disciplinární, nikoliv mravní, a týká se specifické situace teologů. Nejde tedy o nauku určenou všem křesťanům či všem lidem.

## Různé podoby církevní nauky

Přestože teologové pojednávající o autoritě papežského úřadu o ní mluví bez rozlišení víry a mravů, je mezi těmito oblastmi církevní nauky rozdíl. Církevní nauka o věcech víry vykládá a předkládá pravdy, které církev poznává z Božího zjevení. Církevní nauka o mravech vztahující se k jednání člověka je také vázána na Boží zjevení, ale dynamicky reaguje na vývoj společnosti, a je tedy proměnná; empirické poznání vyvíjející se společnosti a vyvíjejícího se člověka má pro teologii a církevní nauku nezpochybnitelnou platnost. Není pochyb o tom, že empirické poznání se stále mění – roste, případně upadá.<sup>12</sup> Tento pohyb se týká i církevní nauky o tom, jak má člověk správně jednat, tedy mravní nauky. Ta se sice opírá o Boží zjevení a o dlouhou tradici, avšak týká se věcí proměnných. Jsou to věci, které jsou případně předmětem poznání jednotlivých přírodovědeckých oborů, které musí církevní autorita ve své nauce brát v úvahu.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> Dokument Mezinárodní teologické komise *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon) z prosince 2008, čl. 54: „Obtíž moralistovy práce spočívá v tom, že musí brát v potaz a kombinovat přínosy teologie, filosofie, antropologických věd, ekonomie, biologie, aby tímto způsobem dobře poznal údaje o příslušné situaci a správně identifikoval konkrétní požadavky kladené lidskou důstojností. Zároveň musí obzvláštním způsobem dbát na to, aby se neopomíjely základní údaje vyjádřené prostřednictvím těch příkazů přirozeného zákona, jež zůstávají za hranicemi rozličnosti jednotlivých kultur.“

<sup>13</sup> Lze to ilustrovat i slovy papeže Františka v rozhovoru s Antoniem Spadarem v září 2015: „Jsou církevní pravidla a příkázání, která jednou měla účinnost, ale nyní ztratila svou hodnotu a smysl. Náhled na církevní nauku jako na monolit, který je třeba hájit bez rozlišení nebo různých způsobů chápání, je nesprávný.“ (There are ecclesiastical rules and precepts that were once effective, but now they have lost value or meaning. The view of the church's teaching as a monolith to defend without nuance or different understandings is wrong.) Interview with *La Civiltà Cattolica*: Pope Francis I. [2015-06-20]. <http://genius.com/Pope-francis-i-interview-with-la-civiltà-cattolica-annotated/>.

Lze to ukázat na některých příkladech:

### **1. Trest smrti**

V „křesťanských“ zemích existoval tak jako jinde v minulosti trest smrti. Katechismus katolické církve jej ve svém prvním vydání z roku 1992 v článku 2266 připouštěl v případech krajní závažnosti. Text však byl ve druhém vydání z roku 1997 změněn. Nynější nauka katolické církve v kontextu oprávněné obrany učí: „Nutnosti hájit obecné dobro společnosti odpovídá snaha státu, aby omezoval šíření takových způsobů jednání, které poškozují lidská práva a základní normy občanské společnosti. Právoplatná veřejná moc má právo i povinnost ukládat tresty přiměřené závažnosti provinění“ (Čl. 2266). V článku 2267 pak byly přidány věty: „Tradiční učení církve, za předpokladu, že je s plnou jistotou určena totožnost a odpovědnost viníka, nevylučuje použití trestu smrti, pokud je toto jediná možnost účinné ochrany lidských životů před útočníkem. [...] Vzhledem k možnostem, které má stát k dispozici k účinnému potírání zločinu a zneškodnění pachatele, aniž by ho s definitivní platností zbavil možnosti, aby se napravil, vyskytují se v dnešní době případy absolutní nezbytnosti odstranění viníka ,velmi zřídka, pokud vůbec.“

Slova „velmi zřídka, pokud vůbec“ byla převzata z encykliky *Evangelium vitae* – o životě, který je nedotknutelné dobro, která byla vydána v roce 1995 a ve které papež Jan Pavel II. jednoznačně prosazoval zrušení trestu smrti.

Nauka magisteria tedy byla pozměněna a vyostřena významným a nebývalým způsobem, a to během pouhých pěti let, v souvislosti s měnící se kulturní a politickou situací mnoha zemí.

### **2. Hodnocení manželství a celibátu Tridentským koncilem a apoštolskou adhortací Familiaris consortio**

Tridentský koncil uvádí: „Kdyby někdo říkal, že stavu manželskému je třeba dávat přednost před stavem panenství či celibátním a že není lepší a blaženější zůstat v panenství nebo celibátu než ve svazku manželském: budiž vyobcován.“<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Sessio XXIV, 11. 11. 1563 (DS 1810), kánon 10: „Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginatis vel caelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut caelibatu, quam iungi matrimonio (cf. Mt 19,11s; 1 Cor 7,25s 38 40): an. s.“

Naproti tomu *Familiaris consortio* předkládá nauku vysoce hodnotící manželství a sexualitu: „Panenství a celibát pro království Boží nijak nejsou v rozporu s vysokou cenou manželství, nýbrž předpokládají ji a potvrzují. Obojí, manželství i panenství, jsou dva způsoby, jak vyjadřovat a prožívat jediné tajemství smlouvy mezi Bohem a jeho lidem. Bez úcty k manželství není možné ani žádné Bohu zasvěcené panenství. Není-li lidská sexualita pokládána za velkou, Stvořitelem darovanou hodnotu, ztrácí smysl i zřeknutí se jí pro nebeské království.“<sup>15</sup>

Jistěže byly tyto dvě výpovědi učiněny za rozdílných okolností a z rozdílných důvodů, a proto si navzájem odporují, ale o posuny v církevní nauce z důvodu rozdílných situací a okolností právě jde. Hodnocení vztahu manželství a panenství bylo změněno výrazným způsobem.

### 3. Rovnost muže a ženy

Zatímco encyklika *Casti connubii* v čl. 75–78 brojila proti snahám o emancipaci ženy<sup>16</sup>, o třicet pět let později konstituce *Gaudium et spes* v čl. 47–51 mluví oslavným způsobem o rovnosti partnerů, vzájemné lásce a vznešenosti vztahů mezi mužem a ženou.

### 4. Náboženská svoboda

Člověk měl povinnost žít jako křesťan, a to v katolické církvi (viz např. Syllabus Pia IX. z roku 1864, čl. 15–18). Tato povinnost byla prohlášována za podmínku spásy. 2. vatikánský koncil však přiznává všem lidem právo na náboženskou svobodu. Prohlášení o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* prohlašuje, že člověk má i v tak stěžejní věci, jako je přijetí či nepřijetí určité náboženské víry a církevní příslušnosti, právo na svobodu svého svědomí a na volbu náboženské příslušnosti, dokonce má právo činit i mylnou volbu, pokud mu tak říká jeho přesvědčení.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Jan Pavel II. *Familiaris consortio*. Praha: Zvon 1992, čl. 16.

<sup>16</sup> *Casti connubii*, čl. 75. „Ti však učitelé bludu, kteří perem nebo slovem ztemňují jas manželské věrnosti a čistoty, snadno otrásají také důvěřivou a úctyhodnou poslušností manželky k muži. Drze také mnozí z nich prohlašují onu poslušnost za nedůstojné otroctví manžela k manželu; všecka práva mezi manžely jsou prý stejná; a poněvadž prý tato rovnoprávnost je porušována otroctvím jedné strany, s největším sebevědomím hlásají, že byla provedena nebo že musí být provedena jakási *emancipace*, osvobození ženy.“

<sup>17</sup> Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, čl. 10 aj.



## 5. *Autentická nauka*

Po 1. vatikánském koncilu panovalo přesvědčení, že církevní magisterium je stejným způsobem neomylné ve své nauce o víře i o mravech. 2. vatikánský koncil však toto přesvědčení v *Lumen gentium* čl. 25 korigoval zavedením pojmu *autentická nauka*. To bude předmětem výkladu dalšího textu tohoto článku.

### Autentická nauka v dokumentech 2. vatikánského koncilu

Rozdíl nauky ve věcech víry a ve věcech mravů upřesnil 2. vatikánský koncil zavedením termínu „autentická nauka“,<sup>18</sup> čímž se vrátil k problematice 1. vatikánského koncilu. Autentické učení církve se v jejích vlastních dokumentech interpretuje jako nauka, ve které se církve vyjadřuje z pozice své autority, ale bez uplatnění neomylnosti učitelského úřadu.<sup>19</sup> Jestliže nauka není neomylná, neznamená to ovšem, že by musela být mylná. Takové učení církve je závazné, ale nechává otevřené dveře pro další vývoj nauky, jež reaguje na vývoj společnosti a na vývoj poznání o člověku a společnosti jakož i na vývoj poznání Božího zjevení<sup>20</sup> a na vývoj sebepoznání církve a církevní nauky. Např. rozvoj psychologie a sociologie umožnil v posledních desetiletích takový pohled na sexualitu a na manželství a rodinný život, který nemnoho let předtím nebyl znám.

*Lumen gentium* mluví o neomylné nauce ve věcech víry a mravů, ale zároveň používá pojem *magisterium authenticum* a mluví o jeho nauce, která není zaručena darem církevní neomylnosti. Podle *Lumen gentium* „tato náboženská poslušnost vůle a rozumu se má projevat zvláštním způsobem vůči autentickému učitelskému úřadu římského biskupa, i když nemluví ex cathedra, a to v tom smyslu, že se s úctou

---

<sup>18</sup> Viz Ovečka. *Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...*, s. 124–127.

<sup>19</sup> A. K. Ruf. *Grundkurs Moraltheologie I: Gesetz und Norm*. Freiburg in Br.: Herder 1975, s. 102: „Soweit es sich um Äusserungen des Lehramtes handelt, die nicht (ausdrücklich oder einschliessweise) in diesem Sinne als Darlegungen von Offenbarungsinhalten zu verstehen sind, kommt ihnen der Charakter authentischer Lehrverkündigung zu; darunter versteht man solche Aussagen, die nicht durch die Unfehlbarkeit abgesichert sind und deshalb im Bereich des Fehlbaren (fallibile) liegen.“

<sup>20</sup> Srov. Papežská biblická komise. *Bible a morálka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, čl. 120–125, s. 140–149 mluvící o pokroku v poznání Božího zjevení. Čl. 120, s. 140: „Kritérium pokroku vybízí věřící ke stále hlubšímu chápání morálních otázek a na základě toho ke snaze o maximální shodu s ‚dokonalejší spravedlností‘ Božího království, jejíž základní obrysy Ježíš nastínil (Mt 5,20).“



uznává jeho nejvyšší učitelský úřad a že se upřímně lne k jeho výrokům, ve shodě s jeho pojetím a projevenou vůlí“.<sup>21</sup>

Rovněž *Kodex kanonického práva* mluví o *magisterium authenticum* jako o uplatnění učitelského úřadu církve i ve věcech, ve kterých nechce předkládat definitivně zavazující nauku.<sup>22</sup> Křesťané *se snaží* varovat se toho, co se s touto naukou neshoduje, avšak nejsou vázáni k souhlasu víry.

*Katechismus katolické církve* uvádí, že biskupové a papež dostávají božskou pomoc pro řádný výkon učitelského úřadu, „přestože nedojdou k neomylnému rozhodnutí a nevyšloví se ‚definitivním způsobem‘. Toto autentické učení mají věřící ‚přijímat s úctou [...] a [...] upřímně‘; i když se takové přijímání liší od souhlasu víry, je nicméně jeho prodloužením.“<sup>23</sup>

Dále tuto nauku rozpracovává motu proprio *Ad tuendam fidem* z roku 1998. Tímto dokumentem bylo oficiální vyznání víry církve rozšířeno o tři odstavce, jež upřesňují, s jakou podobou víry je třeba přijímat různé stupně církevní nauky. Text vyznání nyní mluví i o oddané podřízenosti vůle i rozumu, s níž je třeba přijímat rovněž učení, které hlásá římský biskup nebo kolegium biskupů při výkonu autentického magisteria, i když tyto nauky nemíní vyhlásit zvláštním úkonem za definitivní. Toto učení nepředkládá magisterium „definitivně a neomylně, ale pouze autentickým způsobem, takže je přijímáme a máme přijímat s nábožnou poslušností rozumu a vůle, tedy se souhlasem, který vychází z ctnosti nábožnosti (religio), a jenž se od souhlasu víry liší tím, že není absolutní a neodvolatelný“.<sup>24</sup>

Pojem „nábožná poslušnost rozumu“ ovšem zůstává nevysvětlen. Člověk se z nějakých důvodů může podřizovat autoritě, a to pokud jde o jeho vůli, ne však pokud jde o jeho rozum. Pro rozumové poznání zůstává požadavek poslušnosti nepřijatelný. Rozumem člověk buďto

<sup>21</sup> *Lumen gentium*, čl. 25.

<sup>22</sup> *CIC*, kán. 752: „Poslušnost rozumu a vůle z nábožnosti, ne však souhlas víry, se vyžaduje u nauky, kterou papež nebo sbor biskupů vyhlásují v oblasti víry nebo mravů, když vykonávají věrohodný učitelský úřad [*magisterium authenticum*], i když nemají v úmyslu ji vyhlásit s konečnou platností; křesťané se snaží varovat se toho, co se s ní neshoduje.“

<sup>23</sup> *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, čl. 892.

<sup>24</sup> Štěpán Maria Filip. *Stupně závaznosti ve víře v učení církve* (2009-03-05) [2015-06-20]. <http://res.claritatis.cz/?id=2612>.

rozumí, nebo nerozumí, nemůže se však z poslušnosti podřizovat něčemu, čemu nerozumí, jako by tomu rozuměl.

Oficiální, „úřední“ výpovědi církevní nauky ke konkrétním mravním otázkám leží v oblasti autentické nauky<sup>25</sup>, která ale není zajištěna darem neomylnosti. Církev se v něm vyjadřuje z pozice své autority, ale bez uplatnění neomylného učitelského úřadu. Její učení je závazné, ale nechává otevřené dveře pro toho, kdo je ve svědomí přesvědčen, že musí věřit jinak a že to může v současnosti obhájit před Božím soudem pravdy i před věčným Božím soudem, před který bude muset jednou předstoupit. Proti omylu je jistě autentická nauka církve chráněna mnohem účinněji než náhled jednotlivého věřícího a musíme ji primárně považovat za pravdivou a správnou i v případě, že není zajištěna darem neomylnosti. Nositelé autentického učitelského úřadu si však musí být své omylnosti vědomi a musí být připraveni mylnou nauku revidovat, jak to učinil třeba 2. vatikánský koncil, když prohlášení o neomylné nauce z roku 1870 sice neodvolal, avšak doplnil svým pojetím nauky autentické. Věřící se autentické nauce podle všech svých možností podřizují. Jsou sice vystaveni možnosti omylu, ale zároveň jsou před ním chráněni autoritou církve v historickém kontextu.<sup>26</sup>

Protože má učitelský úřad Bohem daný úkol „autenticky“ interpretovat zjevení, přísluší jeho prohlášením ke konkrétním etickým otázkám zvláštní autorita, avšak ne nejvyšší stupeň jistoty. Ten přísluší v oblasti věrouky pouze dogmatickým prohlášením.

Faktické monopolní postavení učitelského úřadu nejen ve věcech víry, nýbrž i v mravních otázkách však vedlo k zamlžení rozdílu jeho neomylného a omylného učení. Za dob socialismu v naší zemi navíc platilo slovo papeže pro vnější útlak za téměř posvátné a jakékoli protirečení se považovalo za narušování jednoty církve a nahrávání nepříteli.

Jasnými kroky k rozlišení neomylné a autentické nauky církve jsou např. následující publikace: Alfred Beckmann. *Autorität – Lehramt – Gewissen. Zur innerkirchlichen Diskussion nach „Humanae vitae“*.

<sup>25</sup> K chápání slova autentický ve smyslu úřední viz např. Josef Schuster. *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Natürlichen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Josef Knecht 1984, s. 352: „Häufig begegnet in der Literatur der Begriff ‚authentisches Lehramt‘ bzw. ‚authentische Lehre‘. In der Regel ist ‚authentisch‘ bedeutungsgleich mit ‚amtlich‘. ‚Authentisch‘ wird aber auch zur Unterscheidung von ‚unfehlbar‘ verwendet.“

<sup>26</sup> Schreiben der deutschen Bischöfe, s. 318–321.

Essen: Hans Driewer 1969; Walter Kerber (ed.). *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*. Düsseldorf: Patmos 1982; Johann Auer – Joseph Ratzinger. *Kleine katholische Dogmatik VIII*. Regensburg: Friedrich Pustet 1983; Josef Schuster. *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Natürlichen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Josef Knecht 1984.

Jako příklad vyjádření, jež směřuje k rozlišování neměnné a proměnné (neomylné a autentické) nauky církve, uvedme slova Johanna Auera a Josepha Ratzingera z roku 1983: Papež Jan XXIII. dal „koncilu [...] úkol nejen uchovávat pravdu křesťanské tradice, nýbrž ji hlásat novému světu takovým způsobem, aby odpovídala na otázky současnosti (aggiornamento), a tak aby jí lidé našeho času mohli rozumět“.<sup>27</sup>

Autorem, který jasně předkládá rozlišení dogmatické a autentické nauky církve, je Alfred Beckman.<sup>28</sup> Říká např.: „Autentický učitelský úřad je skutečná učitelská autorita, protože jeho soudy ‚zpravidla‘ vyjadřují pravdu, ale právě autorita *omylná*, protože tomu tak není vždycky. Autentický učitelský úřad se může mýlit, nemusí vyjadřovat pravdu, protože božský Zastávce zde nepůsobí neomylně.“<sup>29</sup>

## Magisterium a svědomí

Církevnímu učitelskému úřadu je Bohem dán dar neomylnosti. Naproti tomu křesťanská etika vždycky považovala za nejvyšší rozhodující instanci při mravním rozhodování a posuzování svědomí.<sup>30</sup> To se má podřizovat církevním úředním rozhodnutím, ale smí tak činit pouze v případě, že může být přesvědčeno, že jejich požadavky nejsou

<sup>27</sup> Johann Auer – Joseph Ratzinger. *Kleine katholische Dogmatik VIII*. Regensburg: Friedrich Pustet 1983, s. 221: „Der Papst Johannes XXIII. gab ‚dem Konzil, [...] den Auftrag, nicht nur die Wahrheit der christlichen Tradition zu bewahren, sondern sie der neuen Welt so zu verkündigen, dass sie den Fragen der Gegenwart Rechnung trage (aggiornamento) und so von den Menschen unserer Zeit verstanden werden könne.“

<sup>28</sup> Alfred Beckmann. *Autorität – Lehramt – Gewissen. Zur innerkirchlichen Diskussion nach ‚Humanae vitae‘*. Essen: Hans Driewer 1969, s. 75–96.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 89: „Das authentische Lehramt ist also eine echte Lehrautorität, weil seine Urteile ‚in der Regel‘ die Wahrheit treffen, aber eben auch eine fehlbare, weil das nicht immer der Fall ist. Das authentische Lehramt kann irren, kann die Wahrheit verfehlen, weil der göttliche Beistand hier nicht unfehlbar zur Wirkung kommt.“

<sup>30</sup> To dokládá např. Tomáš Akvinský v pojmu *synderesis* (*De veritate* 16). Pojem *synderesis* je racionálně pojatý, náleží praktickému rozumu, je přirozeným habitem, je obecně lidský, je neproměnný a trvalý a jako takový nemůže podléhat žádné vnější autoritě.

mravně špatné, ať má při tom pravdu či nikoliv. Člověk nesmí nikdy a za žádných okolností jednat v rozporu se svým svědomím.

Je tedy třeba hledat soulad dvou prvků: na jedné straně individuálního svědomí, individuálního poznání a zodpovědnosti a na druhé straně učitelského úřadu církve. Jestliže k souladu nedochází, je to znepokojivá situace vyžadující dalšího řešení, aniž by bylo *a priori* dáno, kterým směrem má řešení jít. Je třeba při tom uvažovat o dvou alternativách: Nemýlí se jednotlivec či skupina ve svém poznání? Vždyť k omylům dochází velmi často. A druhou alternativu představuje otázka, zda v oblasti mravnosti platí neomylná církevní nauka, tedy zda existují „morální dogmata“.

Možnost individuálního omylu je nabíledni. Ke druhé alternativě je možno podat jako jedinou teologicky obhajitelnou odpověď následující vysvětlení:

Konkrétní, církevním magisteriem zastávané mravní normy jsou natolik svázány s historickou, kulturní a sociální situací, že nelze o žádné z nich tvrdit, že bude platit vždy a za všech okolností stejným způsobem, ať se tato situace promění jakkoliv.

Kromě toho učitelský úřad sám je také historicky podmíněn a jeho nauka ve věcech mravů vždy reaguje na určitou (proměnlivou) situaci.

To neznamená, že by církev a její učitelský úřad neměly autentickou autoritu závazně učit ve věcech mravnosti. Znamená to však, že toto učení se může změnit, když se změní situace, pro kterou a ve které bylo formulováno, nebo způsob, jak církev rozumí sobě a své nauce.

V tomto smyslu je třeba chápat výrok 1. vatikánského koncilu o neomylné církevní nauce ve věcech mravů: je pravá a autentická, avšak může podléhat vývoji a změnám. Tím se liší od neomylné nauky ve věcech víry, nauky dogmatické. Sama změna sebepochopení církve a nové pochopení její mravní nauky, jíž jsme svědky v dokumentech 2. vatikánského koncilu, je toho dokladem.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Tháškurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: ovecka@ktf.cuni.cz*

LITURGIKA A PŘÍBUZNÁ TÉMATA  
NA STRÁNKÁCH ČASOPISU VYŠEHRAD  
(1945–1948). PŘÍSPĚVEK K DĚJINÁM  
ČESKÉ KATOLICKÉ LITURGIKY  
PO DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLCE<sup>1</sup>

---

M I C H A L S K L E N Á Ř

---

**ABSTRACT**

**Liturgics and the Related Topics on the Pages of the Magazine  
Vyšehrad (1945–1948): A contribution to the History  
of the Czech Catholic Liturgics after the Second World War**

The article presents liturgical topics in the magazine *Vyšehrad* (1945–1948). After the Second World War, a new Catholic periodical (weekly, afterwards fortnightly) was founded with the subtitle *The Paper for Christian Culture*. The magazine included a wide range of topics: reports and comments aimed at the contemporary situation, reflections of cultural events and topics associated with the Church in Czechoslovakia and in the world. Liturgics was a natural – not compulsory, additional or artificial – constituent of almost unvarying sections, since liturgy and closely connected topics (e.g. sacral art) comprised a natural part of the life of contemporary society. The article divides the theme of liturgics in *Vyšehrad* into four areas: (1) liturgical articles, (2) reviews and reports, (3) information and questions concerning liturgy, (4) art, architecture, liturgical music. The development and intensification of the topics, some of which were tied to pre-war Catholic journalism, was not possible due to the short existence of the magazine.

**Key words**

History of Theology; Czech Catholic Theology; Liturgics; History of Czech Catholic Liturgics; Vyšehrad (journal, 1945–1948)

**DOI: 10.14712/253563598.2015.80**

---

<sup>1</sup> Článek vychází v rámci plnění projektu GA UK č. 1404214 *Obraz české liturgiky 17.–20. století. Vývoj a proměny české katolické liturgiky v české katolické literatuře (1607) 1780–1962*.

Spočtenství katolických literátů se ve třetí československé republice ocitlo po skončení druhé světové války v Evropě ve výrazně slabší pozici. Stejně tak se po květnu 1945 v poválečném Československu projevila změna v mentalitě širších vrstev a tyto proměny můžeme spojovat s řadou vlivů. Na poválečnou publicistiku působila více druhá fáze existence Protektorátu Čechy a Morava (tvrdá linie Reinharda Heydricha, likvidace odboje, omezení kulturní činnosti, profanace a zneužití svatováclavského kultu) než předchozí období let 1939–1941 (semknutost, důraz na kulturu a jazyk a jednoznačně katolický výklad českých dějin), osvobození Rudou armádou a inklinace značné části intelektuálů k levicovému chápání světa, vyjádřená často i vstupem do KSČ.<sup>2</sup> Z vnitrocírkevních posunů můžeme zmínit odcizení slovenských místních církví od českých a moravských diecézí a účast katolických křesťanů včetně duchovenstva v protinacistickém odboji.<sup>3</sup> Po květnu 1945 se některé dříve zaniklé nebo násilně zastavené časopisy obnovily, jiné ale nikoli – již před druhou světovou válkou byla patrná velká roztržičnost katolické publicistiky, a to politické i nepolitické; po jejím skončení existovaly v ČSR 72 katolických úředních i publicistických časopisů a revuí.<sup>4</sup>

V proměněném prostředí Československa začal vycházet nový katolický časopis s názvem *Výšehrad*.<sup>5</sup> Mezi jeho zakladatele patřil Aloys Skoumal a v kruhu přispěvatelů můžeme nalézt významné katolické

<sup>2</sup> Srov. Martin Putna. *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*. 1. vyd. Praha: Torst 2010, s. 346–352, zejm. s. 350–352. Kolektiv autorů časopisu *Výšehrad* se k situaci vyjádřil nejjasněji ústy Josefa Myslivec v čísle z 16. října 1947: „Po třetí zahajujeme ročník časopisu, věnovaného křesťanské kultuře. I když jako křesťanští optimisté nechceme vidět dny, v nichž žijeme, zbarveny černě, přece jenom šedá bezvýraznost a bezmocnost ovzduší dneška bije do očí a volky nevolky určuje i linii naší práce a našich myšlenek. A snad právě takto rovina rozklíženého a bezvýhodného řádu dnešní Evropy nás nutí, abychom myšlenku původní křesťanské skladby společenského života zdůrazňovali tím intenzivněji.“ Josef Myslivec. Editorial. *Výšehrad* 3, 1, 16. 10. (1947), s. 8–9, zde s. 8.

<sup>3</sup> Srov. Jiří Hanuš. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005, s. 60–62.

<sup>4</sup> Srov. Bohumil Zlámal. *Příručka českých církevních dějin. VII. Doba československého katolicismu (1918–1949)*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2010, s. 392–395, zde s. 393. Viz tamtéž s. 384–390.

<sup>5</sup> K charakteristice listu viz zdařilá vysokoškolská kvalifikační práce Helena Özörencik. *Časopis Výšehrad (1945–1948). Program, profil a vztah k době*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Institut komunikačních studií a žurnalistiky 2010 [2015-04-22] <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/86865/>.

intelektuály (např. Jana Čepa, Jaroslava Durycha, Dominika Pecku, Břetislava Štorma). V následujícím příspěvku (1) poukážeme na liturgická témata obsažená na stránkách časopisu a (2) stanovíme východiska otištěných příspěvků.

## 1. Historiografické kategorie spojené s římskokatolickou církví v českých zemích po druhé světové válce

Od května 1945 do října 1949 – tedy od konce druhé světové války v Evropě do přijetí církevních zákonů komunistickým parlamentem – se fungování římskokatolické církve v českých zemích chápe především jako obnova struktur.<sup>6</sup> Vyjádřením poválečné vnitřní konsolidace bylo opětovné obsazení delší dobu vakantních biskupských kateder<sup>7</sup> a opatských stolců.<sup>8</sup> Úpravu vnějších vztahů reprezentovalo zejména navázání diplomatických styků s Vatikánem v září 1945.

Obnova se netýkala pouze hierarchie, ale také kupříkladu oživení činnosti řádů a kongregací včetně třetích řádů, mariánských družin či nejrůznějších katolických spolků, tělovýchovné organizace Orel a katolických skautských oddílů, spojených s ministrantským formačním hnutím *Legio angelica*.<sup>9</sup> Oživení obdobných aktivit charakterizovalo celý veřejný život obnoveného Československa, tudíž i prostředí římskokatolické církve. V řadě oblastí se v prostředí limitované poválečné demokracie zcela nebo částečně navázalo na prvorepublikové uspořádání (např. obnovení Československé strany lidové či systém vyučování náboženství na školách).

Vedle konsolidace vnitřních poměrů se musela římskokatolická církev vyrovnávat i s národnostními otázkami, úzce spjatými s otázkami pastoračními. Zejména pohraniční oblasti výrazně proměnil odsun německého obyvatelstva zahrnující i římské katolíky, laiky i kněze.

<sup>6</sup> Srov. Stanislav Balík – Jiří Hanuš. *Katolická církev v Československu 1945–1989*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, s. 63–66, 155.

<sup>7</sup> Biskupství brněnské: Karel Skoupý (30. června 1946), arcibiskupství pražské: Josef kardinál Beran (8. prosince 1946), biskupství českobudějovické: Josef Hlouch (biskupské svěcení 15. srpna 1947), biskupství litoměřické: Štěpán kardinál Trochta (16. listopadu 1947). V závorkách uvedena data přijetí biskupského svěcení.

<sup>8</sup> Praha-Slovany (Emauzy): Maurus Alois Verzich (28. července 1946), Praha-Břevnov: Jan Anastáz Opasek (13. dubna 1947), Rajhrad: Václav Jan Pokorný (28. září 1947), Želiv: Bohumil Vít Tajovský (2. února 1948). V závorkách uvedena data přijetí opatské benedikce.

<sup>9</sup> Srov. Václav Vaško. *Dům na skále I. Církev zkoušená 1945 – začátek 1950*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004, s. 17–18.



Celkově bylo do roku 1963 z českých zemí vysídleno 1335 sudetoněmeckých kněží.<sup>10</sup>

Část katolických intelektuálních elit se zapojovala do veřejného života i vstupováním do diskusí a vyrovnáváním se s marxismem.<sup>11</sup> Ke spolupráci světského i řeholního kléru a komunikaci s laiky docházelo mimo jiné v oblasti katolické publicistiky: vedle deníku ČSL *Lidová demokracie* a týdeníku *Obzory* vycházely ve stotisícovém nákladu týdeníky *Rozséváč* (Olomouc) a *Neděle* (Praha), ve třicetitisícovém nákladu *Katolík*, dále dominikány vydávané revue *Na hlubinu* a *Filosofická revue* a další. Na kulturní prostředí se z katolických listů soustředil jednak obnovený *Akord – měsíčník pro literaturu umění a život*, jednak nově založený *Výšehrad – list pro křesťanskou kulturu*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Srov. Zdeněk Boháč. *Atlas církevních dějin českých zemí 1918–1999*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, mapa č. 28 Vysídlení německých kněží z českých zemí po druhé světové válce. Viz též Jaroslav Šebek. *Od konfliktu ke smíření. Česko-německé vztahy ve 20. století očima katolické církve*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2013, s. 75–80.

<sup>11</sup> Srov. Hanuš. *Tradice*, s. 63.

<sup>12</sup> Srov. Balík – Hanuš. *Katolická církev*, s. 233–238. Dále srov. Vaško. *Dům na skále I*, s. 18.

Stanislav Balík a Jiří Hanuš překládají velmi pozitivní hodnocení české katolické publicistiky po druhé světové válce: „*O těchto tiskovinách se dá celkově konstatovat, že svou kulturní orientací i úrovní, svými kritickými stanovisky k tehdejším palčivým problémům, svými analýzami politických i uměleckých poměrů představují opravdu to nejlepší a současně vzhledem ke zmíněným pretotalitním tendencím to nejkritičtější, co v poválečném Československu vycházelo a co se dalo číst. Špičková vědecká a umělecká produkce autorů orientovaných křesťansky a katolicky je dalším nepominutelným kladem sledovaného období. Literární, překladatelské, historické, uměnovědné i přírodovědné výkony nejen pokračují v pozitivních trendech třicátých let, ale dalekosáhle je v mnoha ohledech překračují.*“ Balík – Hanuš. *Katolická církev*, s. 235.

Kritičtěji hodnotí poválečnou situaci v širším kontextu Milan Drápala: „*Československý tisk v prvních týdnech po osvobození země připomínal laděním svého zpravodajství a komentářů optimistický; avšak poněkud strojeně znějící koncert národní jednoty, v němž bylo nejméně slyšet motivy zúčtování s poraženým nepřítelem a odhodlaného budování. Pětadvacátého srpna 1945 však do něj vpadl nelibozvučný akord. Toho dne vyšlo první číslo týdeníku pro politiku a kulturu *Obzory*, který začal s nezvyklou kritičností poukazovat na znepokojivé rysy lidovědemokratického režimu a poskytovat svým čtenářům nezastřený výhled na dění do všech světových stran, zejména však směrem západním.*“ Milan Drápala. Na ztracené vartě Západu. *Soudobé dějiny* 5, 1 (1998), s. 16–24, zde s. 16. Viz též Milan Drápala. *Na ztracené vartě Západu. Antologie české nesocialistické publicistiky z let 1945–1948*. 1. vyd. Praha: Prostor 2000.



## 2. Profil časopisu *Vyšehrad*, list očima autorů – časopis nového baroka

*Vyšehrad*<sup>13</sup> vycházel jako týdeník a následně jako čtrnáctideník od 26. září 1945 do 10. prosince 1948, za dobu existence celkem vyšlo 85 čísel.<sup>14</sup> Obsah můžeme rozdělit do čtyř základních typů textu: (1) informace (studie a zprávy), (2) úvahy (eseje a glosy), (3) kritiky (recenze a kritické studie), (4) dokumenty a původní literární texty. Jednotlivé rubriky všech ročníků lze do stanovených oblastí přiřadit, docházelo pouze k modifikacím náplně, nikoli k zásadním proměnám vnitřního členění listu.<sup>15</sup> *Vyšehrad* se programově profiloval kolem tří témat: českého národa, křesťanské víry a tradice.<sup>16</sup>

Časopis *Vyšehrad* se vyznačoval širokým záběrem: publicisticky laděný editorial byl většinou sestaven z několika textů, autor se v něm vyjadřoval k aktuálnímu dění i k obecnějším otázkám, kulturně zaměřené byly nepravidelné rubriky Hudba, Výtvarné umění a Divadlo. Informace o dění ve společnosti i v církvi mohl čtenář nalézt v rubrice Kronika, která často obsahovala odkazy na tisk v Evropě, pasáže nadepsané Literární archiv nabízely k četbě původní texty, komentáře k literatuře nebo medailony spisovatelů, každé číslo uzavíraly Nové

<sup>13</sup> Časopis je třeba odlišovat od periodika s názvem *Vyšehrad – politický týdeník prostonárodní*, vydávaný v Praze Janem Klecandou v letech 1887–1902. Viz Luboš Velek. Organizace tisku českých honoračních stran 1861–1914 na příkladu Národní strany svobodomyšlné (mladočechů). *AUC Studia Territorialia* 13, 1–2 (2013), s. 109–140, zejm. s. 125–137 [2015-04-22] <http://stuter.fsv.cuni.cz/index.php/stuter/article/view/630/564>.

<sup>14</sup> Periodicita není zcela pravidelná kvůli občasným dvojčísłům a trojčísłům, zejména v prvním ročníku. V prvním ročníku vyšlo 40 čísel (26. září 1945 – 9. října 1946, týdeník), ve druhém 19 čísel (1. ledna 1947 – 25. června 1947, čtrnáctideník), ve třetím 20 čísel (16. října 1947 – 24. června 1948, čtrnáctideník) a v nedokončeném čtvrtém ročníku 6 čísel (1. října 1948 – 10. prosince 1948, čtrnáctideník).

<sup>15</sup> Srov. Özörencik. *Časopis Vyšehrad (1945–1948)*, s. 29.

<sup>16</sup> „*Hodnoty víry a národa jsou paralelní, ovšem poněkud jinak zaměřené: zatímco hodnota národa směřuje do hloubky historie a tradice, je hodnota víry, respektive křesťanství, zaměřena také do šíře, kterou křesťanský svět v geografické dimenzi představuje. Vyšehrad je tedy hluboce zaměřen na otázky české a otevřen množství podnětů, které přináší široký křesťanský svět. Takový programový profil však naznačuje ještě jeden důležitý fakt: Je-li třetí ústřední hodnotou programu Vyšehradu tradice, znamená to výraznou konkurenci aktuálnosti, která je pro periodika obvykle podstatná. Netvrdíme, že aktuální dění je pro Vyšehrad zcela nepodstatné, nemůžeme si však nevšimnout, že plnohodnotným komplementem současnosti je zde perspektiva minulosti a ostatně i budoucnosti, které jsou měřeny hodnotou tradice.*“ Tamtéž, s. 37–38.

knihy, obsahující krátké recenze textů odborných, beletristických i poezie.<sup>17</sup>

Při sledování široké palety témat i geografického záběru časopisu *Vyšehrad* je důležité povšimnout si chápání listu samotnými tvůrci. Autoři v různých obměnách, v souladu s náladou v Evropě otresené druhou světovou válkou, opakovali, že vydávají časopis na rozhraní epoch. Aloys Skoumal (1904–1988)<sup>18</sup> psal v editoriale (součást přednášky na Sjezdu československých spisovatelů) z 3. července 1947 o novém baroku: „*Stojíme na prahu nového baroka. Jedna epocha se skončila, jeden svět vzal za své. Situace nás všech – bez rozdílu názorového základu, výchovy, vzdělání, sensibility, společenské příslušnosti – je zřetelně situace přechodu, nestálosti, provisoria. Tato vratkost, toto kolísání ,na pomezí dvou světů, z nichž jeden je mrtev a druhý nemá dost síly, aby se zrodil‘ (jak to vyjádřil v minulém století anglický básník Matthew Arnold), je situace typicky barokní. Barokní je zejména ve svém vystupňování protikladů, ve své pojmové antitetičnosti, ve své existenciální antinomii. Baroko je mi stav ducha, který vyplývá z jisté konkrétní historické situace, přesněji z jisté historické krize, která je charakterizována snahou o rozbití dosavadních forem a o vytvoření formy nové.*“<sup>19</sup> Základní napětí 20. století spatřoval Aloys Skoumal v tom, „*že v sobě uzavírá nenasytnou, přímo posedlou vůli k formě a život, který s touto vůlí není ani zdaleka souběžný, spíše protichůdný*“.<sup>20</sup>

Z redakční zprávy, která reagovala na neuvedení *Vyšehradu* v seznamu katolických časopisů v *Katolíku*, vysvětluje, že redakce považovala explicitní zařazování listu do proudu katolické publicistiky za nosné: „*Víme, že vinu na tomto seznamu, právě tak jako onom ostudném seznamu katolické literatury [...] nenese redaktor [Adolf Kajpr, S.I.]<sup>21</sup> a že se obě tyto věci dostaly do ‚Katolíka‘ přes jeho hlavu. A tu by nás opravdu zajímalo, jak dlouho ještě v českém katolickém tisku bude si někdo diktátorsky vynucovat uplatnění svých názorů a úsudků, za*

<sup>17</sup> Srov. tamtéž, s. 29–30.

<sup>18</sup> K osobě prvního šéfredaktora časopisu *Vyšehrad* viz nejnověji Dagmar Blümllová. *Aloys Skoumal. Ironik v české pašti*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská univerzita 2009. Dále viz Aloys Skoumal, Dagmar Blümllová, Jan Čep, František Halas. *Spiritus agens Aloys Skoumal: korespondence Aloyse Skoumala s Janem Čepem a Františkem Halasem*. 1. vyd. Praha: Torst, 2015.

<sup>19</sup> Aloys Skoumal Editorial. *Vyšehrad* 1, 35–36, 3. 7. (1946), s. 24.

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> K osobě Adolfa Kajpra a týdeníku *Katolík* viz Vojtěch Novotný. *Maximální křesťanství. Adolf Kajpr SJ a list Katolík*. 1. vyd. Praha: Karolinum 2012.

*kteří není nikomu odpovědný a pro které není kvalifikován.*<sup>22</sup> Text byl zveřejněn v čísle z 19. února 1948.

### 3. Liturgika v časopise Vyšehrad

S liturgickou vědou se mohl čtenář *Vyšehradu* setkat ve čtyřech druzích textů: (1) v liturgických statích, (2) v recenzích a zprávách o liturgických publikacích, (3) v různorodých informacích a otázkách týkajících se liturgie, (4) v článcích o umění, architektuře a liturgické hudbě. První tři oblasti jsou striktně liturgické, zbývající ukazují na témata těsně související se slavením liturgie a ve *Vyšehradu* byla opakovaně diskutována. Liturgika sice nepatřila k prioritním oblastem katolického listu, byla ale pojímána jako součást jeho širokého záběru zahrnující i vnitrocírkevní témata.

#### 3.1 Liturgické stati

Liturgické stati můžeme na stránkách časopisu *Vyšehrad* rozdělit dvou skupin podle prostředí na (a) římskokatolické a (b) východní. (a) Odborná liturgická stať vyšla ve *Vyšehradu* pouze jediná: Alexander Heidler (1916–1980) a Josef Zvěřina (1913–1990) se v ní 26. prosince 1945 věnovali začátku církevního roku.<sup>23</sup> Vedle dějinného přehledu adventu a Vánoc a odkazů na starověké autory nalezneme v textu i aktualizace nebo odkaz na knihu italského publicisty Giovanniho Papiniho (1881–1956):<sup>24</sup> „*Modlíme-li se dnes staré římské adventní texty, nedovedeme se snad tak docela vžít do starokřesťanského očekávání parusie, příchodu Kristova k soudu, ale můžeme do nich vložit to, co vyslovil G. Papini ve své Modlitbě ke Kristu: touhu po příchodu Kristově do naší rozvrácené společnosti, očekávání, že se znovu zjeví odpadlému a nevěřícímu lidstvu, prosbu, aby se znovu narodil v našich srdcích.*“<sup>25</sup> Známa figura znovuzrození Krista měla v kontextu poválečné Evropy značně silný náboj.

<sup>22</sup> Redakce. Jsme nebo nejsme? *Vyšehrad* 5, 11, 19. 2. (1948), s. 179.

<sup>23</sup> Alexander Heidler – Josef Zvěřina. Historické poznámky k adventu a k vánočním svátkům. *Vyšehrad* 1, 9–10, 26. 12. (1945), s. 14–17. Odborněji byl laděn ještě článek Jan Rey. Náboženský tanec. *Vyšehrad* 1, 37, 11. 9. (1946), s. 6–8. Jedná se ovšem o část knihy Jan Rey. *Jak se diviti na tanec*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1947, zveřejněnou ještě před jejím vydáním.

<sup>24</sup> Viz Giovanni Papini. *Modlitba ke Kristu*. 1. vyd. Stará Říše: Marta Floriánová 1922.

<sup>25</sup> Heidler – Zvěřina. Historické poznámky, s. 15.

Další dva krátké příspěvky jsou dokladem liturgické praxe a chápání liturgie. V dubnu 1947 vyšla součást editorialsu s názvem Liturgie, která reflektovala situaci liturgického hnutí a liturgické formy v Československu.<sup>26</sup> Autor, s největší pravděpodobností Josef Myslivec (1907–1971), nejprve konstatoval jisté zpoždění situace, kdy se stala liturgie v Československu „pro mnohé duše branou, kterou vstupují do oblasti náboženského života, jež by jim jinak zůstala uzavřena asi navždy“.<sup>27</sup> Dále poukázal na to, že „liturgické výtvarnictví“ se stalo výrazem kladného vztahu k liturgii a také výrazem snahy o její neporušené uchování. Pochvalně zmínil v této souvislosti nastupující generaci kněží, jež prošla „školou nynějšího pražského metropolitů“. Myslivec zde poukázal na výsledky působení Josefa Berana v pozici rektora arcibiskupského semináře (1932–1942 a opět 1945–1946) a také vyučujícího pastorální teologie zahrnující i liturgiku (1928–1942 a opět 1945–1946).<sup>28</sup> Následně příkře odmítl zužování liturgického slavení na divadelní představení: „Ještě dnes se sice setkáváme u některých liberalistických brádrů s názory, jež staví liturgii a divadlo do jedné roviny psychologického účinku. Nám je však jasno, že v liturgii nejde o to, aby se složka zdánlivě jevištní zmocnila svým gestem a slovem nálady složky zdánlivě hledištní, nýbrž že pravá liturgie spočívá v myšlenkové a i praktické jednotě obou dvou složek a že jejím jediným cílem je chvála Hospodina.“<sup>29</sup>

V editorialsu z prosince 1947 se (zřejmě) Josef Myslivec věnoval rorátním zpěvům – podle autora jednoho „nejmohutnějších svědků českého katolictví“ –, jež „byly kdysi neodmyslitelnou součástí českého adventu. Nebyly jen liturgickou zvláštností či dokonce folkloristickou kuriozitou. Byly živým svědectvím kontinuity specificky české formy zbožnosti [...]“.<sup>30</sup> Autor odmítl přístup Ferdinanda Josefa Lehnera (1837–1914), Dobroslava Orla (1870–1942) a Vladimíra Hornofa (1870–1942), kteří provedli zásahy do rorátních zpěvů při sestavování

<sup>26</sup> Josef Myslivec. Liturgie. *Výšehrad* 2, 13, 30. 4. (1947), s. 201–202.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 201.

<sup>28</sup> Viz Vojtěch Novotný. *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007, s. 35, 40; Martin Vaňáč. Výuka jednolitých oborů na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v letech 1891–1959. Petr Kubín (ed.). *Sborník Katolické teologické fakulty. Svazek III*. 1. vyd. Praha: Karolinum 2000, s. 122–157, zde s. 148.

<sup>29</sup> Myslivec. Liturgie, s. 201–202.

<sup>30</sup> Josef Myslivec. Roráty. *Výšehrad* 3, 5, 11. 12. (1947), s. 82.

kancionálů. Lehnera<sup>51</sup> obvinil Josef Myslivec z přílišného purismu, Orla a Hornofa<sup>52</sup> z nevhodné jazykové úpravy a přeskupení jednotlivých rorátů do sedmi cyklů mešních písní.

(b) Druhou rovinu odborných statí tvoří témata křesťanského Východu, respektive cyrilometodějské myšlenky. V tomto ohledu časopis navázal na kontinuální linii zájmu o slovanskou vzájemnost a o východní křesťanství včetně svaté liturgie a reálií zemí, v nichž se nacházelo v těchto podobách. Vedle článků Antonína Salajky (1901–1975)<sup>53</sup> a Josefa Olšra, S.I. (1913–1984),<sup>54</sup> týkajících se pravoslaví, se další autoři věnovali tématům navázaných na řeckokatolickou církev a svaté Cyrila a Metoděje. Josef Myslivec poskytl čtenářům stručné pojednání o ikoně<sup>55</sup> a také informace o trvajících unionistických snahách.<sup>56</sup>

Josef Myslivec a Jan Čerovský v článku z poloviny ledna 1947 důrazně vyzývali k obnově kláštera Na Slovanech a slavení slovanské bohoslužby, k němuž nedošlo ani po dovolení z Říma roku 1920.<sup>57</sup> Emauzská pobočka arcidiecézního odboru Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje se dle textu „*hodlá starat o slovanské bohoslužby v Emauzích, zejména obřadu řecko-slovanského, a o vybudování studijního střediska a speciální knihovny pro otázky křesťanského Východu*“.<sup>58</sup>

<sup>51</sup> Viz Ferdinand Josef Lehner. *Rorate nedělní*. 1. vyd. Praha: vlastní náklad 1885. Ferdinand Josef Lehner. *Rorate*. 1. vyd. Praha: vlastní náklad 1900.

<sup>52</sup> Viz Dobroslav Orel. *Staročeské roráty. Slova upravil Vladimír Hornof, harmonizoval Václav Voška*. 1. vyd. Praha: Školní nakladatelství 1940. Jedná se o zvláštní otisk z Českého kancionálu. Dále viz Dobroslav Orel. *Písně rorátní a adventní*. 1. vyd. Praha: Karel Reyl 1911.

<sup>53</sup> Antonín Salajka. Věroučné rozdíly a psychologické obtíže východních odloučených křesťanů. *Vyšehrad* 1, 20, 13. 3. (1946), s. 3–5. Antonín Salajka. Jednota a obnova – úkol ruské pravoslavné církve. *Vyšehrad* 1, 25, 3. 4. (1946), s. 1–3.

<sup>54</sup> Josef Olšr. Pravoslavná církev v SSSR I. *Vyšehrad* 3, 9, 8. 1. (1948), s. 140–142. Josef Olšr. Pravoslavná církev v SSSR II. *Vyšehrad* 3, 10, 5. 2. (1948), s. 156–158.

<sup>55</sup> Josef Myslivec. O ikoně několik slov. *Vyšehrad* 1, 17, 20. 2. (1946), s. 5–6. Viz též Josef Chadraha. K Myslivcově článku o ikoně v 17. čísle. *Vyšehrad* 1, 20, 13. 5. (1946), s. 19. Autorem dopisu je diecézní kněz působící ve Vilémově u Golčova Jeníkova.

<sup>56</sup> Josef Myslivec. Unionistický sjezd na Velehradě. *Vyšehrad* 1, 37, 11. 9. (1946), s. 1–2.

<sup>57</sup> Jedná se o dekret Posvátné kongregace obřadů z 21. května 1920, který na žádost československého episkopátu v oblasti staroslověnské liturgie dovoľoval její sloužení v Republice československé na určených místech v určené dny ve formě zpívané mše svatě (*missa cantata*). Autoři článku se o dekretu explicitně nezmiňují.

Český překlad viz Josef Vajs. Český a staroslověnský jazyk v liturgii. *Cyril – časopis pro katolickou hudbu posvátnou v československém státě* 46, 5–6 (1920), s. 49–51. Viz též Josef Bartoň. *Pět českých novozákonních překladů. Nové zákony od Českého ekumenického překladu do roku 1989*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost 2013, s. 61–62.

<sup>58</sup> Josef Myslivec – Jan Čerovský. Pro slovanské Emauzy. *Vyšehrad* 2, 1, 1. 1. (1947), s. 21–23. Viz též Jan Čerovský. Čeští benediktini na nové cestě. *Vyšehrad* 1, 11, 9. 1.

Z cyrilometodějské tematiky<sup>39</sup> dále zaujme z hlediska liturgiky jednak informace o kalendáři byzantsko-slovenského obrádu,<sup>40</sup> jednak příspěvek Josefa Vašici (1884–1968) o hnutí pro slovanské bohoslužby.<sup>41</sup> Josef Vašica v něm v prosinci 1947 konstatoval: „*Jsou to dvě hlavní příčiny, které způsobily, že otázka slovanské liturgie se opět vynořila s palčivou naléhavostí. Jednak je to nový názor na její prvotní povahu a její význam pro naši náboženskou minulost, jednak pronikavá změna v naší mezinárodní situaci, jež nás po pádu nacistického Německa přiblížila těsněji než kdy předtím k mohutnému masivu slovanském.*“<sup>42</sup> Pro přehledové části autor pokračoval: „*Připomínám souhrnně tyto nejnovější poznatky, aby bylo všem patrné, že naše české země jsou klasickou půdou slovanské liturgie a že pozornost předních liturgistů římských i jiných se upíná k této stránce našich náboženských dějin.*“<sup>43</sup>

### 3.2 Recenze a zprávy o liturgických publikacích

Čtenáři *Výšehradu* byli seznamováni i s obsahem katolické náboženské literatury v rubrice s názvem *Nové knihy*. Z monografií kromě obecněji zaměřených publikací s liturgickými částmi<sup>44</sup> vyniká v recenzích *Liturgický sloh* Jana Dostálka (1885–1955)<sup>45</sup> a *Ikona* Josefa Myslivce.<sup>46</sup>

(1945) s. 4–6. K informaci o encyklice Pia XII. *Orientalis Omnes Ecclesias* viz Editorial. *Výšehrad*, 1, 17, 20. 2. (1946), s. 14. K péči o slovanskou bohoslužbu náleží také opětovné otištění předválečné publikace, dvojjazyčného misálku, v nákladu 15 000 výtisků. Viz Stanislav Nekula. *Mše svatá řeckoslovanského obrádu*. 3. vyd. Frýdek: Exerciční dům 1947.

<sup>39</sup> Josef Myslivec. Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské. *Výšehrad* 2, 10–11, 2. 4. (1947), s. 159–160. Antonín Salajka. Myšlenka cyrilometodějská – pojitko slovanských národů. *Výšehrad* 1, 17, 20. 2. (1946), s. 1.

<sup>40</sup> J. J. Ponedelnikov. Nový kalendář byzantsko-slovenského obrádu. *Výšehrad* 2, 10–11, 2. 4. (1947), s. 155–156.

<sup>41</sup> Josef Vašica. Hnutí pro staroslovanské bohoslužby. *Výšehrad* 1, 9–10, 26. 12. (1945), s. 7–10.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>44</sup> Recenze knih Ctibor Mařan *Naše křesťanská tradice*. 1. vyd. Praha: Č. A. T. – Univerzum 1946 (*Výšehrad* 1, 35–36, 3. 7. (1946), s. 37) a Jaroslav Kadlec. *Byzantské křesťanství u slovanských národů*. 1. vyd. Praha: Bohuslav Rupp, 1946 (*Výšehrad* 1, 35–36, 3. 7. (1946), s. 38). Autorem obou recenzí je pravděpodobně Josef Myslivec.

<sup>45</sup> Recenze knihy Jan Dostálek. *Liturgický sloh*. 1. vyd. Hradec Králové: Nakladatelství Družstevních tiskových podniků 1945 (*Výšehrad* 1, 11, 9. 1. (1946 – vrocení v hlavičce čísla uvedeno chybně), s. 22–23). Autorem recenze je Břetislav Štorm.

<sup>46</sup> Recenze knihy Josef Myslivec. *Ikona*. 1. vyd. Praha: Výšehrad 1947 (*Výšehrad* 3, 12, 4. 3. (1948), s. 200). Autorem recenze je pravděpodobně Jaroslav Závada.



Recenzní prostor byl věnován i misálkům Antonína Ludvíka Stríže (1888–1960; 1. vydání ve Vyšehradu z roku 1945)<sup>47</sup> i Mariana Schallerova, O.S.B. (1892–1955; 4. vydání z roku 1947).<sup>48</sup> Strížův misálek recenzent uvítal, připojil ovšem i několik výtek: „*Jestliže se lze smířit s vynecháním latinského znění u textů biblických (epištola, evangelium), kde porozumění latinskému textu není snadné (texty starozákonní, epištoly sv. Pavla), litujeme, že do překladu nemohlo být pojata také latinské znění orací, které jsou právě pro římskou liturgii a pro římský misál tak typické. Rovněž lze litovat, že překladatel připojil historické a asketické poznámky jen k poslední části (Proprium sanctorum), zatím co u mešních formulářů nedělních a svátečních (Proprium de tempore) najdeme pouze rubricistické pokyny. V rukou laikových, a pro ně je překlad přece určen, vyžaduje i nehluboké porozumění mnohým textům historického poukazu nebo alespoň stručné poznámky theologické. Škoda!*“<sup>49</sup>

Recenzent Schallerova misálku taktéž přijal publikaci pozitivně, poukázal ale na lidový zpěv jako na specifikum českých zemí a bez jednoznačného závěru, který ponechal budoucímu vývoji, konstatoval: „*Čím více misálů v rukou věřících, tím méně kancionálů. Jejich modlitba se sice stává liturgickou v plném slova smyslu, je s tohoto hlediska nepochybně cennější než zpívaná modlitba, jejíž text je ve valné většině případů méně cennější než text modlitby liturgické, ale svou soukromou pobožností se tím vylučují z kolektivní modlitby věřících, kterou je lidová mešní píseň.*“<sup>50</sup> Krátká recenze ukazuje na možné napětí mezi modlitbou a zpěvem při mši svaté, vnímané v polovině 20. století. Autor se dále zamýšlel nad otázkou, zda se má věřícím dávat k dispozici bilingvní (Schaller) nebo pouze český text (Stríž), následně zhodnotil překlad a srovnal jej s dílem Antonína Ludvíka Stríže: „*Překlad Schallerův snaží se být co nejvěrnější a obětuje této ryzosti překladu a snaze zachytiti osobitý rytmus modliteb plynulost překladovou. Zásadně na*

<sup>47</sup> *Římský misál z ustanovení posvátného sněmu Tridentského obnovený; z příkladu svatého Pia pátého, papeže, vydaný a péčí dalších papežů doplněný; s vlastními svátky církevními provincie české a moravské.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1945.

<sup>48</sup> *Římský misál. Přeložil a poznámkami liturgickými opatřil Marian Schaller.* 4. vyd. Praha: Bohuslav Rupp, 1947.

<sup>49</sup> Římský misál. *Vyšehrad* 1, 16, 13. 2. (1946), s. 19. Autor recenze označen iniciálami K. M.

<sup>50</sup> K Schallerovu misálku. *Vyšehrad* 3, 13, 4. 5. (1948), s. 212. Autorem recenze je pravděpodobně Jaroslav Závada.

*opačném stanovisku stojí Stráž, který se snažil, aby jeho překlad byl co nejčestější.*<sup>51</sup>

Ačkoliv se misálky mnohdy řadí do jedné linie liturgického hnutí v českých zemích,<sup>52</sup> na exkurzu, jež nám umožňují krátké recenze v časopisu Vyšehrad, můžeme vidět dva odlišné autorské přístupy Antonína Ludvíka Stráže a Mariana Schallera, O.S.B., k otázkám formy i obsahu překladu. Recenzenti nezmiňují kupříkladu otázku biblického překladu – Stráž i Schaller použili pro překlad liturgických perikop edici Jana L. Sýkory z roku 1909 (evangelia), respektive 1914 (ostatní knihy), každý je ale drobně upravil.<sup>53</sup> Misálek Mariana Schallera, O.S.B., přímo navazuje na nejstarší latinsko-český misálek vydaný Prokopem Baudyšem, O.S.B., v roce 1891: proto zachovává oproti Antonínu Ludvíkovi Strážovi bilingvnost.<sup>54</sup>

### 3.3 Liturgické střípky

Příkladem spojení společenského a liturgického dění může být článek Jiřího Matouše z počáteční fáze existence listu. Autorův text s názvem „Momentka z pohraničí“ popisuje návštěvu nedělní mše svaté v pohraničním kostele a kromě popisu liturgické praxe zde nalezneme i otázku německých obyvatel a jejich jazyka navázanou na otázku jazyka při liturgii: *„Němci tvoří asi třetinu účastníků. Vstupujeme do kostelíka, všimneme si, že na lavicích všude leží Svatováclavský zpěvník, zpíváme z něho mešní píseň. Vyslechneme kázání, proslovené česky. Po bohoslužbách zanotujeme svatováclavský chorál, který se zase po několikaleté přestávce rozléhá v chrámech našeho pohraničí. A přece odnášíme si otázku, která je dosud bez odpovědi. [...] Evangelium totiž bylo čteno česky a také německy, a my se mimoděk přistihli při otázce, jak to bude dále, jak je to správné? Určitý počet Němců nám zůstane i po jejich odsunu. [...] Vidíme, jak malá otázka narůstá v problém státní a kulturně politický; domýšlíme-li důsledně stanovisko státu národně*

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Srov. Jaroslav V. Polc. *Posvátná liturgie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie 1981, s. 172–174.

<sup>53</sup> Srov. Josef Bartoň. *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost 2009, s. 42, 67–68 (zejm. pozn. 21) a 81. Viz též Redakce. Šedesátiny Antonína Stráže. *Vyšehrad* 3, 10, 5. 2. (1948), s. 165.

<sup>54</sup> Viz Petr Macek. Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu Pax. *Teologické texty* 25, 1 (2014), s. 17–28, zde s. 20.



*jednotného, a chceme-li v duchu vládního programu dělat politiku i spravedlivou i cílevědomou a národní.*<sup>55</sup>

Liturgika byla v souladu s dobovým pojetím řazena do pastorální teologie, témata ostatních pastorálně-teologických disciplín se ale vyskytují pouze jako jednotliviny, bez souvislosti s uměním a celkovou společenskou situací. Jedná se o praktické podněty čtenářů z oblasti katechetiky<sup>56</sup> a homiletiky.<sup>57</sup>

Zajímavý je i odkaz na sjezd *Centre de Pastorale Liturgique*, který se konal ve dnech 18.–20. září 1947 a věnoval se křesťanskému pojetí neděle. Podle zprávy se většina referentů nezaměřila pouze na „*akademické odsouzení laického prožívání neděle, nýbrž zdůraznila potřebu nastípení křesťanského pojmu neděle jako dne našeho zmrtvýchvstání s Kristem a dne radosti, jako protikladu židovského chápání soboty a dne odpočinku a zábavy v nekřesťanském pojetí dneška a na dnešní způsob života*“.<sup>58</sup>

Další oblastí, kde se můžeme setkat s liturgikou, jsou reklamy – časopis Vyšehrad propagoval liturgické publikace: na konci čísla z 11. září 1946 byla zařazena reklama na *Kalendář katolického duchovenstva* („vedle bohatého obsahu čtené praktické tabulky pro školu i soukromí“) a tři učebnice Bedřicha Augustina včetně díla *Věrouka – Liturgika*,<sup>59</sup> na konci čísla z 30. dubna 1947 se objevila reklama<sup>60</sup> nakladatelství Bohuslav Rupp na „*dvě vrcholná díla náboženské literatury*“, Schallerův misálek a latinsko-český Žaltář.<sup>61</sup>

### 3.4 Umění, architektura, liturgická hudba

Břetislav Štorm (1907–1960) v čísle z poloviny roku 1947 konstatoval: „*Zkušenost však ukazuje, že přirozeně zbožní umělci na správce kostelních věcí přamálo působí. Jsou považováni téměř šmahem za*

<sup>55</sup> Jiří Matouš. Momentka z pohraničí. *Vyšehrad* 1, 7, 12. 12. (1945), s. 17.

<sup>56</sup> „*Nikoli výtkou, nýbrž prosbou budtež slova, která bychom rádi adresovali našim kazatelům: vyvarujte se všeho bombastu, zanechte všech kudrlinek zbytečných řečnických okras, neužívejte příliš zdobnětin, nezpívejte a neupadejte do prázdného patosu.*“ Rudolf Voříšek. Nikoli výtkou, nýbrž prosbou. *Vyšehrad* 3, 5, 11. 12. (1947), s. 85.

<sup>57</sup> O poměrech laických katechetů (dopis). *Vyšehrad* 1, 19, 6. 3. (1946), s. 19.

<sup>58</sup> Návrat ke křesťanskému pojetí neděle. *Vyšehrad* 3, 4, 27. 11. (1947), s. 61.

<sup>59</sup> Bedřich Augustin. *Věrouka – Liturgika pro I. a II. třídu středních škol*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1946.

<sup>60</sup> Viz *Vyšehrad* 2, 13, 30 4. (1947), s. 208.

<sup>61</sup> Žaltář římského breviáře. Nový, latinsko-český text s liturgickým výkladem. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1947. Viz též *Vyšehrad* 2, 14–15, 14. 5. (1947), s. 239; *Vyšehrad* 3, 9, 22. 1, (1948), úvodní strana.

*opovázlivce, kteří mrzce ujdají chléb umělcům hluboce nábožensky cítícím, tj. rutinérům řemeslné zbožnosti. Těm se ovšem obyčejný umělec nikdy nevyrovná. A to je patrně příčina veškeré bídy liturgického umění.*<sup>62</sup> Ke kulturnímu profilu časopisu *Vyšehrad* patřily informace, zprávy, recenze i úvahy o umění. V případě církevního umění můžeme vedle ojedinělých příspěvků týkajících se divadla<sup>63</sup> rozlišit tři oblasti článků podle obsahu: (a) obecné a praktické, (b) architektonické a (c) hudební.

(a) Obecné a praktické články byly laděny ekleziologicky, bez církevního kontextu se čtenář ve *Vyšehradu* s tématem sakrálního umění téměř nesetkal.<sup>64</sup> Kupříkladu Josef Myslivec v čísle z 1. dubna 1948 komentuje a částečně překládá článek Richarda Seewalda z *Ronca* z listu *Schweizer Rundschau*, přičemž cituje mimo jiné autorovo odmítnutí účelovosti umění na příkladu oltáře a obrazové výzdoby: „*Tu někdo roztahuje ruce a nic neobjímá, kleká a není unaven a ani nekoná žádnou práci v kleče, umývá si ruce, které jsou čisté, [...] tu stojí vlevo, tu vpravo, tu uprostřed. [...] Je pravda, že, je-li tato svatá hra hrána důstojně, tu prostě není malovaného obrazu, který by s ní mohl soutěžit.*“<sup>65</sup> Vlastní Myslivcova poznámka charakterizuje stav věcí takto: „*V moderním chrámovém umění se objevuje mnoho problémů, vznikajících často ze snahy vytvořit něco, co by v ničem a nijak nepřipomínalo podobné řešení v minulosti, tedy jakýsi dialektický způsob tvorby. U nás, kde stavba chrámů je dosud více věcí projekce než uskutečnění, nebylo o tom mnoho diskusí, ač i zde některé z těchto otázek byly prodebatovány.*“<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Editorial. *Vyšehrad* 2, 20, 25. 6. (1947), s. 313. K polemikám a aktuálnímu dění v oblasti umění viz též Břetislav Štorm. Jenom věc vkusu. *Vyšehrad* 3, 5, 11. 12. (1947), s. 83; Josef Jelen. Umění jako dar. *Vyšehrad* 1, 12, 16. 1. (1946), s. 5–6; Joseph Calvet. Katolický cit a duch sakristie. *Vyšehrad* 2, 18–19, 11. 6. (1947), s. 284–286. Jedná se o přeloženou stať z knihy Joseph Calvet. *D'une critique catholique*. Paris: Spes/Sous le signe des Lettres 1927.

<sup>63</sup> Alexander Heidler. Velikonoční hra o Nanebevzetí Panny Marie. *Vyšehrad*, 1, 24, 10. 4. (1946), s. 1–2. Karel Reban. Scéna pro českou duchovní hru. *Vyšehrad* 1, 29, 15. 5. (1946), s. 15.

<sup>64</sup> Viz Eric Newton. Umění a církev. *Vyšehrad* 2, 16–17, 25. 5. (1947), s. 257–258; Nové církevní umění. *Vyšehrad* 3, 12, 4. 3. (1948), s. 196; Jan Sokol. Kámen, jež stavitelé zavrhlí. *Vyšehrad* 1, 7, 12. 12. (1945), s. 3–4

<sup>65</sup> Josef Myslivec. V moderním chrámovém umění. *Vyšehrad* 3, 14–15, 1. 4. (1948), s. 234–235.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 234.

(b) Architektonicky zaměřené články se týkaly výhledů do budoucna.<sup>67</sup> Zmíňme článek Jana Sokola o katedrále svatého Víta, kde předložil své dlouhodobější téma spjaté s pražskou katedrálou: „*Dnes se však posvátné a krásné již dávno nekryjí v očích našich současníků a péče našemu velechrámu věnovaná často o tom svědčí. Zájem, věnovaný umělecké památce, jakkoli důležitý a záslužný; silně převládá nad zájmem o chrám, jeho potřeby a náležitosti, aniž se při tom vidí, že mnohé nezdarý mají původ právě v tomto opomíjení podstatného a v sledování odvozeného.*“<sup>68</sup>

(c) Častým námětem umělecky zaměřených pasáží se stávala liturgická hudba. Zastoupeny byly teoretické úvahy o duchovní hudbě<sup>69</sup> i poznámky k soudobému vývoji,<sup>70</sup> těžiště ale tvořily otázky praktické. Do *Vyšehradu* se neustále vracela otázka české lidové duchovní písně a kancionálů.<sup>71</sup> Vedle jiných témat představil poznámky k některým aktuálním obtížím na kůrech Karel Rodina v čísle z června 1946: „*Doba přinesla rozluky učitelství a varhanictví – a kůry rychle upadaly za nezájmu veřejnosti. Nyní jsou všude varhaníci jenom nouzoví. Řemeslník nebo domkář, zároveň venkovský hudebník, častěji starší člověk, přiučí se sám trochu hráti na varhany; spokojí se přitom s žalostným málem a ujme se kůru hlavně kvůli štole, která přece vynese některý groš. [...] Na varhanních pultech se časem najde samodělná úprava harmonisace lidové písně, naprosto pochybená a hudebně nemožná; doprovod k Českému kancionálu byl varhaníkovi těžký. [...] Duchovní*

<sup>67</sup> Viz Pondělník. Církevní péče o památky. *Vyšehrad* 1, 33, 12. 6. (1946), s. 1–3; Břetislav Štorm. Budoucnost chrámového umění. *Vyšehrad* 2, 1, 1. 1. (1947), s. 27–28; Břevnovské archisterium. *Vyšehrad* 2, 12, 16. 4. (1947), s. 183–184; Břetislav Štorm. Obnova Emauzského opatství. *Vyšehrad* 3, 8, 8. 1. (1948), s. 126–128.

<sup>68</sup> Jan Sokol. Svatý Vít. *Vyšehrad*, 3, 2, 30. 10. (1947), s. 17–20, zde s. 17. Viz též tamtéž, s. 43.

<sup>69</sup> Viz Václav Tallich. Tón a duch. *Vyšehrad* 1, 7, 12. 12. (1945), s. 5–8; Oto Albert Tichý. Duchovní motivy ve skladbách skladatelů profánních. *Vyšehrad* 1, 11, 9. 1. (1946 – vročení v hlavice čísla uvedeno chybně), s. 1–4.

<sup>70</sup> Viz Recenze knihy Antonín Čala. *Duchovní hudba*. 1. vyd. Olomouc: Krystal 1946 (*Vyšehrad* 2, 10–11, 2. 4. (1947), s. 171. Autorem recenze je Oto Albert Tichý); Oto Albert Tichý. Vývoj soudobé duchovní hudby. *Vyšehrad* 4, 3, 29. 10. (1948), s. 41–43.

<sup>71</sup> Viz Adolf Cmíral. Orlův Český kancionál z hlediska hudebního [1]. *Vyšehrad* 3, 3, 13. 11. (1947), s. 35–36; Adolf Cmíral. Orlův Český kancionál z hlediska hudebního [2]. *Vyšehrad* 3, 4, 27. 11. (1947), s. 54–55; Albert Výskočil. Slovesná stránka české duchovní písně. *Vyšehrad* 3, 9, 22. 1. (1948), s. 143–144; Ještě o kancionálu. *Vyšehrad* 3, 4, 27. 11. (1947), s. 57.

Viz též O československé duchovní hudebnině (reklama – přehled knih). *Vyšehrad* 2, 8–9, 19. 5. (1947), s. 143; Anotace knihy Český kancionál svatováclavský. 1. vyd. Praha: Universum 1947.

*spřávcí jsou nuceni se spokojiti i s takovou hudlařinou a jsou nakonec rádi, že se na kůru vůbec něco děje.*<sup>72</sup>

## Závěr

Dne 16. října 1947 vyšel ve *Vyšehradu* – listu pro křesťanskou kulturu, českého katolického časopisu založeného po druhé světové válce, editorial, v němž Josef Myslivec poznamenal: „*Isolace, do které je vše, co křesťanstvím souvisí a co z něho vychází, tu s vlídnou galantností, tu s nezakrývanou drsností odsouváno, nás nutí, abychom se tím víc bránili komplexu diasporové malomoci a sentimentality živlu utiskovaného, odstrkovaného a pohrdaného.*“<sup>73</sup> V poválečné společnosti obnoveného československého státu došlo k oživení řady veřejných aktivit, včetně publicistických. Úsilí o kontinuitu s předválečným vývojem a zároveň s ohledem na nové skutečnosti probíhalo ovšem již ve zcela změněných podmínkách a tři roky limitované demokracie (1945–1948) pro rozvoj mnoha činností nedostačovaly.<sup>74</sup>

Liturgická témata netvořila hlavní obsah *Vyšehradu*, byla ale přirozenou součástí široké palety, předkládané čtenářům v ustálených rubrikách. Pro přehlednost jsme je v předchozím textu rozdělili do čtyř oblastí, zahrnujících následující témata: (1) liturgické stati (reflexe současného vývoje, staroslověnská bohoslužba), (2) recenze a zprávy o liturgických publikacích (především recenze misálků Mariana Schallera, O.S.B, a Antonína Ludvíka Stríže), (3) liturgické střípky (reklamy, informace a rozličné otázky související s liturgií), (4) umění, architektura, liturgická hudba. V pozadí obsahu celého časopisu můžeme spatřovat dvě základní východiska, společenské a teologické.

Explicitně přítomné společenské východisko lze shrnout do programového profilu vyjádřeného třemi tématy – českým národem, křesťanskou vírou a tradicí. *Vyšehrad* přinášel řadu odkazů na politické, společenské i kulturní dění v Evropě i v Československu, přičemž do kulturního dění náležela i liturgie. Tak se vedle ryze aktuálních zpráv (kupříkladu o projevu sira Winstona Churchilla ve Fultonu nebo převzetí moci KSČ v únoru 1948), úvah, básní či pozvánek na výstavy zcela nenásilně vyskytovala témata spojená s liturgickým životem církve

<sup>72</sup> Karel Rodina. O varhanách, varhanářích i varhanících. *Vyšehrad* 1, 32, 5. 6. (1946), s. 1–4, zde s. 3.

<sup>73</sup> Josef Myslivec. Editorial. *Vyšehrad* 3, 1, 16. 10. (1947), s. 8–9, zde s. 8.

<sup>74</sup> Srov. Hanuš. *Tradice*, s. 63.

v Československu (například texty o sakrálním umění, východním křesťanství nebo slovanské liturgii). Sami autoři si byli nové situace vědomi – Aloys Skoumal nazval *Vyšehrad* časopisem „nového baroka“.

Implicitně přítomné teologické východisko bychom mohli označit za těsné sepětí s naukou o církvi. Nejednalo se jenom o informace z vnitrocírkevního dění (kupříkladu obsazení diecézí), ale také o teoretické promyšlení tématu církve a křesťanství v polovině 20. století vůbec. Do tohoto promyšlení se silně přítomnou ekleziologií přirozeně náležela i liturgika (kupříkladu téma liturgického zpěvu či pokračování liturgického hnutí) – nemáme na mysli umělé vtěsnání tématu na stránky *Vyšehradu*.

Zmínky o liturgice v časopise *Vyšehrad – list pro křesťanskou kulturu* ukazují posvátnou liturgii a těsně související témata jako přirozenou součást života tehdejší československé společnosti, kterou bylo možné v kontextu sledovaného dění v obnoveném státě i ve světě a v kontextu ekleziologie dále promýšlet. K dostatečnému promyšlení ovšem nezbyl čas, krátká existence listu také částečně vysvětluje, že některá nabízející se liturgicko-ekleziální témata zůstala nerozebrána (např. encykliky Pia XII. *Mystici corporis* a *Mediator Dei*).

Po únoru 1948, respektive po konci vyjednávání mezi zástupci římskokatolické církve a komunistického Československa došlo s „nezakrývanou drsností“ k odsunutí římskokatolické církve i celé katolické teologie, z římských katolíků se stal „živel utiskovaný, odstrkovaný a pohrdaný“, a to v mnohem větší míře než v období limitované demokracie. Obrana proti „komplexu diasporové malomoci“ musela začít probíhat po zcela jiných liniích než v publicistice. Postupná izolace, realizovaná různými formami pronásledování proměnlivými v čase, vedla k vytlačení církve z veřejného prostoru a k redukování bohatosti jejího liturgického života. Církev i posvátná liturgie se tak zvolna dostaly mimo běžnou součást života většinové populace. Na stránkách časopisu *Vyšehrad* můžeme vidět, jakým způsobem autoři hovořili ke svým čtenářům v době, kdy zmíněné sepětí existovalo v mnohem větší míře, zároveň ale byly patrné těžkosti a omezení.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: michal.sklenar.uo@gmail.com*



## **RECENZE A ZPRÁVY**

---





## K Pospíšilovu článku o Janu Husovi a transsubstanciaci

STANISLAV SOUSEDÍK

V posledním čísle tohoto časopisu zveřejnil prof. Ctirad Pospíšil stať nazvanou *Jan Hus a transsubstanciace z hlediska dogmatické teologie*.<sup>1</sup> Námět stati vzbuzuje určité rozpaky. Na jedné straně se má podle názvu týkat eucharistické nauky Jana Husa, a po této stránce je tedy její zaměření historické, na druhé straně však autor zdůrazňuje, že mu nejde o historickou analýzu pramenů, nýbrž o „hlubší pochopení transsubstanciačního modelu“, což je ovšem aktuální záležitost systematickoteologická. Není jistě výjimkou, že dogmatický teolog přistupuje k řešení určitého problému výkladem jeho historických kořenů. V případě transsubstanciační nauky bych proto očekával, že autor vyjde z děl jejích významných představitelů a od nich přikročí k výkladu svého vlastního řešení. Pospíšil však ve skutečnosti spojuje své úsilí o příspěvek k současné teologické problematice s pokusem rozřešit zároveň historicky spleť otázkou poněkud nejasné, přitom však na každý pád teologicky málo významné Husovy eucharistické nauky. Spojení dvou tak různorodých cílů vyžadujících aplikace metodologicky odlišných přístupů vzbuzuje v čtenáři a priori dojem koncepční neujasněnosti autorského záměru a vyvolává předem pochybnosti, zda se prof. Pospíšilovi za těchto okolností podaří vyvarovat se konfuze. Není mým úmyslem zde řešit, zda a jak dalece se Pospíšilovi podařilo vyhnout se uvedenému úskalí, chci se pozastavit pouze u jedné, ryze historické otázky.

V r. 1977 jsem zveřejnil v časopisu *Divinitas. Pontificiae Academiae Romanae Commentarii* (21, 3, s. 383–407) ve francouzském jazyku stať *Huss et la doctrine eucharistique „rémanentiste“*. V této stati jsem po charakteristice eucharistické nauky Viklefovy a nauky profesora pražské teologické fakulty Stanislava ze Znojma probral v chronologickém pořadí veškerá, jak vydaná, tak i jen v rukopisech dostupná Husova vyjádření k eucharistické nauce a podrobil jsem je pečlivé, ryze historické analýze. Výsledky, k nimž jsem dospěl, se poněkud lišily od závěrů, jež (tehdy ještě ne tak dlouho před tím, totiž r. 1960) o téže věci zveřejnil známý zahraniční husitolog Paul de Vooght (1901–1983).<sup>2</sup> Shrnujíc jsem je do třech tezí: 1. Hus neučil remanentní nauce, 2. Hus neučil ani transsubstanciaci, 3. Hus zastával neutrální stanovisko, tj. zdržoval se veřejně rozhodnout mezi oběma předchozími, v jeho době spornými stanovisky.

<sup>1</sup> *AUC Theologica* 5, 1 (2015), s. 9–40. doi: 10.14712/23563398.2015.67.

<sup>2</sup> Paul de Vooght. *Hussiana*. Louvain: Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1960, s. 263, pozn. 2.

Můj příspěvek byl na rozdíl od příspěvku Vooghtova vyčerpávajícím způsobem pramenně dokumentován a využil jsem v něm také při textové analýze jemnější pojmové aparatury, než se kterou pracoval de Vooght. Považoval jsem za úspěch, že právě de Vooght, v této věci tedy jaksi můj „protivník“, přijal rytířsky uvedené skutečnosti a projevil s mými závěry tím, že k nim nezveřejnil žádné připomínky, souhlas. V sedmdesátých letech nebylo možné z Prahy sledovat ohlasy, které můj příspěvek vyvolal, z informací, jež občas získával z Říma církevní historik, prof. J. Kadlec, však vím, že můj článek byl přijat odbornou veřejností příznivě a že jej citoval a pozitivně hodnotil ze známějších teologů např. Y. Congar. Zdůrazňují-li dnes čeští historici, že Hus neučil remanenci, vycházejí i oni z mého starého příspěvku. Moje stať byla rovněž pozitivně zhodnocena dne 19. 11. 1995 Husovskou komisí při České biskupské konferenci.<sup>5</sup>

Příkře odlišné hodnocení mé stati přinesl ve své výše uvedené stati teprve prof. C. Pospíšil. Co proti ní namítá?

Píše: „*Nemohu souhlasit se Sousedíkovým verdiktem, podle něhož by měla být Husova nauka v rozporu s církevním standardem.*“

K tomu: Podle mých zjištění žádná Husova eucharistická nauka, která by byla v rozporu s „církevním standardem“, neexistuje. Hus byl podle mých zjištění stoupencem neutrality, tj. zdržoval se v tehdy sporných bodech eucharistické nauky veřejného zaujetí stanoviska. Neutralita je však určitý postoj, nikoli nauka! Ve svém příspěvku jsem ovšem vyjádřil mínění, že postoj neutrality nebyl v Husově době postojem konformním s postoji církevního magisteria. Plyne to mimo jiné ze skutečnosti, že Kostnický koncil nesetrval na pozici neutrality, nýbrž odsoudil remanenci v obou jejích verzích. Jednou z těchto verzí, v Praze na počátku 15. století zvláště aktuální, byla tzv. konsubstanciace: jedná se o zvláštní nauku, která se nám může dnes jevit jako málo významná, téměř zanedbatelná odchylka od pravověří. Ale tento dnešní pohled nesmí historik nekriticky promítat do doby počátku 15. století, kdy byla tato odchylka pocítována a posuzována nadměru vážně.

Za druhé prof. Pospíšil „kolegovi filozofovi“ (jak mě familiárně nazývá) vytýká, že se dopouštím „*ploché identifikace eucharistického tajemství s transsubstanciální terminologií*“. K tomu: Ve svém historicky zaměřeném příspěvku jsem podle pravidel zdravé hermeneutiky přirozeně dbal toho, abych významu termínu „transsubstanciace“ přikládal ten význam, který v tehdejší době měl a jež mu přikládali doboví aktéři.

<sup>5</sup> V tiskovém prohlášení ČBK k jejímu zasedání konaném za předsednictví kard. M. Vlka dne 19. 11. 1995 se praví výslovně: „Komise zvažila Husův postoj na základě mimořádně přínosné studie prof. dr. Stanislava Sousedíka a ztotožnila se s jeho závěry, že Hus přes všechny své sympatie k Wyclifovi nepřevzal otrocky jeho názory, ale navazoval spíše na neutralitní stanovisko svého učitele mistra Stanislava ze Znojma“ (Katolický týdeník 4, č. 47 [1995]).

Konečně Pospíšil u mne zjišťuje „nedostatek kritičnosti“ a vycituje v jeho v pozadí „předpojatost směřující k Husovu obviňování navzdory tomu, co lze vytěžit z jeho textů“. Touto svou nekritičností se podle Pospíšila „ztotožňuji s příslušnou *klerikální lobby*, které šlo o to, aby byl Hus heretikem stůj co stůj“.<sup>4</sup> Proti pomluvě z předpojatosti je těžké se bránit. Mám snad ubezpečovat, že ve skutečnosti nejsem nekritický a že jsem se právě z toho důvodu snažil být spravedlivý nejen k Husovi, ale i k jeho dobovým odpůrcům? To by asi nemělo smysl. Prosím raději čtenáře, který o věc má zájem, aby si prostudoval můj příspěvek a učinil si úsudek sám.<sup>5</sup>

Jsem přesvědčen, že prof. Pospíšil proti mému dnes již téměř čtyřicet let starému husovskému příspěvku neprezentoval žádný věcný argument, tím méně pak takový, jenž by ospravedlňoval příkrá slova, jichž na mou adresu užívá. Jen na okraj dodávám, že historické názory, jimž Pospíšil dává ve svém příspěvku průchod, neodpovídají, pokud vím, dnešnímu stavu historického poznání, podle něhož si ani císař Zikmund, ani představitelé koncilu Husova odsouzení v podstatě nepřáli. Charakterizuje-li Pospíšil tyto představitele jako „klerikální lobby“, užívá v té souvislosti výrazu, jehož bych osobně neužil, neboť bych to považoval za projev nevkusu.

<sup>4</sup> Pospíšil. Jan Hus a transsubstanciace, s. 51.

<sup>5</sup> Můj příspěvek publikovaný v Římě je ovšem těžko dostupný, ale zveřejnil jsem po převratu jeho český překlad, jež si lze bez obtíží obstarat (Stanislav Sousedík. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 37–60).

**Miloš Lichner. *Vers une ecclésiologie de la tolerantia. Recherche sur saint Augustin.* Budapest: L'Harmattan Kiadó 2014, 419 s. ISBN 978-963-236-234-1**

DAVID VOPŘADA

Se jménem hipponského biskupa Augustina si teolog i neteolog, křesťan i nekřesťan spojí jen stěží slovo „snášlivost“, tolerance. Není divu; vždyť spisy největšího z latinských otců se staly pro západní středověk zdrojem inspirace pro ospravedlnění užití státní legislativy a moci proti heretikům. Proto může překvapit, že si slovenský jezuita a současný děkan Teologické fakulty Trnavské univerzity vybral ve své práci o uvažování o snášlivosti uvnitř církve právě spisy tohoto světce. Autorovo tázání je bezesporu aktuální nejen ve slovenském, ale též v českém a obecně evropském a světovém kontextu: „Jak uvažovat a hovořit o církvi k těm, kdo se zajímají o katolickou víru, k těm, kdo se jí chystají kvůli skandálům v církvi opustit?“ (s. 11). Otázka existence zla a „špatných křesťanů“ v církvi ostatně trýzní mnohé křesťany od počátku křesťanství až dodnes, a to kvůli i navzdory jejich vyznání, že „věří ve [...] svatou [...] církev“. Augustinova eklesiologie, vystavěná v době pro církev velice nové i náročné, umožňuje na straně jedné od problému přítomnosti špatných křesťanů v církvi neodhlížet a současně přinášet nápravu a předcházet pohoršení, které zlo v církvi přináší. Není divu, že se v tomto trýznivém hledání staly Augustinovy spisy inspirací pro ty, kdo chtěli církev reformovat, ty, kdo chtěli křesťanům nařít přísný morální rigorismus, i pro ty, kdo společenství věřících kvůli přítomnosti hříšníků mezi věřícími i mezi klérem opustili.

Autor svou knihu chvályhodně otevírá obsáhlým metodologickým úvodem zahrnujícím především *status quaestionis* a filologicko-teologickou studii pojmů spojených s tolerancí, snášlivostí a velkorysostí (*ferre, tolerare/tolerantia, sustinere/sustinentia, pati/patientia, sufferre, portare, perferre, longitudo/longanimitas*). Své rozhodnutí nepostupovat při zkoumání Augustinova díla chronologicky oprávněně a platně zdůvodňuje problematickou datací především Augustinových promluv a začíná nejdělsími spisy, poskytujícími nejvíce informací o Augustinově pojetí „tolerance“ v církvi (s. 18). Svou knihu rozvrhuje do čtyř kapitol, které v podobě jakési „hanojské věže“ postupně připravují půdu pro poslední část, dle mého názoru nejzajímavější a pro církev i nejaktuálnější. První kapitola nazvaná *Tělo Kristovo a pokrok ve svatosti hříšníků* vykresluje Augustinův obraz o církvi a její svatosti a jejím vztahu ke svatosti Krista – hlavy církve. Právě toto pojetí církve jako těla Kristova, v němž jsou přítomni ospravedlnění hříšníci, kteří se ve svém životě nadále posvěcují, ospravedlňuje existenci „snášlivosti“ (*tolerantia*) v rámci církve. Druhá kapitola, nesoucí název *Církev kulhající a snášející hříšníky*, se věnuje otázce

přítomnosti špatných křesťanů v církvi Kristově. Na přetřes přichází otázka církve jako „smíšeného těla“ (*corpus permixtum*), v níž jsou přítomni dobří i zlí – všichni ovšem hříšníci; církve sice kulhá, ale zároveň zůstává krásná. Třetí část *Křest a eucharistie: progresivní přivtělení věřících ke Kristu* se pak věnuje ospravedlnění hříšníka po křtu na základě porozumění křestní milosti. Augustin nabízí podobně jako Ambrož cestu duchovního růstu pokřtěných, na níž vrůstají do těla Kristova, a to především účastí na eucharistii. Zároveň se však právě eucharistie stává hybatelem trpělivého snášení ostatních hříšníků v církvi ze strany těch, kdo ji slaví a tělo Kristovo při ní přijímají. Poslední a stěžejní kapitola *Tempus tolerantiae a eschatologie* rozvíjí velmi sugestivní obraz poslední etapy dějin spásy, kdy v církvi vrcholí zjevení Boží trpělivosti obracející se na hříšníka prostřednictvím církve.

Právě poslední část silně rezonuje s tématy, na něž je církve v posledních letech citlivá, včetně mimořádného jubilejního roku milosrdenství vyhlášeného papežem Františkem. „Člověk je křehčí než sklo“ (s. 192) a Bůh s tím počítá, sám v tichu očekává obrácení hříšníka a často nechává i hříchy nepotrestány, aby mohlo k tomuto obrácení dojít (s. 196). Z teologickoantropologického hlediska zůstává překvapivě aktuální Augustinova definice věřícího jako toho, kdo pod vlivem Boží milosti poznává sám sebe jako hříšníka, který se neustále nachází ve stavu konverze (*sermo* 19, 2). To má důsledky i na eklesio-logické rovině, neboť důležitější než obracet druhé je obrátit sám sebe (s. 202). Stejně tak zůstává aktuální i způsob, jak k takovému obrácení ve světle Kristova druhého příchodu přistupovat: Augustin hovoří o „synchronizaci“ vlastního života s Písmem svatým – patristická nauka o „reálné“ přítomnosti Slova v posvátných knihách je jedno z témat, které by dnešní církve měla láskyplně oprašovat nejen teoreticky. Tématika trpělivého snášení druhého a „tolerance“ se tak dostává do samého jádra křesťanské a lidské existence: „Trpělivě snášej, k tomu ses totiž narodil! Snášej trpělivě, abys byl snad snášen trpělivě“ (*sermo* 47, 6).

S ohledem na poaugustinovskou teologií přesprávil zdůrazněný dualismus mezi svatými a hříšníky v církvi je Lichnerova kniha velmi přínosná tím, že toto chybné vnímání Augustinových představ o církvi opravuje. Však Augustin sám odmítl následovat donatistického teologa Tyconia v jeho ideji „dvojdílného“ těla církve (*corpus bipertitum*) a trvá na tom, že všichni jsme hříšníci, usilující ovšem o vlastní posvěcení a spoléhající přitom na svatost Kristovu a Boží milost (srov. s. 224). Zároveň nelze Augustinovi upřít i určitý psychologický talent, kdy nedůvěřivě pohlíží na představu člověka o tom, že je schopen dobře posuzovat a aplikovat církevní disciplínu, a to sebou počínaje. Augustinův důraz na *ecclesia permixta* nezůstává zajímavý pouze pro historickou teologii, ale je třeba s autorem souhlasit, že je třeba tuto Augustinovu ideu velmi naléhavě znovu vtělit do dnešního jazyka našeho teologického uvažování včetně úrovně pastoračního působení. Papež František, hovořící o nutnosti pastorační konverze a misijního poslání vtěleného do lidských omezení,

jde ostatně podobným směrem, když připomíná, že „je zapotřebí doprovázet milosrdenstvím a trpělivostí možné etapy růstu jednotlivých lidí, jež se utvářejí den po dni“ a že „zповědnice nemá být mučírnu, nýbrž místem Pánova milosrdenství“ (*Evangelii gaudium* 44). Stejně tak je dnes jako v Augustinově době třeba zásadně odmítnout *libidinem dominandi*, touhu po nadvládě nad druhými, která je nejviditelnějším důsledkem prvotního hříchu, stále příliš přítomným v církvi a poškozujícím církevní tělo Kristovo. Neméně aktuální zůstává Augustinovo pozorování, jaké hříchy nekřesťané nejčastěji vyčítají křesťanům: pokrytectví, závist a chamtivost. Pravdivá eklesiologie konečně existenci takových postojů nezakrývá, ale předkládá rámec, který umožňuje se takovým přístupům ve vlastním životě zbavovat a neukazovat na druhé prstem, ale trpělivě a láskyplně je snášet. Lichnerovu knihu tedy nelze doporučit nejen augustinologům, ale každému, komu život dnešní církve leží na srdci a kdo se v náročném hledání, kudy se má církev vydat tváří v tvář mnoha problémům, s nimiž se dnešní věřící křesťané potýkají, nebojí nechat se inspirovat patristickými spisy.

**Jean Grosfillier (ed.). *L'œuvre de Richard de Saint-Victor 1. De contemplatione (Beniamin maior)*. Turnhout: Brepols 2013, 671 s. ISBN 978-2-503-54758-9**

R A D O M Í R B U Ź E K

V roce 1994 vznikla při belgickém nakladatelství Brepols ediční řada s názvem *Sous la règle de saint Augustin* zaměřená na vydávání děl řeholních kanovníků žijících podle řehole sv. Augustina. Za necelých dvacet let své existence v ní vyšlo již třináct svazků; poslední z nich představuje spis Richarda ze Sv. Viktora († 1173) známý pod názvem *De contemplatione* či *Beniamin maior*. Tento spis byl sepsán pravděpodobně v době, kdy byl Richard ve svatoviktorském opatství podpřevorem (1159–1162). Ještě v nedávné době se o něm hovořilo jako o prvním systematickém příspěvku mysticismu. Jean Grosfillier naproti tomu poukazuje na jistý anachronismus takového označení a podle mého soudu proti němu přesvědčivě argumentuje. Ačkoli dílo pojednává *de contemplatione*, je třeba si uvědomit, že v Richardově pojetí nemá výraz *contemplatio* takový význam, kterému jsme z pozdější doby ve spirituální teologii uvykli. Pro svatoviktorského kanovníka je tento termín silně spjat s obecným poznáním a moudrostí. Richard jej užívá jak v širším smyslu jako poznání vůbec, tak v užším smyslu coby zvláštní druh poznání.

Téma poznání je v tomto spise stěžejní, ať už se jedná o poznání prostřednictvím *cogitatio*, *meditatio* či právě *contemplatio*. Účinkem kontemplanace (tedy poznávání) Moudrosti a Pravdy je výchova člověka ke spravedlnosti (v biblickém slova smyslu) a přivádění k naplnění ve slávě, tedy k očistění a zbožštění. Aniž by Richard inklinoval ke gnosticismu, je zřetelné, že vnímá poznání jako neodmyslitelnou součást dokonalého naplnění člověka ve slávě. Otázkou ovšem je, jakým způsobem může člověk již v tomto světě nahlížet Boží moudrost a skutečnost? Právě na to se Richard snaží ve svém spise o pěti knihách detailně odpovědět. Východiskem je mu alegorický či, jak on sám píše, mystický výklad biblického vyprávění o zhotovení archy úmluvy, která svými různými částmi a různými materiály, z nichž byla vyrobena, symbolizuje různé stupně a aspekty kontemplanace.

Obsahově lze spis rozdělit následujícím způsobem: první kniha uvozuje celé téma rozlišením výše jmenovaných tří způsobů poznávání a vypočítává šest druhů kontemplanace; ve druhé knize začíná výklad těchto druhů, konkrétně prvních tří (tj. pozorování viditelného stvoření; rozumové zdůvodnění a nahlížení uspořádanosti viditelných skutečností; pozvedání zraku k neviditelným skutečnostem prostřednictvím spodoby s viditelným stvořením); třetí kniha je celá věnována čtvrtému druhu kontemplanace, jehož předmětem jsou nemateriální, inteligibilní skutečnosti, jejichž způsob poznání je mimo

jakoukoli zkušenost; čtvrtá kniha pojednává o pátém a šestém druhu poznání, tj. poznávání Božího zjevení převyšujícího lidský rozum (např. otázka Boží přirozenosti a podstaty), resp. překračujícího lidský rozum tak, že se zdá být proti lidskému chápání (např. trojice osob v jedinství božství); pátá kniha uzavírá téma popisem tří způsobů dosahování milosti kontemplanace čili poznávání skutečností zvaných *intellectibilia*, jež jsou předmětem kontemplanace v užším slova smyslu.

Poprvé bylo toto dílo vydáno v PL 196 a o jeho upravenou edici se zasloužil německý medievalista Marc-Aeilko Aris.<sup>1</sup> Grosfillierovo vydání není klasičtější kritickou edicí založenou na srovnání celku dochovaných textových svědectví. Předkládá text vycházející především z pařížského rukopisu 769 z Bibliothèque Mazarine doplněný o srovnání s rukopisem 14516 Bibliothèque nationale de France s přihlídnutím k případným různocitím v Arisově podání. Součástí edice je i překlad do francouzštiny. Celá publikace je uvozena obecným seznámením s Richardovým spísem zejména s ohledem na dějiny mystiky, v němž autor prezentuje motivy, které ho přiměly ke zpracování edice. Nelze než souhlasit s jeho tvrzením, že čtenáři Richardových spisů toto dílo a v něm obsaženou spirituální nauku dostatečně neznají. Zatímco jiný Richardův spis věnující se spirituálněteologickým tématům, *De duodecim patriarchis (Beniamin minor)*, je dochován již od středověku i v překladech do národních jazyků, v případě spisu *De contemplatione* je tomu právě naopak, což také svědčí o malé rozšířenosti spisu a nedostatečné znalosti jeho obsahu. Grosfillier seznamuje čtenáře zkráceně s Richardovými biografickými údaji a informacemi o celku jeho díla. Největší část úvodní studie zaujímá tematická analýza spisu. Grosfillier v ní předkládá knihu po knize a vystihuje Richardovy nejdůležitější myšlenky a schéma zpracování spisu. Jak se na poctivou publikaci tohoto typu sluší, nezapomíná autor ani na literárněvědné informace týkající se stylu spisu, jeho plynulosti, pozornost věnuje figurám i jeho dialogickému rázu. Závěr studie je věnován prezentaci předkládané edice a překladu.

Specifickým rysem Grosfillierovy práce jsou velmi detailní a rozsáhlé poznámky pod čarou v části ediční, kde následují za každou knihou spisu zvlášť, i v závěrečné části publikace věnované doplňujícím poznámkám. Z nich je třeba ocenit především výklad některých termínů, jimž je při četbě textu nutno věnovat obzvláštní pozornost (např. *anima*, *animus*, *mens*; *intellectus*, *intelligentia* aj.). Velmi přínosná je kapitola pojednávající o recepci Richardova myšlení obsaženého v editovaném spise. Grosfillier upozorňuje, že Richardova spirituální teologie byla v dřívějších dobách prezentována mylně kvůli spisům, o nichž až moderní kritika prokázala, že nejsou autentickými Richardovými díly (především *Expositio in Cantica canticorum* a *Epistola ad Severinum de caritate*, známý také pod názvem *De gradibus caritatis*). Proto

<sup>1</sup> *Contemplatio: Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor*. Frankfurt am Main: Knecht 1996.



Grosfillier věnuje celou kapitolu závěrečné části aspektům Richardova pojetí *excessus mentis* a zkušenosti kontemplace a zvláštní kapitolu věnuje také problematice kognitivního a/nebo afektivního charakteru Richardovy spirituality. Jiným přínosem autora, který je třeba zdůraznit, je zhodnocení doposud opomíjeného vlivu Richardova spisu na Dantovu *Božskou komedii*, konkrétně *Ráj*. Jako třešničku na dortu pro badatele v oblasti svatoviktorské školy uvádí v samotném závěru publikace zmínku o sbírce exempel dochovaných v rukopisu ze 14. stol. připisovaných jistému františkánskému řeholníkovi známému pod jménem Bourn, z nichž jedno vypráví o Richardovi. Autor z něj vyvozuje zajímavá tvrzení o Richardově životě, která sice vzhledem k užitému literárnímu žánru nemohou být než pouhou hypotézou, nicméně v Grosfillierově interpretaci vyznívají v kontextu zpráv, které o Richardově osobě máme, poměrně věrohodně.

Sluší se proto vyjádřit Jeanu Grosfillierovi alespoň *in memoriam* vděčnost za to, že se pustil do počinu tak nemalého rozsahu a zpřístupnil jeden z nejkomplexnějších a nejvýznamnějších Richardových textů většímu počtu čtenářů. Díky jeho edici máme především možnost se přesvědčit o tom, že termíny jako „kontemplace“, „mystický“ a další měly v podání svatoviktorského učence zcela odlišný význam než v pozdějším, zejména novověkém pojetí. Můžeme se přesvědčit, že Richardovi jde v první řadě o vylíčení poznání skutečnosti takové, jaká je v celé své šíři, tj. od viditelného stvoření a skutečností zakoušených smysly, přes abstraktní myšlení až po nahlížení (což je doslovný překlad termínu kontemplace) Boha coby nejzazší Pravdy a Moudrosti. Je pravda, že Richardův myšlenkový svět není dnešnímu člověku snadno přístupný a srozumitelný, ale rozhodně není nepochopitelný. A snad lze dokonce říct, že je mu v jistém ohledu i blízký. Richardova reflexe působí jako pevně ukotvená stavba, po níž je skutečně možno vystoupat až k poznání zdánlivě nepoznatelného. A zejména její nepopíratelný kognitivní charakter, který jí celou proniká, je blízký modernímu duchu, často tápajícímu a zamýšlejícímu se nad pojednávanými otázkami. Proto může být Richardův text i po necelých 900 letech od svého vzniku silně inspirativní a rozhodně jej lze vřele doporučit k četbě.

**Stanislav Sousedík. *Kosmologický důkaz  
Boží existence v životě a myšlení.* Praha: Vyšehrad 2014,  
175 s. ISBN 978-80-7429-433-4**

K A R E L Š P R U N K

Stanislav Sousedík ve své knize formuluje důkaz Boží existence vycházející z povahy empirického světa. Těto problematice se přes její objektivní důležitost věnuje v současné filosofii poměrně malá pozornost. Tzv. kosmologický důkaz Boží existence ovšem není sám o sobě nový. Zabývali se jím už antičtí a středověcí myslitelé a v novověku zejména W. Leibniz. Později byl však kosmologický důkaz vlivem myšlení Huma a Kanta zpochybněn. Zájem o důkazy Boží existence se znovu objevil po dlouhé pauze teprve v analytické filosofii, pokud se zabývala metafyzickými problémy. Největší pozornost vyvolal důkaz *a priori*, tzv. ontologický (N. Malcolm, Ch. Hartsborne. K. Gödel, A. Platinga). Pokud jde o důkazy *a posteriori*, vycházející z povahy empirického světa, pozornost vyvolalo především myšlení Richarda Swinburna, který při svých důkazech užívá metody tzv. explanace (vysvětlení), přejaté z přírodních věd. Kosmologickému důkazu Boží existence formulovanému nikoli metodou explanace, ale v rámci metafyziky, je dnes věnován zřetelně menší zájem. Pokud se jím filosofové zabývají, kladou důraz spíše na některé *formální* stránky důkazu než na jeho metafyzické jádro. Důkaz, který ve své knize předkládá Stanislav Sousedík, je důkaz aposteriorní a metafyzický, zaměřený na problémy *ontologické*. Autor jej podstatně prohlubuje a rozvíjí v reakci na základní obtíže, s nimiž se tento důkaz obvykle setkává v současné filosofii.

Knihla je rozdělena do třech částí. V první se Stanislav Sousedík zamýšlí nad důvody, které v člověku vyvolávají potřebu objektivního důkazu Boží existence. V druhé části podává důkaz Boží existence vycházející z empirického světa a ve třetí části se ptá, zda je tento důkaz schopen plně uspokojit potřebu člověka, na kterou odpovídá.

Pokud jde o vlastní kosmologický důkaz, jde nejprve o jeho předpoklady, především o pojem nahodilosti. A protože nahodilost znamená způsob, jímž se o jsoucnu vypovídá nebo jímž je v jsoucnu existence, na prvním místě se podrobně analyzuje pojem existence. Zde se autor vyrovnává s pojetím existence, které podal Gottlob Frege a které později prohloubili zejména R. Carnap a W. V. Quine (s. 69–78).

Je nutno odpovědět na čtyři otázky: (a) Je existence pouze vlastnost pojmu, nebo také vlastnost individuí? (b) Lze predikátem existence charakterizovat individua, nebo jde jen o jazykové nedorozumění? Na tuto otázku autor odpovídá na základě své teorie intencionálních jsoucenců, zvláště intencionálních individuí. (c) Jakou má konkrétní existence reálných individuí povahu a jak

se vztahuje k ostatním konkrétním vlastnostem, které dané individuum má? (d) Jaká je souvislost mezi existencí a nahodilostí jsoucen? Dokazuje se, že existence je predikát prvního řádu, kterým se charakterizují reálná individua. Každé reálné jsoucno má „podvojnou konstituci“, je složeno z konkrétního obsahu a z konkrétní existence. Konkrétní obsah je pasivní schopností (potenci) a konkrétní existence je jeho vymezením (aktem). Obě složky jsou spojeny vztahem vymezení. To znamená, že takové jsoucno může nebýt, je nahodilé (s. 78–133). Autor pak upřesňuje pojem nahodilosti pomocí pojmů nahodilosti (a nutnosti) simultánní a sukcesivní (s. 118–126).

Stanislav Sousedík prohlubuje a rozvíjí kosmologický důkaz Boží existence také při samé jeho formulaci. V reakci na Kantovu kritiku kosmologického důkazu jej rozděluje do dvou částí. V první dokazuje pouze existenci nutného jsoucna, v druhé části dokazuje, že nutné jsoucno je vrcholně dokonalé, tedy Bůh. První část důkazu (výchozí sylogismus) formuluje takto: „P1: *Je-li některé světské jsoucno nahodilé, existuje v universu i některé (nejméně jedno) jsoucno, které je (absolutně, logicky) nutné.* P2: *Avšak některé světské jsoucno je nahodilé.* C: *Tudíž existuje v universu některé jsoucno, které je (absolutně, logicky) nutné*“ (s. 127). První premisa tohoto sylogismu se dokazuje za trojího předpokladu: (a) že svět je celek, jehož prvkem je pouze jedno jediné nahodilé jsoucno; (b) že svět je celek, jehož prvkem je každé nahodilé jsoucno a že počet nahodilých jsoucen je konečný; (c) že svět je celek, jehož prvkem je každé nahodilé jsoucno, a že počet těchto nahodilých jsoucen je nekonečný. Při důkazu za třetího předpokladu autor řeší námitku Davida Huma a Bertranda Russella, kteří oba z různých důvodů tvrdí, že celek světa žádnou příčinu nemá (s. 134–146). V úvaze o druhé části důkazu autor kriticky rozebírá Kantovu kritiku kosmologického důkazu (s. 147–152).

Sousedíkovo pojednání se od obvyklých prezentací kosmologického důkazu Boží existence liší také tím, že se vedle spekulativních problémů zabývá také souvislostí tohoto důkazu s existenciálními otázkami člověka. Ptá se, co je pro člověka podnětem k tomu, aby si kladl otázku Boží existence a zajímal se o to, zda je možno ji rozumově dokázat. Podle autora je tímto podnětem stav úzkosti, který se zmocňuje člověka se zánikem dětského světa. Svět dítěte je soubor věcí a bytostí, které jsou dítěti nakloněny, a jeví se mu jako „věčný“. Potom se však svět objevuje ve své objektivní lhostejnosti. Zázitek zpochybnění světa člověka jako celku, a tím i ztráty životního smyslu bývá označován jako „úzkost“. Lidé na tento stav reagují různě. Někteří úzkost potlačují rozptýlením všeho druhu – autor tuto reakci popisuje s odkazem na Voltaira a Pascala – anebo otázky vznikající z úzkosti prohlašují za nesmyslné. Jiní lidé však vidí, že východisko z úzkosti, která je naplňuje, nelze najít v nich samých, ale je nutno je hledat v něčem mimo ně, ve vnějším světě. Ale tímto východiskem by nemohlo být cokoli. Tato skutečnost by musela splňovat tři podmínky: 1. musela by být s to vrátit světu a našemu pobytu v něm jeho smysl; 2. nesměla by být prvkem světa (protože ten se jeví nesmyslný ve svém celku); 3. nemohla

by být něčím, co je dáno člověku jako takovému (protože právě v sobě nenalézá smysl). Filosofie nabízí důkaz, že taková skutečnost opravdu existuje. To může být podnětem pro zájem o důkaz Boží existence.

Autor také hledá (metafyzické) kořeny úzkosti a transcendence člověka. Jde o to, zda úzkost či vztah k transcendenci vyplývá pouze z individuální dispozice jednotlivých lidí, nebo je dán povahou samé lidské přirozenosti. Sousedík chápe člověka jako „bytosť transcendence“ a formuluje problém takto: „Spočívá v základu člověka jako bytosti transcendence úzkost, jak soudí Heidegger, anebo máme, jak tomu chce Rahner, postavit na její místo bytí (posvátné tajemství, Boha)?“ (s. 60). Sousedík dává za pravdu Heideggerovi. Nám se zdá, že úzkost jako vztah k transcendenci by bylo možno – bez ohledu na Heideggera – chápat hlouběji, neboť předmětem (pramenem) úzkosti je určitý nedostatek (a v tomto smyslu zlo), a odmítání zla vždy předpokládá vztah k opačnému dobru.

V závěrečné části pojednání autor klade otázku, zda skutečnost Boha, která se dokazuje kosmologickým důkazem, splňuje tři podmínky nutné pro vyplnění prázdnoty vzniklé v člověku úzkostí. V odpovědi vyslovuje velmi závažnou myšlenku: „Ukazuje se, že nám zjištění Boží existence odpověď na základní otázku našeho života – otázku po smyslu – neposkytlo“ (s. 169). „Na jedné straně jsme bytostmi, které jsou [...] zasahovány ztrátou smyslu, a tudíž bytostmi k tomuto smyslu přece jen nějak zaměřenými, na druhé straně se zdá, že právě toho, k čemu jsme svou touhou jakoby určeni, nejsme s to dosáhnout“ (tamtéž). Autor zde má zřejmě na mysli rozdíl mezi poznáním Boha, které je přístupné rozumu, a poznáním Boha jako předmětu blaženosti a příčiny ospravedlnění, které je dáno (nadpřirozenou) vírou. Nám se zdá, že filosofické poznání by na základě pojmu stvoření mohlo v určení smyslu lidské existence dospět k zjištění, že Bůh je předmětem přirozené blaženosti člověka, i když pro filosofii není patrné, v čem by tato blaženost záležela a jak jí lze dosáhnout.

Celkově je nutno konstatovat, že Stanislav Sousedík ve své knize podstatně prohlubuje a rozvíjí podobu kosmologického důkazu na úrovni současného filosofického poznání. Jeho pojednání se vyznačuje přesným myšlením a velmi jasnou formulací. Aktuální je v současné době také poznání souvislosti mezi filosofickým důkazem Boží existence a požadavky lidské subjektivity. To vše činí z této knihy významný přínos k filosofické teologii.

**Zpráva o konferenci „The Church in the modern World. Teaching and Understanding Gaudium et Spes after 50 Years“ (12.–14. března 2015), University of St. Thomas v St. Paul**

TOMÁŠ PETRÁČEK

Padesát let od ukončení druhého vatikánského koncilu a přijetí řady důležitých dokumentů poskytuje příležitost k pořádání mnoha konferencí a symposií. Na jaře 2015 proběhly i na území USA dvě důležité konference, které pořádaly tamní katolické univerzity, jedna v květnu na Univerzitě v Georgetownu, a to s mnohem slavnostnějším zastoupením vysokých církevních hodnostářů. Druhou pořádala v březnu 2015 dynamická katolická Univerzita sv. Tomáše ve městě St. Paul, které je částí Minneapolis. Ta měla mnohem více akademický, diskuzní a odborný charakter než reprezentační a slavnostní ráz. Jedním z projevů ambicí této univerzity je aktivní vyhledávání špičkových odborníků. Jedna z největších takových hvězd zahajovala konferenci ve čtvrtek večer. Italský, nyní americký historik a teolog Massimo Faggioli, jehož dvě klíčové publikace by si zasloužily překlad do češtiny, přednesl jeden ze čtyř velkých příspěvků, kterým byla vyhrazena hodina času. Příspěvek byl nejen první, ale rovněž nejlepší. Soustředil se na význam *Gaudium et spes* pro učení církve v posledních padesáti letech, přičemž zdůraznil a doložil, že vzhledem k liturgické reformě a dalším změnám života církve jsme všichni bez výjimky mnohem více „koncilními“ katolíky, než si běžně uvědomujeme. Od koncilu už církev nestaví svoji identitu na boji proti něčemu, ale „kosmologicky“. V *GS* konečně zaznělo pozitivní uznání plurality kultur a hlas církve podpořil mladé, chudé a ženy. Aniž by o tom často výslovně mluvil, papež František na koncil navazuje a snaží se jeho odkaz a ducha naplňovat.

Druhý den pokračovala jednání většinou ve čtyřech paralelních sekcích, takže se muselo pečlivě vybírat. Jako Evropan jsem si uvědomil, jak je USA díky mnoha katolickým vzdělávacím institucím v oblasti teologie organizačně, personálně a publikačně neobyčejně silnou a plodnou zemí. Díky tomu mohou řešit otázky např. vztahu církve, teologie a „transhumánního“ hnutí, kdy profesorka Irene Dabrowski analyzovala základní výzvy křesťanské antropologie, které se objevily s novými technologiemi, jako jsou genetické modifikace při předávání lidského života (dokonalé děti), nanotechnologie, které v budoucnu dokáží opravit naše tělo zevnitř, a řada dalších šokujících změn, které zcela mění naše tradiční chápání a definice lidské existence a přirozenosti. Pozoruhodná byla analýza profesorky Marguerite Spencer týkající se otázky „důstojnosti“ finančních a průmyslových korporací jako (nejen právnických) osob z hlediska učení *GS*, kde upozornila na paradox, jak tyto kvůli

své vlastnické struktuře nečitelné, anonymní, a tedy nezodpovědné organizace díky tomu, že jim přiznáváme status osoby, stále více určují politický, hospodářský a společenský život.

Kompletní program a videozáznam čtyř hlavních příspěvků, které kromě Faggioliho přednesly významné osobnosti amerického teologického myšlení Cathleen Kaveny, Leslie Tenter a William Cavanaugh, lze najít na univerzitních stránkách.<sup>2</sup> Organizátoři ještě nebyli rozhodnutí, zda příspěvky vydají tiskem, či zda je budou postupně publikovat v elektronické podobě. University of St. Thomas nemá přímo teologickou fakultu, ale pouze „department“, personálně však početně převyšuje většinu českých teologických fakult. Při konferenci prakticky všichni pracovníci přednesli svůj vlastní příspěvek. Ty, které jsem měl možnost slyšet, tedy Faggioli, Spencer či skvělý filosof Phillip Rolnick, který analyzoval posedlost ideou změny a pokroku, patřily k nejlepším vůbec. Část příspěvků měla charakter doktorandské prezentace výsledků vlastního výzkumu, ale i takové na konferenci tohoto typu patří. Byla to skutečná třídenní dílna teologického myšlení. I ty největší hvězdy se zúčastnily celé konference, český nešvar dorazit jenom na vlastní příspěvek, který jde proti samé podstatě pořádání konferencí, tedy zřejmě neznají; možná i proto, že díky dobrému finančnímu zázemí, na němž se podílí i soukromí donátoři, mohou nabídnout účastníkům solidní zázemí. V našem vlastním zájmu bychom se měli zbavit tradiční evropské přezíravosti vůči americkému filosofickému a teologickému prostředí, protože americké univerzity, časopisy a knihkupectví nabízejí mnohem více než jen špičkové přírodní vědy a technologie.

---

<sup>2</sup> *50 Years of Gaudium et Spes: Conference Schedule* [2015-07-07]. <http://www.stthomas.edu/theology/publications/newsletter/vol1no2/50yearsofgaudiumetspes/>.

---

## Kolokvium „Svatý Tomáš a eschatologie“ (Saint Thomas et l'Eschatologie)

---

BENEDIKT TOMÁŠ MOHELNÍK

Ve dnech 24.–25. dubna 2015 se v prostorách Institut Catholique v Toulouse po dvou letech opět konalo mezinárodní odborné kolokvium organizované Revue Thomiste a Institut Saint-Thomas-d'Aquin (ISTA). Kolokvium je vždy zaměřeno na jedno téma, která je však traktována v různých perspektivách a z různých úhlů pohledu. Ve vedení kolokvia se střídali členové redakce Revue Thomiste a ISTA. Po každém jednotlivém příspěvku proběhla krátká moderovaná diskuze, která umožnila výměnu názorů jak mezi odborníky, tak zodpovězení otázek dalších účastníků. Kolokvium bylo rozděleno do několika tematických bloků.

Po zahájení kolokvia byla dopolední část v pátek 24. dubna věnována sv. Tomáši a interpretaci Písma. Dominikán a člen Leoninské komise fr. Gilles Berceville OP vystoupil s příspěvkem „Zjevení vzkříšeného Krista podle svatého Tomáše – četba Písma a teologické disputace“. Následoval příspěvek nazvaný „Eschatologie v tomášovských komentářích pavlovských listů“. Přednesl ho uznávaný medievista a znalec historické exegeze Písma Gilbert Dahan, který je francouzským historikem náboženských věd, ředitelem CNRS a který působí na École pratique des hautes études. Dopolední blok uzavřelo vystoupení dominikána ruského původu a současného ředitele řádových studií v Bordeaux fr. Pavla Syssoeva OP s názvem „Konec časů a moralita člověka: jak J. Pieper čte sv. Tomáše“.

Odpolední blok se zaměřil na antropologii, eschatologii a protologii. Svou přednáškou „Separovaná duše čili paradoxy tomášovské antropologie“ ho otevřel fr. Serge-Thomas Bonino OP, děkan filosofické fakulty řádové university Angelicum v Římě. Na něho navázal mnich z Kergonanu fr. Cyril Pasquier OSB s příspěvkem „Svatý Tomáš a milenaristická eschatologie“. Dále pokračoval patrolog řádového studia v Toulouse fr. Jean-Miguel Garrigues OP, který svůj příspěvek nazval „Obrácení židů jako eschatologické znamení?“. V podvečer se ujal slova nejvýznamnější host kolokvia, arcibiskup Malines-Bruxelles André-Joseph Léonard, který proslvil přednášku „Může eschatologie osvětlit protologii – od nebeského ráje k pozemskému ráji?“. Přednáška obsahovala řadu provokativních tezí založených na bezprostřední zkušenosti biskupské služby, a proto také vzbudila živou a otevřenou diskusi.

První sobotní blok se zaměřil na vztah dějin, svátosti a eschatologie. Svým příspěvkem „Tomáš Akvinský, Jáchym de Fiore a teologie dějin“ ho otevřel fr. François Daguét OP, dominikánský teolog z Toulouse. Dále se ujal slova fr. Bryan Kromholtz OP, vyučující na dominikánské fakultě v Berkeley ve

Spojených státech amerických, a pronesl přednášku nazvanou „Dokonalost přirozenosti. Učení sv. Tomáše Akvinského o vzkříšení těla, její recepcce a rozvoj“. Dopolední blok uzavřel teolog ze švýcarského Fribourgu fr. Benoît-Dominique de La Soujeole OP svou přednáškou „Eschatologie vyplývající ze sakramentálních východisek“.

Odpolední sobotní blok nesl titul „Od očištěnce k zatracení“ a zahájil ho fr. Philippe-Marie Margelidon OP, vyučující toulouského řádového studia a Institutu catholique, příspěvkem „Očišťování očištěnce: Tomáš Akvinský a Journet. Několik závěrů o očišťovacích trestech“. Na něj navázal další vyučující Institut catholique P. Emmanuel Cazanave s přednáškou „Modlitba za duše v očištěnci a modlitba k duším v očištěnci“. Dále se ujal slova Msgre. Christophe Kruijen, oficiál Kongregace pro nauku víry, který svou přednášku nazval „Od malého počtu spasených k universální naději na spásu. Kritická reflexe o jednom současném teologickém názoru týkajícím se zavržení“. Blok uzavřel americký dominikán a člen leoninské komise fr. Timothy Bellamah OP příspěvkem „Utrum suffragiis Ecclesie prosint dampnatis: Hugo od Sv. Viktora, Vilém z Altonu a Tomáš Akvinský o možnosti pomáhat zatraceným“. Celé kolokvium uzavřeli pořadatelé závěrečným shrnutím.

Dva dny intenzivní teologické reflexe se dotkly některých historických a doktrinárních otázek týkajících se „posledních věcí“. Příspěvky se zaměřovaly na staré i nové, nicméně stále diskutované otázky a pokoušely se o konfrontaci tomášovské teologie se současnými teologickými přístupy. Aktualizovaná teologie sv. Tomáše Akvinského může přinést osvětlení některých současných problémů či poskytnout kritéria pro správnou reflexi a přispět k obohacení současného teologického uvažování. Záměrem pořadatelů kolokvia bylo alespoň částečně reagovat na absenci témat eschatologie v pastorační a kazatelské praxi církve, stejně jako jistou bázlivost v akademické teologické reflexi. Na druhou stranu lze pozorovat, že eschatologická témata vzbuzují velký zájem na populární rovině a ochotně se jich ujímají různé pseudospirituální směry, které je ovšem značně deformují. I tomuto fenoménu se chtělo kolokvium postavit. Většina přednesených příspěvků se zabývala podstatnými tématy eschatologie. Interventi přesvědčivě ukázali, jak je důležité vracet se k biblickým východiskům a jejich výkladu, znovu zkoumat patristickou teologii či prověřovat exaktnost některých interpretací z dějin teologie, v daném případě např. milenarismus Jáchyma z Fiore. Jádrem kolokvia byly příspěvky, které rozvíjely vlastní spekulativní teologii v duchu tomistické tradice a které reagovaly na současné teologické či filosofické otázky. Svěbytný přístup představoval příspěvek mechelensko-bruselského arcibiskupa Léonarda, jehož přednáška vycházela z aktuálních otázek, s nimiž se jako pastýř církve setkává u lidí naší současnosti. Jednou z nich je historicita stvoření ve světle moderní doby. Jinou existenciální otázkou je původ a smysl zla a utrpení. Podle arcibiskupa může srozumitelně vyjádřená křesťanská eschatologie vrhat potřebné světlo i na tyto obtížné problémy. Kolokvium doplňovaly příspěvky, které



sice na první pohled mohly působit jako exempláře z „kabinetu teologických kuriozit“, ale ve skutečnosti významně obohacují a kultivují teologické myšlení.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
THEOLOGICA

---

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTFUK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

*AUC Theologica* jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz). Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz [www.theologica.cz](http://www.theologica.cz)). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

*Theologica* is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

*AUC Theologica* appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz). They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at [www.theologica.cz](http://www.theologica.cz). Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
**THEOLOGICA** 2015, roč. 5, č. 2

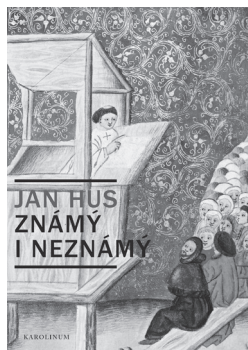
Vydala Univerzita Karlova v Praze  
Nakladatelství Karolinum  
Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1  
[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
Praha 2015  
Grafická úprava Kateřina Řezáčová  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)  
ISSN 2336-3398 (Online)  
MK ČR E 19775

## Jiří Kejř: Jan Hus známý i neznámý

Praha, Karolinum 2015, vázaná, 152 str., 2. vydání, cena: 220 Kč



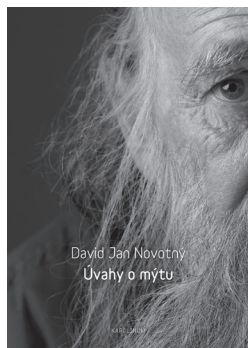
Jiří Kejř vypráví čtivou formou příběh života mistra Jana Husa, zvláštní pozornost zaměřuje na průběh a okolnosti jeho procesu na kostnickém koncilu. Shrnuje tak své dlouholeté bádání, které této klíčové osobnosti našich dějin věnoval. Kejř ve dvanácti kapitolách své knihy vysvětluje a uvádí na pravou míru nepřesná či zavádějící tvrzení, která se objevují v bohaté odborné i popularizující husovské literatuře. Usiluje porozumět složitě osobnosti Jana Husa, vysvětlit pohnutky jeho jednání, proniknout do jeho myšlenkového světa. Přestože autor pokládá tuto knihu za pouhý zlomek díla, jež by mělo o osobnosti Husova formátu vzniknout, lze ji prá-

vem považovat nikoli za fragment, ale za koncentrovaný, hodnotný extrakt zamýšlený, ale nerealizované obsáhlé monografie.

ISBN 978-80-246-3031-1

## David Jan Novotný: Úvahy o mýtu

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 262 str., 1. vydání, cena: 270 Kč



Soubor textů Úvahy o mýtu zahrnuje mýty staro-zákonní, řecké, středověké, novověké a současné, tj. mýty počátku třetího milénia. Autor popisuje pojem mýtu, všímá si těch, které se tradují v literární, v divadelní, filmové a dnes už i internetové podobě: Stvoření světa, prvotní hřích, potopa, typicky české legendy, legendy nacionální, zrod mediálních hvězd, budování obrazu politiků... Jednotlivé pasáže jen zdánlivě zachycují události dávno minulé. Autor přidává současný rámec a pro mladšího čtenáře, zejména pro studenty, uvádí fakta, která nevědí a která jim pomohou řadu věcí pochopit, což jsou pasáže o výkladu českých, československých a opět

českých dějin, a která by je mohla inspirovat k tvořivému přístupu k mýtům obecně.

ISBN 978-80-246-2557-7