

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Obor: Systematická teologie a křesťanská filosofie

ThLic. Marta Lucie Cincialová

**Tajemství Ducha svatého podle Františka z Assisi,
Antonína z Padovy
a Bonaventury z Bagnoregia**

Disertační práce

Školitel: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

OLMOUC 2009

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracovala samostatně, s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu bibliografie.

.....

podpis

Děkuji svému školiteli, prof. C. V. Pospíšilovi, za jeho vstřícnost, odbornou i lidskou podporu a cenné rady, jimiž přispěl ke vzniku této práce. Děkuji také všem, kteří mě provázeli svými povzbuzeními a modlitbami.

OBSAH

Úvod.....	7
I. Duch svatý jako princip duchovního života u Františka z Assisi.....	11
1. František z Assisi – život a dílo.....	11
1.1 Františkánská hagiografie.....	12
1.1.1 Hagiografické dílo Tomáše z Celana o Františkovi z Assisi.....	13
1.1.2 Další hagiografické spisy prvního období.....	16
1.2 Chronologie života Františka z Assisi.....	18
1.3 Františkovy <i>Spisy</i>	20
1.3.1 Význam <i>Spisů</i> a „františkánská otázka“.....	20
1.3.2 František – autor svých <i>Spisů</i>	23
1.3.3 Klasifikace a povaha <i>Spisů</i>	24
1.3.4 Františkovy prameny, hermeneutika a exegetická metoda	26
2. Duch v životě a spisech svatého Františka.....	33
2.1 Klíčová témata týkající se působení Ducha svatého	34
2.2 Duch svatý v tajemství Trojice.....	38
2.2.1 Bůh – Otec.....	38
2.2.2 Jednota v Trojici.....	40
2.2.3 Otázka přivlastňování.....	41
2.2.4 Duch svatý a Ježíš Kristus.....	42
2.2.5 Trojiční inhabitace.....	43
2.3 Duch svatý a následování Krista	45
2.3.1 Duch svatý dárce inspirace.....	47
2.3.2 V Kristových šlépějích	48
2.4 Duch svatý a církvev	51
2.4.1 Duch svatý působící ve svátostech.....	51
2.4.2 Duch svatý a Boží slovo.....	56
2.4.3 Duch svatý a bratrské společenství	59
2.4.4 Eschatologický rozměr Františkovy spirituality a joachimismus.....	62
2.5 Duch svatý v životě Kristova učedníka.....	67
2.5.1 Duch těla, Duch Páně a požadavek kajičnosti.....	68
2.5.2 Duch svatý zakládá nové vztahy s osobami Trojice.....	75
2.5.3 Duch svatý a rozvíjení trojičního života v duši - modlitba	79
2.5.4 Plody působení Ducha svatého - ctnosti.....	82
2.5.5 Vděčnost Bohu – jedinému Dobru	86
2.6 Dílčí závěr	89
II. Duch jako síla spásonosné zvěsti v životě a díle Antonína z Padovy	93
1. Život a dílo Antonína z Padovy.....	93

1.1 Antonínské životopisy	94
1.2 Antonínova životní pouť a osobnost	96
1.3 <i>Sermones</i> – dílo sv. Antonína z Padovy	103
1.3.1 Struktura a povaha sermonů	104
1.3.2 Doba vzniku sermonů	105
1.4 Antonínova kultura, prameny a kazatelsko-formační metoda	107
1.4.1 Prvenství Božího slova určuje metodu	107
1.4.2 Široký záběr Antonínovy vzdělanosti	110
1.4.3 Styl sermonů	112
1.5 Antonín v lidové zbožnosti	113
1.5.1 Projevy antonínovského kultu	113
1.5.2 Antonín jako fenomén	115
1.6 Dvojitá tvář svatého Antonína	117
2. Proměňující síla Ducha v <i>Sermones</i> svatého Antonína	119
2.1 Nejfrekventovanější symboly a tituly Ducha svatého	119
2.2 Duch svatý v tajemství Trojice	121
2.3 Duch svatý a Ježíš Kristus	124
2.3.1 Duch svatý a Ježíšova lidská přirozenost	124
2.3.2 Duch svatý a oslavený Kristus	126
2.4 Duch svatý a církve	127
2.4.1 Seslání Ducha svatého Církvi – událost Letnic	128
2.4.2 Duch svatý a svědectví Kristu	129
2.4.3 Duch svatý v životě a působení kazatele	130
2.5 Duch svatý v životě křesťana	131
2.5.1 Člověk jako příjemce Boží milosti	132
2.5.2 Duch svatý proměňuje hříšníka	133
2.5.3 Snoubenectví s Duchem svatým	136
2.5.4 Duch sedmitvaré milosti a ohně	137
2.5.5 Duch svatý a prohlubování duchovního života	140
2.6 Dílčí závěr	144
III. Dar všech darů v díle a životě svatého Bonaventury	147
1. Život a dílo sv. Bonaventury	147
1.1 Životní příběh Bonaventury z Bagnoregia	147
1.2 Bonaventura v čele Řádu menších bratří	152
1.3 Bonaventura - životopisec svatého Františka	154
1.4 Periodizace Bonaventurova díla	160
1.5 Prameny Bonaventurova myšlení a jeho chápání teologie	161
2. Teologie a mystika v dotyku s tajemstvím Ducha u Bonaventury z Bagnoregia ..	165
2.1 Působení osob Trojice navenek - přivlastňování, nebo rozlišování?	165
2.2 Duch svatý v imanentní Trojici	170

2.2.1 Duch svatý a Boží dobrota – láska	170
2.2.2 Vycházení Ducha svatého cestou vůle	172
2.2.3 Vycházení Ducha svatého skrze lásku	173
2.2.4 Duch svatý pouto lásky mezi Otcem a Synem	176
2.2.5 Trinitární schéma a otázka <i>Filioque</i>	178
2.2.6 Duch svatý vzájemný Dar Otce a Syna	179
2.3 Duch svatý Dar, v němž jsou dány všechny dary	182
2.3.1 Duch svatý darem vůči stvoření	183
2.3.2 Dar, v němž jsou dávány všechny jiné dary	185
2.3.3 Duch svatý - dar nestvořený a milost - dar svořený	186
2.4 Působení Ducha svatého v církvi	190
2.4.1 Duch svatý a hlava církve – Kristus	190
2.4.2 Duch svatý a nevěřící, hledající, hříšníci	193
2.4.3 Působení Ducha svatého ve svátostech	196
2.5 Posvěcující působení Ducha svatého v člověku	200
2.5.1 Symbolika světla a idea vlivu	200
2.5.2 Duch svatý – <i>gratia increata</i> a milost – <i>gratia creata</i>	203
2.5.3 Poslání Ducha svatého posvěcovat a jeho blízkost člověku	207
2.5.4 Posvěcení jako povznesení – návrat člověka k Bohu (aplikace schémat)	210
2.5.5 Působení Ducha svatého skrze ctnosti, dary a blahoslavenství	221
2.5.6 Duchovní smysly	229
2.6 Dílčí závěr	234
Závěr	239
Bibliografie	242
Seznam zkratk	255
Přílohy	258
Summary	259

ÚVOD

Kdykoli hovoříme o Duchu svatém, stojíme před tajemstvím. Vždyť, jak říká Tomáš Akvinský, je osobou, pro níž jakoby chybělo v lidské řeči to pravé jméno.¹ Jeho tajemné působení plné dynamiky a síly můžeme vnímat, vytušit, zahlédnout, ale jen obtížně je pojmenováváme a je téměř nemožné je pojmově uchopit a plně odhalit.² Vždy bude tento Duch nekonečně přesahovat každé lidské slovo a zůstane tajemstvím. Jsme však zváni k jeho hledání a objevování. O Duchu svatém je „nemožné mluvit i nemožné mlčet“.³ Duch, který proniká všechno a zkoumá i skryté hlubiny Boží (srov. 1Kor 2,10.14), tento Duch, „nedostupný pro svou přirozenost, dává se poznat pro svou dobrotu,“⁴ a „nechce být viděn, ale stát se vidoucím okem milosti v nás.“⁵ O Duchu je obtížné mluvit také proto, že snadno zaměníme svého ducha za Ducha Božího.⁶ Je ale i nemožné o Duchu mlčet, neboť je v nás: „Prostřednictvím Ducha svatého máme účast na Bohu [...]. Duch zbožšťuje všechny, v nichž je přítomen.“⁷

V této práci se odvážím o Duchu svatém mluvit. Nebo spíše, pokusím se vypořádat a pojmenovat, jak o něm uvažovali, mluvili a jak z něho žili tři velcí představitelé řeholního řádu, k němuž patřím. Věnovat se tajemství Ducha svatého a zvolit je za téma disertace bylo mým osobním přáním a logickým vyústěním mého zájmu o spirituální teologii. Protože jsem se v první části svého postgraduálního studia věnovala františkánské spiritualitě, přijala jsem nabídku pokračovat ve studiu františkánství a prohloubit je v oblasti systematické teologie. Z této perspektivy se přímo nabízelo téma tajemství Ducha svatého u vybraných františkánských autorů 13. století.

Předložená disertační práce se pohybuje na pomezí dogmatiky a spirituality, přičemž spiritualita je pojímána zejména jako autentická zkušenost víry.⁸ Vždyť dogma je vlastně

¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 36, a.1, resp.; H. URS VON BALTHASAR, „Der Unbekannte jenseits des Wortes“ in: *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 95-105.

² „Tato nepojmenovatelnost Ducha [...] nevyplývá pouze z omezenosti našeho myšlení a naší terminologie, ale má svůj kořen přímo v bytí samotného Ducha.“ C. NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito*. In J. S. MARTINS (ed), *Credo nello Spirito santo I*, Città del Vaticano 1983, 947-964 (949).

³ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1974, 654.

⁴ BASIL, *De Spiritu Sancto*, 9.

⁵ „On je světlem, které není možné vidět jinak než na osvětleném předmětu: a právě taková je vzájemná láska mezi Otcem a Synem, která se zjevila v Ježíši z Nazareta“ (H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1972, 96).

⁶ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991, 18.

⁷ ATHANASIUS, *Ep. Serapion.*, I, 14.

⁸ Srov. M. ALTRICHTER, *Příručka spirituální teologie*, Olomouc 2007, 11-23. Ve stručnosti ukazuje na různé přístupy velmi přehledně TÝŽ, *Duchovní a duševní. Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Olomouc 2003, 109-110.

reflektovaná ortopraxe ve smyslu autentické křesťanské spirituality. Pro dogmatiku je velmi důležité spojení se spiritualitou, neboť má-li se jednat o živou teologii, je třeba, aby byla spjatá se zkušeností. Jde o kvaziverifikaci (jenom pro určitý subjekt, není to čistě objektivní záležitost) teoreticky vyhlížejícího dogmatu - do hry začne vstupovat osobní zkušenost. Pochopitelně závisí na stupni duchovního života, což zohledňuje např. Bonaventura, v jehož soteriologii má kříž takovou valenci, jaká odpovídá stupni očistění, osvícení či stadiu dokonalosti. V procesu zrání je mezi zkušeností jednotlivce a stupněm rozvinutí dogmatického porozumění neustále hermeneutický kruh. Jedno posouvá kupředu druhé. Lze říci, že pokud dogmatika neslouží k rozvoji duchovního života, je mrtvá. Je třeba užšího propojování *fides quae creditur* a *fides qua creditur*, protože toto rozlišení rozhodně neznamená odtrhování. Také ovšem z druhého pohledu platí, že spiritualita bez světla dogmatiky velmi riskuje sentimentalitu, subjektivitu, pojmovou zmatenost. Rovněž hrozí, že spirituální teologie se stane sterilním lingvistickým rozbořem bez ohledu na *mysterium fidei*. Komplexní pojednání o osobě Ducha svatého je nevyhnutelně interdisciplinární záležitostí, přesahující hranice dogmatické či systematické teologie. V dnešní teologické reflexi je Duch svatý vnímán stále více jako „místo“, nebo „prostor“ autentické zkušenosti člověka s Bohem v Kristu.⁹ Zdravá teologie Ducha a v Duchu je nám nezbytná právě proto, aby zkušenost Ducha neupadla, neklesla do slepého empirismu, ale naopak byla verifikována, jasně vyjádřena a konfrontována v *intellectus fidei*.¹⁰ Lze říci, že pneumatologie není jen dodatkem teologie, a také je víc než jen dogmatikou třetí božské osoby. Je spíše horizontem, na němž se ustavuje celá teologie.¹¹ Je vnitřní dimenzí, jež proniká celou teologií. Dříve než teologií Ducha musí být pneumatologie teologií v Duchu.¹²

Předmětem bádání této disertační práce je tajemství Ducha svatého v životě a díle předních představitelů tzv. františkánské školy: zakladatele Řádu menších bratří Františka z Assisi, prvního učitele teologie v tomto řádu Antonína Paduánského a jednoho z nejvýznamnějších představitelů teologie 13. století Bonaventury z Bagnoregia. Podle charakteristik a zaměření zvolených postav, představuje tato práce Ducha svatého jako princip duchovního života (sv. František), jako proměňující sílu spásonosné zvěsti (sv. Antonín), a jako Dar všech darů, vedoucí křesťana až k mystickému spojení s Bohem (sv. Bonaventura).

⁹ Srov. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzone dello Spirito*, Brescia 1995, 29. Obrazu prostoru však určitým způsobem využívali již církevní otcové, srov. BASIL, *De Spiritu Sancto*, XXVI, 64.

¹⁰ Pneumatologie musí být schopna žít v plodném napětí mezi zkušeností a spekulací. Jistě, zkušenost je natolik bohatá a intenzivní, že každá reflexe ji ochuzuje. To zdůrazňoval už Luther: „Působení Ducha je třeba zakoušet, cítit, a tím, že se tyto zkušenosti dějí, dělají, tím je člověk ve škole Ducha svatého. Pokud se neprochází touto zkušeností, slova zůstanou slovy“ (M. LUTHER, WA, VII, s. 538).

¹¹ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991, 21.

¹² Srov. H. MÜHLEN, *L'evento Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *MS*, Brescia 1980, 646-650.

Cílem práce je u všech zvolených postav sledovat nejen hlavní pneumatologická témata (chápaní Ducha v intratrinitárních vztazích a především pak jeho působení ve světě, v církvi a v jednotlivém křesťanu), ale i životní příběh a duchovní zkušenost jmenovaných světců. Platí to zejména v případě Františka a Antonína, u nichž nelze hovořit o systematické nauce o Duchu svatém. Ve všech třech případech je spiritualita nahlížena jako zkušenost víry, v Bonaventurově pojetí navíc provázena hlubokou teologickou reflexí.

Zvolenou metodou je klasická analýza vlastních textů autorů a v případě Františka i svědectví o jeho životě. U teologa Bonaventury pochopitelně padá mnohem větší důraz na stránku naukovou. Naše předporozumění nevyhnutelně souvisí s dobou, v níž žijeme, a proto implicitně již při prezentaci a explicitně zejména ve vyhodnocení nám jde o vystižení toho, co by mohlo být nosné pro současnou systematiku i spiritualitu. Lze říci, že moment deduktivní je doplněn momentem induktivním.

Původním záměrem bylo hovořit o pneumatologii vybraných tří autorů. Potíží však je, že u Františka a ani u Antonína nelze hovořit o systematické pneumatologii. Dokonce ani Bonaventura nemá samostatné pojednání o Duchu svatém. Hovořit o jejich pneumatologii by tedy bylo přinejmenším sporné. Tématika Ducha svatého u Bonaventury je pojednána především jako nauka o milosti,¹³ a to i ve spisu, v němž bychom pojednání o Duchu právem očekávali (*De donis Spiritus sancti*). Duch se dále objevuje pochopitelně v pojednáních o Trojici, a to jednak v otázce vnitrobožského vycházení, ale – a to je již téma pneumatologické – v otázce působení Ducha svatého navenek, jak ve stvoření, tak v díle posvěcení. Odtud tedy volba názvu práce, jež nechává volnější prostor bádání a zahrnuje nejen spisy, ale také život našich autorů. Je to pochopitelný krok, uvědomíme-li si, že ještě v předkoncilních manuálech dogmatické teologie nenalezneme samostatný traktát věnovaný Duchu svatému. A v podstatě totéž platí o scholastické teologii. Na druhé straně však klasická teologie hovoří o Duchu svatém a jeho působení na mnoha místech, lze tedy mluvit o jakési „roztroušené pneumatologii“.¹⁴ Svízelnost tématu je dána i tím, že neexistuje žádná monografie věnovaná komplexně osobě Ducha svatého v myšlenkovém odkazu Serafického doktora. Pokud se jedná o Františka, existují práce spíše spirituálního rázu a tematicky vymezené. U Antonína je tomu podobně. Můžeme tedy volbu tématu považovat za novinku, podobně jako srovnání všech tří hlavních postav první a druhé generace.

Práce je strukturována do tří hlavních kapitol, každá kapitola věnuje pozornost jedné z vybraných postav (František, Antonín, Bonaventura). Schéma jednotlivých kapitol je stejné:

¹³ Srov. V. část *Breviloquia*.

¹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*, Olomouc 1999, 11.

vždy je členěna na dvě části, přičemž v první části je představen životní příběh a dílo autora, jeho formace, akcenty v jeho myšlenkovém odkazu. Druhá část každé z kapitol sleduje opět víceméně podobné schéma: je členěna do pododdílů podle témat, která se jeví jako stěžejní, snaha je i zde zachovat jednotu v nastínění všech hlavních pneumatologických otázek (Duch v imanentní Trojici, působení Ducha svatého ve světě, v církvi, v člověku). Každá kapitola je opatřena shrnutím a konečný Závěr práce je formulováním společných charakteristik tajemství Ducha svatého u všech tří představitelů františkánské školy.

Je třeba, aby Duch přišel na pomoc i naší slabosti (srov. Řím 8,26), když se odvažujeme představit jeho tajemství tak, jak se nám odhalovalo při studiu bohatého materiálu našich autorů. Vždyť „milost Ducha je opravdu nutná, chceme-li o něm pojednat. Nejen abychom o něm mohli mluvit odpovídajícím způsobem, což je jinak nemožné, ale abychom tímto tématem prošli bez újmy.“¹⁵

„Jakou cenu má člověk, nemá-li Ducha svatého?“

(SV. BONAVENTURA, *De septem donis Spiritus sancti*, V, 5)

¹⁵ CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Katecheze*, 16,1.

I. DUCH SVATÝ JAKO PRINCIP DUCHOVNÍHO ŽIVOTA U FRANTIŠKA Z ASSISI

První z postav, které chceme v této práci věnovat pozornost je František z Assisi, světec, jenž patří k bezesporu k nejznámějším v dějinách a jehož stálá aktuálnost v průběhu staletí je patrná v mnoha oblastech: náboženské, sociální, kulturní, umělecké.¹⁶ Tento italský světec, lidově nazývaný *Poverello*, se stal pro mnohé inspirací především pro svůj jedinečný vztah k Bohu. Je tedy pochopitelná otázka, v čem je Františkova duchovní cesta tak specifická.¹⁷ Existuje jistě osobitý způsob pochopení a prožívání evangelia u každého, kdo se vydá na cestu následování Krista. V případě Františka nám toto svědectví přináší nejen řada známých biografii a legend, ale i jeho vlastní spisy, jimiž prosvítá jak jeho hluboká zbožnost, tak i lidskost a zcela originální pojetí křesťanského života. Jeho životní příběh fascinuje, vyplatí se však i námaha cesty k pochopení jeho spisů, chceme-li objevit světce, o němž Papež Pius XI. řekl: „Nezdá se, že by existovala jiná osobnost, v níž by se Kristův obraz a evangelijní způsob života skvěl v tak vysokém stupni podobnosti, jak to vidíme u Františka.“¹⁸

V této kapitole nejprve představíme světce z Assisi na základě nejstarších životopisů. Všímneme si hagiografické produkce, která se jeho postavou zabývala, poté se zaměříme na jeho osobnost, kulturu a vlastní spisy (1. část). Ve druhé části kapitoly svou pozornost přesuneme k vlastní problematice této práce: jak světec chápe osobu Ducha svatého, jakou úlohu mu přisuzuje v jeho působení v církvi a v člověku.

1. František z Assisi – život a dílo

Zrekonstruovat životní příběh známé postavy, žijící před mnoha staletími, znamená zabývat se množstvím hagiografického materiálu. V našem případě budeme věnovat pozornost jen nejstarším, nejvýznamnějším a také nejznámějším hagiografickým dílům věnovaných našemu světcovi.

¹⁶Také ze strany papežů se František z Assisi těšil velké oblibě: Papež Pius VII. jej prohlásil ochráncem římského pontifikátu, Benedikt XV. jej učinil zvláštním patronem Katolické akce (1916), Pius XII. jej vyhlásil hlavním patronem Itálie spolu s Kateřinou Sienskou (1939) a zvláštním patronem italských obchodníků (1952) a konečně Jan Pavel II. jej prohlásil patronem ekologů. Srov. A. BLASSUCI, Francesco d'Assisi, in *DES* II, 1037.

¹⁷ Autoři si kladou otázku, zda existuje a jaká je *františkánská* duchovní cesta. Na tuto otázku však „není vůbec snadné odpovědět“. Srov. T. MATURA, *Francesco maestro nello spirito*, Ed. Qiqajon, Bose, 2002, 8.

¹⁸ Pius XI., encyklika *Rite expiatis* (3. května 1926), citováno dle *DES* II, 1041.

1.1 Františkánská hagiografie

Františkánská hagiografická literatura¹⁹ se zrodila ve vrcholném období martyrologií a vzestupu hagiografické literatury, v níž běžným prostředkem k poznání světcova života a k oslavení jeho památky byly životy svatých (*Vitae*) a legendy (*Legendae*).²⁰

O františkánské hagiografii lze říci, že prošla specifickým vývojem, jenž byl následkem sebebepojímání řádu. Úhel pohledu na assiského světce se měnil a jeho obraz byl přeformulován.²¹ Velmi zvláštní bylo rozhodnutí pařížské kapituly z roku 1266 zničit všechny Františkovy životopisy ve prospěch Bonaventurovy *Legendy Maior*. Roztržky a problémy, které rozdělávaly řád, však přinesly i bohatství svědectví a upřesňování, jež „otvírají perspektivy a ukazují směry bádání, které by jinak byly zcela nepředstavitelné“.²²

Za zmínku také stojí, že v té době papežství propagovalo moderní světce, kteří patřili k nově se objevujícím městským vrstvám nebo vyjadřovali různé formy laické religiozity. Jedním z důsledků tohoto jevu pro hagiografickou produkci byla větší kompetence a větší počet svědectví o svatosti i nárůst jejich dokumentární hodnoty. František byl hlavním zkušebním kamenem tohoto nového pojetí svatosti. Síla přitažlivosti jeho osobnosti (i lidskosti), přináležitost k městské vrstvě *homines populi*, evangelismus, který ho spojoval s kvasem doby a role zakladatele řádu s velkou expanzivitou, která ho zasadila do té nejúctyhodnější církevní tradice, přirozeně přispěly k jeho maximálnímu ocenění jako světce.²³

¹⁹K tématu srov. především stěžejní dílo F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)*, Ed. Porziuncola, Roma 2002 a zde zmíněnou bohatou bibliografii (528-616).

²⁰ Prává *legenda* se vyznačovala kompaktností a časovou sousledností, na rozdíl od *florilegií* (kvítků) a *compilationes*, tj. literárních druhů častých ve františkánské hagiografii, kdy jsou vedle sebe drobné příběhy nashromážděny často bez zvláštní vnitřní logiky. Ne všechny středověké spisy o životech svatých lze proto nazývat *legendy* v tomto přesnějším slova smyslu, postrádají-li zmíněnou vnitřní jednotu. Do oblasti *legend* patří i tzv. *specula*, středověký typ životopisu, v němž jsou události ze života světce podávány tak, aby vytvořily jeho ideální obraz, s nímž by se čtenář mohl ztotožnit. Ne vždy byla *specula* nezávislými díly; někdy mohla být součástí jiné *legendy*, jak je tomu např. u *2Cel* od čl. 26 a také ve střední části *LegM* sv. Bonaventury (kap. 5-12).

²¹ Nicméně i tento dynamismus v přepisování stávajících hagiografických textů je v literatuře znám. Stačí vzpomenout známé světce před Františkem, o nichž existuje několik životopisů, např. Matylda Německá, Odilo a Hugo z Cluny, Bernard z Clairvaux, aj. Podobný proces adaptace proběhl také u osoby sv. Dominika, zakladatele dalšího mendikantského řádu.

²² G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 193.

²³ A. VAUCHEZ, *Une nouveauté du XII^e siècle: les saints laïcs de l'Italie communale*, in AA. VV., *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della X Settimana internazionale di studio*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 80.

1.1.1 Hagiografické dílo Tomáše z Celana o Františkovi z Assisi

Celano²⁴ je nejen prvním,²⁵ ale také zřejmě nejdůležitějším Františkovým životopiscem, a to i přes obtíže a meze, na které můžeme při jeho studiu narazit.²⁶

Pramenem prvořadého významu je *Vita prima* nebo také *Vita beati Francisci (ICel)* od Tomáše z Celana, dílo, které bezpochyby patří k nejstudovanějším pramenům 13. století, ale zdaleka ne k nejpochopeňším a nejpřesněji vykládaným.²⁷

V prologu spisu *Vita prima* Celano uvádí, téměř jako by se ospravedlňoval, že psal „z příkazu pana a slavného papeže Řehoře“. Toto oficiální pověření jistě muselo mít na práci Celana vliv, stejně jako celková situace v řádu po Františkově smrti.²⁸ Ohledně pramenů říká sám autor: „Snažil jsem se [...] sepsat všechno, co jsem z jeho úst sám slyšel, nebo co jsem mohl získat od věrohodných a spolehlivých svědků“. Otázka pramenů *ICel* měla přirozeně význam vzhledem k jeho obhajovanému časovému prvenství mezi Františkovými životopisy.²⁹ Celano měl při psaní před očima také předcházející modely křesťanské

²⁴ Tomáš z Celana nepatřil k prvním Františkovým druhům, ba značně se od nich lišil: byl občanem jisté vážnosti, knězem, člověkem obsáhlé kultury, brilantním spisovatelem, který výborně ovládal latinu, uznávaným básníkem (jemu se připisují např. slavné *Dies irae, dies illa* (v zádušní mši Requiem) nebo *Sanctitatis nova signa*, verše, které přešly ve 14. století do liturgie). Byl to zároveň člověk zainteresovaný do vývoje řádu, zasazený evangelním ideálem sv. Františka, jehož osobně znal a velmi ctil, srov. alespoň některé úryvky: *ICel* 1-2; 56-57; 90; 151; *2Cel* 26; 94-95.

²⁵ Když byl František kanonizován 16. července 1228 v kostele sv. Jiří v Assisi, kde se tehdy nacházelo jeho tělo, Tomáš se nejspíše účastnil obřadů jako očitý svědek a papež Řehoř IX. jej zřejmě tehdy pověřil sepsáním života nového světce. Srov. *ICel*, Předmluva 1, *FP* I: 315; F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 67n. Jeho *Vita prima* pak vznikla v poměrně v krátkém čase, neboť 25. února 1229 ji Řehoř IX. schválil. Roku 1230 pobýval Tomáš v Assisi a během tohoto roku sepsal *Legendu ad usum chori*, v níž vypráví o přenesení těla sv. Františka 25. května 1230 do nové baziliky postavené k jeho cti. V letech 1246-47 pak z pověření generálního ministra Crescencia z Jesi sepsal *Vita secunda*, při svém pobytu v Assisi, v konventu sv. Františka. Editoři z Quaracchi tvrdí, že to bylo stejné místo, kde v letech 1250-52 napsal i *Tractatus de miraculis sancti Francisci* a o málo později z pověření papeže Alexandra IV. (1255-56) dílo *Legenda sanctae Clarae*. Srov. *Anallecta Franciscana* X, „Prefatio“, s. V, XXIVnn, XXXVI-XXXIX.

²⁶ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 63.

²⁷ Srv. E. PÁSZTOR, Tommaso da Celano e la Vita prima: problemi chiusi, problemi aperti, in E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la „questione francescana“*, Assisi 2000, 85.

²⁸ Jedná se o rostoucí pověst a s tím související velký početní růst řádu, který byl „smíšený“, tzn. složený z kleriků i laiků. V posledních letech vzrostl počet těch, kdo přicházeli z prostředí určité intelektuální elity (teologové a právníci). Ti brzy získávali v řádu významné funkce, např. právník Giovanni Parenti, který byl zvolen na léta 1227-32 generálním ministrem, prvním po Františkově smrti. Velká expanze řádu v tomto období znamená zakládání nových provincií v různých zemích, zvětšují se domy pro přijetí většího počtu bratří, organizují se studia. Zároveň v některých oblastech už vzniká určitý neklid kvůli zachovávání řehole, objevuje se otázka zachovávání a závaznosti Františkovy *Závěti*. Postupně se projevuje větší autonomie bratří na místních biskupech a papež schvaluje pro řád některá privilegia. To ovšem vyvolává nelibost světského kleru a nedůvěru některých biskupů.

²⁹ Dnes již bohužel není k dispozici text, který Celano odevzdal papeži Řehoři IX. v Perugii 23. února 1229. Zcela jistě však z něj vznikla poměrně obsáhlá rukopisná tradice, a to i přes devastující kroky, které následovaly po generální kapitule v Paříži (1266), jež rozhodla o zničení všech ostatních životopisů sv. Františka kromě Bonaventurovy *Legendy Maior*. Celanova *Vita prima* se už předtím našťestí značně rozšířila, především v monastickém prostředí.

hagiografie³⁰. Nejvíce je cítit obnovený příklad sv. Martina; tento velký *miles Christi* je jakoby aktualizován Františkem, který je představen jako *novus miles Christi*.³¹

Charakteristické pro popis assiského světce ve *Vita prima* je především jeho představení jako „*homo alterius seculi*“. Zdá se, že Celano vidí jasně novost, kterou František a jeho řád představuje v panoramatu dějin církve. František byl *novým* člověkem, člověkem jiného světa či věku.³² Často se při pozorné četbě setkáme s výrazem „nový“ v různých podobách a kontextech.³³ Tomáš z Celana tedy ví, že má světu předávat novou zkušenost, že má být hlasatelem nového evangelisty; ba co víc, chce ve svých bratřích posílit vědomí této novosti, která je zkonkrétněna volbou jejich života. Zde vyvstává otázka, zda byly Tomáši z Celana známy ideje kalabrijského opata Jáchyma z Fiore, a zda jej v jeho hodnocení Františka mohly ovlivnit.

František je Celanem představen také jako „*miles Christi*“.³⁴ V této souvislosti lze připomenout, že Jakub z Vitry (+1254), jenž je znám svým svědectvím o životě řádu už v listě z roku 1216, ve svém spise *Historia occidentalis* zanechal zajímavý popis menších bratří.³⁵ Kromě řady dalších zpráv, definuje františkány jako *fortes milites Christi a servi Dei*. Oba výrazy patřily k duchovnímu jazyku a mají též biblické kořeny, takže nejen západní hagiografická literatura je s oblibou užívala. Jakub z Vitry se jimi snažil popsat v rámci svých možností počátky františkánské zkušenosti. *Voják a služebník, militare a servire* jsou však dva hluboce rozdílné výrazy, které se pohybují mezi bojem a podřízením se.

³⁰ Zvláště se jedná o *Vitae* sv. Martina z Tours (+397) od Sulpicia Severa, sv. Benedikta (+547) od Řehoře Velikého, sv. Bernarda z Clairvaux (+1153) od Guglielma de Saint Thierry.

³¹ Srov. S. DA CAMPAGNOLA, *Introduzione* (Úvod ke spisům Tomáše z Celana), in *Fontes Franciscani*, S. Maria degli Angeli – Assisi 1995, 262.

³² Srov. *ICel* 36; 82; příp. 26.

³³ „Nový Kristův voják“, „nový Kristův zápasník“, stále připravený až do konce bojovat nové bitvy a války proti pekelnému nepříteli (srov. *ICel* 9; 10; 103), objevil se jako *nové* světlo poslané z nebe na zem; aby na ní zasadil *novou* a vyvolenou vinici (srov. *ICel* 36; 74); on a jeho druhové se stali *novými* Kristovými učedníky (srov. *ICel* 34; 38); svým druhům jako *novým* synům předával *novou* řeholi života (srov. *ICel* 26). Když zpodobnil na živo Ježíšovo narození, proměnil Greccio v *nový* Betlém, zatímco kněz, který slavil bohoslužbu onu svatou noc, obdržel *novou* útěchu a lidé, kteří přišli, byli nad *novým* tajemstvím potěšeni *novými* radostmi (srov. *ICel* 85). Jako *nové* se jeví vidění Serafína na La Verně, absolutně *nová* jsou i znamení utrpení, kterými je František poznačen (srov. *ICel* 94; 112; 114); skrze ně pak Pán utěšuje *novými* znameními mysl nemocných (srov. *ICel* 114). František potěšuje svět *novou* radostí a jeho smrt je předejrou k vyzařování *nového* světla (srov. *ICel* 119). Řehoř IX. se raduje, když vidí zázraky u Františkova hrobu, protože vidí Boží církev obnovovat se v dávných divech *novými* tajemstvími (srov. *ICel* 121). Den svatořečení je ozářen *novými* světly a všechen lid pohnutě očekává hlas radosti, *nový* hlas (srov. *ICel* 123; 125).

³⁴ V *ICel* je František vícekrát nazýván nejen *servus Dei*, ale i *miles Christi* (srov. *ICel* 5; 36; 72). František tak byl zařazen do již vyzkoušených a stále aktuálních literárních kategorií. Lze dodat, že tento koncept, tj. František jako *miles* a františkáni jako *militia*, najdeme velmi brzy i v papežských dokumentech. Přehled o tom v GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des freres Mineurs au XIII^e siecle. Bibliographie mise a jour par Mariano d'Altari et S. Gieben* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29), Roma 1982, 530nn.

³⁵ Důležité postřehy obsažené ve spisech Jakuba z Vitry týkající se sv. Františka a jeho bratří jsou sebrány v L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi* (Collectanea philosophico-theologica, 3), Ad Claras Aquas, 1926, 79-84.

Všimneme-li si sémantiky Františkových spisů, nenajdeme tam o bojích, zápasení či o bratřích jako vojácích ani zmínku, a to ani v duchovním smyslu či v metaforách, což bylo vcelku obvyklé v mnišské tradici. Co se týče výrazů „sloužit, podřídit se,“ je však situace zcela odlišná; navíc šíře, s jakou je František pojímá, zahrnuje i všechno stvoření, bratři mají být podřízeni všem a všemu.³⁶ Také pro vedení řádu a představené funkce jsou užity výrazy zdůrazňující službu (*minister*) a nikoliv *opat* a *převor*, tituly běžné v mnišském prostředí. U Františka tedy duch podřízenosti a minority odsunul na okraj koncept *militia*, velmi živý u monastických řádů a v jiném smyslu v křižáckém ideálu a u rytířských řádů.

I přes omezení, která *Vita prima* Tomáše z Celana jistě má, jednoznačně platí, že je to nenahraditelný pramen pro poznání Františka a prvotního společenství³⁷, neboť představuje textovou bázi pro téměř všechny pozdější prameny, jež vznikly v letech 1230-40.³⁸

Tomáš z Celana je autorem i druhého Františkova životopisu, nazvaného *Memoriale in desiderio animae* nebo prostě *Vita secunda* (*2Cel*).³⁹ Když Celano tento druhý životopis psal, uplynulo již 20 let od Františkovy smrti⁴⁰ a situace v řádu se velmi změnila. Proměny řádu měly vliv na růst nostalgie Františkových druhů z první doby, takže se tato skutečnost projevila i v tematické struktuře a obsahové odlišnosti spisu.⁴¹

³⁶ Srov. *Pozdravení ctností*: FP 258.

³⁷ Z nesporných kladů uvedeme hlavní: *Vita prima* je považována za nejstarší Františkův životopis, napsaný jen dva roky po jeho smrti, a proto není ovlivněna podmíněnostmi, které působily na pozdější životopisy, např. vnitřní i vnější napětí kolem různých výkladů jeho charismatu, rostoucí klerikalizace řádu či spory o chudobu. Když připočítáme ještě fakt, že Celano měl některé informace z první ruky, může nás přibližovat k postavě Františka a prvotnímu společenství bratří v mnohém ohledu upřímněji, než tomu bylo později. Také je třeba říci, že ikdyž Celano použil v mnoha úryvcích středověké i starší hagiografické modely, podařilo se mu představit Františka jako originální, živou a zajímavou osobnost. Nejtypičtějším prvkem *1Cel* je pravděpodobně představení tzv. *novitas* Františka a jeho díla. Za pozornost stojí i Celanovo používání *cursu*, melodiky řeči apod. V tom ohledu tedy zřejmě právem Matanič nazývá *1Cel* jednou z nejbrilantnějších hagiografických *legend* středověku (srov. A.G. MATANIČ, *San Francesco d'Assisi nei suoi biografii maggiori*, Roma 1988, 36).

³⁸ Jedná se o díla různé povahy, jež jsou z důvodu závislosti na *1Cel* méně prostudovaná, ale již jsou dostupná i českému čtenáři. Srov. *Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235, Františkánské prameny II.* (Velehrad), 175-332. Více o jednotlivých dílech srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 163-180.

³⁹ Studium pramenů *2Cel* se týká jednoho z ústředních bodů tzv. františkánské otázky, viz níže. Tomáši z Celana je připisována i *Legenda ad usum chori* (tzv. *4Cel*) a *Tractatus de miraculis* (*3Cel*). Z hlediska dějin úcty má *3Cel* důležitost jako dokument, který konstatuje velké rozšíření kultu sv. Františka jak do některých krajů Evropy, tak i na Blízký Východ.

⁴⁰ Když generální kapitula v Janově (1244) rozhodla sebrat všechny pravdivé údaje o životě, znamenání a dílech sv. Františka, které nebyly uvedeny ve *Vita prima*, Crescencio z Jesi, nový generální ministr, obeslal listem všechny, kdo Františka znali, aby poslali své osobní vzpomínky, které by se staly materiálem k sepsání nového životopisu.

⁴¹ Spis už není koncipován jako oslava Františka-světece, ale jako model pro bratry, jako „*nejsvětější zrcadlo Pánovy svatosti a obraz jeho dokonalosti*“ (*2Cel* 26). Bratři jsou ke konci spisu pohnutým tónem představováni jako stáde, které Františka následuje kolísavým krokem a s unavenými očima (*2Cel* 221; FP: 817). *Vita secunda* je rozdělena na dvě velké části, rozdílné jak proporcemi, tak obsahem. Zatímco *první část* (17 kapitol) zachovává typickou podobu *legend* s určitou chronologií, *druhá* (166 kapitol) ruší toto schéma a stává se jakousi antologií rozdělenou tématicky: autor zde seskupuje různé epizody z Františkova života a světec je představen jako model dokonalosti pro řádové bratry. Patrný je autorův didaktický úmysl, v představení dokonalosti je však

Hlavní rozdíl mezi oběma Celanovými spisy spočívá v jejich povaze. Zatímco *1Cel* je *legenda*, tzn. *Vita* ve smyslu středověké hagiografie, určená k oslavě světce a k povzbuzení věřících, *2Cel* je *memoriál*⁴², literární druh blízký tomu, co hagiografická literatura nazývá „zrcadlem dokonalosti“⁴³. František, který je v *2Cel* nejméně dvakrát nazván *zrcadlem*⁴⁴, je tak představován jako model pro Menší bratry, pro něž je spis jakousi příručkou duchovních zásad nebo pojednáním o spiritualitě vycházející ze zkušenosti sv. Františka. Lze říci, že *2Cel* je více interpretačním než historickým spisem, neboť se více zabývá představením Františkova významu pro nové generace řádu. To však neznamená, že nemá historický základ, ale spíše, že nemá historickou finalitu v užším slova smyslu.

1.1.2 Další hagiografické spisy prvního období

Z hagiografické produkce prvního období je třeba zmínit ještě dvě další významná díla, která patří k nejdůležitějším pramenům o našem světci. Jsou jimi tzv. Perugijský anonym a *Legenda* tří druhů.

Perugijský anonym (*AnPer*) patří mezi nejstarší životopisné prameny⁴⁵ (sepsán kolem r.1240-1) a ve světle novějších výzkumů je zřejmé, že tento spis není tak anonymní, jak se původně myslelo, ale také že autorem není bratr Lev, Františkův sekretář a zpovědník, ale jistý bratr Jan, druh a zpovědník bratra Jiljího⁴⁶. Jedná se o originální spis⁴⁷, pro nějž je charakteristické, že se v něm neobjevují polemické prvky, časté v pozdějších legendách nebo kompilacích, ani výrazy nostalgie. *Anonymus Perusinus* není legendou o sv. Františkovi, ale

také poplatný asketickým modelům své doby. Obsah části je tak široký a různorodý, že nabízí různé výkladové klíče, ale nejjasnějším je bezpochyby samotná postava Františka.

⁴² Již od úvodu první části autor používá výraz „*memorialis*“, stejně jako ještě v *2Cel* 26; 221.

⁴³ Tento literární druh dovozoval Celanovi snáze uspořádat různorodý materiál, který dostal k dispozici od Crescencia z Jesi. Dalším důvodem podle E. Prinziwalli je, že Celanovo řešení ukazuje v oblasti františkánských pramenů na moment krize literárního druhu legendy. Zdá se, že už nebylo možné rekonstruovat *legendou* život světce ve formě jednotného a zároveň výchovného příběhu. Způsobilo to zřejmě napětí vyvolané vnitřními spory v řádu. Bonaventura ve své *Legendě maior* znovu nalezne ztracenou jednotu, avšak jednak za cenu opuštění chronologického pořádku a především za cenu toho, že podrobí získaný materiál ideologické revizi, mnohem sofistikovanější a hlubší, než jakou udělal Celano. Druhá část Celanovy *Vita secunda* se však stane modelem pro po-bonaventurovské kompilace, tzn. pro víceméně podobně uspořádané sbírky příběhů ze života sv. Františka (srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*,).

⁴⁴ *2Cel* 26; 221.

⁴⁵ I když v 18. století vzbudil zájem některých autorů, je zajímavé, že na kritické vydání čekal dokonce až do roku 1972.

⁴⁶ Srov. *AnPer* 2; *Leg3dr* 1,4-5; srov. P. B. BEGUIN, *L'anonyme de Pérouse, un témoin de la Fraternité Franciscaine primitive*, Paris 1979, 16n; a také F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 183n.

⁴⁷ Autor udává, že jeho svědectví je přímé, což má nemalou důležitost. Srov. *AnPer* 2.

spíše vyprávěním o přechodu od *fraternitas* k Řádu menších bratří.⁴⁸ Autor postupuje lineárně a historicky a vydává snad nejpodrobnější svědectví o řádové minulosti, neboť nevolí cestu mýtizace zakladatele. Spis sice o Františkovi nenabízí ve srovnání s *ICel* mnoho nového, avšak způsob, jak ho představuje, má velkou hodnotu díky odpovědnosti a objektivitě a je nutné přiznat mu velký přínos pro poznání procesu vývoje a konsolidace nového společenství s řadou údajů skutečně nových: jména, místa, chronologická upřesnění a především svěžest vyprávění, které je i přes nedokonalost stylu zárukou jeho historické hodnoty. *Anonymus Peruginus* je prostě „jedinečný pro věrnost, organičnost a originalitu postupu vyprávění“⁴⁹.

Legenda *Trium sociorum*, nebo jak ji překládáme **Tří druhů (*Leg3dr*)**, má na rozdíl od *AnPer* formu skutečné legendy a jak je patrné z rukopisné tradice, těšila se ve své době velké oblibě. Od roku 1768, kdy ji bollandisté zařadili do *Acta Sanctorum* po boku *ICel* a *LegM*, se stala Františkovým biografickým spisem první kategorie⁵⁰. Legenda obsahuje i některá nová fakta, což odpovídá snaze bratří zachytit skutečnosti, o nichž věděli, že nejsou v *ICel*, nebo jsou tam zanedbány.⁵¹ I když *Legendu tří druhů* nelze považovat za definitivní životopis, jak je tomu u tzv. oficiálních legend, je třeba říci, že se jedná o autonomní dílo, jež bezesporu zaujme také z hlediska formy. Příběhy jsou díky množství dialogů vyprávěny živě a konkrétně. Snad i pro stručnost, prostotu výkladu a kolorit, je *Legenda tří druhů* spis, který si snadno získá čtenáře. Ne náhodou tento spis Sabatier nazval „nejkrásnějším františkánským památkem a jedním z nejznamenitějších výplodů středověku“.⁵²

⁴⁸ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 123. Přínosem *AnPer* jsou úryvky, které popisují dojem, jaký první bratři vyvolávali u lidí ve městech a vesnicích (srov. *AnPer* 15d-18a; 19b-20a) a proces schválení bratrstva papežem Inocencem III a jeho postupnou institucionalizaci a usazování (srov. *AnPer* 36-40; 41) i potvrzení ze strany církve (srov. *AnPer* 44-45).

⁴⁹ L. PELLEGRINI, „Introduzione“, *Anonymi Perusini, De inceptione vel fundamento Ordinis*, in *Fontes Franciscani*, 1308.

⁵⁰ Více k problematice spisu R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus...*, 27. Badatel k tomu říká: „*Legendu tří druhů* je třeba považovat za *assiskou legendu* o Františkovi. Mohla by být totiž považována za *assiskou odpověď* na oficiální *legendu Tomáše z Celana [ICel]*, který rozpustil mnoho rysů Františkovy osobnosti do vzorců velkých světců minulosti.“ Srov. také F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 61-62; také srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 209-213; 232-235. Podle Dalaruna je *Leg3dr* jedním z nejčinnějších pramenů k poznání Františka, určujícím pro *2Cel*. Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 131.

⁵¹ Jde o úryvky o Františkově věznění v Perugii, jak se stal vůdcem assiské zlaté mládeže, počátky jeho veřejného kázání, překonání jeho nechuti jíst vyžebaná jídla, jak se styděl žebrať a řešil to používáním francouzštiny (*Leg3dr* 4; 7; 21-24), najdeme zde i zajímavé vykreslení Františka, např.: „Když pak chtěl ta jídla smíchaná v jakousi kaši jíst, roztřásl se odporem, protože něco takového nejen nebyl zvyklý jíst, ale ani dívat se na to.“ (*Leg3dr* 22). Nalezneme zde i texty o Františkově předurčení, jež ukazují na záměr ve směřování autorů (srov. *Leg3dr* 4; 9;10). Novinkou *Leg3dr* je také scéna s Ukřižovaným v San Damiano, která se ve *Vita prima* nenachází.

⁵² P. SABATIER, *Vie de Saint François*, s. LXVI.

1.2 Chronologie života Františka z Assisi

Vyjdeme-li ze životopisných údajů, jež nám poskytují prameny, vyvstane nám tento obraz assiského světce: Narodil se r. 1182, (asi 24. června) v Assisi, v rodině kupce Pietra Bernardone. Matka mu dala jméno Giovanni, avšak otec, jež nebyl porodu přítomen, jej po návratu z cest pojmenoval Francesco a takto se i nadále nazýval.⁵³

Životopisci popisují Františkovo mládí,⁵⁴ jehož marnivé období končilo krizí vyvolanou nemocí a nočním viděním.⁵⁵ Před svým obrácením k životu z víry, patřil jako syn bohatého kupce ke střední vrstvě.⁵⁶ V r. 1202 se účastnil v lokalitě Collestrada bojů assisanů a perugijců, poté byl vězněn do listopadu 1203, než byl podepsán mír mezi *homines populi* (mezi něž patřil) a *boni homines* (vítězové, šlechtici).⁵⁷ Na počátku srpna 1205 začalo první období Františkova obrácení.⁵⁸ V prvních měsících r. 1206 se zřekl dědictví, opustil otce a odevzdal se do rukou biskupa Guida, od nějž přijal ochranu; vstoupil do kanonického stavu dobrovolných kajícníků. V tomto období se věnoval péči o malomocné v leprosáriích a opravám kostelíků v okolí Assisi.⁵⁹ Do tohoto období spadá událost setkání s Ukřižovaným v kostele sv. Damiána.⁶⁰

Po dvou letech od obrácení, přitahování jeho příkladem, začali se k Františkovi přidávat první druhové a společně se rozhodli žít důsledně podle evangelia.⁶¹ V r.1209 (nebo 1210) požádala skupina prvních bratří uznání římského biskupa pro svůj způsob řeholního života a získala svolení od papeže Inocence III. i pro kazatelskou činnost zaměřenou k výzvám k pokání.⁶² O Květné neděli 1212 (nebo 1211) přijala kající způsob života po příkladu bratří i Klára Favarone z Offreduccia, pocházející z assiské šlechtické rodiny.⁶³

⁵³ Srv. *Leg3dr* 2: FP1395; *2Cel* 3: FP 583; *Leg3dr* 23: FP 1424; *2Cel* 12: FP 598. Měl nejméně jednoho rodného bratra, jménem Angelo.

⁵⁴ *Leg3dr* 6: FP 1400; *Leg3dr* 7: FP 1402; *2Cel* 7: FP 588; *1Cel* 3-5: FP 323; 325-326; *Leg3dr* 5: FP 1399, také FP 1491; 1492-1493.

⁵⁵ *1Cel* 4-5: FP 324; 326.

⁵⁶ Srov. *1Cel* 16: FP 346; FP 1624; *Zrc* 72: FP 1766; *Leg3dr* 10: FP 1406; *2Cel* 8: FP 589.

⁵⁷ Srov. *Leg3dr* 4 : FP 1398; *2Cel* 5: FP 585.

⁵⁸ Srov. *1Cel* 6: FP 328; *Leg3dr* 8: FP 1403; *2Cel* 8: FP 589-590; *1Cel* 17: FP 348; *Leg3dr* 11: FP 1407.

⁵⁹ Srov. *1Cel* 15: FP 344; *1Cel* 18: FP 350; *Leg3dr* 21: FP 1420; *1Cel* 21: FP 354; *LegM* 8: FP 1050.

⁶⁰ Srov. *Leg3dr* 13: FP 1411; *2Cel* 10: FP 593; *LegM* II,1: FP 1038.

⁶¹ Srov. *Leg3dr* 8,27-29: FP 1429-1432; *1Cel* 10,21-24.29: FP 355-360.366; *2Cel* 10,15: FP 601; *1Cel* 9,22: FP 356; *Leg3dr* 8,28-29: FP 1430-1432.

⁶² Srov. *1Cel* 8,33: FP 375; *2Cel* 9,16, *Leg3dr* 7,49-51: FP 1458-1460; *NpŘ* 1; *1Cel* 16,42: FP 394; *Leg3dr* 8,55-56: FP 1464-1465.

⁶³ Srov. *LegKl* 7-9. 24-25: FP 3168-3173. 3204-3205.

Touha jít k Saracénům dovedla Františka k účasti na křížové výpravě (1212). Vylodil se však v Maroku a následně pro nemoc zůstal ve Španělsku.⁶⁴ Pravděpodobně na IV. lateránském koncilu se setkal se sv. Dominikem (1215).⁶⁵ Na svatodušní kapitule 1217 se bratři rozhodli jít do různých částí světa a hlásat tam evangelium. František však byl protektorem řádu, kardinálem Hugolinem vyzván, aby zůstal v Itálii.⁶⁶ V r. 1219 se František spolu s jedním bratrem vydal na cestu do Egypta, kde se setkal se sultánem. Zde rovněž začala jeho bolestivá oční nemoc.⁶⁷ Zatímco v Maroku umírali první bratři jako mučedníci, Františkovi nebylo této tolik toužené milosti dopřáno a vrátil se do Itálie, aby řešil krizi uvnitř řádu⁶⁸. V zimě 1220-1221 se jal sepisovat řeholi (tzv. *Nepotvrzená řehole*), kterou měl v úmyslu předložit papeži ke schválení; svatodušní kapitula v r. 1221 (zvaná „rohožková“) ji však nepřijala pro její délku (23 kapitol), množství biblických citací a v neposlední řadě pro náročnost života, kterou představovala. V této době (1220-1222) vzniklo také nejvíce Františkových spisů, včetně další řehole (*Potvrzená řehole*, mající 12 kapitol), kterou papež Honorius III. potvrdil bulou *Solet annuere* 29. listopadu 1223.⁶⁹ František rovněž neúnavně putoval po Itálii a kázal.⁷⁰

O vánocích 1223 slavil František v Greccio vánoce s živým betlémem.⁷¹ Na konci léta 1224 se uchýlil spolu s bratrem Lvem na horu Alverna, blízko Arezza, aby tam trávil čtyřicetidenní půst ke cti sv. archanděla Michaela a na konci tohoto období přijal stigmata.⁷² V zimě 1224-1225 pobýval již velmi nemocen v klášteře sester u sv. Damiána a složil *Píseň bratra Slunce*.⁷³ Následovalo období vleklé nemoci, jež trávil povětšinou v Rieti, na jaře 1226 pak v Sieně. Když se zde prudce zhoršil jeho zdravotní stav, nechal napsat kratinkou závěť; krátce před smrtí pak sepsal pro bratry skutečný duchovní *Odkaz*. Zemřel v Porziunculi v noci mezi 3. a 4. říjnem 1226. Následujícího dne bylo jeho tělo přeneseno ke sv. Damiánu a uloženo v kostelíku sv. Jiří.

⁶⁴ Srov. *ICel* 20,55-56: FP 418 a 420.

⁶⁵ Srov. *2Cel* 148. 150: FP 732 a 734.

⁶⁶ Srov. *Leg3dr* 14,57 a 59-60: FP 1466 a 1471; *ICel* 27, 74-75: FP451-452; *Zrc* 65: FP1758; *Leg3dr* 16,62: FP 1475-1476.

⁶⁷ Srov. FP 2231-2234; *LegM* 9,8: FP1173-1174; *ICel* 20,57: FP 422.

⁶⁸ Srov. FP 2333, 2335, 2337, 2709-2710, 2712-2715.

⁶⁹ Srov. *2Cel* 159,209: FP 799; *LegM* 4,11: FP 1082-4; *Zrc* 1. 3: FP 1678. 1682; *NpŘ* 10,3-4; *NpŘ* 15,1; *NpŘ* 17,5-7; *NpŘ* 22,26; *NpŘ* 24, 1-4; *ICel* 27,73: FP 449.

⁷⁰ Srov. FP 2252; *ICel* 27,73: FP 449; *2Cel* 73,107: FP 694; *2Cel* 157,207: FP 796; *LegM* 12,7: FP 1211; *ICel* 20,58: FP 424-425.

⁷¹ Srov. *ICel* 30,84: FP 468.

⁷² Srov. *ICel* 2,3,94: FP 484-485; *LegM* 8,1-4: FP 1223-1227.

⁷³ Srov. *Zrc* 100-101: FP 1799-1800; *2Cel* 161, 213: FP 803; *2Cel* 163,217: FP 809; FP 1592-1593.

Když na konci svého života (září-říjen 1226) diktoval svoji *Závěť*, vypočítal František sám nejdůležitější okamžiky svého života. Za ty považoval především své obrácení k životu pokání, vyjádřené změněným postojem k malomocným, dále odchod ze světa, tedy zanechání světského způsobu života, absolutní důvěru v římskou církev a především v jí věrné kněze, zrod první fraternity, objev *forma sancti evangelii* a potvrzení *forma vitae* papežem, chudobu prvního společenství, jež bylo tvořeno jak kleriky, tak laiky, a která je charakteristická prací a v případě nedostatku žebrotou, a konečně ohlašování evangelijního pokoje.⁷⁴

1.3 Františkovy Spisy

Nyní se chceme věnovat literární produkci assiského světce. Nejprve představíme fenomén, který je už po více než sto let spojen se studiem františkánství, tzv. františkánskou otázkou, poté zaměříme pozornost na osobnost našeho světce v souvislosti s jeho psaným dílem a zmíníme jeho vzdělání a prameny, styl a povahu jeho spisů.

1.3.1 Význam *Spisů* a „františkánská otázka“

„*Františkánskou otázkou*“⁷⁵ rozumíme historickou a literární diskusi rozpoutanou roku 1894, kdy vyšla v Paříži kniha *Vie de saint François d'Assise*.⁷⁶ V ní protestantský pastor Paul Sabatier⁷⁷ uvedl postavu sv. Františka z Assisi, zatím chápanou s romantickou naivitou či pozitivistickým nadšením, mezi témata kritické reflexe historiků. Od té doby lze zaznamenat obnovení zájmu badatelů o témata s Františkem spojená.⁷⁸

⁷⁴ Srov. *Závěť* 1-6; 10; 14-23; FP 110-131.

⁷⁵ „Františkánská otázka“ (FO) je připodobněná ke slavným otázkám té doby, jako byla „otázka Východu“, „římská otázka“ nebo „biblická otázka“. Srov. E. MENESTÒ, *La “questionne francescana” come problema filologico*, v AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 117.

⁷⁶ Nejnovější vydání je v italštině: *Vita di S. Francesco d'Assisi*, Ed. Porziuncola, Assisi 2009.

⁷⁷ Paul Sabatier (1858-1928), francouzský historik a kalvínský pastor je považován za iniciátora moderní františkánské historiografie. Autor mnoha historických bádání o dějinách křesťanství získal mezinárodní popularitu svým Životem sv. Františka (*Vie de saint François d'Assise*). V r. 1902 založil v Assisi *Società internazionale di Studi Francescani* a v r. 1912 se stal profesorem církevní historie na Fakultě protestantské teologie Univerzity ve Štrasburku.

⁷⁸ Zmíníme pouze významné mezníky ve vývoji nové františkánské vzdělanosti. Její faktický vznik je možné spojovat se vznikem *Annales minorum*, jejichž první díl vyšel v Lyonu 1625. Lucas Wadding, irský observant, v *Annales minorum* publikoval i Františkův životopis, při jehož vypracování se poprvé snažil kriticky posuzovat františkánské legendy. Přinesl ještě i jiný závažný posun, a to publikováním *Beati patris Francisci Assisiatis opuscula* v roce 1623, tedy vydáním Františkových spisů. *Acta Sanctorum*, známé dílo Bollandistů, byla dalším kvalitativním skokem. Konstantin Suyskens zařadil Františkovy legendy do 2. říjnového svazku, vydaného v roce 1768, v němž má kapitola věnovaná Františkovi na 500 stran. Nejenže se prohlubuje kritický přístup k *legendám*, ale některé spisy jsou zde publikovány poprvé (Celanova *Vita prima*, *Legenda tří druhů*, *Perugijský anonym*). Přitom řada spisů je v této době ještě neznámých (Celanova *Vita secunda*, *3Cel*, *Perugijská legenda*, *Zrcadlo dokonalosti*, *Actus beati Francisci*).

Obsahem františkánské otázky bylo mj. určení vztahů mezi legendami o Františkovi, jejich chronologické a historické místo a zhodnocení významu jeho vlastních spisů. Podle G.G. Merla se v současné době pozornost přesouvá z dimenzí historicko-ideologických na pole textových a filologických problémů.⁷⁹ Sám Sabatier ve zmíněné knize považuje Františkovy spisy za nejlepší konzultační pramen k poznání světcovy osobnosti⁸⁰ a lze říci, že přivedl Františkovy spisy do centra zájmu studií počátků františkánství. Dalším přínosem je kritický přístup k legendám a interpretační obnova.⁸¹ Sabatier vyvolal řadu diskusí, polemik a kritik, v nichž se střetly hluboce rozdílné kulturní, myšlenkové a psychologické modely,⁸² nicméně jeho úsilí znovu zhodnotit jiné prameny a navrhnout je jako alternativu oficiálních legend odstartovalo zásadní obnovu františkánských studií, takže se otevřel podivuhodný prostor pro bádání. V rychlém sledu se střídala vydání známých pramenů a objevy nových, filologické rozbory a diskuse, studie o františkánském řádu, sepisování Františkových životopisů.⁸³ Významný přínos k otázce měla práce literární kritiky editorů z Quaracchi, kteří publikovali edice „oficiálních legend“ v letech 1926-41, spojených pak v X. dílu *Analecta franciscana*.

Protože není naším cílem se dále věnovat františkánské otázce,⁸⁴ zaměříme pozornost jen na problematiku Františkových spisů, jež zůstávaly po dlouhá staletí odborníky

⁷⁹ G. G. MERLO, L'incidenza degli Scritti di frate Francesco sul rinnovamento della storiografia francescana contemporanea, in *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM* (Atti del Convegno internazionale Roma 10-12 Aprile 2002 a cura di A. Cacciotti), Romae 2003, 440-441.

⁸⁰ P. SABATIER, *Vie de s. François d'Assise*, s. XXXVI.

⁸¹ Zpočátku „františkánská otázka“ přinesla jistou polarizaci při hledání „skutečného“ Františka. Jak zmiňuje Dalarun, „ideologické“ reakce na Sabatierovu knihu z roku 1894 byly divoké. Racionalisté byli zaskočeni uznáním stigmat, nekompromisní katolíci těžko snášeli, že Františka se „zmocňuje“ protestant, protestanti byli rozpačití z toho, že se tak oslavuje světec katolické církve. Kniha byla dána na index, ale lidový úspěch byl tak obrovský, že Sabatier byl navržen na Nobelovu cenu za literaturu. Nesmíme zároveň zapomenout, že kniha vyšla v době vášnivé debaty kolem modernismu. Na vědeckém poli byl ovšem Sabatierův úspěch ovlivněn většinou také nevalnou kvalitou jeho odpůrců. Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 21-24.

⁸² L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Assisi 2004, 6.

⁸³ Debaty nad FO nebyly stejně intenzivní po celou dobu jejího trvání; ve 30.-60. letech 20. století lze registrovat určitý útlum. Z autorů poslední doby stojí za zmínku alespoň Raoul Manselli, jenž definoval jako „zakletý kruh“ Sabatierovo přísné rozlišování mezi „oficiálními“ a „neoficiálními“ prameny, přičemž na „oficiální“ Sabatier hleděl s podezřením, zatímco „neoficiální“ dával plnou důvěru. V roce 1980 Manselli vydal dva důležité tituly: *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma 1980 a *S. Francesco d'Assisi*, Roma 1980. Zde vyjadřuje nutnost vyrovnat se s františkánskou otázkou za pomoci nových metodologických směrů. Sám se o to snaží na základě principu *Formgeschichte*. Ne všichni přijali jeho výzvu bez výhrad. Vznikla diskuse, která opět znamenala počátek nové „sezóny“ františkánských studií. Bohužel R. Manselli brzy poté navždy opustil diskusní pole. O hodnotě jeho studie svědčí, že byla v roce 2002 (18 let po autorově smrti) vydána nově v rozšířeném vydání: R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi: Editio maior*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 480 s. Manselli rozlišuje mezi oficiálními životopisy (*Vita prima, Vita secunda, Legenda Maior*) a neoficiálními sbírkami, a to jednak *objednanými* (*Legenda tří druhů, Perugijský anonym, Zrcadlo dokonalosti*), jednak *neobjednanými* (*Perugijská legenda, Speculum Lemmens a Ms Little*).

⁸⁴ Podrobnější uvedení do „františkánské otázky“, srov. F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, 3-53, včetně obsáhlé bibliografie na stranách 528-616.

nepovšimnuty či nepoznány. Je zajímavé, že zatímco od Františkova současníka, muže vysoké kultury, sv. Dominika, se nám nedochoval žádný text,⁸⁵ od iliteráta Františka se nám zachovaly četné a velmi pečlivé přepisy jeho *Spisů*, jež svědčí o úctě k jejich obsahu i formě. Sám Sabatier nedlouho před smrtí zdůraznil, že k „revoluční“ rekonstrukci Františkova života, s níž před třiceti lety přišel, nedošel na základě objevů nových dokumentů, ale v zásadě díky svému přehodnocení světcových *Spisů*.⁸⁶ Nicméně nový pohled na Františka byl přijímán odbornou veřejností dosti nesměle.⁸⁷ Situace se zřejmě nezlepšila ani po dvojitým vydání *Spisů* v roce 1904. Změnu v přístupu přinesla až 60. a 70. léta.⁸⁸ Mezníkem se stal rok 1976, kdy německý františkán Kajetán Esser⁸⁹ publikoval „nové kritické vydání“ *Spisů*.⁹⁰ Na to mohlo navázat velké množství iniciativ spojených s oslavami 800. výročí Františkova narození v letech 1981- 1982. František začal být přijímán i jako „píšící autor“. Docenění Františkových spisů jako historických pramenů v plném slova smyslu tak ve 20. století značně pokročilo, zdaleka však nepřekonallo všechny překážky, jak by se na první pohled mohlo zdát.⁹¹ Je-li František svými následovníky v poslední době objevován prostřednictvím svých vlastních psaných textů, děje se tak často s podivem nad tím, „jak je možné, že jsme si po staletí neuvědomovali nejen historickou cenu těchto spisů, ale i jejich hodnotu lidskou a náboženskou, že jsme nevnímali sílu jejich vyjadřování, strhující moc jejich myšlenek a citů, jež z nich na nás naléhají...“.⁹² Ptáme se, jak je možné, že pro přiblížení se Františkovi stačily

⁸⁵ Dochovaly se pouze spisy úzce spjaté s první organizační strukturou jeho společenství, *Consuetudines* (1216) a *Institutiones* (1220), a ty ještě spíše ve formě souhrnu a se značnými zásahy přepracování.

⁸⁶ P. SABATIER, *Études inédites sur S. François d'Assise*, editées par A. Goffin, Paris 1932, 71-72. A přece, ještě krátce před Sabatierem, ve své jinak kvalitní knize, Karl Müller považoval jejich hodnotu pro studium Menších bratří za tak malou, že je mohl „téměř zcela“ pominout. Srov. *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften*, Freiburg in B. 1885, 3 n. 1.

⁸⁷ Srov. L. PELLEGRINI, Gli scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'Ordine minoritico, in *Verba Domini mei*, 118.

⁸⁸ Zhodnocení spisů však mnohdy šlo ruku v ruce se „znehodnocením“ legend jako životopisných pramenů. Spisy se staly jakousi jejich alternativou, někdy konkurenční, jindy dokonce konfliktní. Srov. G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 443-444.

⁸⁹ Srov. M. L. CINCIALOVÁ, Kajetán Esser, vědec a františkán. 25 let od kritického vydání *Spisů* sv. Františka z Assisi, *Poutník* 9 (2002), 21-23.

⁹⁰ K. ESSER, *Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata – Roma 1976. Kajetán Esser vydal dvě verze spisů v letech 1976- 8 (*editio maior a minor*), odpovídající nárokům moderní kritiky. Posledně zmíněná Esserova edice doplněná francouzským překladem se nachází v ediční řadě *Sources Chrétiennes* pod č. 258, obsahuje 28 různých textů. Psána prostou latinou, kromě dvou spisů: *Cantico delle creature a Parole con melodia per le povere Signore del Monastero di S. Damiano*, psané lidovou itáličtinou. Délka spisů je různá: nejdelší *Nepotvrzená řehole* má kolem 30 stran, nejkratší, *List bratru Antonínovi* jen 5 řádků.

⁹¹ G. G. Merlo uvádí jako jednoduchý příklad známá slova ze *Závěti*, v níž František píše, že ho Pán přivedl mezi „malomocné“ („leprosos“, tedy výslovně množné číslo). A přece řada historiků, literátů a teologů dodnes o události píše jako o „setkání s malomocným“, aby bylo snadnější chápat ji pouze přeneseně, symbolicky. Srov. G. G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 453-454.

⁹² G. MICCOLI, Gli scritti di Francesco, in M. P. ALBERZONI, /.../ R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997, s.55. Srov. také TH. MATURA, *Francesco, un altro volto: Un messaggio dei suoi scritti*, Ed. Biblioteca francescana, Milano 2001, 17.

biografie po staletí znovu se opakující, zůstávající u stejného schématu, totiž zajímavější se jen o Františkovu postavu a jeho příběh. Přitom spisy, jež po sobě světec z Assisi zanechal, vypovídají mnohem autentičtěji o jeho duchovní zkušenosti a předávají přímočařeji jeho poselství. Podle Miccolioho právě z nich vycházejí kritéria, jimiž lze hodnotit následné interpretace.⁹³ Možnou odpovědí je podceňování assiského světce, právě pro prostotu, jíž je znám. V roce 1982 Ignazio Baldelli, spisovatel a velký znalec Františkových *Spisů*, napsal: „Bude třeba se rozhodnout a opustit obecné romanticko-populistické pojetí Františka, který jako by ani neuměl latinsky, takže se mu dokonce upírá text jako je tento [*Chvály Boha Nejvyššího*], který se nám dochoval dokonce jako autograf.“⁹⁴

1.3.2 František – autor svých *Spisů*

Věnovat se Františkovým spisům, znamená tedy vidět ho mj. i jako pisatele a objasnit, v jakém smyslu lze o něm jako o „spisovateli“ vůbec mluvit. Nejprve je třeba říci, že František nemínil stát se duchovním autorem, jeho spisy nevznikaly jako plod jeho intelektuální činnosti. Jediným důvodem proč psal, byly potřeby a požadavky života, jež vnímal.⁹⁵ Spíše jsou plodem zkušenosti člověka, jenž hledá Boha a to především v následování Krista chudého a ukřižovaného. S trochou zjednodušení můžeme říci, že spisy jsou jakýmsi pokračováním jeho modlitby, jeho přebývání s Bohem, jeho prožívání evangelia, k němuž zve a nabádá i ostatní, především své bratry.⁹⁶

Ve srovnání s teologickou a spirituální produkcí dané doby, kterou představuje především vzdělaná monastická provenience, a to zejména cisterciáci soustředění kolem univerzit, zaujmou Františkovy texty prostotou a hloubkou, což se projevuje především v rovině vyjadřování a stylu: nenajdeme zde logické vývody, komplikované spekulace, nýbrž spíše jednoduché návrhy předložené s velkou naléhavostí a přesvědčivostí. Místo obrazů je zde velká kumulace adjektiv. Latinský slovník je bohatý, syntaxe je však spíše neobratná a nekorektní. Některé texty prozrazují větší spolupráci zapisovatele, i když obsah i styl patří Františkovi.⁹⁷

⁹³ Srov. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realta e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, s. 41.

⁹⁴ I. BALDELLI, *La »Parola« di Francesco e le nuove lingue d'Europa*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986, 15.

⁹⁵ Srov. C. PAOLAZZI, *Lettura degli scritti*, 28.

⁹⁶ Nejznámější je obraz Františka, jenž diktuje svou úvahu o tom, v čem je pravá radost (srov. *Kvítky* V 111: FP 1836, také FP 278) Toto vyprávění patří mezi texty, jimž byla přiznána autentičnost, srv. C. PAOLAZZI, *Lettura...*, 29, L. PELLEGRINI, Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi, *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 36 (1982), 315-7.

⁹⁷ Srov. *List řádu* či některé pasáže *NpŘ*.

Celkově bývají jeho spisy hodnoceny jako důvěryhodné. Vedou se však diskuse o lingvistické kompetenci jeho zapisovačů (bývají zdůrazňovány italianismy v jeho latině, lingvistická tvrdost, atd.). Především ale kritici hodnotí jeho věrnost Božímu slovu a náročnost, takže si můžeme být jisti, že „nepíše náhodně ani snadno, ani nepíše víc, než je nutné“, takže v jeho spisech „nenajdeme žádnou povrchnost“.⁹⁸

Že František většinou nepíše osobně, ale diktuje, vyplývá právě z jeho spisů i z biografii.⁹⁹ Přestože František většinou diktoval a sám nepsal, „bděl nad utvářením textu“¹⁰⁰ a badatelé dochází víceméně k jednoznačnému závěru, že spisy tvoří „dílo celkově autentické, jež je Františkovo osobní [...] a je nejvěrnějším a nejúplnějším vyjádřením jeho zkušenosti a jeho náboženského myšlení.“¹⁰¹

1.3.3 Klasifikace a povaha *Spisů*

Klasifikovat Františkovy spisy není snadné, vzhledem k jejich různorodosti. Podle obsahu a účelu je možné je rozdělit do tří kategorií:¹⁰²

Některé texty nabízejí projekt pro evangelijní život, ať už pro určitou skupinu či všeobecně. Sem je možné zařadit *Napomenutí*¹⁰³, *Pozdravení ctností*¹⁰⁴, *Vyprávění o pravé a dokonalé radosti*¹⁰⁵; dalšími jsou dvě verze *Listu všem věřícím*¹⁰⁶, určené především křesťanům žijícím ve světě. Nejpochetnějšími jsou pravidla evangelijního života určené řeholním skupinám: dvě *řehole* pro bratry: *Nepotvrzená*¹⁰⁷ a *Potvrzená*¹⁰⁸, *Forma života* pro

⁹⁸ M. FERARI, Gli scritti di san Francesco d'Assisi, in *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 1982, 34-5. Sám František velmi přísně posuzuje ty, kdo mluví zbytečně: srov. *Npm* XX, 3.

⁹⁹ *Závěť* 14-15: FP 116, *LegM* IV 11:FP 1084, *Asskomp* 59: FP 1587 (I.ed.:1564), *Zrcdok* 87: FP: 1784. Že František své texty nepíše sám, nýbrž je diktuje, byla celkem běžná praxe, a navíc v posledních letech jeho života pro vážnou nemoc očí by mu to bylo stejně znemožněno. Srov. C. PAOLAZZI, *Lettura degli „Scritti“ di Francesco d'Assisi*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 2002, s. 30. Některé jeho spisy pak vznikly zapisováním jeho slov pronesených při různých příležitostech a byly předávány v psané podobě (srov. Františkova *Napomenutí*).

¹⁰⁰ N. SCIVOLETTO, Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno Internazionale di studi francescani. /Assisi, 15-17 ottobre 1976/, Assisi, Soc.Intern.di studi francescani,1977, 111, a taky novější studie C. PAOLAZZI, Gli „Scritti“ tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere, *Antoniano* 75 (2000), 481-497. Ohledně jeho stylu srov. metodologickou studii G. POZZI, Lo stile di san Francesco, *Italia medioevale e umanistica* 41 (2000), 7-72.

¹⁰¹ TH. MATURA, *Francesco parla di Dio. Il messaggio dei suoi scritti*, Ed. Biblioteca francescana, Milano 1992, 15.

¹⁰² Přebíráme klasifikaci *Spisů* podle *Fonti francescani*, Movimento francescano, Assisi, 1978, 41.

¹⁰³ *Admonitiones* : ESSER, s. 83nn; FP 141-178; (*Npm*).

¹⁰⁴ *Salutatio virtutum* : ESSER 553nn; FP 256-258; (*Pozdrctn*).

¹⁰⁵ *De vera et perfecta laetitia* : ESSER 601nn; FP 278.

¹⁰⁶ *Epistola ad fideles I, Epistola ad fideles II* : ESSER 212nn; FP 178-206; (*1Lvěř, 2Lvěř*).

¹⁰⁷ *Regula non bullata* : ESSER 477nn; FP 1-73; (*NpŘ*).

sv. Kláru¹⁰⁹ a její sestry a *Poslední vůle* určená rovněž jim¹¹⁰; dále *Pravidla pro život bratří v poustevnách*¹¹¹, *Malý testament ze Sieny*¹¹² a *Závět'*¹¹³, a konečně *List řádu*¹¹⁴.

Druhou kategorii tvoří jeho modlitby a chvály¹¹⁵, jež zabírají třetinu jeho textů; většinou se jedná o autonomní spisy či úryvky zařazené do jiného spisu. Nejpozoruhodnější z nich jsou bezesporu *XXIII. kapitola Nepotvrzené řehole* a mystické *Chvály Boha Nejvyššího*.¹¹⁶

Třetí skupinu tvoří smíšené texty, většinou listy či svědectví. Jedná se o příležitostné spisy: krátká poselství adresovaná klerikům¹¹⁷, vládcům lidu¹¹⁸, kustodům¹¹⁹ (odpovědným za bratry), a konečně osobní listy: neznámému ministrovi bratří¹²⁰, bratru Lvu¹²¹ a bratru Antonínovi¹²² a svědectví Františkova citu obsažená v požehnáních bratru Bernardovi¹²³ a Lvu¹²⁴. Tři listy zmíněné výše: dvě verze *Listu věřícím* a *List řádu* se jeví spíše jako tématické pojednání než jako dopisy.

Podle charakteru spisu se mění i literární druh: najdeme zde *traktáty*, např. *2. List věřícím*; charakter *exhortace* a *legislativní charakter* mají řehole, *Závět'*, či *List řádu*; naléhavě zní i *XXII. kapitola Nepotvrzené řehole. Napomenutí* připomínají *apoftegmata* otců pouště, a mnohé z jeho modliteb a chval jsou ryzí *poezií*, např. *Chvály Boha nejvyššího*, *Výzva k chválám*¹²⁵, *XXIII. kapitola Nepotvrzené řehole*. Mnohé z jeho listů prozrazují *světcovu lidskou citlivost a něhu* (list bratru Lvu či bratru Jakubě¹²⁶) a některé obsahují *dramatický náboj* (vyprávění o pravé a dokonalé radosti či o smrti toho, kdo se nekaje v *2. Listu věřícím*.¹²⁷

¹⁰⁸ *Regula bullata* : ESSER 459nn; FP 74- 109; (*PŘ*).

¹⁰⁹ *Forma vivendi s. Clarae data* : ESSER 355nn; FP 139.

¹¹⁰ *Ultima voluntas s. Clarae scripta* : ESSER 585nn; FP 140.

¹¹¹ *Regula pro eremitoriis data* : ESSER 534nn; FP 136-138; (*Řpou*).

¹¹² *Testamentum Senis factum* : ESSER 599nn; FP 132-135.

¹¹³ *Testamentum* : ESSER 565nn; FP 110-131; (*Záv*).

¹¹⁴ *Epistola toti ministri missa, una cum oratione Omnipotens, aeterne* : ESSER 286nn; FP 214-233; (*Lřádu*).

¹¹⁵ *Canticum fratris Solis vel Laudes creaturarum* : ESSER 150nn; *Expositio in Pater noster* : ESSER 341nn; *Laudes ad omnes horas dicendae* : ESSER 384; *Officium passionis Domini* : ESSER 396nn; *Oratio ante crucifixum dicta* : ESSER 450nn; *Salutatio Beatae Mariae Virginis* : ESSER 544nn; (FP 256- 303).

¹¹⁶ *Laudes Dei altissimi* : ESSER 167nn; FP 261; (*Chartula fr. Leoni data* : ESSER 162nn); (*ChBN*).

¹¹⁷ *Epistola ad clericos* : ESSER 186nn; FP 207- 209; (*Lkler*).

¹¹⁸ *Epistola ad populorum rectores*: ESSER 324; FP 210-213; (*Lvlád*).

¹¹⁹ *Epistola ad custodes I, II* : ESSER 201nn; FP 240- 248; (*Lkust*).

¹²⁰ *Epistola ad ministrum* : ESSER 272nn; FP 234-239; (*Lmin*).

¹²¹ *Epistola ad fratrem Leonem* : ESSER 262nn; FP 249-250.

¹²² *Epistola ad s. Antonium* : ESSER 177nn; FP 251-252; (*LAnt*).

¹²³ *Benedictio fr. Bernardo data* : ESSER 589nn.

¹²⁴ *Benedictio fr. Leoni data* : ESSER 162nn; FP 262.

¹²⁵ *Exhortatio ad laudem Dei* : Esser 332nn; FP 264- 265.

¹²⁶ *Epistola dominae Jacobae scripta* : ESSER 596n; FP 253- 255.

¹²⁷ *2Lvěř 72-85*: FP 205.

1.3.4 Františkovy prameny, hermeneutika a exegetická metoda

Již na první pohled je patrné, že Františkovy spisy jsou složeny z biblických citací, jež plynou z Františkových úst s mimořádnou spontánností a svěžestí, takže spolu s jeho slovy tvoří velmi homogenní celek. Je tedy na místě otázka, znal-li František hermeneutická kritéria své doby pro přiblížení se biblickým textům¹²⁸ a jakým způsobem se sám k nim stavěl.

Františkovo vzdělání a znalost Písma

Když František sám sebe opakovaně nazývá *ignorans et idiota* nebo *illeteratus*, či *sine litteris et idiota*,¹²⁹ pak to pouze znamená, že byl neznalý teologicko-literární kultury, tj. člověk bez hlubšího vzdělání, nikoli analfabet.¹³⁰ Víme o něm, že se naučil číst a psát latinsky ve škole u sv. Jiří,¹³¹ další příležitost ke studiu zřejmě neměl¹³² a jeho vztah ke vzdělání byl známý zdrženlivostí a obavou z hrozící pýchy.¹³³

Mnohem konkrétnější indicie o Františkově kulturním základu vyplývají z jeho autografů,¹³⁴ které potvrzují informaci životopisců o jeho dosaženém vzdělání. Zatímco kritická edice Esserova (1976) považuje množství ortografických chyb a hrubé gramatické omyly za zneklidňující a vyvolávající otázky ohledně Františkova vzdělání, poslední studie nepovažují gramatické chyby za závažné a docházejí k závěru, že v kontextu grafické a lingvistické kultury Umbrie své doby, se nachází František na „střední úrovni“.¹³⁵

Nicméně bylo by chybou hodnotit Františkovu kulturní úroveň pouze z jeho autografů, neboť již sv. Bonaventura upozorňuje na dva důležité zdroje jeho kulturního růstu, když si

¹²⁸ Středověké studium svatých Písem je soustředěno na trojím, nebo čtveru smyslu: historickém, alegorickém, tropologickém a anagogickém, srov. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol 1, Ed. Paoline, Roma 1972, 510-593, srv. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Ed. Paoline, 1962, 751-1228. Srov. M. OEMING, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad 2001.

¹²⁹ *List řádu* 39: FP 226; *Závěť* 19: FP 118; *O pravé a dokonalé radosti*: FP 278.

¹³⁰ Podobně se jako 'omo senza lettere' označoval i sám geniální Leonardo da Vinci. Srov. C. PAOLAZZI, *Lettura degli scritti...*, 31. O významu termínu 'idiota' ve františkánském prostředí té doby i o možných dalších významech zmíněných termínů, jimiž sám sebe světec hodnotil, srov. A. MATTIOLI, „Idiota“. Mancanza di cultura o amore di ritiratezza? Nota di lessicografia francescana, *Il Santo* 27 (1987), s. 121-144.

¹³¹ Srov. *ICel* 23: FP 358.

¹³² Krátký pobyt v benediktinském klášteře blízko Gubbia strávil jako pomocník v kuchyni (srv. *ICel* 16: FP 347; *Leg Mai* II, 6: FP1045), zřejmě tedy neměl příležitost seznámit se s mnišským *lectio divina*.

¹³³ Srov. *List Antonínovi*, mnohá *Napomenutí*, např. *Npm* 7: „Ti naopak jsou oživeni Duchem Písma svatého, kdo každé písmeno, které znají, snaží se poznat hlouběji a své vědění nepřipisují sami sobě, ale slovem a příkladem je vracejí Bohu, nejvyššímu Pánu, kterému patří všechno dobré“ (FP 156), či věta z PR 10,8 o níž pojednáme níže. Světec často říkával: „Člověk má z vědění tolik, kolik skutkem koná“ (*Zrcdok* 4: FP 1683, 1684).

¹³⁴ Jedná se o *List bratru Lvu*, spis nejasné datace, dnes uchovávaný v katedrále ve Spoletu, (FP 249-250) a malý pergamen, na nějž zapsal *Chvály Boha Nejvyššího* (FP 261) v září 1224 na La Verně, po vtištění stigmat. Na druhé straně tohoto spisku se nachází *Požehnáni bratru Lvu* (FP 262), jimž po složení *Chval* chtěl světec ještě povzbudit svého druha. Tento vzácný pergamen je dnes uchováván v kapli relikvií v basilice Sacro convento v Assisi.

¹³⁵ A. BARTOLI LANGELI, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Brepols, Turnhout 2000, 27.

všímá, že František „ačkoliv byl málo vzdělán, následně v řádu učinil pokroky v kultuře (ve vzdělání) [in litteris], a to nejen díky modlitbě, ale i čtením.“¹³⁶ Celano pak svědčí: „Ač žádnou vědu nestudoval, naučil se blažený František od Boha moudrosti, která je shůry, a osvětlen světlem věčného Světla, měl hluboké poznání svatých Písem. Jeho čistý duch vnikal do skrytých tajemství a jeho milující srdce nacházelo cesty i k tomu, co je školní učenosti nedostupné.“¹³⁷ V kontextu Bonaventurova tvrzení o pokroku ve smyslu *in litteris perficit*, je však zřejmé, že se jedná o růst díky modlitbě a to především liturgické, jak v průběhu liturgického roku, tak při slavení eucharistie a především pak z římského breviáře, jež se modlil denně „jako jiní klerici“.¹³⁸ Odtud zřejmě pramení i jeho znalost církevních otců.¹³⁹ Informace životopisců přesně odpovídají stránkám jeho *Spisů*, v nichž najdeme úzkou spojitost s biblickými a liturgickými texty. Nechybí zde ani významné stopy po četbě patristických a monastických textů, nicméně z toho nevyplývá jejich přímá a bezprostřední znalost,¹⁴⁰ jako spíše jejich zprostředkování díky antologiím obsaženým v *Officiu*.

Na způsob, jakým přistupoval k četbě, vzpomíná Celano: „Občas čítal ve svatých Písmech, a co jednou pochopil, nesmazatelně vepsal do svého srdce. Knihy mu nahrazovala jeho paměť: co jednou slyšel, pamatoval si a s oddanou láskou o tom uvažoval. Jen tento způsob učení nazýval plodným – za nemoudré měl hrabat se v tisícových pojednáních. Za pravého filosofa pokládal toho, kdo především směřoval k věčnému životu.“¹⁴¹

Na výše položenou otázku lze tedy odpovědět, že František neznal způsoby středověkých škol pro čtení a interpretaci biblických textů¹⁴² a všechnu znalost hermeneutiky dané doby musíme tedy hledat pouze v prostředí církevních kázání. To však neznamená, že by světec neznal Písmo svaté. Celano potvrzuje, že „obtížné otázky řešil někdy bez potíží: ač

¹³⁶ *Epistula de tribus questionibus ad magistrum innominatum*, in SANCTI BONAVENTURAE *Opera omnia*, VIII, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1898, 334. Podobně soudí G. G. Merlo: „.....v roce 1226 bratr František kulturně není už Františkem z roku 1209“ (G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 457).

¹³⁷ *2Cel* 102: FP 689.

¹³⁸ Srov. *Závěr* 18: FP 118. Když se nemohl pro nemoc modlit sám, nechával si breviář předčítat, stejně jako evangelia, srv. např. *2Cel* 217: FP 808. Jak si všímá současný generální ministr menších bratří: „Tíhnutí k poznání a lásce vůči Božímu slovu se vzájemně prostupují po celou dobu Františkovy zkušenosti s evangeliem od nejstaršího z jeho spisů [...], až po Napomenutí 7 [...].“ (J.R. CARBALLO OFM ve svém listě o studiích *Chut' slova. Intelektuální povolání menších bratří v dnešní době*, Řím, 13.června 2005; český překlad C.V. Pospíšil OFM, 6).

¹³⁹ Srov. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Porciuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 1999.

¹⁴⁰ Srov. E. FRANCESCHINI, *Introduzione a Scritti di San Francesco d'Assisi*, Edizioni O.R., Milano 1976, 15.

¹⁴¹ *2Cel* 102: FP 689. Věta je převzata od sv. Atanáše, *Vita Antonii*, kap. 3 (PL 73,128).

¹⁴² Srv. M. CONTI, *La Sacra Scrittura nell'esperienza e negli scritti di san Francesco. Criteri ermeneutici*, in G.CARDAROPOLI, M.CONTI (ed.), *Lettura biblico – teologica delle Fonti francescane*, Ed. Antonianum, Roma 1979, 19-59 (24).

v Písmu nebyl studovaný, dovedl jeho význam i smysl jasně vysvětlit¹⁴³. František přistupoval k Božímu slovu jako věřící člověk, se zbožností, pokorou a láskou.¹⁴⁴ Jeho znalost Bible byla udivující; ti, kdo se na něj obraceli, to nečinili pro jeho „vzdělanost“, ale proto, že měl Ducha Božího.¹⁴⁵ Známa je reakce dominikánského učence, když s údivem a potěšen Františkovou odpovědí řekl bratřím: „Moji bratři, bohověda tohoto muže se opírá o čistotu a nazírání. Podobá se létajícímu orlu, zatímco se naše věda plazí po zemi“.¹⁴⁶

Františkovy prameny

To, co čtenáře Františkových spisů doslova „udeří“ do očí, je obrovské množství biblických textů, ať už citovaných přímo či parafrázovaných. Především se jedná o úryvky z Nového zákona. Boccali uvádí, že se ve všech Františkových spisech nachází 647 biblických citací, ať už explicitních, či implicitních: 248 míst ze Starého zákona, z nichž 172 tvoří žalmy, a 426 míst z Nového zákona, z nichž 268 tvoří úryvky z evangelií.¹⁴⁷ Patrná je světcova důvěrná znalost Písma a touha ji sdílet. S výslovným komentářem biblických textů se však setkáme jen v jeho *Napomenutích*. Z četby Františkových spisů tedy vyplývá, že měl především znalost Nového zákona a Starý zákon, s výjimkou Žalmů, zřejmě přímo neznal. Z toho se dá usuzovat, že měl v rukou knihu Nového zákona a žaltář, který znal velmi dobře, jak je patrné z jeho *Hodinek* a dochovaných modliteb.

Všimneme-li si jeho pramenů blíže, pak můžeme vypožorovat, že z Matoušova evangelia je patrná hluboká znalost *blahoslavenství* a tří kapitol *horského kázání*, jejichž verše často cituje. Častá věta v jeho spisech je vzata právě odtud: „Všechno, co chcete, aby druhí dělali vám, dělejte vy jim“ (*Mt* 7,12). Jeruzalémská bible tomuto verši dává název „zlaté pravidlo“ mezilidských vztahů v křesťanském smyslu. Právě tak to pochopil i František, který tuto větu aplikoval pro každou úroveň vztahu.¹⁴⁸ Zvláštní význam má pro Františka *Mt* 20, odkud vzal své pochopení minority a ducha služby po Kristově příkladu, který přišel ne aby si

¹⁴³ *2Cel* 102: FP 689; na více místech se mluví o jeho velkém pochopení, srov. *2Cel* 103.104: FP 690.691.

¹⁴⁴ Srov. CONTI, *La Sacra scrittura...*, 26.

¹⁴⁵ Známy je výrok jednoho kardinála v Římě, který oslovil Františka: „Nekladu ti otázky jako učenci, ale jako muži, který má Božího Ducha. Proto rád přijímám tvé názory, protože vím, že jsou od Boha“ (*2Cel* 104: FP 69, též *Legenda Monacensis*, 44, in *AF*, X, 706.

¹⁴⁶ *2Cel* 103: FP 690 (cit. B-P), podobně *LegM* 11,2: FP 1182.

¹⁴⁷ Srov. F. BOTTERIO, A. M. CERIMONIA, *Il ricorso alla scrittura nei Padri del deserto e negli Scritti di san Francesco*. In *I padri del deserto tra i francescani*, Ed. Messagero, Padova 2007, 100.

¹⁴⁸ Tak tomu má být mezi bratry ministry a podřízenými (*NpŘ* 4,3: FP 13), ve vztahu k nemocným bratřím (*NpŘ* 10,1: FP 34; *PŘ* 6,11: FP 92), k provinilému bratru (*Legmin* 17: FP 237), k pomoci bratru, který se nachází v těžkostech s vírou ohledně života, který slíbil (*NpŘ* 6,2: FP 22), k bližnímu v jeho slabostech (*Npm* 18,1: FP 167), ve způsobu napomínání civilních soudců vzhledem k jejich povinnosti (*Lvěř* 28, FP 191). Sv. Klára ve své Řeholi aplikuje stejnou normu v požadavcích péče o nemocné sestry (*ŘKl* 8,14: FP 2797).

nechal sloužit, ale aby sloužil. Jde o text, který se stává klíčovým pro Františkovo pojetí autority.¹⁴⁹

Není snadné rozpoznat přímé citace Evangelia podle Marka pro jejich podobnost s evangeliem Matoušovým, zato však z evangelia Lukášova zdůrazňuje František dvě kapitoly z „evangelia dětství“, které se mnohokrát objevují komentované v jeho spisech. Zvláště pak text o *Zvěstování* je pro Františka zdrojem velkých teologických intuicí. Zaujat je také „evangeliem rozeslání“ (Lk 10,1-7). Také jiné místo z Lukášova evangelia je pro něj drahé, a sice „Nikdo není dobrý, jenom Bůh“ (Lk 18,19).¹⁵⁰

Evangelium Janovo, které má především teologický a kontemplativní charakter, je také Františkem nejvíce kontemplováno. V jeho spisech se nachází více než 70 výslovných citací. Kdybychom už nemluvili o *řeči na rozloučenou*, kterou z velké části převzala *NpŘ 22 a Lvěř*, pak bychom měli zmínit ještě dva základní texty charakterizující Františkovu spiritualitu: „Bůh je duch a ti, kteří se mu klanějí, mají se mu klanět v duchu a pravdě“ (Jn 4,23n),¹⁵¹ „Je to Duch, kdo dává život, tělo samo není nic. Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a jsou život“ (Jn 6,63).¹⁵²

Skutky světec téměř necituje (pouze dvě citace), zato listy sv. Pavla jsou uvedeny alespoň 72 citacemi. Nejvýznamnější jsou texty vyjadřující nauku o kontrastu *tělo-duch* (Řím 8,6-14; Gal 5,16) a vztah *litera-duch* (2Kor 3,6) a text o chudobě z 2Kor 8,9. V tomto kontextu našel světec výraz z Vulgáty *altissima paupertas* a to, co definuje křesťanovu svobodu jako vůli ke vzájemné službě, klíčový text ve františkánském pojetí vztahů mezi autoritou a poslušností (Gal 5,13n). Dále najdeme osm citací z Jakuba a 17 citací z 1. listu sv. Petra. Posledně zmíněný list František četl a meditoval velmi pozorně, snad proto, že tak jako dnes, býval čten při liturgii během týdne po velikonocích.¹⁵³ Deset citací najdeme z 1. listu sv. Jana, z nichž nejdůležitější větu: „Bůh je láska“ (1Jn 4,8.16), zmiňuje světec čtyřikrát. Konečně Zjevení cituje 16krát, zvláště ve zvoláních chvály, slávy, cti a požehnání Bohu a Beránkovi (Zj 4,8-11; 5,12n).¹⁵⁴

¹⁴⁹ Srov. *NpŘ* 4,5. 5,13; FP 14, 19; *Npm* 4: FP 152.

¹⁵⁰ Srov. *NpŘ* 17,19. 23,28; FP 49, 70; *Lvěř* 62: FP 202 a další např. FP 263, 265.

¹⁵¹ Srov. *NpŘ* 22,31; *Npm* 1,6; *Lvěř* 19n: FP 61, 141, 187.

¹⁵² Srov. *NpŘ* 40; *Záv* 15; *Npm* 1,7; *Lvěř* 3: FP 61, 115, 141, 180.

¹⁵³ Lze zmínit tři texty, které jej poznamenaly: *IPt* 2,11; 2,13; 2,21. Srov. L. IRIARTE, *Temi di vita francescana*, Roma 1987, 51-66 (65).

¹⁵⁴ Srov. O. VAN ASSELDONK, S. Giovanni evangelista negli scritti di San Francesco, in *Laurentianum* 18 (1977) 225-255.

Františkova exegetická metoda

Chceme-li najít ve Františkově přístupu k Božím slovu exegetickou metodu, zjistit, jaké bylo jeho exegetické kritérium, s nímž přistupoval k biblickému textu, stačí si všimnout hned prvních evangelijních úryvků, jež ho zasáhly a které interpretoval. Jedná se o text *missio apostolorum* (Mt 10,7-13), jenž vyslechl při mši v kostelíku P. Marie v Porciunkule.¹⁵⁵ Jen co skončila mše, František vyhledal kněze a prosil o vysvětlení evangelia, které slyšel. Nakolik je možné předpokládat, kněz mu evangelium vysvětlil ve významu doslovném. A jak víme, František se snažil naplnit tento požadavek tak, jak jej přijal, tedy *ad litteram*. Životopisci se shodují ve Františkově doslovné interpretaci. Popisují jeho reakci slovy: „To je to, co chci, co hledám, co toužím dělat z celého srdce!¹⁵⁶ A dodávají: „I to ostatní, co slyšel, začal konat s co největší péčí a úctou. Nebyl hluchým posluchačem evangelia, ale co slyšel, pečlivě zachovával v paměti a usiloval doslova vše plnit.“¹⁵⁷

Druhým známým textem, o němž víme, že jej pochopil v tomto doslovném smyslu, je požadavek zřeknutí se majetku: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne“ (Mt 19,21). Toto učinil už při zřeknutí se všeho před assiským biskupem a to žádal rovněž tak „doslova“ i od těch, kdo jej chtěli následovat.¹⁵⁸ Zde je patrný rozdíl od praxe již existujících řeholí.¹⁵⁹

Zmíněný Františkův přístup k Písmu byl, řekli bychom, existenciální, bytostný. Boží slovo nebylo pro něj ničím statickým, ale formovalo jej i celou jeho skupinu: „V té době žil blažený František se svými bratřími v takové chudobě, že svaté evangelium zachovávali do písma. Bylo to od onoho dne, kdy mu Pán zjevil, aby on sám i bratři žili podle vzoru svatého evangelia.“¹⁶⁰ V tomto smyslu aktualizace Božího slova je možné mluvit o Františkově přístupu a požadavku jako o *relectures bibliques*.¹⁶¹

¹⁵⁵ Většina badatelů potvrzuje, že se jedná o text z Mt 10,7-13; někteří soudí, že šlo o úryvek z Lk 10,1-9. Podle některých jej vyslechl dokonce dvakrát, a sice 12.října 1208 o svátku sv. Lukáše, a pak znovu 24.února 1209 o svátku sv. Matěje (1Cel 22). Srv. O. ENGELBERT, *Vita di s. Francesco d'Assisi*, Milano, ed. Mursia 1962, s.43-44. (citováno z M. CONTI, *La Sacra Scrittura...*, 27).

¹⁵⁶ 1Cel 22: FP 356.

¹⁵⁷ 1Cel 22: FP 357.

¹⁵⁸ Když přišel první bratr, Bernard z Quintavale, František mu nesděloval své plány, ale zavedl ho do kostela, kde po předchozí modlitbě třikrát otevřeli Písmo svaté, aby slyšeli Boží slovo a poznali tak Boží vůli. Když opakovaně našli texty o zřeknutí se všeho (Mt 19,21; Lk 9,3; Mt 16,24), hned následujícího dne rozdali všechno Bernardovo jmění chudým (srov. 2Cel 15: FP 601, Leg3dr 28-29: FP1430-1432). Bernardovo chování se pak stává příkladem i pro ostatní, srov. 1Cel 24: 360, 361.

¹⁵⁹ Srov. Benedikt (RB 58) a Augustin, *Regula ad servos Dei*, kap.1 (PL 32,1379) a Františkovy požadavky v PŘ 2: FP 77, NpŘ 1-2: FP 4-5, a v Závěti 16: FP 117. Srv. také 2Cel 80-81: FP 667-8.

¹⁶⁰ Zrcdok 19: FP1702; srv. také LegPer 4: FP 1548; AssKomp 52.

¹⁶¹ Srov. M. CONTI, *La Sacra Scrittura...*, 34.

Aby životopisci zdůraznili, jakou hodnotu dává František evangelijním požadavkům zařazeným do textu řehole, používají obrazu hostie, jíž je řehole a drobků, z nichž je utvořena, jimiž jsou evangelijní texty.¹⁶² Je patrné, že biografové vyjadřují Františkovo kritérium, jež sledoval při psaní řehole a současně ukazují, jak je třeba přistupovat k její četbě a potažmo k četbě evangelia, jež obsahuje: že ten, kdo se chce přiblížit smyslu řehole, musí ji „rozdrobit“ na evangelijní „drobky“ a dojít k biblickému kontextu, z něžž byly vzaty a poté se vrátit zpět k řeholi.¹⁶³ Zmíněné hermeneutické kritérium pomáhá pochopit jak smysl evangelijních slov, z nichž je sestavena *Potvrzená řehole*, tak jejich význam, jenž mají v novém kontextu, do něžž byly vřazeny.

Shrneme-li, lze říci, že Františkova exegeze je doslovně-existenciálního typu.¹⁶⁴ Když slyšel nebo četl Boží slovo, hned se snažil je doslova naplnit. *Relecture biblique* u Františka znamená v nové situaci a novém kontextu, v němž se on nebo jeho řád nachází, aktualizovat a prohloubit původní biblický význam.¹⁶⁵

Na závěr této části ještě připomeňme, že František o sobě sice hovoří jako o „bezvýznamném a slaboučkém člověku“¹⁶⁶ a o svých adresátech se naopak vyjadřuje s velkou úctou,¹⁶⁷ ve svých spisech si však je vědom své autority a také se s tímto vědomím vyjadřuje.¹⁶⁸ Radil, že je třeba přistupovat k Písmu „pokorně, ne opovázlivě“¹⁶⁹ a sám sebe stavěl do role prostředníka.¹⁷⁰ Nabádal bratry, aby řeholi znali nazpaměť.¹⁷¹ Listy měli adresáti mít u sebe, řídit se jimi¹⁷² a opisovat je a předávat dalším.¹⁷³ V různé podobě je toto doporučení přítomno v devíti jeho spisech.¹⁷⁴ Sám František se ke svému způsobu vyjadřování vrací v *Závěti*, když vzpomíná na dobu, v níž psal řeholi: „jako mi dal Pán prostě

¹⁶² Srov. *2Cel* 209: FP 799 a *LegM* 4,11: FP 1082-1083.

¹⁶³ Srov. M. CONTI, *Lettura biblica della Regola*, 21-22.

¹⁶⁴ Srov. M. OEMING, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad 2001, 184-195.

¹⁶⁵ Srov. M. CONTI, *La Sacra scrittura...*, 57nn.

¹⁶⁶ *Lřádu* 3: FP 215 (překlad Š-K má: „člověk bezcenný a chybující“); „neužitečný člověk a nehodné stvoření Boha“ *Lřádu* 47: FP 231; *Lvlád* : FP 210.

¹⁶⁷ Bratry nazývá „mými bratry požehnanými“, „hodnými respektu a velké lásky“ a vládčům lidu píše „se vši možnou úctou – srov. tamtéž.

¹⁶⁸ Slovo „nařizují“ se objevuje 6x, „chci“ pak 9x jen v *Závěti*. František se místy představuje i jako člověk dosti prudký (v *Listu řádu* 44: FP 229; *Závěti* 31-33: FP 126).

¹⁶⁹ *2Cel* 102: FP 689.

¹⁷⁰ „Protože jsem služebníkem všech, mám povinnost sloužit všem slovy svého Pána plnými vůně“ (*2Lvěř* 2 : FP 180).

¹⁷¹ Srov. *NpŘ* 24, 1-3: FP 72.

¹⁷² *List vládčům lidu*: FP 213, *List ministromi* 21: FP 239.

¹⁷³ *2Lvěř* 88: FP 206, *Lkust* 9: FP 244, *Lkler* 15: FP209a.

¹⁷⁴ Kromě již zmíněných jsou to *1Lvěř* 2,20: FP 178/7; *Lřádu* 47:FP 231; *Záv* 36: FP129. Neudivuje proto, že již velmi brzo existovalo množství opisů, nejstarší sbírkou je manuskript 338 uchovávaný v městské knihovně v Assisi (datovaný kolem r.1250). V dalších dvou stoletích je jich známo kolem 150. Srov. TH. MATURA, *Francesco, un altro volto...*, 19.

a jasně vyjádřit a napsat řeholi a tato slova, tak prostě a jasně je chápejte a svatým životem zachovávejte až do konce.“¹⁷⁵ Jsou-li v této práci pro nás východiskem především Františkovy vlastní spisy, na jejichž základě budeme chtít formulovat jeho pneumatologii, pak je třeba vzít v úvahu i tento světcův požadavek: aby byl pochopen tak, jak psal – v jednoduchosti a bez komentářů.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Závěr 39: FP 130.

¹⁷⁶ „Proč nepřijmeme exegetické a hermeneutické indikace bratra Františka jako metodologické kritérium, jež převažuje, není-li vůbec jediné, čteme-li jeho spisy? Jednoduchost jeho vyjadřování a expozice neznamena zjednodušení, naivnost, prostoduchost či povrchnost. Pro bratra Františka šlo o volbu komunikace ve vztahu k hodnotám, jež považoval rovněž za jednoduché, prosté, podstatné, neboť byly plodem jeho volby „vivere secundum formam sancti Evangelii“, tedy výsledkem nikoli intelektuálního zpracování, ale náboženské konverze“ (G. G. MERLO, Le Fonti francescane. Contenuti e problemi, *Franciscana* 2 /2000/, 6).

2. Duch v životě a spisech svatého Františka

I když v případě Františka z Assisi nemůžeme hovořit přímo o pneumatologii, můžeme bezpochyby hovořit o Františkově spiritualitě jako o životě v Duchu a z Ducha a z jeho spisů vytěžit jeho „nauku“ o Duchu svatém, která více než teoretickým pojednáním bude předáním jeho zkušenosti. Nakolik je však duchovní zkušenost, o níž svědčí Františkovi životopisci, sdělitelná? Jsme odkázáni na způsob, jímž ji František popisuje, s otázkou, měl-li to vůbec v úmyslu. Nacházíme jen málo textů, kde to očividně zamýšlel,¹⁷⁷ na mnoha místech je naopak patrné, že ji pod prostými slovy spíše skrývá.¹⁷⁸

V této části kapitoly se pokusíme formulovat, jak světec Boha poznával a jak o Bohu hovořil a nakolik bylo jeho uvažování teologicky správné. Bude nás především zajímat, kolik prostoru věnoval třetí božské osobě, Duchu svatému a jakou mu přisuzoval úlohu v dějinách spásy. Předpokládáme, že světcova největší starost a pozornost směřovala k jeho bratřím. Úloha Ducha svatého ve vnitřním zdokonalování Kristova učedníka tedy bude zřejmě stěžejní a my se pokusíme ji formulovat. Nejprve si ale všimneme, jak světec nahlížel intratrinitární vztahy, jak vnímal Boží působení ve světě, v církvi a v člověku a kolik pozornosti věnoval jednotlivým osobám Trojice.

Východiskem nám budou světcovy vlastní spisy, z nichž se soustředíme pouze na ty, jež textová kritika považuje za nezpochybnitelně autentické.¹⁷⁹ Pro přiblížení se myšlenkovému světu Františka jsme zvolili přístup analýzy jednotlivých textů. Na tomto poli již existuje několik důležitých studií,¹⁸⁰ nicméně naše téma, podobně jako mnohá další, ještě čeká na hlubší studium a zpracování.

¹⁷⁷ Především ve své duchovní *Závěti*.

¹⁷⁸ „Blahoslavený služebník, který tajemství Páně uchovává ve svém srdci... a dobro, které mu Pán projevuje, netouží vyjevovat lidem“ (*Npm* 28).

¹⁷⁹ Sledujem zde autoritu nad jiné povolanou, a sice K.ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, Ed. Messaggero, Padova, 1982, ISBN 88-7026-421-1. Titul originálu: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1976. Texty pochybné autenticity se navíc o Duchu svatém příliš nezmiňují.

¹⁸⁰ V této souvislosti je třeba zmínit studii, jejímž autorem je františkán RINO BARTOLINI, *Lo Spirito del Signore. Francesco di Assisi, guida all'esperienza dello Spirito Santo*, Assisi, Porziuncola, 1982, v níž autor velmi zešíroka pojednává o posvěcující a oživující aktivitě Ducha; četba textů však mnohdy zůstává na povrchu, chybí biblický kontext. O ten se pokouší jiná studie, jejímž autorem je kapucín O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di Francesco*, in OPTATUS (DA VEGHEL) VAN ASSELDONK, *La lettera e lo spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi* (vol II), Ed. Laurentianum, Roma 1985, 31-92, jež zde navazuje na svá předchozí bádání: O. VAN ASSELDONK, *Le lettere di S. Pietro negli scritti di san Francesco*, *CollFranc* 48 (1978), 70-73 a TÝŽ, *Altri aspetti giovannei negli scritti di S. Francesco*, *Antoniano* 54 (1979), 447-470. Za zmínku stojí rovněž studie o moci Ducha v naší slabosti, jíž se věnuje ve své doktorské tezi PH. R. BLAINE, *„Power in weakness“ in the spirituality of St. Francis of Assisi*, Roma 1982 (Universita

Kromě přednostního a jedinečného pramene, jímž jsou Františkovy vlastní spisy, jsme nahlédli i do životopisných svědectví, která na mnoha místech hovoří o světcově úzkém vztahu k Duchu svatému. V této souvislosti je však třeba si uvědomit, že pak ovšem musíme počítat i s vlastní „pneumatologií“ jednotlivých životopisců a ne vždy je snadné odlišit jejich myšlení od myšlení Františkova. Nicméně soudíme, že k pochopení assiského světce nám toto doplnění může napomoci.

2.1 Klíčová témata týkající se působení Ducha svatého

Nejprve je třeba říci, že životopisné prameny zpravidla nehovoří o tom, jak František smýšlí o Duchu svatém, zato však s velkým důrazem upozorňují na skutečnost, že světec byl Duchem svatým veden a formován jako osobnost, jako zakladatel řádu i jako Boží muž, mající zvláštní poslání vzhledem k univerzální církvi. Zejména první generace bratří, svědkové a účastníci Františkovy duchovní zkušenosti, hovoří s velkým entuziasmem o Františkovi „plném Ducha svatého“ a připisují třetí osobě Trojice všechny významné proměny assiského světce.¹⁸¹

Již v nemoci, která předznamenala Františkovo obrácení, vidí autoři nutnou dispozici k tomu, aby tělo bylo očištěno a duše byla schopna přijmout osvícení Duchem svatým.¹⁸² Životopisci jsou zajedno ve tvrzení, že volba kajícího způsobu života a celé Františkovo obrácení a vítězství nad sebou samým jsou jasným plodem působení Božího Ducha.¹⁸³ Poté, co byl František u malomocných „zapálen vnitřní dobrotivostí“,¹⁸⁴ začal „z božského nadšení horovat o evangelní dokonalost a ostatní vyzývat k pokání“. Jeho řeč byla „plná moci Ducha svatého, vnikající do útrob srdce, takže posluchače uváděla do velikého úžasu“.¹⁸⁵ Životopisci vidí nejen proces obrácení, ale celý další život jako stálé vedení Duchem svatým.¹⁸⁶

Pontificia Angelicum). Podobné téma zpracovává A. JANSEN, *The Story of the true Joy*, FranzStud 63 (1981), 271-288, kde vynikne niterná spojitost mezi Duchem Božím a tím, co je „slabé“ a „malé“ (spíše v sociálním smyslu).

¹⁸¹ Srov. *1Cel* 26; *2Cel* 3.; 40; 48; *LegM* 3, 6; 4,4; *AnPer* 1,8; *Leg3dr* 8,25; 10,36; 13,54; *Asskomp* 7; 20; 28; 62; 69 aj.

¹⁸² Srov. *LegM* 1,2; *Legm* 2. Podobně jako Bonaventura, i Giuliano da Spira připisují Františkovu konverzi zvláštní milosti Ducha svatého (*Kronika* 7,10). Toto vyjití z vlastního egoismu nebylo snadné, František se snadno vracel k dřívějším způsobům a ještě „nepřivykl věcem božským [...]“. Proto spočinula na něm ruka Hospodinova a pravice Nejvyššího způsobila proměnu. Sužovala dlouhou nemocí jeho tělo, aby připravila duši na pomazání Duchem svatým“ (*LegM* 1,2: FP 1030).

¹⁸³ Veden Duchem svatým oblékl hábit eremity na způsob kajícího, Duchu svatému je připisován také celý přechod „od hořkého ke sladkému“. Srov. *Leg3dr* 4,11.

¹⁸⁴ *LegM* 1,6: FP 1036.

¹⁸⁵ *LegM* 3,2: FP 1052.

¹⁸⁶ *Leg3dr* 3,8.

Svědectví životopisců rovněž ukazují, jak Pán Františka přímo a vnitřně mnoha zjeveními¹⁸⁷, sny¹⁸⁸, proroctvími a útěchami¹⁸⁹ posiloval a jak se stal jeho vůdcem. Pro Františka bylo slovem Božím každé vnitřní osvícení, jež zprostředkovává Pánovu vůli a útěchu. Životopisy připisují toto vnitřní vedení Duchu svatému.¹⁹⁰ Ne však o každém Božím působení v nitru našeho světce mohli životopisci vydat svědectví. Mnohé zůstalo skryté a obestřené rouškou tajemství, neboť podivuhodné pouto mezi Bohem a člověkem je samo o sobě nevyhovitelným mystériem.

Duch Páně - Duch svatý a jeho působení v Potvrzené řeholi 10

Chceme-li hovořit o Duchu svatém v díle assiského světce, je nejprve třeba zdůraznit, že termín *Duch* (příp. *duch*) je jedním z klíčových slov františkánské spirituality a v jeho spisech bychom je našli až 120krát.¹⁹¹ Výraz *Duch svatý* se objevuje ve Františkových spisech celkem 38krát¹⁹² a to téměř vždy v trinitárním kontextu. O Duchu svatém světec nejčastěji hovoří jako o *Duchu Páně*. František objevuje Ducha svatého především v Božím slově, ve své duši, ve vznikajícím hnutí, jehož je sám neplánovaným iniciátorem.

Za výchozí text, který dle našeho soudu sjednocuje i texty ostatní, jimiž jej chceme interpretovat, je úryvek z 10. kapitoly *Potvrzené řehole*. *Regulla bullata* je legislativní text prvořadého významu, sestavený Františkem ke konci jeho života (1223), můžeme tedy soudit, že vyjadřuje shrnutí jeho zkušenosti.¹⁹³ František zde nabádá bratry těmito slovy:

„Napomínám pak a vybízím v Pánu Ježíši Kristu, aby se bratři měli na pozoru před každou pýchou, marnou slávou, závistí, lakomstvím, péčí a starostlivostí o tento svět, před pomlouváním a reptáním. A ti, kdo neumějí číst, ať se to nesnaží naučit. **Ať však usilují o to, po čem mají nade všechno toužit, aby [totiž] měli Ducha Páně a jeho svaté jednání**, aby se vždy k němu modlili s čistým srdcem a měli pokoru, trpělivost v pronásledování i v nemoci a milovali ty, kteří nás pronásledují, kárají a obviňují, protože Pán praví: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kteří vás pronásledují a pomlouvají. Blahoslavení, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je nebeské království. Kdo však vytrvá až do konce, bude spasen“ (PŘ 10, 8-12).¹⁹⁴

¹⁸⁷ Srv. *ICel* 33; 26; *Legm* 1,3; 4,11; *LegM* 1,3; 3,2; *Leg3dr* 8,26;16,62; 2,6; *Asskomp* 43, atd.

¹⁸⁸ Srv. *Leg3dr* 16,63; 2,5; *LegM* 14,2

¹⁸⁹ Srv. *LegM* 10,2; 2,3; *ICel* 6-7; 17

¹⁹⁰ *ICel* 92-93; *2Cel* 103-107; *LegM* 11,2.

¹⁹¹ Srov. O.VAN ASSELDONK, *Spirito santo*, in *DF*, Padova 1983, ss. 1707-1738.

¹⁹² Srov. O.VAN ASSELDONK, *Spirito santo* in *DF*, 1707-1738.

¹⁹³ Srov. např. G. RACCA, *La regola dei frati minori*, Ed. Porziuncola, 1995².

¹⁹⁴ „Moneo vero et exhortor in Domino Jesu Christo, ut caveant fratres ab omni superbia, vana gloria, invidia, avaritia (cf Lc 12,5), cura et sollicitudine huius saeculi (cf Mt 13,22), detractone et murmuratione, et non curent nescientes litteras litteras discere; sed attendant, quod super omnia desiderare debent **habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem**, orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem, patientiam in persecutione et infirmitate et diligere eos qui nos persequuntur et reprehendunt et arguunt, quia dicit Dominus: Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus et calumniantibus vos (cf Mt 5,44). Beati qui persecutionem

Centrální větou uvedeného úryvku je Františkův požadavek, aby bratří toužili především po tom *mít Ducha Páně a jeho svaté působení*.¹⁹⁵ Mnozí z Františkových interpretů považují tuto větu za klíčovou pro pochopení celé jeho spirituality,¹⁹⁶ a za teologický střed *Potvrzené řehole*.¹⁹⁷ Duchu svatému u Františka je přiznávána mimořádná důležitost nejen u odborníků, ale také v celé františkánské rodině.¹⁹⁸

Úryvek *Potvrzené řehole*, uvedený slavnostním „*Moneo vero et exhortor...*“ obsahuje dvě části: první upozorňuje na to, čeho je nutno se vyvarovat a druhá vyzývá k tomu, po čem je třeba toužit. Výraz „*super omnia*“, se ve Františkových spisech objevuje několikrát¹⁹⁹ a označuje vždy skutečnosti světci zvláště drahé. Často se nachází ve spojení se slovesem toužit (*desiderare*).

patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum et regnum caelorum (Mt 5,10). Qui autem perseveraverit usque in finem hic salvus erit (Mt 10,22)“. Latinský text citujeme z kritického vydání K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, Ed. Messaggero, Padova, 1982, ISBN 88-7026-421-1. Titul originálu: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1976 (dále jen Esser). Český překlad Františkových spisů, není-li uvedeno jinak, je převzat z kritického vydání: *Spisy sv. Františka a sv. Kláry*. Překl. M. Koronhályová, J.B. Štivar, (dále jen K-Š), Ottobre 12, Velehrad 2001.

¹⁹⁵ Budu zde používat tento vlastní překlad latinského *habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem*. V českém překladu kromě uvedeného „Ať však usilují o to, po čem mají nade všechno toužit, aby (totiž) měli Ducha Páně a jeho svaté jednání“ (překlad K-Š), můžeme nalézt v překladu J.Bárta-C.V.Pospíšil (dále jen B-P): „Kdo nemají vzdělání, ať se nesnaží je získat; spíše ať se snaží o to, po čem mají toužit nade všecko, totiž aby měli Ducha Páně a ten aby v nich svatě působil, aby se k němu modlili neustále čistým srdcem...“

¹⁹⁶ *Desátá kapitola Potvrzené řehole* je klíčovým místem nejen pro pochopení role Ducha svatého v životě Menšího bratra, nýbrž i v pochopení celé Františkovy spirituality - svědčí o tom mj. i skutečnost, že požadavek zachovávat „duchovně“ řeholi (PŘ10,4) a na druhé straně Františkův nárok vyjádřený v Závěti o zachovávání řehole prostě a „sine glossa“, působil těžké střety mezi zastánci „spirituálního“ zachovávání a těmi, kdo chtěli vše brát „doslova“. Jsou jimi poznamenány dějiny řádu a byly určujícími při utváření reformních proudů uvnitř řádu. Srov. L. IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Ed. Dehoniane, Roma 1982; O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore...*, 28, ESSER, *Gli scritti*, 584 a *FP* 2185, 2183.

¹⁹⁷ Nauku o Duchu Páně považuje za střed Františkova myšlení, jednání i *Spisů* K. Esser, když zdůrazňuje, že „u Františka se nikdy nejednalo o vnější následování Krista, nýbrž vždy o živé a aktivní působení a vedení Kristovým Duchem. Nauka o Duchu Páně /Spiritus Domini/...se může nazývat středem myšlení a křesťanských postojů u sv. Františka“ (K. ESSER, *Studium und Wissenschaft im Geiste des hl. Franziskus von Assisi, Wissenschaft und Weisheit* 39 /1976/, 28). Toto hodnocení role Ducha svatého v následování Krista u Františka najdeme ve všech Esserových edicích. Podobně přiznávají tuto zásadní roli Ducha svatého ve Františkově myšlení a zkušenosti I. Omaechevarria, L. Hardick, E. Grau, O. Schmucki, C. A. Lainati; desátou kapitolu *Potvrzené řehole* považují za klíčové místo Františkových spisů např. S. Lopéz /mluví o „teologickém středu“ řehole/, Garrido, Manns, Nguyen-Van-Khanh a další; srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore...*, 32nn.

¹⁹⁸ Svědčí o tom mj. skutečnost, že při příležitosti 750. výročí smrti assiského světce zaslali všichni čtyři generální ministři všem bratřím a sestrám společný list nazvaný právě *Habere Spiritum Domini*. Poprvé ve františkánských dějinách tak všichni čtyři generální ministři vyznávali jednohlasně společný ideál a vycházeli přitom ze základní jednoty františkánské duchovnosti. Rozhodující text zní: „Chiunque legga attentamente gli *Opuscula* o le *Vite* di san Francesco, capisce facilmente che il punto centrale sta in questi elementi: seguire nel Vangelo le vestigia di Cristo povero, umile e crocifisso, sotto la guida dello Spirito Santo“ (Lettera enciclica *Habere Spiritum Domini* dei quattro Ministri Generali, Roma 1977, n.9).

¹⁹⁹ *NpŘ* 17,15; *Záv* 11; *2Lvěř* 5.19.56; *1Lvěř* I, 13; *1Lřádu* 2.

První otázka, kterou je třeba si položit, je, jaký význam dával František sousloví „Duch Páně“ (*Spiritus Domini*).²⁰⁰ Máme-li na zřeteli biblicko-liturgický kontext a dobu, v níž byla sepsána *Potvrzená řehole*, je patrné, že výraz *Spiritus Domini*, nacházející se ve Starém zákoně 27krát a v Novém čtyřikrát,²⁰¹ byl ve středověké liturgii poměrně často užíván.²⁰² Současní biblisté pak obvykle identifikují tento výraz (*Spiritus Domini*) s běžně Pavlem užívanými výrazy *Duch Boží*, *Duch Kristův*, *Duch našeho Pána Ježíše Krista*²⁰³ a dodávají, že pro Pavla je *Kyrios* vždy Ježíš Kristus, s jedinou výjimkou, totiž, když se apoštol odkazuje na Starý zákon.²⁰⁴

Výraz „mít Ducha Páně“ (*habere Spiritum Domini*) z citovaného úryvku²⁰⁵ najdeme tedy v Novém zákoně v přímém vztahu k Duchu svatému (srov. Řím 8,9.11). Ve zmíněném úryvku: „*habere Spiritum Domini et sanctam ,eius‘ operationem, orare semper ,ad eum‘ ...*“ se lze tedy oprávněně domnívat, že František měl na mysli třetí osobu Nejsvětější Trojice. Navíc obě zájmena *,eius‘* a *,eum‘* se gramaticky mohou vztahovat jedině k substantivu *Spiritus* a žádá-li František, že je třeba „modlit se k němu s čistým srdcem“, je na místě pravděpodobně majuskule.²⁰⁶ Obtíže v jednotlivých případech, kdy František hovoří o *duchu* -

²⁰⁰ V *Potvrzené řeholi* se nachází výraz *Spiritus Domini* pouze na tomto místě (PŘ 10,8), označení *Dominus* pak v PŘ 20 krát, z toho 13 krát vztaheno výslovně ke Kristu. O. van Asseldonk si všimá, že František titulu *Dominus* nikdy neužívá explicitně pro označení Boha (Otce), zato téměř nikdy nehovoří o Ježíši Kristu bez titulu „Pán“. Srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito...*, s. 42. Známe-li Františkův způsob vyjadřování: obvykle hovoří o „našem Pánu Ježíši Kristu“. Vše tedy nasvědčuje i z tohoto pohledu, že hovoří-li zde František o Duchu Páně, má na mysli Ducha Ježíše Krista, Ducha svatého.

²⁰¹ Kromě Lk 4,18; Sk 5,9 a 8,39, pouze v 2Kor 3,17 („Ten Pán je Duch a kde je Duch Páně, tam je svoboda“). Srov. R. PENNA, „Spirito Santo“ in *NDTB*, s.1498-1518 (1499). O vztahu mezi *Kyrios* a *pneuma* srov. B. PAPA, *La vita nello Spirito secondo Paolo*, PAA, Roma 1981, s. 38.

²⁰² Františkovi byly známy texty: „Duch Páně je nade mnou...“ (Lk 4,18; z Iz 61,1) – společné starozákonnímu označení prorockého povolání. V liturgii, zvláště svatodušní, pak často býval opakován text „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*“. Rovněž z Kréda, kde je víra v Ducha svatého vyjádřena slovy „*Dominum et vivificantem*“, se mohl František inspirovat, jak je patrné v 1. a 7. Napomenutí („*Spiritus vivificat*“) a jež je ozvěnou Jn 6,64 a 2Kor 3,6. Že se František nechával liturgií utvářet, je evidentní; mnohé povlovské texty, obsažené především v liturgii velikonočních nedělí jsou obsaženy v jeho spisech (např. Řím 8,1; 1Kor 12,2, 2Kor 3; Gal 5; Ef 3-5). Srov. tento názor u J. P. VAN DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, J. H. Walker, Fribourg 1975. V této souvislosti může být zajímavým zmínit, že stěžejní text *Flp* 2 o ponížení Božího Syna nenajdeme mezi texty v té době užívanými v liturgii a s podivem ani jednou jej necituje ani František ve svých spisech.

²⁰³ Srov. Ga. 4,6; 5. kap.; Řím 8,2; 9,1.

²⁰⁴ Srov. G. KITTEL, G. FRIEDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (one volume by G. W. BROMILEY), W. B. Eerdmans Publishing comp. 1985, 888-889; srov. také R. PENNA, „Spirito Santo“ in *NDTB*, s.1498-1518 (1499).

²⁰⁵ PŘ 10,8.

²⁰⁶ Český překlad kritického vydání Esserova (K-Š), uvádí shodně s latinským textem majuskuli ve slově *Spiritus* (Ducha), překlad B-P však uvádí minuskuli! Budeme-li citovat jiná místa zmiňující výraz „spiritus“, všimneme si, jak tento výraz uvádí kritická edice i současné překlady a existuje-li možná souvislost s biblickým textem, jenž by užití maiuskule či minuskule ozřejmil. Je totiž známo, že středověká latina neměla pravidla pro užívání velkých či malých počátečních písmen, a toto stejně jako volba interpunkce bylo později plně v kompetenci editora (a jak patrně, též některých pozdějších překladatelů). Stojí rovněž za pozornost, že biblické odkazy uvedené v kritických edicích Františkových spisů, jsou přídatky editorů a v rukopisech, které užívali, je nenajdeme. Nic tedy nebrání, abychom pokračovali ve zkoumání a nacházeli další závislosti na biblickém textu,

Duchu nás však staví neustále před nejednoznačnost tohoto výrazu a nechávají prostor následným interpretacím.²⁰⁷

Textů, v nichž se objevuje výraz *Spiritus Domini* a které můžeme chápat jako stěžejní, jsme ve Františkových spisech našli celkem sedm. Kromě zmíněného úryvku z *PR* 10, je to i *NpŘ* 17, 14-16, kde je vyjádřena role Ducha Páně v lidském úsilí o boj se zlem a v *NpŘ* 17, 19 o život s Bohem, v *1. Listu věřícím* 6 stejně jako ve *2. Listu věřícím* 48 se pak mluví o Duchu Páně v souvislosti s trinitární inhabací a v *Napomenutí* I, 13-14, je řeč o Duchu Páně v eucharistickém kontextu. V *Napomenutí* XII, 1-2 pak světec vysvětluje „jak se pozná, má-li kdo Ducha Páně“. Zmíněné texty se nabízejí k analýze a chceme je spolu s dalšími²⁰⁸ použít jako základních kamenů při rekonstrukci Františkova uvažování o tajemství Ducha svatého.

2.2 Duch svatý v tajemství Trojice

První z otázek, které si chceme položit při teologické četbě Františkových textů, se týká jeho obrazu či představy o Bohu. Je východiskem jeho úvah Boží přirozenost nebo jednota osob v Trojici? Upřednostňuje některou z osob Trojice? Jak nahlíží intratrinitární vztahy a kolik jim věnuje pozornosti? Jsou mu některá Boží tajemství zvlášť drahá? Jakou roli připisuje Duchu svatému ve vztahu k Otci a Synu?

2.2.1 Bůh – Otec

Nejprve je třeba říci, že ve Františkových spisech se termín „Bůh“ objevuje nesčetněkrát (celkem asi 150krát),²⁰⁹ a obecně lze říci, že označuje buď celou Trojici, nebo Boha Otce.²¹⁰ Jen v několika případech se vztahuje na Krista.²¹¹ O Bohu se světec vyjadřuje nejčastěji apofatickou formou.²¹² Hovoří-li o Bohu jako o Otci, musíme dodat, že světcovo pochopení

kteří jsou ne-li zřejmé, tedy pravděpodobné. K řečenému srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore...*, 37.

²⁰⁷ Mnohoznačnost významu termínu „spiritus“ jak v biblickém textu, tak ve Františkově užití nás vede k potřebě hlubšího zkoumání a tedy k nesouhlasu se stanoviskem R. BARTOLINIHO (*op.cit.*, 15), kde autor tvrdí, že sousloví „mít Ducha Páně“ v jakémkoli kontextu pokazuje vždy na třetí osobu Trojice.

²⁰⁸ Ve své poslední studii o Duchu svatém u Františka R. Bartolini využívá celkem stovky textů o Duchu svatém ve Františkových spisech, představuje je však jen v komentovaném výčtu. Srov. R. BARTOLLINI, *Come fuoco nell'anima. Lo Spirito Santo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Porziuncola, Assisi 2009.

²⁰⁹ Pomineme-li jeho *Officium o utrpení*, srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco d'Assisi*, 58.

²¹⁰ Výraz „Otec“ se ve Františkových spisech objevuje 97krát. Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità francescana. Studio sugli scritti di san Francesco d'Assisi*, 128.

²¹¹ Světec Krista nazývá též Stvořitelem (na konci *Listu řádu*, srov. *Lřádu* 34, také v 5. *Npm.*, srov. *Npm* 5,2-3) a přičítá to Františkovu chápání Krista v jeho dvou přirozenostech. Srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.*, 60.

²¹² Příkladem apofatické mluvy může být XXIII. kap. *NpŘ*: „neměnný, neviditelný, nevýslovný, nevypověditelný, nepochopitelný, nevypátratelný...“. Více srov. C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, 86.

Božího otcovství nevychází přednostně z osobní zkušenosti, byť i ta má zde své místo - vzpomeňme Františkův afektovaný rozchod s otcem a rozhodnutí nadále uznávat jen Otce v nebesích.²¹³ Je-li Bůh nazýván Otcem, pak především proto, že je Otcem svého jediného Syna, našeho Pána Ježíše Krista.²¹⁴ František kontemplanuje Boží otcovství v jeho samotném zdroji, ve vztahu Otce k Synu. Objevuje tento vztah v Ježíšově synovské oddanosti a v jeho modlitbě k Otci. K věčnému vycházení Syna z Otce se však nikde explicitně nevyjadřuje. Jen na několika místech najdeme narážku na Synovo vycházení, pokaždé však se jedná o vycházení v čase.²¹⁵

František často zdůrazňuje **primát Otce**, jeho první iniciativu ve stvoření i vykoupení. Otec je pro něj jediný počátek všeho a světec má potřebu jej nepřetržitě chválit. Nejčastějším důvodem ke chválám je Františkovi skutečnost, že Bůh je **Stvořitel**: „Bojte se a ctěte, chvalte a velejte, vzdávejte díky a klaňte se Pánu Bohu všemohoucímu, trojímu a jedinému, Otci i Synu i Duchu svatému, Stvořiteli všeho.“²¹⁶ Kromě *Písně bratra Slunce* jde o celkem 15 textů, které vyzývají k chválám nebo přímo jsou chválami Boha Stvořitele.²¹⁷ Bůh je nazýván „Kráľ nebe a země“ a světec opakovaně zdůrazňuje že vše, co stvořil, je dobré. V tomto postoji můžeme tušit reakci na koncilní nauku, připomínající, že všemohoucí Bůh je stvořitelem věcí viditelných i neviditelných. Světec se tím také jasně vymezuje proti dualismu katarů.²¹⁸ Když uvážíme, že pro Františka je Bůh Stvořitel a současně Otec, pak je nasnadě závěr, který z toho vyvodil: Bůh je také Otcem všeho stvoření! Tato skutečnost je jednak důvodem k jeho díkůvzdání, jednak zde nacházíme hlavní důvod jeho známého postoje ke všemu stvoření, které nazývá a především chápe jako své bratry a sestry.

František, když hovoří o Bohu Stvořiteli, v převážné většině vyjmenovává všechny tři osoby Trojice. Můžeme říci, že František velmi správně chápal to, co je podstatou principu přivlastňování, totiž, že všechna díla Trojice „navenek“ jsou všem osobám společná. Při popisu Božího působení *ad extra*, tedy v dějinách spásy, je pak pro Františka vždy východiskem Bůh Otec. Od něj a nikoliv z Boží přirozenosti, vše vychází. Tento důraz na vztah k jednotlivým osobám Trojice zůstane typickým i pro Františkovy následovníky.

²¹³ Srov. *ICel* 13-15: FP 341- 345.

²¹⁴ V tomto smyslu srov. T. MATURA, *Francesco un altro volto*, 70.

²¹⁵ Např. když cituje evangelium sv. Jana: „Vpravdě poznali, že jsem od tebe vyšel, a uvěřili, že jsi mě poslal...“ (*Jn* 17,8) v textech *NpŘ* 22, 42; *ILvěř* 1,13.

²¹⁶ *NpŘ* 21,2.

²¹⁷ Dalšími texty jsou např. *NpŘ* 16,7; *NpŘ* 23,1. 2.5;

²¹⁸ Srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.* 93.

Nelze zapomenout ani na to, že převážná většina Františkových modliteb je adresována Otci. Kristus je přítomen v modlitbách světce vždy jako dokonalý Prostředník v jeho obracení se k Otci:

„A protože my všichni, ubožáci a hříšníci, nejsme hodni vyslovit tvé jméno, snažně prosíme, aby náš Pán Ježíš Kristus, tvůj milovaný Syn, v němž jsi našel zalíbení, spolu se svatým Duchem Utěшитelem vzdával ti díky za všechno, jak se tobě i jemu líbí, neboť tobě vždycky nejlépe vyhoví ten, skrze něhož jsi nám tak veliké věci činil. Aleluja.“²¹⁹

V modlitbě známé jako *Prafráze na Otčenáš*, světec přiřazuje Otci hned tři tituly: *Stvořitel, Vykupitel a Spasitel*. V naší běžné mluvě se výrazy Vykupitel a Spasitel zdají být synonymy a vztahujeme je ke Kristu. U Františka jednak neoznačují vždy Krista, jednak, zdá se, nemají úplně stejný význam.²²⁰ Výraz Vykupitel najdeme ve spisech třikrát, přitom jednou vztažen k Bohu jedinému a pravému, jednou k Otci, jednou ke Kristu.²²¹ Výraz Spasitel se ve spisech nachází pětkrát, z toho jednou vztažen k Otci, třikrát k Bohu obecně nebo k Bohu trojjedinému a jednou ke Kristu.²²² Co z toho plyne? Pro Františka nejen výraz Stvořitel, ale i Vykupitel a Spasitel se vztahují nejčastěji k Trojici nebo k Otci. Znamená to tedy, že náš světec nahlíží na dílo stvoření, vykoupení a spásy vždy jako na dílo celé Trojice. V dějinách spásy vidí jednat osoby Trojice vždy spolu. Podobně vidí František i Krista jednat jako Stvořitele, Vykupitele a Spasitele, spolu s Otcem a Duchem, když připomíná Kristovo působení v Palestině a nyní v eucharistii.²²³

Tato krátká analýza nám ukazuje, že Františkovo uvažování je možná víc trojiční, než by se mohlo na první pohled zdát. Bylo by nesprávné trvat jednostranně na Františkově christocentrismu jen proto, že tento světec hořel láskou ke Kristu.

2.2.2 Jednota v Trojici

Světec zdůrazňuje **stejnou božskou přirozenost** všech tří osob Trojice: „Ale ani Syna v tom, v čem je roven Otci, nikdo nevidí jinak než Otce, ani jinak než Ducha svatého“.²²⁴ Nikde však o Boží přirozenosti nehovoří, naopak všechnu svoji pozornost soustřeďuje na zdůraznění své víry v Trojici osob: „My všichni [...] vzdáváme díky nejvyššímu a svrchovanému

²¹⁹ *NpŘ* 23, 5: FP 66.

²²⁰ Více srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.* 116nn.

²²¹ Srov. *NpŘ* 23,9; *ParOt* 1; *NpŘ* 16,7.

²²² Srov. *ParOt* 1; *NpŘ* 23,9 a 11; *ChBN* 6; *NpŘ* 16,7.

²²³ „On, i když je vidět, že je na více místech, přece zůstává nerozdělený a nezná žádného umenšení, ale všude [je jen] jeden; a jak se jemu líbí, působí spolu s Pánem Bohem Otcem a Duchem svatým Utěшитelem na věky věků. Amen.“ (*Lřádu* 33).

²²⁴ *Npm* I,7.

věčnému Bohu, Trojici i Jednotě, Otci i Synu i Duchu svatému [...], který je bez počátku a bez konce.²²⁵

Světec s oblibou vyslovuje trinitární **doxologie**, ať už ve svých modlitbách, nebo je přejímá z liturgie, kdy vždy nejprve oslavuje Trojici a poté její jednotu (vždy v tomto pořadí!), přičemž obvykle přidává výčet jednotlivých tří božských osob.

Řekli jsme, že když světec hovoří o Bohu, má na mysli Boha Otce. Dodejme, že když mluví o Synu, obvykle používá titul „Náš Pán Ježíš Kristus“. O Duchu svatém pak hovoří nejčastěji jako o *Duchu Páně*.

2.2.3 Otázka přivlastňování

Jak jsme již řekli, náš světec vidí působení Nejsvětější Trojice vždy jako společné dílo, ať už se jedná o dílo stvoření, vykoupení či posvěcení – vždy pod primátem Otce; celé dějiny spásy chápe tímto jednotícím způsobem. Je tak věrný Augustinově principu, který říká, že všechna Boží díla „navenek“ jsou všem osobám Trojice společná.²²⁶ Existují jistá pravidla, díky nimž rozlišujeme reálné role osob Trojice v působení „navenek“²²⁷ a ve Františkově uvažování bychom mohli nalézt stopy některých z nich.

František se nikdy nezastavuje u obecné zmínky o Trojici, nýbrž často upřesňuje vlastní úlohy jednotlivých božských osob v jediném díle spásy. Tak např. bratřím, kteří chtěli jít mezi Saracény, dal instrukce, jak mají *duchovně působit*.²²⁸ Předmětem víry, kterou mají hlásat, je Trojice a jednota božských osob. Zmíněno je působení, jež je vlastní jednotlivým osobám: Bůh Otec je nazýván *Stvořitelem*, Ježíši Kristu je připisováno *vykoupení a spása* a Duchu svatému se připisuje prostřednictvím doslovné citace z Jn 3,5 *duchovní znovuzrození* skrze křest.

²²⁵ *NpŘ* 23, 11.

²²⁶ Srov. k tématu Boží jednosti a trojičnosti C. V. POSPÍŠIL. *Jako v nebi, tak i na zemi...*, 413.

²²⁷ Obvykle se Otci připisuje *účinná* příčinnost, Synu *vzorová* příčinnost a Duchu svatému příčinnost *účelová* (srov. *Ef* 4,6; *IKor* 8,6). V tomto smyslu rozlišoval role osob již Basil, který hovořil o Otci jako o *předcházející* příčině, Synu jako o *vzorové* příčině a o Duchu svatém jako o *zdokonalující* příčině.

²²⁸ „Jeden způsob je, aby nevyvolávali hádky ani spory, ale byli podřízeni každému lidskému stvoření kvůli Bohu a vyznávali, že jsou křesťané. Druhý způsob je, že pokud uvidí, že se to líbí Pánu, budou zvěstovat slovo Boží, aby tito uvěřili ve všemohoucího Boha, Otce i Syna i Ducha svatého, Stvořitele všeho, v Syna Vykupitele a Spasitele a aby se dali pokřtít a stali se křesťany, neboť nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království“ (*NpŘ* 16,3.5-7).

Podobně chápe úlohy jednotlivých božských osob v dalším úryvku, jenž je rovněž trinitárním textem²²⁹: V *NpŘ* 23 je stvoření dílem jak Otce (*ze své svaté vůle*), tak Syna (*skrže svého jediného Syna*), a také Ducha (*spolu s Duchem svatým*).

Když v *NpŘ* 17 vypočítává tři božské ctnosti, které vlévá Duch Páně do lidské duše²³⁰ (božská bázeň, božská moudrost a božská láska), přiřazuje je osobám Trojice: jsou to ctnosti Otce, Syna a Ducha svatého. Jak uvidíme níže, i všechny další ctnosti působí v člověku Duch svatý.²³¹ Božská bázeň, *timor Domini*²³² je nejspíše vskutku bázeň vůči Bohu - Otcí. Moudrost Boží pak je moudrost Syna, a Františkem bývá nazývána moudrostí duchovní. Božská láska je láska Ducha svatého. Můžeme říci, že u našeho světce nacházíme inspiraci Augustinovou psychologickou teorií.

2.2.4 Duch svatý a Ježíš Kristus

Všeobecně se soudí, že centrální postavení ve Františkově myšlení zaujímá Kristus. S tím nelze než souhlasit, dodejme však, že jeho christologie je „hluboce zakořeněná v trinitárním tajemství“.²³³ Jak jsme řekli, František trvá na tom, že Bůh Otec vše stvořil *skrže* Syna v Duchu svatém.²³⁴ Kristus však není jen tím, *skrže něhož*, ale také *podle něhož* Otec stvořil člověka. V této skutečnosti tkví podle Františka všechna lidká důstojnost.²³⁵

Ve vztahu Ducha svatého ke druhé božské osobě František zůstává v kategoriích dějin spásy. O intratrinitárním vycházení Ducha se světec nikde nezmiňuje a otázku *Filioque* neřeší. Ve vztahu ke Kristu tak podle Františka plní Duch svatý zjevitelskou úlohu.²³⁶ Je to Duch svatý, kdo dovoluje člověku rozpoznat Kristovu identitu Spasitele a Prostředníka,²³⁷ a vnitřně přilnout k jeho tajemství života, smrti a zmrtvýchvstání. Duch svatý pak především

²²⁹ „Otče svatý [...] pro tebe samého ti vzdáváme díky, že ze své svaté vůle a skrže svého jediného Syna spolu s Duchem svatým stvořil jsi všechno duchovní i tělesné a nás, vytvořené ke tvému obrazu a k tvé podobě, umístil jsi do ráje [...]. A vzdáváme ti díky, neboť jako jsi nás stvořil skrže svého Syna, tak ze své svaté lásky, kterou sis nás zamiloval, nechal jsi narodit se ze slavné vždy Panny přeblažené svaté Marie samotného pravého Boha a pravého člověka...“ (*NpŘ* 23,1-3.5).

²³⁰ Duch Páně však chce, aby tělo bylo umrtvené a přehlížené, bezcenné a opovrhované. A snaží se o pokoru, trpělivost, čistotu, prostotu a pravý pokoj ducha. A vždy a nade všechno touží po bázni Boží, po božské moudrosti a po božské lásce Otce i Syna i Ducha svatého“ (*NpŘ* 17, 14-16).

²³¹ Srov. *Pozdrct* 4 a *PozdrPM* 6.

²³² Srov. také *Npm* 27.

²³³ T. MATURA, *Francesco, un altro volto*, 77.

²³⁴ Srov. *NpŘ* 23,5.

²³⁵ Srov. *Npm* 5,1.

²³⁶ Srov. *NpŘ* 23, 2.5: FP 63.66.

²³⁷ Srov. *Npm* I.

učedníka směřuje k Otci následováním Kristových šlépějí. Zde tedy nacházíme u našeho světce výrazně janovskou orientaci.

Jak soudí badatelé, pouto mezi christologií a pneumatologií je u našeho světce velmi pevné.²³⁸ Najdeme i kritické připomínky²³⁹, které upozorňují, že náš světec nic neříká o vycházení Ducha z Otce a ze Syna, o vzájemných vztazích v imanentní Trojici, o jeho poslání *ad extra*, o charakteristických vlastnostech Ducha svatého a jeho působení v životě Ježíše Krista. Chybí rovněž jednotící role Ducha svatého v církvi a eschatologická vize zaměřená k věčnému životu a vzkříšení mrtvých. Nicméně, i přesto můžeme tvrdit, že propojenost mezi následováním Krista a působením Ducha svatého je velmi úzká a vztah christologických a pneumatologických témat je evidentní.

2.2.5 Trojiční inhabitace

V kontextu trinitární tematiky je úloha Ducha svatého v životě věřícího podstatně vztahová. Kromě mnoha doxologií a pozdravů najdeme ve spisech světce z Assisi i specifické téma trinitární inhabitace.²⁴⁰

Ve čtyřech textech, jež mluví o trojiční inhabitaci, přinejmenším dva zdůrazňují hlavní roli Ducha svatého.²⁴¹ Zatímco v *Listu věřícím* František zdůrazňuje, že je to Duch sám, kdo si v duši kajícího „učiní příbytek a domov“, na jiném místě vyzývá bratry: „A vždy v sobě budujme dům a příbytek pro toho, který je Pán a Bůh všemohoucí, Otec i Syn i Duch svatý...“²⁴². František, když mluví o Bohu, má na mysli vždy celou Nejsvětější Trojici. I zde se jedná o všechny tři osoby, pro něž má člověk „budovat dům“, to jest chrám srdce. Ten se buduje kajícím životem, prostřednictvím očisty, kterou působí Duch svatý.²⁴³ František zdůrazňuje, že je člověku možné něco pro Boha udělat. Implikuje to disponovanost ze strany kajícího, ochotu ke spolupráci s Pánem. Je věcí Boha, aby v nás přebýval, my ale máme připravit dům.

²³⁸ Srov. L. MASSACESI, *L'esodo*, 93.

²³⁹ Např. S. LÓOPEZ, *La principalidad*, 398.

²⁴⁰ G. Spirito vypočítává 13 odkazů na spisy s asi 25 biblickými citacemi ať už explicitními či implicitními. Srov. G. SPIRITO, *El cielo en la tierra*, 71-76. (Citováno z *L'esodo...*, 101).

²⁴¹ Srov. *1Lvěř* 1,6-13 a také *2Lvěř* 45-56: FP 199-201. Dalšími texty jsou *NpŘ* 22,27: FP 61 a *Fragm I*, 16.

²⁴² *NpŘ* 22,25-27.

²⁴³ Inspirací pro Františkovo pochopení mohl být i text *Ef* 2, 19-22: „Proto už nejste cizinci a přistěhovalci, ale spoluobčané ostatních křesťanů a členové Boží rodiny. Jste jako budova: jejími základy jsou apoštolové a kazatelé mluvící pod vlivem vnuknutí a Kristus Ježíš je nárožní kvádr. V něm je celá stavba spojena a vyrůstá ve svatý chrám v Pánu. V něm i vy jste budování působením Ducha v Boží příbytek“.

To, že „vlastníme“ Ducha svatého, zajišťuje v nás Boží přítomnost.²⁴⁴ Duch svatý, jenž vytváří ze srdce toto „přebývání a příbytek“, je v něm sám i hostem.²⁴⁵ Je také účinnou příčinou „rodinných“ vztahů mezi věřícím a trojjediným Bohem:

„[...] požehnaní jsou ti muži a ženy, když toto [pokání] činí a v tom vytrvají, neboť na nich spočine Duch Páně a učiní si u nich příbytek a domov a jsou dětmi nebeského Otce, jehož skutky činí, a jsou snoubenci, bratry a matkami našeho Pána Ježíše Krista.“²⁴⁶

Shrneme-li, František tvrdí, že srdce člověka je jednak místem přebývání celé Trojice,²⁴⁷ jednak je místem přebývání Ducha svatého.²⁴⁸ Inhabitace je tedy pro našeho světce společná všem třem božským osobám, což je ve shodě s celým Písmem²⁴⁹ a církevní tradicí,²⁵⁰ a současně se připisuje zvláštním způsobem Duchu svatému, pro což opět najdeme oporu v Písmu svatém²⁵¹ a v teologických traktátech, ve Františkově době známých.

V souvislosti s tématem inhabitace chceme zmínit ještě drobný spis, který světec věnoval Matce Boží.²⁵² Ta je zde kontemplována jako žena zduchovnělá, konkrétní a živá realizace Božího příbytku, jejíž posvěcení je dílem Ducha svatého:²⁵³

„Zdráva buď, Paní, [...] ty jsi panna, která se stala chrámem, vyvolená nejsvětějším Otcem z nebes, ta, kterou posvětil spolu se svým nejsvětějším milovaným Synem a svatým Duchem utěšitelem [...]. Zdráva buď, jeho paláci; zdráva buď, jeho svatostánku; zdráva buď, jeho dome!“²⁵⁴

²⁴⁴ Srov. např. AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,17,31; PL 42,10826; srov. také AUGUSTIN, *In Ep. Ioannis* 7,6; PL 35,2031-2032; také heslo *Esprit* in DSP 1281. P. LOMBARD, *I Sent.* d. XIV, c. 2, q. 1-5; srv. také d. XVIII, c. 1-2; *I Sent.* d. XVII, c. 2-3.6; P. LOMB., *I Sent.* d. XVII, c. 4,2.

²⁴⁵ Srov. sekvence při mši svaté o slavnosti Letnic „dulcis hospes animae“.

²⁴⁶ *ILvěř* I,5-7. Na tomto místě český překlad dle K-Š překládá „Duch Hospodinův“, nejspíše pro tušenou starozákonní inspiraci z *Iz* 11,2. V latinském textu je nicméně výraz „spiritus Domini“ a Esserova edice uvádí ve slově *spiritus* minuskuli, přestože kontext vypovídá jednoznačně ve prospěch majuskule. Když komentuje toto místo O. van Asseldonk, cituje dle Essera minuskuli, ve svém komentáři však bez rozpaků užívá majuskuli (srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito...*, 63).

²⁴⁷ *NpŘ* 22.

²⁴⁸ *2Lvěř* 48.

²⁴⁹ *Jn* 14,15-18; *1Jn* 4,12-16; *Ef* 3,14-19; *2Kor* 13,5; *Řím* 8,9-11.

²⁵⁰ Srv. např. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 133-144.

²⁵¹ Srov. *Řím* 5,5; 8,9-11.15; *Gal* 4,6; 14,15-16; *1Jn* 4,12-13; *1Kor* 3,16; 6,19; *Ef* 2,18; *2Kor* 13,13. Srov. také R. BARTOLINI, *op.cit.*, 84; také P. LOMB. *I Sent.* a *LEV* XIII. v encyklice *Divinum illud munus*.

²⁵² Pozdravení blahoslavené Panny Marie (*PozdrPM*).

²⁵³ Jak poznamenává J. SCHNEIDER, (*Virgo ecclesia facta*, S. Maria degli Angeli 2003, 266), „spočínout“ je statická aktivita Ducha svatého, přičemž lidské konání není viděno jako podmínka, nýbrž je plodem předchozí aktivity Ducha.

²⁵⁴ *PozdrPM* 1-5: FP 259.

2.3 Duch svatý a následování Krista

Nejprve je třeba říci, že František byl inspirován přímo životem Ježíše Krista²⁵⁵ a společenstvím apoštolů kolem něj, tedy samotným evangeliem a také byl plně rozhodnut následovat především Krista.²⁵⁶ Na tom trvá natolik, že u něj ani jednou²⁵⁷ nenalezneme odvolání se na první komunitu v Jeruzalémě a na texty z 2. a 4. kapitoly Skutků apoštolských,²⁵⁸ které naopak byly inspirací pro dřívější řehole mnišské, především Augustinovu a Benediktovu.²⁵⁹

Stojí za pozornost, že Kristus je Františkem *následován*, nikoli *napodobován*,²⁶⁰ a je nepochybně zajímavé, že ve Františkových spisech sloveso „*imitare*“ naprosto chybí.²⁶¹ Badatelé zdůrazňují, že se jedná o důraz na aktualizaci Kristova poselství a vnitřní rozměr života Kristova učedníka, jenž Krista následuje v osobních, specifických podmínkách, a že se nejedná tolik o vnější napodobování.²⁶² Následování je velmi dynamický proces, což

²⁵⁵ Kdybychom chtěli udělat christologickou syntézu, vyčerpávající expozicí chistologických titulů, najdeme v řadě studií (N. Nguyen-van-Khan a G. Iammarone). Františkánská christologie je téma bohatě studované. Alespoň některá díla, jež jsou v této práci použita: G. IAMARRONE, *La cristologia francescana*, S. LÓPEZ, *Cristologia de Francisco de Assís*, *SelFr* 12 (1983), 89-135; T. MATURA, *Francesco parla di Dio*, ID., *Francesco un altro volto*, ID., *Francesco maestro nello spirito*, N. NGUYEN-VAN-KHAN, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco*; R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi un uomo nella storia*, aj.

²⁵⁶ Srov. G. MICCOLI, *Un'esperienza cristiana*, 8-10, také F. ACCROCCA, *Francesco fratello e maestro*, Padova 2002, 37.

²⁵⁷ Jediné odvolání se na Jeruzalémskou komunitu najdeme v *Legendě tří druhů* 43: FP 1450 a v *Perugijském anonymu* 27: FP1519 a z nefrantiškánských autorů u JAKUBA Z VITRY, pouze v *Ep. I*, 9 : FP 2206. Není tedy na místě tvrzení, jež najdeme ve vydání *Fonti francescane*, Movimento Francescano, Assisi 1978, p. 1139, pozn. 14: „Frequentissimo nelle fonti francescane, ma anche in osservatori esterni (quale Giacomo da Vitry) il ricorso all'immagine della primitiva comunità cristiana, per descrivere la familiarità e l'amore fraterno [...] che distinguevano i frati minori di quella prima generazione“. Je třeba trvat na tom, že Františkovou inspirací pro bratrský život je společenství apoštolů kolem Ježíše Krista.

²⁵⁸ Srov. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 2, Ed. Paoline, Roma 1972, p. 1435.

²⁵⁹ Srov. AUGUSTIN, *Regula ad servos Dei*: PL 32,1377-1384 a BENEDIKT, *Regula*: PL 103, 487-554. Obě tyto řehole usilovaly o to, připodobnit život komunity mnichů, příp. řeholních kanovníků textům ze Skutků apoštolů, tedy zkušenosti první komunity v Jeruzalémě, a to se zvláštním odvoláním se na Sk 2,42-47; 4,32-35. Srv. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1974; P.C. BORI, *Chiesa primitiva*, Ed. Paideia, Brescia 1974. Františkánské hnutí se tak zařazuje do kontextu evangelijních hnutí, vznikajících v církvi, jejichž charakteristikou je realizovat následování Krista v přísném smyslu, tedy v linii Krista a jeho apoštolů. V tomto smyslu se jedná o novou formu „apoštolského života“. Františkovo následování Krista má specifický rozměr a naprosto se liší od pochopení mnišských řádů, především benediktinů. Srov. např. A. QUAGLIA, *San Benedetto - San Francesco. Due regole al confronto*. Padova 1980, 80, kde si autor všímá, že v Benediktově řeholi se netrvá na evangeliu, „téměř o něm není řeč“.

²⁶⁰ Sloveso „následovat“ najdeme ve spisech 19krát, v celkem osmi spisech. Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità*, 31.

²⁶¹ K možným motivacím absence slovesa „imitare“, srov. A. MARINI, „Vestigia Christi sequi“ o „imitatio Christi“. Due differenti modi di intendere la „vita Evangelii“ di Francesco d'Assisi, *CF* 64 (1994), 89-119; Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca su fonti francescane, *Franc* 7 (2005), 69-87.

²⁶² Srov. např. G. MICCOLI, *Gli scritti di Francesco*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, s. 35-69; T. MATURA, *Il progetto evangelico di Francesco d'Assisi oggi*, Assisi 1979. V tradici církve se však běžně setkáváme s tím, že oba pojmy splývají, libovolně se zaměňují a vyjadřují víceméně totéž. Srov. např. Tomáš Akvinský: „illi sunt perfecti qui totto corde sequuntur Deum; et sequere me, id est imitare

vyjadřují další slovesa pohybu jako „jít“ (35x), „přijít“ (50x).²⁶³ Františkovo christologické téma je tedy *sequela Christi*, jeho touha je jít za Kristem, následovat jeho šlépěje.²⁶⁴ Tuto cestu činí možnou Duch svatý. V tomto smyslu najdeme sice nemnohé, leč významné texty, jimž budeme v následujících oddílech věnovat pozornost.²⁶⁵

Ve výchozím textu z *PR* 10 užívá světec výrazů „toužit“, „mít“ nebo „vlastnit“. Zde můžeme hledat kořen a pravý důvod Františkovy **chudoby**: nejde o to především „nechtít, netoužit“ ani se především něčeho „zbavit“ a „nemít“. To, co chudobě, která je projevem lásky, má nutně předcházet, je touha a „vlastnění“ Ducha Páně se všemi jeho dary. Jen takto je bratr disponován zamilovat si Krista chudého a ukřižovaného, jehož František následuje.

Druhá část věty z *PR* 10,8 bývá překládána různě,²⁶⁶ výraz „operatio“ však odkazuje na předmět, jímž je Duch svatý. Ten, kdo má jednat, je především Duch svatý. František nabádá bratry, aby především byli otevření ke každému vnitřnímu vnuknutí pocházejícímu od Ducha Páně, jenž je tvůrčí a aktivní už svou vlastní povahou. Lze říci, že pravá vnitřní spolupráce s Duchem svatým spočívá právě v otevřenosti a disponovanosti – dovolit Duchu svatému, aby člověka vedl a v něm působil. Nejde tedy tolik o *výsledky* lidského snažení, jako o *plody* přebývání Ducha v lidském srdci. Je to on, kdo inspiruje k dobrým skutkům, ale nejen to. Aby František přiblížil tuto vnitřní aktivitu, uvádí v citovaném úryvku z *PR* výčet vnějších projevů, jimiž jsou: modlitba čistého srdce, pokora, trpělivost, láska k pronásledovatelům a vytrvalost. Na jiných místech pak hovoří o dalších formách přítomnosti Ducha Páně a jeho rozličném působení.²⁶⁷ Text je ozvěnou Pavlova pojednání v *IKor* 12, 2-11, o darech,

vitam Christi.“ (*Lectura in Matheum*, cap. 4, n. II), citováno z P. ADNÉS, *Sequela e imitazione di Cristo nella Scritturae nella tradizione*, Roma 1993, s.7.

²⁶³ Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità*, 31.

²⁶⁴ V této souvislosti poznamenejme, že František, i když „opouští svět“, neodchází z něj, a mnišská „fuga mundi“ má v jeho pochopení rozměr vnitřní, ve smyslu vyjití ze sebe, nevlastnění, zaměření své touhy jen vůči Bohu. Toto vyjití ze sebe má rozměr odstupů od těla a jeho mentality, od hříchu. Toto je téma široce Františkem pojednané a také my mu budeme ještě věnovat pozornost.

²⁶⁵ Přítomnost a působení Ducha svatého vyjadřuje sloveso *vlastnit*, také substantiva *příbytek*, *místo* (2Lvěť 48: FP 200). Slovesa plná dynamiky jsou pak připisována i Duchu samému, který „*touží*, aby tělo bylo pohrdáno“ *přijímá* tělo Páně, *chce*.... Duch je rovněž tím, kdo *vlévá* ctnosti, *ukazuje* cestu... Je to Duch, kdo učedníka uvádí do pohybu a udržuje na cestě následování.

²⁶⁶ Výraz ‚operatio‘ se v tomto kontextu překládá různě: K-Š překládá „jeho svaté jednání“, B-P: „ten aby v nich svatě působil“. Někde se setkáme s překladem „bratři ať usilují o to mít Ducha Páně a aby jej nechali v sobě působit, jednat“ (srov. franc. vydání *Les opuscles /Vorreux-Bayart/*: „avoir l'esprit du Seigneur et le laisser agir en eux“. Bartolini se přiklání k překladu „mít Ducha Páně a jeho posvěcující aktivitu“ („avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante“, srov. *op. cit.*, 19; italská verze Esserova krit. vydání mluví o svatém chování, jež je jím inspirováno, k němuž on vede: „santo comportamento che lui ispira“, *Gli scritti*, 474).

²⁶⁷ *2Cel* 157 se zmiňuje o těch, kdo přicházejí do řádu jedině díky působení Ducha svatého („sola Spiritus Sancti operatione ducentur“). Zde „operatio“ znamená působení, jímž Duch Páně přivádí člověka k řeholnímu životu. Také Bonaventura v *LegM* 13,7 stejným termínem „operatio“ označuje aktivitu, jíž Duch sám vtiskl do Františkova těla posvátná stigmata a jíž očisťuje, osvěcuje a rozněcuje i život křesťana (srov. FP 741 a 1231). Ve Františkových spisech výraz „operatio“ najdeme čtyřikrát: v *1Lvěť* 1,10; dále *2Lvěť* 53; *1Lvěť* 2,21 a v *Závěti* 39.

charismatech, ctnostech a milostech, které, ač různé, jsou vždy plody, jež „působí jeden a týž Duch“. Když František aktivitu Ducha nazývá „svatou“, zdá se, že klade důraz na nejvlastnější účel přebývání Ducha v srdci člověka, a tím je zprostředkovat nám účast na Božím životě, tj. na Boží svatosti.

František tedy bratry nabádá k dvojímu: mají dbát na to, aby měli ve svém srdci stále přebývajícím třetí osobu Trojice a aby byli pozorní k darům, milostem a charismatům, jimiž Duch Páně duši směřuje ke svatosti. František rozlišuje osobu Ducha svatého a jeho posvěcující aktivitu (byť dále mezi dary, milostmi a charismaty nedělá rozdíl).²⁶⁸

2.3.1 Duch svatý dárce inspirace

Ve svém posledním spise světec s velkým důrazem připomíná zdarma danou evangelní intuici významnými slovy: „Sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle svatého evangelia“.²⁶⁹ Podobně na mnoha dalších místech František zdůrazňuje: „Pán mi řekl“. Světec si je vědom Boží iniciativy, která předcházela každou praxi života menších bratří²⁷⁰ a chápe, že chtít se vydat na cestu následování Krista prostřednictvím františkánské řehole není prostým plodem lidského rozhodnutí.²⁷¹ Také ve *Způsobu života pro sv. Kláru* nacházíme tutéž logiku s upřesněním, že se jedná o evangelní život, který je předmětem Boží inspirace.²⁷² V posledním případě v tomto smyslu hovoří k těm, kteří se chtějí vydat evangelizovat Saracény, kdy světec i tuto volbu v životě menších bratří považuje za výsledek Božího vnuknutí.²⁷³ František považuje zdarma danou Boží iniciativu za úzce spojenou jak s počátkem, tak i s celým průběhem života františkánské fraternity následující Krista a často používá formulaci „s pomocí jen tvé milosti“.²⁷⁴

²⁶⁸ Srov. L. MASSACESI, *L' esodo della fraternita francescana*, Ed. Messaggero, Padova 2008, 108n.

²⁶⁹ *Záv* 14; FP 116.

²⁷⁰ „Pokud někdo z Božího vnuknutí chce přijmout tento život a přijde k našim bratřím, ať ho přívětivě přijmou“ (*NpŘ* 1; FP 5).

²⁷¹ Jak si všimá L. Lehmann, v této kapitole *NpŘ* se poprvé setkáváme s příslovcem „duchovně“ (v. 4), které je relativní ke zřeknutí se dober a označuje nový prvek, jenž je spjat s povoláním k následování a tím je „duchovní způsob“. Srov. L. LEHMANN, *El significado del espíritu*, 434. Tento autor označil přesně, že František použil 95x slovo „Spiritus“, z nichž 36 se vztahuje k „Spiritus Sanctus“.

²⁷² Srov. FP 139.

²⁷³ „Ti z bratří, kteří z Božího vnuknutí by chtěli jít mezi Saracény a jiné nevěřící...“ (*PŘ* 12,1; FP 107; *NpŘ* 16,3; FP 42).

²⁷⁴ Např. *Lřádu* 52; FP 233. S. PASTORE (*Francesco d Assisi*, 101-102) píše: „Následování je veskrze darem Otce. František po svém chápe Ježíšovo tvrzení ‚Nikdo nemůže přijít ke mě, nepřitáhne-li ho Otec...‘ (Jn 6,44). Na konci života František obhajuje originalnost tohoto zjevení. Následovat Krista není etické rozhodnutí ani nemůže být uvězněno v právních kodexech; je to dar milosti, o nějž je třeba prosit v modlitbě...“.

2.3.2 V Kristových šlépějích

O tématu následování Krista a úloze Ducha svatého v tomto procesu vypovídá text modlitby, zvané *Oratio Omnipotens*, jež se nachází v závěru listu, zasláného bratřím shromážděným na generální kapitule. František, sám pro nemoc neschopen²⁷⁵ se setkání bratří zúčastnit, jim zasílá list, jenž končí touto modlitbou:

„Všemohoucí, věčný, spravedlivý a milosrdný Bože, dej nám, ubohým, abychom kvůli tobě samotnému konali to, co víme, že ty chceš, a vždy chtěli to, co se ti líbí, abychom vnitřně **očistěni**, vnitřně **osvěceni** a **ohněm svatého Ducha zapálení** mohli jít ve šlépějích tvého milovaného Syna, našeho Pána, Ježíše Krista, a jen tvou milostí mohli dojít k tobě, Nejvyšší, který v dokonalé Trojici a prosté Jednotě žiješ a kraluješ a jsi oslavován, všemohoucí Bože, po všechny věky věků. Amen²⁷⁶.

Text je významným svědectvím Františkova vhledu do tajemství Trojice, která není chápána abstraktně, nýbrž jako člověku imanentní, tak, jak ji zjevil Boží Syn. Dvojí lidská aktivita (dělat a chtít) je zaměřena k Bohu a je výsledkem vnitřního působení svatého Ducha. Ježíš Kristus je cestou k Otci, jenž je cílem, zatímco Duch je jakýmsi „hnacím motorem“ na této cestě.

V *Oratio Omnipotens* je každá z osob Trojice chápána podle své specifické role v plánu spásy. Otec je pramenem spásy, zdrojem milosti, je Počátek bez počátku a konečný Cíl lidského putování, jímž je „patření přímo na tebe, kde je láska k tobě dokonalá, kde je blažené společenství s tebou a kde je věčné okoušení tebe“²⁷⁷. V *Oratio* se samotný dar Syna a Ducha jeví jako Boží milost pro nás.

František za jediný předmět své prosby považuje „konat a chtít pouze vůli Boží“. Hledání Boží vůle provázelo Františka již od počátků jeho obrácení. Jeho prvotní úzkost vyjadřuje i nejstarší dochovaná zaznamenaná modlitba, před křížem v kostele sv. Damiána: „Nejvyšší, slavný Bože, osviť temnoty mého srdce a dej mi, Pane, pravou víru, pevnou naději a dokonalou lásku, moudrost a poznání, abych splnil tvůj svatý a pravý příkaz“²⁷⁸. František považuje plnění vůle Boží za natolik důležité, že se pro něj stává charakteristikou celého způsobu života, jenž na sebe bratři přijímají: „Nyní však, když jsme opustili svět, nemáme

²⁷⁵ Když František píše tuto modlitbu, je již blízko smrti (datace spisu je 1226).

²⁷⁶ *L řádu*, 50-52 (K-Š): FP 233.

²⁷⁷ *Parafráze modlitby Otčenáš*: FP 269. O tom, že již nahlédl do velikosti Boží dobroty, svědčí jeho *Chvály Boha Nejvyššího*, kde v mystickém vytržení po vtištění stigmat volá: „Ty jsi dobro, všechno dobro, nejvyšší dobro... ty jsi klid, ... ty jsi radost..., ty jsi všechno naše bohatství v nejvyšší míře... ty jsi naše naděje..., ty jsi náš věčný život...“ (FP 261)

²⁷⁸ *Modlitba před křížem*: FP 276. O autenticitě textu se vedou mezi odborníky diskuse, srov. např. ESSER, 456, C. DEL POPOLO, Per l'“Oratio ante Crucifixum“ di san Francesco, *Studi e problemi di critica testuale* 55 (1997, 5-22.

dělat nic jiného, než se řídit vůlí Páně a líbit se jemu samotnému.“²⁷⁹ Toto je možné díky vnitřní očistě, osvícení a roznícení ohněm svatého Ducha.

Jeho úsilí se zaměřuje na následování Ježíšových šlépějí. Ježíš Kristus je pro Františka jediný příklad k následování. Připomeňme, že v tradici církve je celé dílo následování Krista připisováno působení Ducha svatého.²⁸⁰ Jedná se o důsledek křtu, kdy Duch přebývajícím v srdci křesťana jej vede ke stále většímu spodobnění a dokonce až k úplnému ztotožnění s Kristem. Je to Duch svatý, kdo vytváří onu podobnost. Pavel pak mluví o plodech Ducha, které charakterizují takového křesťana.²⁸¹ Nejinak je tomu u Františka, jenž v *Pozdravení ctností* zdůrazňuje, že jsou vlévány do srdce člověka působením Ducha svatého.

Přispění Božího Ducha v tomto úryvku je představeno třemi aktivitami, jež jsou v *Oratio Omnipotens* spojeny explicitně s ohněm Ducha svatého. *Mundatio*, *illuminatio* a *accensio* jsou tři schopnosti či vlastnosti ohně, které František výtěžil ze svého poznání Bible, teologické tradice a liturgie²⁸². František vychází z těchto tří efektů, které pozoruje ve svém srdci a vystupuje ke třem „operatio“ Ducha svatého, o nichž pak mluví na základě vlastní zkušenosti. Je si vědom, že za očistu, světlo a vroucnost či horlivost vděčí Duchu svatému přítomnému ve své duši po celý svůj život.

Oheň Ducha svatého a jeho účinky

Spojitosť symbolu ohně s osobou Ducha svatého je společné dědictví Písma, liturgie i mystiky,²⁸³ a také pro našeho světce je oheň se svými vlastnostmi a zvláště pokračujícím

²⁷⁹ *NpŘ* 22,9 a též *Řpou* 12, v podobném smyslu vyznívá také *Npm* 3. Svou touhu líbit se Bohu přenáší světec i na bratry a ve velké svobodě je k tomu povzbuzuje. Bratru Lvu dává plnou důvěru, když mu píše: „Jakýmkoliv způsobem ti připadá, že je lepší se líbit Pánu Bohu a následovat jeho šlépěje a jeho chudobu, učíte tak s požehnáním Pána Boha a s mým pověřením“ (*List bratru Lvu*, 3).

²⁸⁰ Srov. *Gal* 2,16; *Gal* 5, 22-23; *DSp*, *Imitation*, 1562.

²⁸¹ Srov. *DSp*, *Imitation*, 1592.

²⁸² Symbolika ohně je jedna z nejbohatších a nejvýstižnějších vyjádření jak v křesťanství, tak i v jiných náboženstvích (srov. *DSp*, *Feu*, 267-269).

²⁸³ V Bibli (Sk 2,3-4) sestupuje Duch svatý v podobě ohnivých jazyků na apoštoly shromážděné ve večeradle. Tyto jazyky ohně představují všechnu posvěcující a přetvářející aktivitu Ducha, který je Otcem skrze vzkříšeného Krista poslán rodící se církvi. (*DSp*, *Feu*, 257-258). Rovněž Lk 12,49: „oheň jsem přišel hodit na zem“ bývá interpretován patristikou jako „oheň Ducha svatého“ (*DSp*, *Feu*, 254). Pavel (1Tes 5,19) přirovnává Ducha svatého k božskému ohni, který může být živen našimi skutky a vyzývá: „Nezhášejte oheň Ducha!“ Rovněž liturgie představuje Ducha svatého ve formě ohně: „De Patris ergo lumine /decorus ignis almus est“ (Římský breviář, hymnus k matutinu o Letnicích). Také: „Veni creator spiritus... Fons vivus, ignis charitas...“ (Hymus „Veni creator“; *DSp*, *Dons*, 159). „Corda nostra invisibili igne, id est Sancti Spiritus splendore illustrata...“ Římský misál, 2.února, požehnání svící). Rovněž otcové přidávají mnohá vysvětlení pro toto přiřazení ohně jako symbolu Ducha. Nejbliže Františkovi např. Richard od Sv. Viktora, *De Trinitate*, III, 14: PL 196, 978-079; Sv. Bernard, *Sermo in Ascensione Domini*, 5, 15: PL 183, 322). Otcové se neomezují jen na obecnou mluvu o ohni Ducha, ale analyzují vlastnosti ohně, aby tak vyjádřili v obrazech to, čím je zkušenost s Duchem svatým. Sv. Basil myslí na posvěcující aktivitu Ducha v duších a přitom vychází právě z obrazu ohně: „tak jak nelze oddělit oheň od jeho schopnosti hřát, ani paprsek od světla, tak nelze od Ducha oddělit posvěcení, oživení, dobrotu, přímou“ (Homilie 15 *O ohni*: PG 31, 469a). Jan Zlatoústý myslí na Ducha zjevujícího se

proměňujícím působením vhodným symbolem Ducha. Sleduje tedy lukášovskou symbolickou linii, janovský symbol vody u Františka nenacházíme. Stojí za povšimnutí, že zmíněná tři působení Ducha (*mundatio, illuminatio a accensio*) jsou tradicí spojeny a vyjadřují postupný pokrok, stupně duchovního života směrem k Bohu a do Boha. Je známé členění duchovní cesty na *cestu očištnou, osvětnou, a spojivou* (*via purgativa, illuminativa et unitiva*), které ale více rozvinul sv. Bonaventura ve svém díle *De triplici via*. U Františka se však nejspíše nejedná o pokračující proces, ale o simultánní působení Božího Ducha, který vede duši po cestě následovní Krista až ke spojení s Otcem. Nejde tedy o následné stupně, jak je popisuje tradice, ale o současné aktivity Ducha: současně Duch očišťuje, osvěcuje a rozněcuje duši láskou, podobně jako železo v ohni je současně očišťováno, prozářeno a asimilováno ohněm. Jistě i kromě této simultánnosti je zde patrný i jakýsi pokrok, nikoli však jako přechod od jednoho stupně k druhému, nýbrž v prohlubování vztahu k Bohu. Podobně jako kov, i duše je stále více čistá, prozářená a rozničená láskou a horlivá. Toto pojetí vyplývá z Františkových slov: „stále více vnitřně...“.²⁸⁴ Pohyb je směřován k Otci skrze Syna, jehož je třeba následovat za přispění Ducha. Prosba je směřována k přispění v oblasti poznání, vůle, činnosti. Podobně jako František se později vysloví i Bonaventura: „Oheň zaujímá celou duši: ji očišťuje, osvěcuje a zdokonaluje v lásce“.²⁸⁵

Vzhledem k *2Lvěř*, kde František připisuje Duchu svatému naše stávání se „děťmi Otce, jehož skutky činí“, v textu *Oratio* dodává, že právě ono „činění bohulibých skutků“ je plodem působení ohně Ducha svatého, jenž zasahuje poznání, vůli a konání.

Text *Oratio* je výsostně trojičním úryvkem, a je patrný rozdíl od zmíněného *2Lvěř*, kde je zdůrazněno, čím je díky Duchu svatému člověk pro jednotlivé osoby Trojice (děťmi, snoubenci, bratry, sestrami, matkami, příbytkem, domem). Zde je naopak zdůrazněno, čím je na základě Zjevení Trojice pro člověka: Otec je pochopen jako cíl, konečné spočinutí, stejně

v ohni, neboť tak jak oheň spaluje trní, tak Duch svatý ničí hříchy (srov. *Homilie o Letnicích*: PG 52, 805). Často se jedná o oheň jenž čistí a osvěcuje. Velmi je vyvinuta funkce ohně Ducha, jenž zahřívá a dává lásku (DSp, *Feu*, 259-267). Role Ducha svatého v dějinách spásy je také vyjádřena obrazem ohně. Oheň, který stravuje a proměňuje v sebe je obraz Ducha, který skrze posvěcení proměňuje osobu v celopal nabídnutý Bohu, a člověka proměňuje a stále více jej činí účastným Božího života (DSp, *Feu*, 262). Jsme jako železo ponořené do ohně: železo ztrácí v ohni svou přirozenost a přijímá tu, která je darovaná ohněm. Ten oheň je Duch, jenž vlévá duši lásku, jež proměňuje: láska se nezastaví, dokud se nepřetvoří v milovaného a dokud milovaný nepřevzme plně vládu nad ní - dokud se železo nestane plně ohněm díky samotnému ohni (srov. *De diligendo Deo*, 10, 20: PL 182, 991ab). Podobně i Hugo od Sv. Viktora (*De IV.gradibus*: PL196, 1221ab) vidí stupňovitost a pokrok jak v proměně železa v oheň, tak člověka v syna Božího. Týž autor na jiném místě (*In Ecclesiastem homilia*, 19, 1: PL 175, 117bd; srov. DSp, *Feu*, 263) popisuje proces pokroku duše od meditace ke kontemplaci obrazem zeleného dřeva, které se v ohni spaluje postupně, od vnějšku dovnitř, až se cele v srdci člověka usadí láska Boží.

²⁸⁴ Výraz „interius“ („*ut interius mundati, interius illuminati et igne sancti spiritus accensi...*“), který se v textu opakuje dvakrát, je vztažen k „semper“, které předchází. František ví o postupném, pokračujícím procesu, který má duši přivést k Bohu. Očista, osvěcení a rozničení láskou mají být stále intenzivnější. Dílo Ducha (posvěcení) má přinášet stále hojnější plody. Toto posvěcení se děje v samém středu člověka, v jeho srdci .

²⁸⁵ *Breviloquium* V, kap.1.

jako počátek a výchozí bod křesťanské zkušenosti. K němu má člověk dojít. Protože však Otec přebývá v nedostupném světě²⁸⁶ je Ježíš jediným prostředníkem, jedinou cestou k Otci. Duch svatý poslaný Otcem a Synem, je v *Oratio* pochopen jako oheň, jenž neustále duši očišťuje (a tím ji činí hodnou, schopnou Boha a pevnou na zvolené cestě), osvěcuje (dává jí stále větší poznání plánu spásy a tedy Boží vůle) a rozněcuje duši láskou (zdokonaluje lásku k Bohu i stále větší láskou k bližnímu). Svým působením tak doprorovází duši na její cestě k Bohu a do Boha. Jde o pouto, která začíná křtem a uzavírá se přechodem ze smrti do věčného života.

2.4 Duch svatý a církev

Církev František chápe jako tajemné tělo Kristovo, stádce vedené svými pastýři, k nimž chová světec neobvyklou úctu. Události Letnic se František nijak zvlášť nevěnuje a jak jsme již řekli, ani život prvotní církve v jeruzalémské obci není pro něj nijak inspirující. Událost seslání Ducha svatého sice světec nereflektuje, nicméně není bez významu pro jeho bratrské společenství, jak zmíníme.

V této kapitole si chceme všimnout Františkova pochopení svátostí, Božího slova a místa Ducha svatého ve společenství bratří. Všimneme si rovněž, jak světec chápe úlohu Ducha svatého v dějinách.

2.4.1 Duch svatý působící ve svátostech

Co se týče svátostí, Františkovy spisy nám neříkají nic podstatného o iniciačních svátostech, o tom, že uvádějí křesťana do bohatství života milosti. Zmínku o **křtu** zde sice najdeme, avšak jen na jediném místě, kde je řeč o znovuzrození ve křtu: „a aby se dali pokřtít a stali se křesťany, neboť nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království“.²⁸⁷ Těmito slovy světec nabádá bratry, které vysílá mezi Saracény.

Je zajímavé, že František, jinak velmi vnímavý k papežovým slovům, nevěnoval ve svých spisech svátostem - s výjimkou eucharistie - téměř žádnou pozornost, i když Inocenc III. kladl důraz na téma Ducha svatého, jenž působí ve všech svátostech církve a zvláště v eucharistii.²⁸⁸

²⁸⁶ Srov. *ITm* 6,16, jak připomíná František v *Npm* I.

²⁸⁷ *NpŘ* XVI, 7: FP 43.

²⁸⁸ Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 135.

Duch svatý a eucharistie

Jako by světec všechnu pozornost soustředil jen na jedinou svátost, eucharistii, o níž hovořil vždy jako o Těle a Krvi našeho Pána Ježíše Krista.²⁸⁹ Z četby jeho spisů lze vypožorovat, že se málokterou otázkou zabýval tak často a s takovou pronikavostí.²⁹⁰ Důvody tohoto nevšedního zájmu lze hledat na mnoha stranách: v rostoucím nedostatku eucharistické úcty,²⁹¹ šířících se úchylných ve slavení mešní oběti,²⁹² bludných naukách a pohoršujícím životě kněží, a také ve výzvách IV. lateránského sněmu, který na tuto neutěšenou situaci reagoval v několika dokumentech.²⁹³

Zmíníme alespoň jednu z deviací, šířících se od počátku 13. stol. v důsledku nesprávného chápání eucharistie, a sice zvyk tzv. *přijímání pohledem*. Věřící se spokojovali s tím, že se dívají na pozdvihovanou konsekrovanou hostii a přecházeli z jednoho chrámu do druhého, aby pokračovali v tomto uctívání, které hraničilo s pověrou: pohledu na Tělo Kristovo se připisovala větší důležitost než jeho přijímání. Zmíněný podivný zvyk František nikterak nesdílel. Naopak, téměř ve všech spisech vášnivě vybízel k častému svátostnému

²⁸⁹ O Františkově chápání eucharistie, srov. např. N. NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Ed. Biblioteca Franceseana, Milano 1984, 211-253.

²⁹⁰ O Františkově pozoruhodném zaujetí pro Krista přítomného v eucharistii svědčí několik jeho spisů, pojednávajících o tomto tématu: včetně *I. Napomenutí* se jedná nejméně o šest spisů: *O úctě k tělu Páně* napsal František samostatný *List určený všem duchovním*. K velké horlivosti, čistotě a úctě k „*nejsvětějšímu tělu a nejsvětější krvi našeho Pána Ježíše Krista*“ nabádal František své bratry v *Listu řádu*. V *Listu* adresovaném *kustodům* vyzývá právě je k péči o vše, co souvisí se slavením eucharistie a žádá, aby „*vše, co náleží k oběti, bylo drahocenné*“ a bratry kazatele nabádal, aby k úctě vedli také lid. František téměř ve všech svých spisech vybízí vášnivě k častému eucharistickému přijímání, k nutnosti vnitřní dispozice i k vnější úctě. To zdůrazňuje např. v *Listu věřícím*. Vše co mu leží na srdci ohledně úcty k Božím slovům, Tělu, Krvi, kostelům i kněžím, shrnuje, opakuje a zdůrazňuje také ve své *Závěti*.

²⁹¹ Uvolnění je parné jak u věřících, tak u kléru: „A mnozí uchovávají [Tělo a Krev Páně] na nedůstojných místech, přenášejí neuctivě, nehodně přijímají a podávají druhým bez rozlišení“ (*Lkler* 5).

²⁹² Kněží slaví mši svatou nikoliv ze zbožnosti, ale z chtivosti po penězích. Kromě nepřístojností ve způsobu slavení se bylo možno setkat s mnoha až pověřivými praktikami. Šíří se tzv. *privátní mše*, kněží slaví několik mší denně, snad až 8–10, proměňují sice při každé mši, přijímají však jen při jedné z nich. Srv. K. ESSER, *Temí spirituali*, Ed. Biblioteca francescana, Milano 1981³, 233–284 (238). Odtud je už jen krok k deviaci tzv. „suchých mší“ (*missa sicca*), při kterých se odříkaly mešní modlitby, chyběla však oběť, proměňování a přijímání. Ziskuchtiví kněží se uchylovali i k takové klíčce, kdy do jednoho mešního kánonu spojili různé mešní formuláře, buď podle své libovůle, nebo podle přání lidí. Mešní předměty a dokonce i sama Nejsvětější svátost byly zneužívány k pověřivým, hmotným cílům. Chyběla úcta k místu, k chrámu. Stále méně se lidé účastní slavení eucharistie a stále méně ji přijímají. Srov. L. IRIARTE, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1987², 60–65 (63).

²⁹³ O eucharistii pojednávají koncilní konstituce 19 a 20; první mluví o nutnosti zachovat posvátnost prostoru chrámu a uchovat čistými posvátné nádoby, purifikatoria, korporály a liturgická paramenta a druhá konstituce nařizuje chránit křížmo a eucharisti pod zámkem, „*aby se jich nemohla zmocnit žádná nerozvázná ruka a neznesvětila je hanebným, nízkým užíváním*“. Konstituce 21 pak zavádí ještě povinnost pro každého věřícího zpovídat se alespoň jednou za rok a přistoupit ke svátému přijímání alespoň o Velikonocích, což zůstává v platnosti nadále. Srv. *Concilio Lateranense IV* (Introduzione e Costituzioni conciliari) in CONCILIORUM OECUMENICUM DECRETA (a cura di G. Alberigo et al.), edizione bilingue, EDB, Bologna 1991, 226–271; také C. VAIANI, *Vedere...*, s. 19n.

přijímání²⁹⁴ a k nutnosti vnitřní dispozice.²⁹⁵ Také klade na srdce kustodům bratří, aby o tom kázali lidem.²⁹⁶

František nikde výslovně nezmiňuje okamžik vyvýšení hostie a když mluví o tom „vidět Tělo Pána“, má na mysli především **pohled víry**. Sloveso „vidět“ František užívá často, když přejímá citace ze 14. a 17. kapitoly Janova evangelia. Nejpatrnější je to v *1. Napomenutí*, kde termín „vidět“ je užit třináctkrát.²⁹⁷ Celé *1. Napomenutí* je totiž vystavěno právě na onom *vidět-věřit* či *vidět-nevěřit*.²⁹⁸

Toto *Napomenutí*, mající charakter samostatného traktátu,²⁹⁹ je nejhutnějším Františkovým pojednáním o eucharistii a nás zajímá především pro roli, jíž světec připisuje v této souvislosti Duchu svatému.³⁰⁰

František zdůrazňuje, že „Boha nikdo nikdy neviděl“, neboť „přebývá v nedostupném světle“; je duch a může být viděn „pouze v Duchu, neboť co dává život, je Duch, tělo nic neznamena.“³⁰¹ Výslovně podtrhává, že tato neviditelnost je společná Bohu Otci, Synu i Duchu svatému. Výraz „to, čím je Syn roven Otci a Duchu svatému“ připomíná sv. Augustina³⁰², jehož František mohl dobře znát zprostředkovaně skrze církevní Hodinky.³⁰³

²⁹⁴ „A chce, [...] abychom ho přijímali čistým srdcem a čistým tělem. Ale je málo těch, kteří ho chtějí přijímat a skrze něho být zachráněni, ačkoliv jeho jho netlačí a jeho břemeno netíží“ (2Lvěř 14-15: FP 185). Srov. také *Lkust*: FP 243; *Lvlád*: FP 212; *ILvěř*: FP189; *Npm* 1: FP 142.

²⁹⁵ „Musíme také vyznávat knězi všechny své hříchy a přijímeje od něho tělo a krev Pána Ježíše Krista. Kdo nejí jeho tělo a nepije jeho krev, nemůže vejít do Božího království“ (2Lvěř 22-23).

²⁹⁶ „A při každém kázání, které konáte, připomínejte lidem pokání a to, že nikdo nemůže být spasen než ten, kdo přijímá nejsvětější tělo a krev Páně“ (*Lkust* 6).

²⁹⁷ Vliv čtvrtého evangelisty je patrný právě na užití tohoto slova. Sloveso „vidět“ se zde nachází čtyřikrát v janovských citacích, v dalších třech případech je spojen s termínem „věřit“; to je kombinace takřka výlučná pro evangelistu Jana.

²⁹⁸ Srov. W. VIVIANI, *L'ermeneutica di Francesco di Assisi. Indagine alla luce di Gv 13-17 nei suoi scritti*, Roma 1983, 193.

²⁹⁹ První část o níž nyní pojednáme: „Pán Ježíš říká svým učedníkům: 'Já jsem cesta, pravda a život; nikdo nepřichází k Otci než skrze mne. Kdybyste znali mne, znali byste i mého Otce. Nyní ho už znáte a viděli jste ho'. Filip mu řekl: 'Pane, ukaž nám Otce – a to nám stačí'. Ježíš mu odpověděl: 'Filipe, tak dlouho jsem s vámi a neznáš mě? Kdo viděl mne, viděl mého Otce' (Jan 14,6-9). Otec 'přebývá v nepřístupném světle' (1Tim 6,16) a 'Bůh je duch' (Jan 4,24)³⁰⁰ a 'Boha nikdo nikdy neviděl' (Jan 1,18). Proto ho lze vidět pouze v Duchu, neboť 'co dává život, je Duch, tělo nic neznamena' (Jan 6,63). Ale ani Syna v tom, v čem je roven Otci, nikdo nevidí jinak než Otce, ani jinak než Ducha svatého.“ (*Npm* 1, 1-7)

³⁰⁰ Srov. C. VAIANI, *Vedere e credere*, 33. K tématu více analyticky přistupuje i G. SPIRITO, *El cielo en la tierra. La inhabitación trinitaria en S. Francisco a la luz de su tiempo y de sus escritos*, Roma 1994, 134 -135, kde si všimá, že sloveso „přijímat“ je v *INpm* interpretováno janovským způsobem a podobně jako *vidět* a *věřit* lze chápat jako synonyma, tak i *rozpoznat* a *přijímat* mají stejnou hodnotu.

³⁰¹ *Jan* 6,63, *Npm* 1, 5-6. Zdá se zřejmým, že nejprve je řeč o *duchu* jako společné přirozenosti všech tří božských osob, poté o Duchu jako samostatné osobě. Příkláním se v tomto druhém případě k překládání termínu *spiritus* jako *Duch* s velkým počátečním písmenem, s odvoláním se na skutečnost, že středověká latina nemá v tomto ohledu žádná pravidla (srov. C.VAIANI, *Vedere e credere*, s. 26). Ani český překlad není jednotný – zde je počáteční písmeno malé s ohledem na Esserovo kritické vydání Františkových spisů, o několik vět dále už čeští překladatelé volí výraz *Duch* i na místě, kde Esser zůstává u termínu *spiritus* (vv. 21, 28, 36) .

³⁰² *Ennaratio in Psalmum LXIII*, 13 (srov. VAIANI, *Vedere...*, 26).

Bůh je tedy člověku nedostupný bez pomoci Ducha svatého. Kdo vidí Ježíše, vidí Otce, avšak pouze za přispění Ducha Páně. Text *Napomenutí* pokračuje³⁰⁴ zdůrazněním, že nestačí jen vidět tělesnými očima, ale očima víry.³⁰⁵ Věřit se má „podle Ducha a božství“, čímž „vidění“ získává novou kvalitu.³⁰⁶ František připomíná, že když našeho Pána dnes vidíme „pod způsobou chleba a vína“, jsme ve stejné situaci jako Ježíšovi současníci, kteří ho viděli jen „v jeho lidství“.³⁰⁷

Nezastupitelnou roli Ducha svatého ukazuje František v následujícím:

„Je to tedy Duch Páně, přebývající ve svých věřících, který přijímá nejsvětější tělo a krev Páně. Všichni ostatní, kteří nesdílají téhož Ducha a odváží se přijímat, jedí a pijí si odsouzení“ (*Npm* I, 12-13).

Světec připisuje Duchu svatému funkci „přijímat tělo a krev Páně“. To, podobně jako schopnost říci „Ježíš Kristus je Pán!“, lze, jak zdůrazňuje apoštol Pavel, jen v Duchu svatém.³⁰⁸ Druhá věta úryvku říká vlastně totéž, jen v negativním vymezení a ozvěnou slyšíme svatého Pavla, jak vyčítá Korint'ánům jejich nevhodné chování během večeře Páně.³⁰⁹ František parafrázuje text *IKor* 11,29, když říká, že přijímat tělo Páně a nemít účast na Kristově Duchu znamená odsoudit se – podobně jako nehodní Korint'ané.³¹⁰

³⁰³ Tento úryvek se nacházel v četbě matutina o Bílé sobotě podle breviáře Inocence III., jehož František užíval k modlitbě, srov. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Porziuncola, Assisi 1999, 281-2.

³⁰⁴ „Proto všichni, kteří viděli Pána Ježíše v jeho lidství a neviděli ho a neuvěřili podle Ducha a božství, že to je pravý Syn Boží, jsou odsouzeni; tak i všichni, kteří vidí svátost posvěcenou slovy Páně na oltáři skrze ruce kněze pod způsobou chleba a vína, ale nevidí a nevěří podle Ducha a božství, že to je opravdu nejsvětější tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista, jsou odsouzeni. To dosvědčuje i sám Nejvyšší, když říká: ‘Toto je moje tělo a má krev nové smlouvy, [která se prolévá za mnohé]’, (*Mt* 26,26.28), a ‘Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný’ (*Jn* 6,54)“ (*Npm* I, 8- 11).

³⁰⁵ Podobně nás k pohledu víry nabádá JAN PAVEL II., *Ecclesia de eucharistia*, 15.

³⁰⁶ „Kontemplovat Krista znamená též umět ho rozpoznat všude, kde se objeví, v jeho mnohotvárných způsobech přítomnosti, ale především v živé svátosti jeho těla a krve“ (*Ecclesia de eucharistia*, 6). „Je třeba se zastavit před Kristovou ‘eucharistickou tváří’“ (*Ecclesia de eucharistia*, 7)

³⁰⁷ Františka k těmto jeho úvahám nejspíš inspiroval opět sv. Augustin, jehož texty znal z breviáře. V jednom čtení z matutina pašijového týdne se četl Augustinův *Tractatus in Johannem*, a autor v něm zmiňuje židy, kteří nepoznali božství Ježíšovo, protože smýšleli příliš „po lidsku“: „Secundum hominem [...] non secundum Deum, secundum id quod homo erat, non secundum id quod Deus“, srv. MESSA, *Le fonti patristiche...*, 284.

³⁰⁸ Srov. *IKor* 12,3.

³⁰⁹ „Kdo totiž jí a pije, a tělo (Páně) nerozlišuje (od obyčejného chleba), jí a pije si odsouzení“ (*IKor* 11,29).

³¹⁰ Podobně se František vyjadřuje ve *2Lvěř* 22-24: „Musíme také vyznávat knězi všechny své hříchy; a přijímejme od něho tělo a krev Pána Ježíše Krista. Kdo nejí jeho tělo a nepije jeho krev, nemůže vejít do Božího království. Ať však jí a pije tak, aby toho byl hoden, protože kdo nehodně přijímá, jí a pije si odsouzení, když tělo Páně nerozeznává, to znamená že nerozlišuje.“

Poslední perikopa textu³¹¹ je jeho obsahovým vrcholem a dochází k zajímavému vývoji i po formální stránce.³¹² Text se věnuje znovu paralele. Zatímco dříve to bylo srovnání s Ježíšovými současníky, nyní s apoštoly, kteří na rozdíl od nich uvěřili: „A tak jako svatým apoštolům [se ukázal] ve skutečném těle, stejně i nám se ukazuje ve svatém chlebě.“ A také tak jako apoštolové zaujali postoj víry vůči fyzickému, skutečnému tělu, tak i my jej máme mít vůči eucharistické přítomnosti Kristově³¹³. František se nechává strhnout dojetím nad pokorou Pánovy přítomnosti: „Hle, každodenně se ponižuje, jako kdysi ‘z královského trůnu’ přišel do lůna Panny, tak každodenně přichází k nám v pokorné podobě. Každý den sestupuje v rukách kněze z Otcovy náruče na oltář“. Pro Františka je typické nacházet mezi jednotlivými Božími tajemstvími souvislosti. Můžeme sledovat jeho úžas nad stálou *kenozí* Božího Syna: ve vtělení, narození, kříži, v eucharistii. Stále znova a stále stejně se Pán pokořuje, eucharistie se stává jakýmsi prodloužením zjeveného vtělení.³¹⁴

Shrneme-li, Otec se zjevuje v Synu, jenž je cestou, pravdou, životem. Toto zjevení je možné přijmout jen vírou, tedy v Duchu svatém. Je řeč o témže Duchu, který způsobil vtělení Božího Syna. Ve slavení svátosti eucharistie se opakuje pokaždé to, co se stalo jednorázově v dějinách. V okamžiku narození dává Duch svatý světu Krista (Maria počala z Ducha svatého) a ve chvíli smrti dává Kristus světu Ducha svatého (když umíral, „odevzdal Ducha“).³¹⁵ Podobně v eucharistii nám dává Duch svatý při proměňování Krista a při přijímání nám pak Kristus dává Ducha svatého.³¹⁶ Duch svatý působí naše důvěrné spojení s Bohem až natolik, že můžeme říci se svatým Pavlem: „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus...“ (*Gal 2,2*), neboť „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch“ (*IKor 6,17*).

Na Františkovi samotném můžeme vidět, co znamená onen „pohled víry“, když „duchovním zrakem“ nahlíží a nepřestává žasnout nad *pokorou a ponížením* Božího Syna.

³¹¹ Jde o verše 14–22: „Proto: ‘Synové lidští, jak dlouho ještě budete mít zatvrzelé srdce?’ (Žl 4,3). Proč nepoznáváte pravdu a ‘nevěříte v Syna Božího?’ (Jn 9,35). Hle, každodenně se ponižuje, jako kdysi ‘z královského trůnu’ (Mdr 8,15) přišel do lůna Panny, tak každodenně přichází k nám v pokorné podobě. Každý den sestupuje v rukách kněze z Otcovy náruče na oltář. A tak jako svatým apoštolům (se ukázal) ve skutečném těle, stejně i nám se ukazuje ve svatém chlebě. A jako oni svým tělesným zrakem viděli pouze jeho tělo, duchovním zrakem nahlíželi a věřili, že je to sám Bůh (Jn 20,28), tak i my, když vidíme tělesnými očima chléb a víno, máme vidět a pevně věřit, že je to jeho živé a pravé nejsvětější tělo a krev. A tímto způsobem je Pán vždy se svými věrnými, jak to i sám říká: ‘Hle, já jsem s vámi až do konce světa’ (Mt 28,20).“

³¹² František přechází k druhé osobě plurálu a posléze až k první osobě. Text přitom začínal neosobní třetí osobou plurálu. Najednou je posluchač vtažen do děje, je jeho součástí, týká se ho to.

³¹³ „Nesmiš vidět v chlebu a vínu prosté a přirozené prvky“ vybízí sv. Cyril Jeruzalémský (*Mystagogické katecheze IV,6*: SCh 126,138) „protože Pán výslovně řekl, že je to jeho tělo a krev: ubezpečuje tě o tom víra, ikdyž ti smysly vnukají něco jiného“ (srov. encyklika *Ecclesia de eucharistia*, 14).

³¹⁴ Výraz „z Otcovy náruče“ ve verši 18 nás odkazuje na text *Jn 1,18b*, za nímž následuje *Jn 1,18a*, jak tomu bylo ve verši 5 („Boha nikdo nikdy neviděl. Jednorozený Syn, spočívající v náručí Otcově, ten ho zjevil“).

³¹⁵ Srov. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988.

³¹⁶ Srv. R. CANTALAMESSA, *Eucharistie, naše posvěcení*, KN Kostelní Vydří 1997, s. 32nn; JAN PAVEL II., *Ecclesia de eucharistia*, čl. 17, 23 a 24.

František zve ke stejnému „dívání se. Tato kontemplace však má vést k postoji totálního odevzdání:

„Každý člověk ať se chvěje, celý svět ať se třese a nebe ať jásá, když na oltáři v rukou kněze je Kristus, Syn Boha živého! Jak obdivuhodná vysokost a úžasná důstojnost! Jak vznešená pokora! Jak pokorná vznešenost, s níž Pán veškerenstva, Bůh a Syn Boží, tak se poníží, že se pro naši spásu skrývá v nepatrné způsobě chleba! Pohleďte, bratři, na Boží pokoru a vylévejte před ním svá srdce, pokořte se i vy, aby vás povýšil. Proto si nic ze sebe neponechávejte pro sebe, aby vás celé přijal ten, který se vám celý vydává.“³¹⁷

2.4.2 Duch svatý a Boží slovo

Když František hovoří o Těle a krvi Pána, navazuje obvykle zmínkou o „přesvatých slovech Pána“ (*sanctissima verba Domini*). Toto časté spojení mezi eucharistií a „Pánovými slovy“ je překvapivé a nabízí otázku po důvodech tohoto spojení. Zajímá nás opět také, jakou úlohu má v této souvislosti Duch Páně.

Předně je třeba říci, že Františkovo pochopení Božího slova se neomezuje jen na Bibli.³¹⁸ Ve Františkových spisech je možno rozlišit tři úrovně chápání slov Písma svatého: slova Páně v úzkém smyslu označují „svátostná slova“, jimiž kněz na oltáři proměňuje chléb a víno,³¹⁹ dále se jedná o liturgické texty, jež církev užívá pro veřejnou modlitbu³²⁰ a konečně jsou jimi i slova pronesená teology a kazateli.³²¹ Slova Páně jsou tedy slova Písma, která František nachází ve svátostech, liturgii, v kázáních.³²² Poněkud překvapí, že s charismatickým sebevědomím připisuje Duchu svatému i svá vlastní slova. To mu dovoluje adresátům jednoho ze svých listů napsat: „rozhodl jsem se tímto dopisem [...] vám zprostředkovat slova našeho Pána Ježíše Krista, který je Slovo Otce a slova Ducha svatého, která jsou duch a život“.³²³

Světec je přesvědčen, že Bůh může promlouvat skrze kteréhokoli člověka. Člověk může v Duchu svatém pronášet to, co mu Pán dal poznat. Bohužel se ale často nepoctivým přivlastňováním toho „co dobrého v něm a skrze něho Bůh mluví a koná“ dopouští jakéhosi

³¹⁷ *Lřádu*, 26-29.

³¹⁸ Srov. N. NGUYEN-VAN-KHING, *op.cit.*, 256.

³¹⁹ Srov. *Lřádu* 47; Lkler 1-3; 1Lkust.

³²⁰ Srov. *Lřádu* 44.

³²¹ Srov. *Závěť* 6-13.

³²² Srov. R. BARTOLINI, *Lo Spirito*, 35-8; také N. NGUYEN-VAN-KHING, *op.cit.*, 259 a O. SCHMUCKI, La „Lettera a tutto ordine“, 254-255.

³²³ *2Lvěř* 3. Podobně končí jiný list: „Všechny, ke komu dojde tento dopis, žádáme v lásce, kterou je Bůh, aby tato výše uvedená, vůni šířící slova našeho Pána Ježíše Krista, s božskou láskou laskavě přijali. A kdo neumí číst, ať si je nechají často předčítat; ať je svatou činností u sebe uchovávají až do konce, neboť jsou duch a život.“ (*1Lvěř* II,19-21), srov. také v *2Lvěř* 3. V obou případech je ve slově „duch“ minuskule jak v kritickém vydání Esserově, tak překladu K-Š. Dle ČEP: v *Jn* 6,64 je však ve slově „Duch“ majuskule.

druhu krádeže, když považuje za své to, co zdarma přijal a co mu nepatří.³²⁴ Neboť „nám patří pouze naše neřesti a hříchy.“³²⁵ Ti pak, kdo vše, co znají, nepřipisují sobě, ale slovem i příkladem to vracejí Bohu, „jsou oživeni duchem Božích písem“.³²⁶ Ke studiu svatých Písem nemá tedy člověk přistupovat veden touhou „znát pouze slova a druhým je vysvětlovat“,³²⁷ neboť takoví jsou dle našeho světce „zabiti literou“.

Když František mluví o Pánových slovech, volí kromě výrazu *verba sanctissima Domini* i výraz *odorifera verba Domini*, „vonná slova Pána“³²⁸ a sám se cítí být jejich služebníkem, vázán poskytovat je všem (*servire et administrare odorifera verba Domini mei*).³²⁹ Výraz „služba“ (*servitium*) vztahuje František na jiných místech³³⁰ přímo k Bohu. Je-li jeho služba směřována také vůči *slovům Pána*, pak tím František dává najevo, že Pánova slova reprezentují jej samého³³¹ a je-li ve službě Božímu slovu, slouží tím samému Bohu. Vyjadřuje to i Františkova volba výrazu „vysluhovat“ (*administrare*)³³² užívaného Františkem jak pro eucharistii,³³³ tak pro Pánova slova: „Nikdo nemůže být spasen jinak, než skrze svatá slova a krev našeho Pána Ježíše Krista, která klerici pronášejí, hlásají a jimi slouží“.³³⁴ Důvodem tohoto postoje našeho světce je, že „na tomto světě totiž nic nemáme a tělesně“³³⁵

³²⁴ Srov. *Npm* 2, 2-3; *Npm* 8, 3

³²⁵ *NpŘ* 17,7.

³²⁶ *Npm* 7,4.

³²⁷ *Npm* 7.

³²⁸ Zřejmě inspirován *2Kor* 2,14-17, kde apoštol hovoří o vůni poznání Krista: „Budiž vzdán díky Bohu, který nás stále vodí v triumfálním průvodu Kristově a všude skrze nás šíří vůni svého poznání. Jsme totiž jakoby vůni kadidla, jež Kristus obětuje Bohu; a vůně proniká k těm, kteří docházejí spásy, i k těm, kteří spějí k zahynutí. Jedněm jsme smrtonosnou vůní vedoucí k záhubě, druhým vůní životodárnou vedoucí k životu. Ale kdo je k takovému poslání způsobilý? My nejsme jako mnozí, kteří kramají s Božím slovem, nýbrž mluvíme upřímně, z Božího pověření a před tváří Boží v Kristu.“

³²⁹ *2Lvěř* 2.

³³⁰ Srv. *Npm* 5,2; *NpŘ* 22,26; 23,8.16.32; *2Lvěř* 12,7.

³³¹ Srov. *Řím* 1,9; také např. *Flp* 2,22; *Sk* 16,17.

³³² Toto sloveso František užívá velmi často (spolu s „ministrare“ a substantivem „minister“). Zdá se, že je ovlivněn textem 1Pt 4,10-11, kde kontextem je mnohotvárná milost Boží: „Každý ať slouží druhým tím darem milosti, který přijal [...]. Kdo káže, ať zvěstuje slovo Boží. Kdo slouží, ať to činí ze síly, kterou dává Bůh [...]“. Explicitně je možné najít u *Lk* 1,2 označení apoštolů jako služebníků slova.

³³³ „Vždyť o kolik je větší jejich služba (administratio), kterou mají vůči nejsvětějšímu tělu a krvi našeho Pána Ježíše Krista, které sami přijímají a jen oni je vysluhují (ministrant) ostatním“ (*Npm* 26,3).

³³⁴ *2Lvěř* 34. Bartolini poznamenává, že František se svými bratry, jsouce zpočátku putující skupinou bez vlastních kněží, neměli možnost účastnit se často slavení eucharistie a bratři rostli v poznání a posvěcovali se právě díky četbě a rozjímání Božího slova, které nosili všude s sebou, kolem něhož se shromažďovali i k modlitbě a které jim bylo útěchou a posilou. Srov. R. BARTOLINI, *op. cit.* 27.

³³⁵ Výraz „corporaliter“ je třeba chápat ve středověkém smyslu, v jakém byl užíván: „Pro latiníky 12. st. je Kristus chápán jako přítomný tělesně pouze pod svátostnými způsoby, a to jak na oltáři, tak v tom, kdo přijal přijímání a dokud způsoby nebyly zničeny“ (H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au moyen-age*, 1944, 364).

nevidíme ze samotného Nejvyššího než jen tělo a krev, jména a slova, jimiž jsme byli stvořeni a vykoupeni ze smrti do života“.³³⁶

Pro Františka má tedy Boží slovo takřka svátostný charakter, protože je „vysluhováno“ podobně jako tělo a krev Páně, a zaslouží si proto podobnou úctu jaká náleží eucharistii. Důvodem této úcty je jasné vědomí přítomnosti živého Krista ve „svátosti slova“. Je patrné, že ztotožňuje Krista s jeho slovy a s jeho eucharistickou přítomností. Slovo implikuje přítomnost osoby, jež je pronáší. Sloužit slovu znamená sloužit tomu, kdo je vyslovil.³³⁷

Je patrné, že pro Františka jsou slova Kristova také slovy Ducha svatého.³³⁸ František Duchu svatému připisuje oživující moc vzhledem ke slovu Písma, které chápe jako slovo jím inspirované.³³⁹ František však zdůrazňuje, že nestačí slovo Páně přijmout, ale že je třeba je „uchovat“ a sice „svatou činností“; řekli bychom, že se má slovo stát tělem. Podobně na jiném místě světec žádá, aby křesťané rodili Krista „skrze svaté konání, které má svítit druhým jako vzor“.³⁴⁰ Křesťan je tedy zván, aby veden Duchem „obtěžkal“ Božím slovem a přinášel Krista druhým.

Světec rovněž nabádá bratry, aby ze svého srdce ničím nevytěsnili Boží slovo,³⁴¹ neboť toto slovo, když jednou proniklo do srdce, zajišťuje přebývání Trojice. Satan hledá způsob, jak by znovu získal trůn v srdci člověka a snaží se vymazat z paměti člověka slova a příkazy Pána a oslepit lidské srdce světskými starostmi. Světec dodává: „Proto si, všichni bratři, velmi

³³⁶ *Lkler* 3; srov. také *Záv* 8-13.

³³⁷ Františkova osobní zkušenost s Božím slovem je natolik silná, že na konci života ji shrnuje slovy: „A když mi Pán dal bratry, nikdo mi neukazoval, co mám dělat, ale sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle svatého evangelia. To jsem několika slovy a jednoduše nechal napsat a pan papež mi to potvrdil“ (*Záv* 7-8). Zvláštní vztah úcty k Božímu slovu a trvalý stav naslouchání slovu Pána provázel Františka už od počátku jeho obrácení. František nepřistupoval nikdy k Písmu jako ke knize, která mluví o Kristu, nýbrž vždy chápal, že Kristus sám k němu mluví. Odtud jeho „*Pán mi zjevil*“. František v tomto smyslu rád otvíral knihu Písma, aby v ní nacházel Boží vůli, vyjádřenou konkrétním slovem, srov. např. *ICel* 91-93; *2Cel* 15; *Leg3dr* 8,27-29; *LegM* 13,2 a jeho chápání biblického textu „ad litteram“, viz výše.

³³⁸ Srov. *ILvěř* 19-21; *2Lvěř* 3.

³³⁹ Když si uvědomíme, že obecné přesvědčení o inspirovanosti Písma Duchem svatým nebylo ve středověku zcela běžné, jde rovněž o svědectví Františkovy víry v přítomnost Ducha Božího v Božím slovu. František si je rovněž sám vědom pomazání pro své kazatelské působení. V pozadí této víry je možné hledat slova 2Pt 1,21: „Neboť proctví nebylo nikdy proneseno z lidské vůle, ale lidé oznamovali Boží výroky proto, že je k tomu přiměl Duch svatý“. Rovněž celá patristická tradice ztotožňovala slova Písma se slovem Božím a slovem Ducha svatého (srov. H. DE LUBAC, *Esegese médiévale, Les 4 sens de l'Écriture*. Paris, 1959-1964, zvláště díl I, s. 61nn).

³⁴⁰ *ILvěř* 10. Co znamená „rodit Krista“ vysvětluje sv. Pavel: „Nepíšu to, abych vás zahanbil, ale napomínám vás jako svoje milované děti. Neboť i kdybyste měli na tisíce vychovatelů v křesťanské víře, otců nemáte mnoho. Tím, že jsem vám zvěstoval evangelium, stal jsem se já vašim otcem v Kristu Ježíši. Proto vás vybízím: Buďte takoví, jaký jsem já!“ (*IKor* 4,14-16). Pavel napomíná i povzbuzuje a zdůvodňuje své otcovství, které spočívá v zasetí semena Božího slova. Podobně to připomíná i Petr ve svém prvním listě: „Vždyť se vám dostalo nového života, a to ne plodivou silou pomíjející, ale nepomíjející: živým a neproměnným Božím slovem“ (*IPt* 1,23).

³⁴¹ „Velmi se mějme na pozoru před zlobou a lstivostí satana, terý chce, aby člověk neměl svou mysl a srdce u Boha. Proto obchází a touží uchvátit srdce člověka pod záminkou nějaké odměny nebo pomoci, aby vytěsnil slovo a přikázání Pána z paměti člověka, a chce zaslepit lidské srdce světskými záležitostmi a starostí a přebývat v něm“ (*NpŘ* 22, 19-20).

dávejme pozor, abychom pod záminkou nějaké odměny nebo díla či pomoci neztratili nebo neodvrátili svou mysl či srdce od Pána [...] a vždy v sobě budujme dům a přibýtek pro toho, který je Pán Bůh všemohoucí, Otec i Syn i Duch svatý“.³⁴² Cestou k citlivosti pro Boží slovo i pro přebývání Trojice v lidském srdci je věrnost Duchu svatému, po němž máme především toužit, neboť je to Duch svatý, který dává žít slovu v nás tím, že nás uschopňuje vydávat mu svědectví slovy i skutky.³⁴³ Světec stržen zaujetím nad touto skutečností, vybízí k neutuchající chvále Boží Trojice.³⁴⁴

Úcta k teologům a kněžím

Jak jsme již řekli, za slova Páně považuje světec slova Písma, která nachází ve svátostech, liturgii, v kázáních a odtud plyne Františkova velká úcta k teologům a k těm, „kteří nám slouží nejsvětějšími božskými slovy, [...] protože nám dávají (*ministrant*) ducha a život“.³⁴⁵ Stejně tak František chová velkou úctu ke kněžím „že i kdyby mě pronásledovali, chci se na ně obracet, [...] jich se bát, milovat je a ctít je jako své pány [...], protože nevidím tělesně na tomto světě z nejvyššího Syna Božího nic než jeho nejsvětější tělo a nejsvětější krev, které oni přijímají a jen oni vysluhují ostatním“.³⁴⁶

2.4.3 Duch svatý a bratrské společenství

Za jeden z nejzřetelnějších projevů působení Božího Ducha v našem světcí považují životopisci založení Řádu menších bratří³⁴⁷ a zdůrazňují, že to byl Duch svatý, jenž dal bratřím, kteří přišli za Františkem, totéž povolání.³⁴⁸ Již jsme zmínili, že František chápal své povolání na cestu následování Krista jako Boží inspiraci. Stejně tak pochopil své poslání v církvi v úkolu kázat pokoj a pokání,³⁴⁹ a poznal také, že má toto poslání vykonávat společně

³⁴² *NpŘ* 22,26-27.

³⁴³ Srov. *PŘ* 10,8; více k tématu svědectví a Duch svatý srov. *Sk* 4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10.20 a heslo „Esprit“ in *DSP* 1267.

³⁴⁴ „Ať nám v tom tedy nic nebrání, nic nás neodděluje, nic nám nepřekáží; my všichni kdekoli na každém místě, v každou hodinu a každý čas, každodenně a ustavičně, opravdově a pokorně věrme, v srdci uchovávejme a milujme, ctěme, klaňme se, služme, chvalme a dobrořečme, oslavujme a vyvyšujme, velebme a díky vzdávejme nejvyššímu a svrchovanému věčnému Bohu, Trojici i Jednotě, Otci i Synu i Duchu svatému“ (*NpŘ* 23, 10-11).

³⁴⁵ *Záv* 8-13.

³⁴⁶ *Záv* 6-10; srov. také *Npm* 26 o úctě k duchovním osobám.

³⁴⁷ Kromě Menších bratří (I.řád) je František považován za zakladatele i Chudých paní (klarisek) a Kajícníků (budoucí III. řád sv. Františka). Celano tyto skutečnosti komentuje v úvodu ke svému *Traktátu o zázracích* (*3Cel* 1,1: FP 821): „neplodná plodnost vydala plod různého pohlaví“.

³⁴⁸ *LegM* 3,4.5.

³⁴⁹ Činil tak „ne přemlouvavými slovy lidské moudrosti, nýbrž učením a silou Ducha: kázal pokoj, učil o spáse a pokání na odpuštění hříchů“ (*1Cel* 36: FP 382) Jeho slova pak „nebyla prázdná ani směšná; plná síly Ducha svatého pronikala až na dno srdcí, takže posluchače mocně uchvacovala a plnila úžasem“ (*Leg3dr* 8, 26: FP 1427); srov. *1Cel* 23: FP 358.

se svými bratry.³⁵⁰ K vedení bratří a péči o řád byl vybaven světec darem rozlišování a moudré prozíravosti.³⁵¹ Duch svatý mu dával pochopit, že budoucnost řádu je Boží věcí,³⁵² od něj přichází inspirace, že je čas začít psát řeholi³⁵³ a on to byl, kdo Františkovi vnukal správná slova, když bylo třeba promluvit³⁵⁴ a obdařoval jej prorockým darem.³⁵⁵

Duch svatý – generální ministr

Záznamům životopisců vděčíme také za jeden z nejpozoruhodnějších úryvků o Duchu svatém v bratrském společenství svatého Františka. Víme, že světec chápal svůj řád jako malé stádce, spojené s univerzální církví, v jejímž středu přebývá Duch svatý³⁵⁶. Zdůrazňoval, že není rozdíl mezi klerikem a laikem a že jeho řád „je přístupný chudým a nevzdělaným stejně jako bohatým a učeným“. Na tomto místě dodává Celano důležitou větu:

„Říkával: 'Bůh nehledí na to, čím kdo je, a generální ministr řádu, Duch svatý, spočívá stejně na chudých i prostých'. A tato slova chtěl dát do řehole, ale už to nešlo, poněvadž byla definitivně potvrzena“.³⁵⁷

Tato kapitolka z *2Cel* zřejmě vypovídá i o klerikalizačních tendencích v řádu a Františkových obavách z nich.³⁵⁸ Ústy životopisce zde zaznívá ozvěna Františkových vlastních slov, že Duch svatý spočívá na těch, kdo konají pokání.³⁵⁹ Významný je rovněž titul daný Duchu svatému: *ministr*. Kromě toho, že stojí v čele řádu, je služebníkem celého bratrského společenství, tak jak je tato role popsána v *Řeholi* - rozdílně oproti jiným, dřívějším řeholím, v nichž představený byl chápán jako *prior* nebo *abbas*.³⁶⁰

³⁵⁰ Srov. *Záv* 14. Jeho charisma bylo přijato a potvrzeno papežem a assiský světec naplňoval své poslání se stále větší horlivostí: „Pln odvahy a se strhujícím nadšením před papežem a kardinály kázal z plnosti toho, co mu Duch svatý vnukl. Kardinálové byli jeho slovem pohnuti, hlasitě vzdychali a slzami omývali vnitřního člověka“ (*2Cel* 25: FP 612); srov. *LegM* 12,7: FP 1211. Jeho slova plná Ducha, mnohdy provázely zázraky. Srov. *LegM* 12,8: FP 1212.

³⁵¹ Srov. *2Cel* 40; *Zrcdok* 24; *2Cel* 49.50; *2Cel* 54; *LegM* 11, 4-6; 8-9; *LegM* 4,4.6.

³⁵² *2Cel* 24; *Leg3dr* 63.

³⁵³ *LegM* 4,11; *2Cel* 209.

³⁵⁴ *Leg3dr* 12,51.

³⁵⁵ *2Cel* 27; *LegM* 11,3; *AnPer* 4,18; *Leg3dr* 10,36.

³⁵⁶ *Zrcdok* 26.

³⁵⁷ *2Cel* 193: FP 779.

³⁵⁸ Vysvětlující Celanova věta o Františkově touze začlenit tuto pasáž do řehole, která však již byla v té době potvrzena, je důležitá - vypovídá o tom, že se jedná o období posledních let Františkova života, tedy o období jeho duchovní zralosti a hluboké zkušenosti. Rovněž lze soudit, že byl tento světcův názor znám a skutečnost, že se formulace neobjevila v řeholi, připomíná analogickou touhu zařadit do řehole specifický odkaz na eucharistickou úctu. Srov. *Leg P* 80; *Zrc* 65.

³⁵⁹ Srov. *2Lvěř* 10.

³⁶⁰ František zakazuje mluvit o představeném jako o *převorovi*, odmítá titul *opat* a trvá na tom, že má být *ministrem*, tj. „služebníkem všech“.

Duch svatý tedy nejen dává povolání k bratrskému životu, ale je i poutem jednoty celého společenství. Celano neváhá hovořit o „nádherné stavbě lásky ze živých kamenů [...], které se spojily v chrám Ducha svatého“³⁶¹.

Svatodušní kapituly

Ještě jednu souvislost je na tomto místě zapotřebí zmínit. Je všeobecně známo, jakou úctu František choval k Matce Boží. Připomeňme, že do její péče také svěřil sebe a své bratry.³⁶² A tak v čele jeho řeholního společenství nacházíme jednak Ducha svatého jako generálního ministra, jednak Nejsvětější Pannu jako Obhájkyň, Ochránkyňi a Přímlyvkyni řádu. Toto spojení Ducha svatého a Panny Marie je patrné nejvíce z historických souvislostí: František si výslovně přál, aby se kapitula bratří konala vždy o svatodušních svátcích u kostelíka Panny Marie v Porciunkule. Zde se tedy v řádových počátcích, tj. do r. 1223 konala Generální kapitula, která byla slavena nejprve každým rokem pro italské ministry, a pro všechny ministry pak každé tři roky.³⁶³ V žádném z řeholních řádů 13. století nenalezneme toto spojení, navíc formulované takto naléhavě.³⁶⁴ Svatyně v Porciunkule se z Františkova přání měla stát novým Jeruzalémem, kde se ministři a kustodi celého bratrského společenství budou scházet k modlitbám jako ve večeřadle učedníci s Marií, Snoubenkou Ducha. Tuto souvislost Ducha svatého, Matky Boží a bratrského společenství pak zdůrazňuje i sv. Antonín a sv. Bonaventura.³⁶⁵

³⁶¹ *ICel* 38: FP 387.

³⁶² „Ustanovil ji patronkou řádu a její ochraně svěřil své syny, které tu na světě zanechal, aby je opatrovala a chránila. Nuže, naše Paní a ochránkyňe chudých, chraň nás až do doby Otcem předurčené!“ (*2Cel* 198: FP 786). Ve svém díle *Apologia pauperum (Opera omnia, VIII, 315b-317b)* komentuje sv. Bonaventura titul *Advocata Ordinis Minorum* v jedné modlitbě k P. Marii, kdy se na ní obrací po úpěnlivé a vroucí prosbě určené *sacrosancta romana Ecclesia*, čímž rovněž nechává vyniknout poutu Církve - Maria. (srov. ASSELDONK, *op.cit.* s. 103)

³⁶³ Srov. *NpŘ* 18. Až v *PŘ* z r. 1223 je norma modifikována: generální kapitula se má dál scházet o Letnicích, místo pak je určeno generálním ministrem.

³⁶⁴ Pouze v Konstitucích Bratří Kazatelů z let 1228 a 1238-40 je předepsáno slavení generální kapituly o svatodušních svátcích (srov. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 193-227, 215, 218n; 5 (1889) 534-64, 552 557n; *Constitutiones, declarationes et ordinationes capitulorum generalium sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* (cura fr. CAIETANI LO-CICERO, I, Roma 1862, 56, 528 (*Capitula generalia*)). U generálních kapitul bratří Kazatelů však není patrná vazba mezi Duchem svatým a P. Marií. Ostatní řeholní řády (nakolik to bylo možné zjistit), slavily svou generální kapitulu v jinou dobu než o Letnicích: např. karmelitáni a kamaldulští z Monte Corona třetí neděli po sv. Duchu a Trinitáři čtvrtou neděli, v září pak cisterciáci. V Řeholi Nemocnice sv. Ducha (PL 217, 1138-58), kterou založil Inocenc III. kolem r.1200 se hovoří o „svatodušní kapitule“, ale až v pozdější redakci, kolem r. 1564 (*tamtéž*, 1145,1155), ale protože text je plný vsuvek, nelze z něj vyzískat bližší důvody.

³⁶⁵ Srov. SV. ANTONÍN, *Sermo in Pentecoste IX*, 340b a SV. BONAVENTURA, *Sermo in festo SS. Philippi et Iacobi* (532b) a *Sermo III in Annuntiatione* (669b).

2.4.4 Eschatologický rozměr Františkovy spirituality a joachimismus

Hovoříme-li o Duchu svatém ve spojení s církví, je jistě na místě i otázka, jak František chápal úlohu Ducha svatého v dějinách a zda se v jeho spisech objevují eschatologická témata.

Františkánská eschatologie je předmětem mnoha studií,³⁶⁶ stejně jako eschatologie 12. - 13. století.³⁶⁷ Středověk zná tři rozdílné fáze přiblížení se k tématu eschatologie. První představují velké postavy mnišství, především sv. Bernard, které navazují na patristiku, další, která je typická pro druhou polovinu středověku, čerpá především z idejí Jáchyma z Fiore, a konečně třetí má svůj počátek spojený se scholastickou teologií. Mnišský eschatologický proud je dědictvím především augustiniánské tradice, blízký též perspektivě sv. Ireneje. Augustin nabízí eschatologii zaměřenou christologicky, historicky a ekzeziologicky (srov. spis *De civitate Dei*). Sv. Bernard pokračuje spíše spirituálním chápáním a zaměřuje se na meditaci Kristových tajemství. Jde o teologii touhy a klášter (mnišská komunita) je obrazem, přípravou na nebeský Jeruzalém. Mnišská eschatologie se nijak zvlášť nesoustředí na poslední věci a hodnotí historii a čas vzhledem k věčnosti, přičemž první vidí jako květ, který se připravuje k tomu stát se plodem. Teologicky pojednává o osobních a vnitřních prožitcích tíhnutí k nebi, jimiž jsou očekávání, touha, atd. Vnější a kolektivní prvky mnišského života jsou pak anticipací života budoucího.³⁶⁸ Se scholastikou se eschatologické téma citelně mění. Přijetí aristotelismu vede k soustředění se na zvláštní otázky (duše, způsoby vidění Boha atd.). Reflexe se soustředí na poslední čas a na komunitní dimenzi eschatologické spásy.³⁶⁹

Eschatologie, kterou nabízelo mnišské prostředí, čelila období rodících se nových řádů a náboženských hnutí, jejichž pozornost se mnohdy soustředila na znamení a manifestace událostí posledních časů, na druhý Kristův příchod, soud, slávu nebo zavržení. Vliv na takové uvažování má jistě i socio-kulturní kontext, kdy pozdní středověk s krizí feudalismu přináší s sebou celé masy chudých, které spolu s náboženskou obnovou rozvíjejí myšlenky různých forem církevního utopismu. Objevuje se celá řada náboženských reformátorů slibujících příchod církve duchovní i řada heretických hnutí, které využívají obtížné situace v církvi, jimiž je kompromis s mocí a bohatstvím. V této souvislosti tedy připomínáme milenaristické

³⁶⁶ Srov. R. PETRY, Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi, *Church History* 9 (1940), 54-69; K ESSER, *Temi spirituali*, 1-23, TÝŽ, *Homo alterius Saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des hl. Franziskus*, WW 20 (1957), 180-197; A. GHINATO, San Francesco l'uomo del futuro, *QSF* 10 (1965), 27-51; A. POMPEI, Novissimi, in *DF*, 1233-1256; L. MASSACESI, *L'Esodo della fraternità francescana*, Ed. Messaggero, Padova 2008.

³⁶⁷ Srov. např. J.G. BOUGEROL, *La théologie de l'espérance au XII et XIII siècles, I Études, II Textes*, Paris 1985; M. BORDONI, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo, III*, Perugia 1986, 359-380; M BORDONI - N CIOLA, *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988, 101-103; J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Assisi 1995⁴, 32-38, aj.

³⁶⁸ Srov. L. MASSACESI, *op. cit.* 189.

³⁶⁹ Srov. *tamtéž*.

teze kalabrijského opata **Jáchyma z Fiore**,³⁷⁰ jenž teoretizoval apokalyptickou doktrínu na trojičním základě, a která kulminuje v příchodu posledního období, jež nazývá dobou Ducha a jež je dobou soudu a konce času.

Jáchym z Fiore a František

Chceme-li shrnout základní Jáchymovu myšlenku, pak jí je předpoklad, že mezi epizodami popsány ve Starém zákoně a ději v novozákonní době církve musí existovat racionálně postižitelný soulad (*concordia*). Ke každé význačné události známé ze Starého zákona Jáchym hledal odpovídající skutečnost z dějin církve. Počet generací před vtělením Slova (3 x 14) podle tohoto modelu uvažování mělo odpovídat počtu generací po vtělení. Považuje-li se za generaci 30 let, pak docházíme k letopočtu 1260. Jáchym se domníval, že kolem tohoto data dojde buď ke konci světa, nebo k rozhodnému dějinnému zlomu. Navíc považoval za nesporné, že předpověděný antikrist je za dvěma.

Vedle již uvedené souměrnosti mezi starozákonní a novozákonní dobou (binární model) se u Jáchyma objevuje ještě jiná (trinitární) vize dějin světa, které by měly být před vtělením Syna dobou Boha Otce (*ordo coniugalis*), od vtělení do konce dvaadvacáté generace by měla trvat epocha Boha Syna (*ordo clericalis*), po velkých souzeních by měla nastat epocha Ducha svatého (*ordo spiritualis*).³⁷¹ Znamením přicházející doby Ducha bylo dílo sv. Benedikta.³⁷² Jáchym začíná u symbolického významu čísla Žalmů. Je-li celkový počet Žalmů 150, je možné toto číslo rozdělit do souborů 50 x 3 a 15 x 10. Symbolická interpretace těchto čísel předpokládá, že duchovní význam mají nejen biblická slova týkající se reality stvoření a událostí dějin spásy, ale rovněž literární forma Písma.³⁷³

Když hierarchizuje křesťanskou společnost do tří *ordines*, chce Jáchym prokázat přímou vazbu s osobami Trojice. Za nejvyšší považuje monastickou formu života (*ordo*

³⁷⁰ Postavou Jáchyma z Fiore se mj. zabývá licenciátní práce V. HLINKA, *Eschatologické perspektivy v Čechách od počátku vlády císaře Karla IV. po doznívání chiliastické periody husitství*. CMTF UP Olomouc, 2007, 30-54. V češtině srov. také PETR PUTNA, Joachim da Fiore, *Souvislosti* 19/1, 1994, s. 28-37 a C.V.POSPÍŠIL, Jáchym z Fiore a jeho teologie dějin, *TT* 3/2000, 122-123. Srov. také rozsáhlé pojednání POTESTA, G. LUCA, *Il tempo dell' Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*. Editori Laterza, Roma-Bari 2004 a akta několika symposií, týkajících se uvedené problematice, např. AAVV. *L'eta dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore. Atti del II Convegno Internazionale di studi gioacchimiti* 1984, S. Giovanni in Fiore 1986; E. PASZTOR, *L'escatologia gioacchimita nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi*, in O. CAPITANI ET AL., *L'atesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna 1990, 169-193. Ohledně otázky spirituálů srov. AA.VV. *Chi erano gli spirituali (Atti del III Congresso Internazionale della Società Internazionale di studi francescani)*, Assisi, 1976.

³⁷¹ Srov. G. DI NAPOLI, *Teologia e storia in Gioacchino*, 100-101; A. RIPPA, *Dalla Ecclesia carnalis alla Ecclesia spiritualis*, in *Celestino V e le sue immagini del Medioevo*, Atti del VI Convegno storico internazionale, L'Aquila 24-25 maggio 1991, Centro Celestiano, L'Aquila 1993, 27-29.

³⁷² Srov. C. V. POSPÍŠIL, Jáchym z Fiore a jeho teologie dějin, *TT* 3/2000, 122.

³⁷³ Srov. 5. a 6. kapitola in L. POTESTA, *op. cit.*, s. 105-156; V. HLINKA, 32nn.

monasticus), druhé místo vymezil klerikům (*ordo clericalis*) a nejnižší místo určil životu manželskému (*ordo coniugalis*).³⁷⁴

V Jáchymových spisech nacházíme vztah mezi Trojicí a dějinami spásy rozdělený do tří velkých fází. Během prvního času se hebrejskému lidu manifestoval pouze Otec (ale již tehdy se Duch svatý zjevil některým patriarchům a prorokům Syna). V druhém křesťanský lid poznal a poznává Syna a v důsledku toho také Otce. Ještě však nepochopil Ducha, který se ještě nevytlil, proto nemůže být pochopen tělesnými lidmi. Křesťané ho sice určitým způsobem znají, ale nejsou obdařeni jeho dary. Druhý status bude trvat až do konečného obrácení Izraele. Pak nastoupí třetí lid (*populus spiritualis*), schopný poznat Ducha společně s Otcem a Synem.³⁷⁵

Aby dále vyložil vztah osob Trojice k jednotlivým *ordo*, rozvinul Jáchym popis nebeského Jeruzaléma a tři různé vzdálenosti od města, to je vzdálenost laika, klerika a mnicha k dokonalosti (jde o 150, 100 a 50 dnů cesty). I když mají laikové před sebou delší cestu, cíl, to je Jeruzalém, spása, není uzavřen. Nejen ti, kteří žijí ve městě (mniši), ale i ti, kteří žijí na předměstí (klerici s výjimkou kanovníků, kteří následují řeholi sv. Augustina a jsou podobni mnichům) a ve vesnicích (laici) mohou projít branou Jeruzaléma, pokud si to budou přát.³⁷⁶

Zatímco *status* mají podle Jáchyma počátek i konec v dějinách (ve vztahu k počtu generací), *ordines* od chvíle, v níž se historicky projeví, již nepřestávají existovat až do konce světa, tak jako Otec a Syn jsou dále a jednají v čase přisouzeném Duchu.³⁷⁷

³⁷⁴ Zdůraznil, že mnichům přísluší recitovat 30 žalmů denně, klerikům 20 a laikům 10. Podobně jako každá osoba Trojice se zvláštním způsobem vztahuje ke stvoření (příčemž všechny tři jednají vždy v dokonalé jednotě), tak má každý *ordo* svůj vlastní nárok. Ženatým náleží manuální aktivita (*opus* náležející Otcovi), klerikům nauka (*littera – doctrina* náležející Synu), mnichům kontemplace (*iubilatio* náležející Duchu svatému).

³⁷⁵ Srov. L. POTESTA, *op. cit.* 108, V. HLINKA, *op.cit.*, 33. Když ustavil vztah mezi třemi božskými osobami a trojím lidem, vysvětlil, že ti, kteří věří a bojí se, ale nerozumí, dosáhli jedině poznání Otce, jemuž staré národy říkaly bázeň. Postavení prvního lidu je podobné postavení maličkových (*parvuli*), kteří se bojí a nechápou. Ti, kteří věří a chápou, dochází k poznání Otce a Syna, neboť Syn je moudrost. Jsou tedy mladíci (*adulescentules iuvenes*). Konečně pak ti, kteří věří a chápou, jsou lidem, který miluje, neboť má poznání od Otce a Syna a dochází k poznání Ducha, který je láskou Boží (*Dt 32,13*). Třetí lid je lidem starých (*senes*), který pro dar milosti nic nezakouší v těle a netouží po ničem pozemském či pomíjivém. První *status* byl pod zákonem, druhý (až do obrácení Izraele) byl a je časem milosti, třetí (od konverze Izraele až po završení světa) bude časem milosti plné. Lid prvního *status* byl pod zákonem Mojžíšovým, lid druhého pod pravdou evangelia, lidu třetímu, osvobozenému z tíhy utrpení, bude dopřáno věnovat se modlitbě a chválám Boha. Srov. *tamtéž*, 109, V. HLINKA, *op. cit.*, 33.

³⁷⁶ *Tamtéž*.

³⁷⁷ Podrobným rozbořením Jáchymových textů se zabývá V. Hlinka, jenž věnuje pozornost interpretaci pochopení soboty (s. 38), sto padesáti generacím posledního status (s. 38-42), jež jsou obsahem spisu *Psalterium chordarum*. Smyslem bylo konstatování dovršení druhého status a konkretizace posledních generací, jež Jáchyma velmi zaměstnávala. V první redakci díla z r. 1186 prohlásil, že stávající čas je poslední generací druhého status určeného k ukončení v r. 1200. V dalších revizích se jeho jistota zmenšovala – tvrdil, že neví, zda probíhá poslední či předposlední generace, zda konec druhého status nemá nastat až r. 1230. Srov. V. HLINKA, *op.cit.*, 41.

Rozlišování posledních časů bývá často vedeno interpretací Apokalypsy aplikované na historická fakta probíhajícího času s očekáváním bezprostředního konce. Jak je známo, tato perspektiva se objevuje také v proudu spirituálů v řadách menších bratří po Františkově smrti. Tento způsob uvažování utváří jakousi apokalyptickou kulturu, jež zachvacuje především velké masy laiků. Reakcí je tak vznik různých náboženských uskupení definovaných jako klasická penitenciální spiritualita středověku. Středověký člověk ovlivněn apokalyptickými idejemi křížových výprav, cestami flagellantů, heretickými hnutími albigenkých, valdenských a husitů, hnutími chudých a reformátorů, vlivem postav, jakými byly Jáchym z Fiore a Savonarola, prožívá období krize, katastrofických vizí. Soustředí se na poutě, vyprávění zázraků a mimozemských vidění, které jsou ztvárněny v malířství a literatuře. Roste počet klášterů nejpřísnějších řádů, je ovlivněn lidovými kazateli a pohřební liturgií. Pozornost se věnuje popisům nebe, pekla a očištění a hlavním tématem je Kristův návrat na konci časů a jeho odplata. V této atmosféře je antikrist ztělesňován ve stále nových historických situacích. *Dies irae* se blíží. Toto je atmosféra konce 12. století, jež utváří mentalitu lidu: očekávání spásy či zatracení, úzkost a stálý odkaz na morální obnovu.

V této souvislosti je františkánská spiritualita na jedné straně ovlivněna dobou, v níž vzniká, na druhé straně je patrná novost, kterou přináší. Ve Františkových spisech najdeme mnohé odkazy na eschatologické skutečnosti, eschatologická témata má však u Františka především dimenzi **naděje**. Připomeňme jeho důraz na chválu a vděčnost. František ve své zkušenosti následování Ježíše Krista chápe, že příslib nebe je darem Otce lidem daným výlučně Kristovým prostřednictvím. Je to on, kdo prosí Otce, aby ti, které mu dal, vytrvali až do konce.³⁷⁸ Budoucí skutečnosti, jak je František chápe s tímto christologickým odkazem, nejsou odtrženy od historie. Jsou Božím příslibem člověku v čase, učiněným v Kristu – jediném Prostředníku. Jsou nabízeny člověku na jeho cestě následování Krista. Většina textů se soustředí na příslib „věčného života“ či „království“. Tyto texty obvykle vyzývají k vytrvalosti v nárocích, jež s sebou *sequela Christi* a uskutečňování evangelia přináší. A tak je život věčný slíben těm, kdo všechno opustili, aby Krista následovali,³⁷⁹ kdo opouští

Pokud jde o poznání božského, Jáchym tvrdil, že laikům, kteří mají děti jako patriarchové, přísluší litera Starého zákona (zákon Otce). Klerikům náleží Písmo Starého i Nového zákona, neboť následují život apoštolů a znají a ctí literu Starého i Nového zákona. Mnichům je přiřazen Duch svatý, protože následují modely dokonalého osamělého života představeného v osobách Eliáše, Elizea, Jana Křtitele, Pavla, Antonína poustevníka, Benedikta a několika dalších, kteří sice ctí literu Starého zákona, avšak přešli k duchovnímu poznání, jež vzešlo z obou zákonů, podobně jako Duch sv. vychází z Otce i Syna. Srov. L. POTESTA, *op.cit.*, 110, V. HLINKA, *op.cit.*, 34.

³⁷⁸ Srov. citace z *Jn* 17,24; *Mt* 20,21 v *NpŘ* 22,55: FP 62.

³⁷⁹ Srov. *NpŘ* 1,5: FP 4.

pozemské výhody,³⁸⁰ kdo trpělivě snáší utrpení nemoci³⁸¹ či pronásledování,³⁸² ale obecně všem těm, kteří se vydávají za Kristem, aby žili z něj svátostně³⁸³ a praxí kajícího života.³⁸⁴

Zvláště je důležité, že nebe je přislíbené všem křesťanům a v kontextu spisů především těm, kteří následují Krista podle originální intuice Františka z Assisi, a to vedeni tvůrčím vlivem Ducha svatého. Františkovy akcenty jsou kladeny na chudobu, minoritu a kříž a na příslib věčného života.³⁸⁵ Synteticky a obecně shrnuje svůj pohled světec v následujícím textu, kde je zvláště patrná eschatologická perspektiva. „Blahoslavený služebník, který si ukládá v nebi dobro, které mu Pán prokazuje a netouží je v naději na odměnu vyjevovat lidem, protože sám Nejvyšší ukáže svá díla všem, kterým je bude chtít ukázat“.³⁸⁶ Františkánský život je následováním Ježíše Krista chudého a pokorného a je vyjádřením nejen vykoupeného života zde na světě, ale také závdavkem či anticipací života věčného, který bude účastí na životě Božím, přímým vztahem s Bohem. František směřuje k plnosti a současnost je pro něj částečná, vyjádřená spíše jako touha a naděje.³⁸⁷ František tedy hovoří o perspektivě spásy s pohledem zaměřeným do budoucnosti, ale plně se soustředí na současný okamžik. Distancuje se od heretických chápání, jež zaměňují eschatologickou naději s náboženským a politicko-sociálním utopismem. Lze říci, že Františkova eschatologie je ve shodě s teologií jeho doby. Je zaměřena v christologické a penitenciální perspektivě, nijak není odtržena od života, ale naopak plně zakořeněna v následování Krista pod vedením Ducha.

Je tedy třeba říci, že František nijak nesdílí ideje kalabrijského opata a nikde se na něj ve spisech neodvolává. Právě naopak - spíše než by odděloval, vždy zmiňuje všechny tři osoby Trojice současně. Jeho jednotící pohled na dílo Trojice i eschatologická témata se velmi různí od pohledu opata z Fiore. Nicméně je Františkův řád s idejemi Jáchyma z Fiore

³⁸⁰ Srov. *NpŘ* 8,5: FP 28.

³⁸¹ Srov. *NpŘ* 10,3: FP 35.

³⁸² Srov. *NpŘ* 16,12: FP 45.

³⁸³ Křtem: *NpŘ* 16,7: FP 43; eucharistií: *NpŘ* 20,6: FP 54; *Npm* 1,11: FP 142.

³⁸⁴ Srov. *NpŘ* 21,7: FP 55; 23,4: FP 65; *Záv* 40: FP 131.

³⁸⁵ Srov. *NpŘ* 9,8; FP 31: „Almužna je dědictví a spravedlivé právo náležející chudým, které nám získal náš Pán Ježíš Kristus“. Tento text je modifikován v *PŘ*, christologický odkaz je implicitní, ale vyvstává více eschatologická dimenze chudoby a pokory.: „... to je ona vznešenost nejvyšší chudoby, která vás, bratři moji nejmilejší, ustanovila za dědice a krále v nebeském království [...], toto ať je váš úděl, který vede do země živých“ (*PŘ* 6,2-5). Ještě více je toto uvažování patrné v „Audite Poverelle“: kdo podobně jako v *NpŘ* 10,3 je schopen přijímat utrpení a nemoci, jež jsou chápány symbolicky jako „cena“, má jakousi „vstupenku“ do nebeského království: „Ty, které jsou sužovány nemocí, i ostatní, které se pro ně namáhají, všechny to snášejte v pokoji, vždyť draze prodáte tuto námahu, neboť každá bude královnou v nebi korunovanou s Pannou Marií“ (9-14: FP 263,1).

³⁸⁶ *Npm* 28: FP 178. Konečně i v *Písni bratra slunce* je chválen Pán za ty, kdo odpouštějí pro jeho lásku a kteří i v utrpení zůstanou pokojní, neboť Nejvyšším budou korunováni (srov. FP 263).

³⁸⁷ Srov. „Ty jsi naše naděje“ (*ChvBN*).

spojován: v r. 1254 uveřejnil františkán Gerard z Borgo San Donnino shrnutí hlavních děl Jáchyma z Fiore (+1202), kterému předeslal obšírný úvod s názvem *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, známý potom jako *Introductorius*. Nauka opata, jenž se těšil svaté pověsti, byla šířena a doplňována, do oběhu se dostávaly pseudojoachimské spisy, které dále rozvíjely jeho myšlenky, avšak patrně přece jen směrem, který nezamýšlel. Tak např. zmíněný františkán ve svém *Úvodu* k vydání Jáchymových hlavních děl představil jeho spisy jako *věčné evangelium*. Jáchym sám však chápal pod termínem *věčné evangelium* duchovní chápání spisů Starého a Nového zákona. Autor *Introductorius* tvrdí, že Nový zákon byl nahrazen věčným evangeliem a jako termín udal rok 1260.³⁸⁸ To je jeden z příkladů pseudojáchymovských idejí, jež se v církvi šířily po opatově smrti.

Mužové Ducha, o kterých hovořil Jáchym a od nichž očekával obnovu církve pro bezprostředně blízkou budoucnost, měli být kazatelé a současně lidé kontemplativní modlitby. Není divu, že Dominikovi a Františkovi bratři se jevíli jako naplnění toho, co opat z Kalábie ohlašoval. Že si toho oba řády byly vědomy, ukazuje společný list obou nejvyšších představených Humberta z Romans a Jana z Parmy z r. 1255. Mnozí členové obou žebravých řádů byli vyslovenými Jáchymovými stoupenci, včetně Bonaventurova předchůdce v úřadě generálního ministra Jana z Parmy.

Je nasnadě, že sv. Bonaventura přebíral vedení řádu ve velmi vážné situaci. Jeho úkolem bylo očistit řád od podezření z joachimismu.³⁸⁹ Nicméně on sám, ve stejné linii jako František, zdůrazňuje centrální postavení Krista v dějinách. Zřetelně prohlašuje, že neexistuje nový, autonomní „čas Ducha“.³⁹⁰

2.5 Duch svatý v životě Kristova učedníka

Nyní se vrátíme zpět k tématu, jež jsme již na několika místech otevřeli. Zmínili jsme již nezbytnost Ducha svatého v následování Krista a nyní se pokusíme analyzovat některé specifické způsoby, jimiž František tuto vnitřní aktivitu Ducha popisuje. Jak jsme již řekli, Františkův teologicko-spirituální přístup je podstatně trinitární. Platí to i v pneumatologické perspektivě. Role Ducha svatého v životě věřícího je v tomto trinitárním kontextu totiž

³⁸⁸ Srov. M. SCHLOSSER, *Františkánství a joachimismus*, TFS 2002/99, s. 11-14.

³⁸⁹ Když Gerard z Borgo San Donnino, autor odsouzeného *Introductorius*, nechtěl uposlechnout žádné Bonaventurovo napomenutí a tvrdošíjně odmítal odvolat své teze, uložil mu Bonaventura doživotní klášterní vězení. Srov. M. SCHLOSSER, *Problém joachimismu*, TFS 100/2002, s. 8.

³⁹⁰ K tématu Bonaventurova vztahu k joachimismu srov. E. GILSON, *La philosophie...*, 21-27; J. RATZINGER, *Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürigo 1959 (v italském překladu nově: J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*. Ed. Porziuncola, Assisi, 2008).

představována podstatně vztahově. Tématu trinitární inhabitace jsme se již věnovali, nyní si všimneme jejich důsledků a úlohy Ducha v rozvíjení trojičného života v člověku. Kromě této základní aktivity Ducha, tedy zapojit člověka do trojičních vztahů, František uvádí ještě další dvě dimenze, které s předchozím souvisí: úlohu Ducha v procesu vnitřního růstu a dynamiku ctností.

2.5.1 Duch těla, Duch Páně a požadavek kajícnosti

Nejprve si připomeneme úryvek z *Potvrzené řehole* 10, jímž jsme naše pneumatologické bádání zahájili. V citovaném textu je na první pohled patrný vliv sv. Pavla,³⁹¹ zejména pak seznamy hříchů a neřestí, jež najdeme v jeho různých listech³⁹². Text řehole připomíná zvláště 5. kap. listu Galat'anům, kde Pavel dává do vzájemného protikladu skutky těla³⁹³ a plody Ducha³⁹⁴ a podobně jako on tak činí i assiský světec.³⁹⁵

U Františka, který se inspiroval sv. Pavlem, se setkáváme s jeho vlastní terminologií; do zmíněné kontrapozice totiž klade *ducha těla (tělesnosti)* a *Ducha Páně* s výsledky jejich působení. Téma tělesnosti, kterou staví do protikladu k Duchu, se ve Františkových spisech objevuje mnohokrát;³⁹⁶ je tedy zřejmá důležitost, jíž tomuto dilematu světec přikládá. Uvedený protiklad vynikne obzvláště v 17. kap. *Nepotvrzené řehole*:³⁹⁷

„My všichni, bratři, si tedy dejme pozor na každou pýchu a marnou slávu; vyvarujme se moudrosti tohoto světa a rozumnosti těla. **Duch tělesnosti** totiž chce a moc se snaží o to, aby měl slova, ale málo (se snaží) o skutky. Nehledá vnitřní a duchovní zbožnost a svatost, ale

³⁹¹ Srov. M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, Roma 1977, 325-334, jenž zde upozorňuje na pavlovský vliv. Rozpor mezi tělem a duchem, který zde, v 10. kap. *PR* je přítomen spíše implicitně, je zřetelný v *NpŘ* 17, jak o tom nyní pojednáme.

³⁹² Srov. *Řím* 1,29-31; *2Kor* 12,20; *Gal* 5,19-21.

³⁹³ *Gal* 5,19-21.

³⁹⁴ *Gal* 5,22-25.

³⁹⁵ František na tomto místě zmiňuje z Pavlových seznamů pýchu, marnou slávu, závist, lakomství, pomlouvání a reptání. Do opozice pak dává plody působení Božího Ducha, jimiž zde jsou: modlitba čistého srdce, pokora, trpělivost v pronásledování i nemoci, láska k pronásledovatelům, k těm kdo kárají a obviňují, k nepřítelům a také vytrvalost. Zsvěcený komentář k pasážím z Pavlových listů, *Gal* 5, a par., tj. *Řím* 8 a *2Kor* 3 se nachází u B. PAPA, *La vita nello Spirito secondo Paolo*, Antonianum, Roma 1981, 32-62. Autor zde připomíná, že „je typicky pavlovskou tendencí uvažovat o mnohém z pohledu jednoty [...]. Láska totiž, jež stojí v čele těchto ctností, je Pavlem chápána jako zdroj a vrchol všech ctností a všech darů [...]. Všechny tyto ctnosti netvoří nic jiného než onu jedinou ctnost: projevy jsou různé, ale jedná se pouze o výrazy jediné lásky“ (B. PAPA, *op.cit.*, 56). František, když mluví o ctnostech, říká: „Kdo má jednu a ostatní neuráží, má všechny. A kdo uráží jednu, nemá žádnou a uráží všechny. A každá z nich potírá neřesti a hříchy“ (*Pozdrctm* 6-8: FP 257).

³⁹⁶ *Npm* 7; *Npm* 12; *Npm* 14; *1Lvěř.* kap.I, 1-6; kap. II, 1-14; *2Lvěř* 37; 45-48; 63-71; *NpŘ* 17, 9-16; *Fragm* I 47-48 (ESSER 369); *PR* 10,4; *NpŘ* 22, 5-27; *Pozdrctm* 5-18.

³⁹⁷ Tato kapitola datovaná kolem r. 1215, tedy mnohem dříve než *PR*, je vhodným vysvětlením námi výše uvedeného místa z 10. kap. *PR*, kde se nachází v jakési syntéze. Jedná se o program evangelijního života, určený všem bratřím, nikoli jen kazatelům, jak zní titul kapitoly. Je to patrné z trojího oslovení u výzev ve verších 3, 5, a 9, kde se výslovně František obrací *ad omnes fratres*. Je-li kazatelství slovy specifickým úkolem jen některých bratří, kazat skutky mají všichni (František to často zdůrazňuje, např. *Npm* 7; 9-21; 28; *NpŘ* 16).

chce a touží mít zbožnost a svatost, která by se navenek projevovala před lidmi. To jsou ti, o kterých Pán říká: Amen, pravím vám, už dostali svou odměnu. **Duch Páně** však chce, aby tělo bylo umrtvené a přehlížené, bezcenné a opovrhované. A snaží se o pokoru, trpělivost, čistotu, prostotu a pravý pokoj ducha. A vždy a nade všechno touží po bázni Boží, po božské moudrosti a po božské lásce Otce i Syna i Ducha svatého“ (*NpŘ 17, 14-16*).

Kromě již uvedených binomií se zde objevují další dvě sousloví, jež charakterizují dva rozdílné životní postoje: jsou jimi na jedné straně „moudrost tohoto světa a rozumnost těla“ a na opačné pak „božská moudrost“. Světec také rozlišuje „vnitřní a duchovní zbožnost a svatost“ a do protikladu staví „zbožnost a svatost, která se navenek projevuje před lidmi“. Uvedený text z *NpŘ 17* nám rovněž pomůže osvětlit, co František myslel oním „netoužit po vzdělání“, jak je požadováno v *PŘ 10*.

První dvě neřesti, uvedené zde v úryvku z *NpŘ 17*, totiž pýcha a marná sláva, se nacházejí i v *PŘ 10,7*, zatímco další jsou inspirovány slovy sv. Pavla,³⁹⁸ u něhož František nachází to, co pak sám opakovaně vyjadřuje termíny „*spiritus carnis*“ a „*Spiritus Domini*“.³⁹⁹ Podle sv. Pavla je boj těla ve smyslu tělesnosti, hříšné žádostivosti, zpupnosti, atd. namířen proti Duchu Pánovu, tj. Kristově Duchu.⁴⁰⁰ Abychom se vyhnuli nepochopení, co má František na mysli, když mluví o tělu, všimneme si, jaký mu dává v různých souvislostech význam.

Františkovo chápání těla

Především je třeba říci, že František nemá nic společného s dualismem gnostiků či manichejskými proudy své doby a jeho chápání těla jako fyzické skutečnosti je kladné. Opět je možné se odvolat na sv. Pavla, s jehož smýšlením koresponduje i Františkův pohled: u Pavla termíny „*Duch*“ a „*duchovní*“ nestojí proti pojmům „*fyzický*“ nebo „*materiální*“, nýbrž zde spíše platí, že stojí proti všemu, co se protiví Duchu Božímu. Kontrast, který z této skutečnosti plyne, tudíž spočívá v rozdílu mezi dvěma způsoby života, resp. životními postoji: „*duchovní*“ je to, co se nachází pod vlivem Ducha Božího, příp. je jeho projevem, „*tělesné*“ je

³⁹⁸ „Ti, kdo dělají jen to, co sami chtějí, tíhnou k tomu, co je tělesné; ale ti, kdo se dají vést Duchem, tíhnou k tomu, co je duchovní. Dát se vést sobectvím znamená smrt, dát se vést Duchem je život a pokoj. Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podřídit Božímu zákonu. Ti, kdo žijí jen z vlastních sil, nemohou se líbit Bohu. Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho“ (*Řím 8,5-9*). „Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím?“ (*IKor 1,20*). „Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře – ne ovšem moudrosti tohoto věku, či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství...“ (*IKor 2,6*).

³⁹⁹ „*Spiritus carnis*“ odpovídá pavlovskému „*sarx*“, zatímco Františkovo „*Spiritus Domini*“ se blíží plnosti „*Pneuma*“ u sv. Pavla. Později slova, jež užíval František, získají význam mnohem abstraktnější: „*natura*“ a „*gratia*“. (K. ESSER, *Temi spirituali*, 256).

⁴⁰⁰ František popisuje ducha tělesnosti ve shodě s pavlovským pojetím. tj. dle *Řím 8*; *IKor 1,20*; *IKor 3,16-17*; *2Kor 6.10-16* – viz výše. Není tedy pochyb v tomto kontextu, že je řeč o Duchu našeho Pána Ježíše Krista.

to, co odmítá Ducha Božího, co jedná proti Božímu zákonu. Podobně i František, mluví-li negativně o „těle“, má na mysli „ducha těla“, nikoli tělo jako materiální, fyzickou skutečnost.⁴⁰¹

Ve Františkově pohledu na člověka najdeme podivuhodný důraz na vnitřní harmonii a můžeme říci, že jeho pochopení je blízké biblické antropologii. František, živený Božím slovem, hodnotí tělo jako pozitivní skutečnost.⁴⁰² Důvodem jeho velké úcty k lidskému tělu je Kristovo lidství a skutečnost, že člověk byl stvořen k obrazu vtěleného Božího Syna.⁴⁰³ Tělo je pro Františka bratrem⁴⁰⁴ jeho ducha, společníkem na cestě, spolupracovníkem ve službě Bohu.⁴⁰⁵

Tělo však vyjadřuje ve Františkově mluvě také narušenou přirozenost a v tomto významu je třeba chápat světcův výraz „*spiritus carnis*“: odkazuje na hluboký základ a původ každého hříchu a neřesti, jímž je vůle zvrácená egoismem, hledající sebe sama, jež činí z člověka otroka zlého ducha. Tento „duch těla“, tato vnitřní nečistota,⁴⁰⁶ se nachází podle Františka v lidském srdci, jak je patrné z jeho zdůraznění, ve shodě s evangeliem, že hřích vychází ze srdce člověka.⁴⁰⁷ František upřesňuje, že náš největší nepřítel je v nás a že člověk má moc držet pod kontrolou narušenou přirozenost prostřednictvím umrtvování.⁴⁰⁸ Znamená

⁴⁰¹ Srov. C. GNIECKI, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco di Assisi*, Roma 1987, 103-119, 145-174.

⁴⁰² Srov. *tamtéž*. Tento důraz na biblickou antropologii činí Františkův pohled blízkým pojetí křesťanského východu, srov. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB Bologna 1990, 105-125.

⁴⁰³ „Podívej se, člověče, jak skvělé postavení ti určil Pán Bůh, neboť tě stvořil a učinil k obrazu svého milovaného Syna, co se týče těla, a k (jeho) podobě, co se týče ducha (srv. *Gn* 1,26). A všechno stvoření, které je pod nebem, každé podle své přirozenosti slouží, poznává a poslouchá svého Stvořitele lépe než ty. A neukřižovali ho zlí duchové, ale ty jsi ho ukřižoval spolu s nimi a dosud křižuješ svou zálibou ve špatnostech a hříších“ (*Npm* 5: FP 153). Věrnější se jeví překlad B-P: „Uvažuj, člověče, k jaké důstojnosti tě povznesl Pán Bůh, když tě podle těla stvořil k obrazu svého milovaného Syna a podle ducha utvořil k své vlastní podobě.“

⁴⁰⁴ František často užívá svého typického výrazu „bratr osel“, např. *2Cel* 116. Stejně jako *2Cel* 211, tak i *Leg3dr* říká, že ve dni své smrti vyznal, že „velmi se prohřešil proti svému bratru tělu“ (*Leg3dr* 14: FP 1412). V době své nemoci v Rieti zase prosí jednoho z bratří, asi Pacifika, aby mu hrál na harfu, a komentuje to těmito slovy: „Chtěl bych, bratře, aby sis tajně půjčil kytaru, přinesl ji sem a mému bratru tělu, které je plné bolestí, dal trochu útěchy nějakou pěknou písní“ (*2Cel* 126).

⁴⁰⁵ „Já i moje tělo jsme byli zajedno v tom, že jsme bez rozporů sloužili Kristu Pánu.“ (*2Cel* 211: FP 800).

⁴⁰⁶ Plody *ducha těla* jsou podle Františka neřesti a hříchy, pýcha (*Npm* 12), strach (*Pozdrct* 13), nepokoj a netrpělivost (*NpŘ* 10,4), tělesná vůle, tělesné touhy (*2Lvěř* 7,65). To vše působí, že člověk chodí po cestách tělesnosti (*NpŘ* 5,5,7; *Pozdrct* 14), má svoji vlastní opatrnost a moudrost a koná zlo (*2Lvěř* 7,68; *Pozdrct* 10.13.14) Duch tělesnosti vede k neužitečnosti a prázdnotě (*Npm* 7) a nakonec ke smrti (*Npm* 7,4; *Npm* 10,2; *Npm* 14,3; *NpŘ* 1,8; *NpŘ* 22,5; *2Lvěř* 7,7; 8,3;10,2;12,7;13,14; *Pozdrct* 5.15). Základem těchto Františkových tvrzení je vždy biblický text, v němž tento zásadní rozpor mezi duchem těla a Duchem Páně je vyjádřen: pro *NpŘ* 17 je to asi *Jak* 1,2; *1Pt* 4,13-14; *Gal* 5,17.22-23.

⁴⁰⁷ Srov. *1Lvěř*, kap. II 12; *2Lvěř* 37; 69; *NpŘ* 22, 5-8. Za pozornost stojí, že světec podtrhuje „duchovní“ hříchy, které jsou skryty, tj. jsou v nitru tělesného člověka a jimiž jsou již jmenované: pýcha, marná sláva, moudrost a opatrnost těla, závist, pomlouvačnost atd. U *svých* bratří upozorňuje a napravuje především toto, srov. *1Cel* 51: FP 410.

⁴⁰⁸ „Jsou mnozí, kteří, když hřeší nebo když zakoušejí bezpráví, často obviňují nepřítele nebo bližního. Ale tak to není: každý totiž má svého nepřítele ve své moci; to je tělo, jehož prostřednictvím hřeší. Proto blažený je ten služebník, který tohoto nepřítele, vydaného do své moci, bude vždy držet v zajetí a moudře se před ním mít na

to tedy, že považuje-li František v tomto smyslu tělo za nepřítele, pak chce, abychom „nenáviděli své tělo s jeho neřestmi a hříchy, neboť životem podle těla nám chce ďábel vzít lásku Ježíše Krista a věčný život.“⁴⁰⁹

Františkův vztah k tělu je tedy možné shrnout takto: tělo má s duchem spolupracovat v jeho úsilí vrátit se k Bohu.⁴¹⁰ Celý člověk je totiž povolán k dokonalosti. Protože však „duch je sice ochotný, ale tělo slabé“, pak když tělo neposlouchá ducha, který ho chce k obrazu těla Kristova, je třeba použít umrtvování, tedy tělesného pokání. František však chtěl, aby bratři byli svobodní ve volbě a praktikování askeze a vždy ji prováděli „s mírou a opatrností“, tak, aby tělo bylo schopno všech povinností apoštolského a náboženského života.⁴¹¹ Světec má velký smysl pro rovnováhu a rozlišování a zakazuje přivádět tělo do situace, kdy je kající skutky uráží.⁴¹²

Připomeneme-li znovu část již citovaného úryvku z *NpŘ* 17,⁴¹³ je evidentní, že se zde objevuje zřetelný požadavek života v pokání. Duch Páně chce, aby mu tělo bylo podřízeno (v. 14), aby se člověk snažil o získání ctností (v. 15) a především toužil po účasti na vnitřním životě Nesvětější Trojice (v. 16). Zmíněný text je také možné chápat jako jeden z argumentů pro tvrzení, že Duch Páně je ve Františkově pochopení vskutku Duch svatý a rovněž je jedním z příkladů Františkova *přivlastňování* jednotlivým osobám Trojice.

Pokud jsme v úvodu řekli, že jádrem františkánské spirituality je „mít Ducha Páně a jeho svaté působení“, neprotirečí si to s tvrzením, že je současně kajícnost základní charakteristikou františkánského způsobu života,⁴¹⁴ neboť Duch Páně dává poznat hřích a

pozoru. Pokud totiž toto bude dělat, žádný jiný nepřítel, ať viditelný či neviditelný, mu nebude moci uškodit“ (*Npm* 10: FP 159).

⁴⁰⁹ *NpŘ* 22,5: FP 57.

⁴¹⁰ Ohledně umrtvování je známý úryvek ze světcova životopisu, kde najdeme jeho normy pro správné zacházení s tělem.: „Kdysi světec řekl: ‚o bratra tělo je třeba moudře pečovat, aby nezaviňovalo bouře špatných nálad. Je třeba mu vzít každou příležitost k reptání, aby dokázalo bez omrzení bdít a setrvávat v dobré modlitbě. Jinak by mohl bratr tělo říci: umírám hladem, nejsem s to snášet břímě tvých duchovních zátěží. Když však po dostatečném jídle dále bručí, věz, že potřebuje jako líné zvíře ostruhy nebo jako lenivý osel karabáč‘. Jen v této věci nebyly skutky našeho svatého otce v souladu s jeho slovy, neboť, ač bylo jeho tělo bez viny, podroboval si je bičováním a postem a bezdůvodně je bil. Neboť oheň Ducha jeho tělo tak produchovněl, že když duše prahla po Bohu, i svaté tělo pociťovalo žízeň“ (*2Cel* 129, srov. také *Zrc* 97).

⁴¹¹ Srov. *Leg3dr* 59. Podobně umírňuje horlivé bratry v *AnPer* 39.

⁴¹² Známy je příběh o bratru, který se v noci probouzí s křikem: „umírám hladem!“ František vstává, aby s ním pojedl a pak napomíná bratry, aby se mírnili, protože, jak říká: „je skoro stejným hříchem potřebné tělu odpírat jako mu zbytečné dopřávat“ (*2Cel* 22: FP 208).

⁴¹³ „Duch Páně však chce, aby tělo bylo umrtvené a přehlížené, bezcenné a opovrhované. A snaží se o pokoru, trpělivost, čistotu, prostotu a pravý pokoj ducha. A vždy a nade všechno touží po bázni Boží, po božské moudrosti a po božské lásce Otce i Syna i Ducha svatého“ (*NpŘ* 17,14-16)

⁴¹⁴ Ze spisů sv. Františka a z pramenů vysvětluje, že evangelijní kajícnost zaujímá centrální místo ve františkánské spiritualitě a je klíčovou ideou především pro ty, kdo následují řeholi III. řádu a jsou také nazváni *Kajícníci sv. Františka*, zatímco I. řád vyjadřuje tutéž ideu termínem „minorita“ a II. řád zdůrazňuje „naprostou chudobu“ (srov. TEMPERINI, *Siamo penitenti...*, 104).

vede k obrácení. Kajícnost se následně stává cestou k získání Ducha Páně, jak uvidíme dále.⁴¹⁵

Pravá a nepravá moudrost

Vrátíme-li se ještě k *Potvrzené řeholi 10*, může nás překvapit i výzva netoužit po vzdělání.⁴¹⁶ V souvislosti s tím, co jsme právě řekli, se můžeme domnívat, že zde světec vyjadřuje svou obavu, aby bratři neztratili Ducha pouhým získáváním vědomostí, „slov“, neboť je nebezpečné studovat z důvodů „tělesných“, tedy sobeckých.⁴¹⁷ Namísto toho světec zdůrazňuje, že je třeba usilovat o „božskou moudrost“. Když mluví František o moudrosti (nikde ji sice nedefinuje), často ji zmiňuje jako hlavní ctnost, projev a dar Ducha svatého.⁴¹⁸ V *Pozdravení ctností* ji nazývá královnou,⁴¹⁹ spojuje ji se „svatou a čistou prostotou“ a přiřazuje jim moc „potírat satana, všechny jeho zlomyslnosti, všechnu moudrost tohoto světa a moudrost těla.“ Moudrosti je rovněž dáno, aby znepríjemnila člověku to, co nabízí ďábel jako lahodné, neboť „pro tělo je příjemné hřešit, ale obtížné je sloužit Bohu“ (*ILvěř 11*).

Když se v obou redakcích *Listu věřícím* František obrací na ty, kdo pokání činí i na ty, kdo je nečiní, hovoří o kajících jako těch, kdo mají Ducha Páně. Druhou skupinu tvoří ti,

⁴¹⁵ Srov. také *DeV 42*.

⁴¹⁶ „et non curent nescientes litteras litteras discere“ (*RB 10,7*). K tomuto Františkovu požadavku se vyjadřuje i současný generální ministr menších bratří J.R. CARBALLO OFM ve svém listě o studiích *Chut' slova. Intelektuální povolání menších bratří v dnešní době* (Řím, 13.června 2005; český překlad C.V. Pospíšil OFM), v němž zdůrazňuje nutnost intelektuální formace, při zachování Františkova přístupu: „Je třeba věnovat pozornost tvrzení, podle něhož také poznání psaného slova a touha po vědění jsou plně v souladu s životem v Duchu, ovšem když jsou zaměřeny k Boží chvále a když se projevují v příkladném životě. Vědění je tedy teologickým místem zjevení, v němž Duch svatý prostřednictvím slova estupuje, aby se setkával s člověkem. Je-li studium prožíváno právě tímto způsobem, pak nemůže neprobouzet v člověku díkůvzdání, což se projevuje tím, že člověk vše navrácí Bohu svými slovy a skutky“ (s. 6). Ke zmíněné Františkově větě (*RB 10,7*) dodává: „Vědecké zkoumání jasně ukázalo, že jinak velmi diskutované nařízení: ‚et non curent nescientes litteras discere‘, neznamená: ‚a ti, kdo neumějí číst, ať se neznepokojují tím, aby si to osvojili‘, nýbrž spíše: ‚a ti, kdo neumějí číst, ať se nestarají o to, aby to změnili‘. Jedná se o aplikaci pavlovského principu: ‚Nikdo ať neopouští postavení, v němž ho Bůh povolal‘/1Kor 7,20/. Ve skutečnosti se jedná o dispozici, která odpovídá kulturní situaci dané doby a která je celkem pochopitelně jen velmi obtížně aplikovatelná na kulturní situaci z počátku třetího tisíciletí, kdy alfabizace ve většině zemí dosáhla téměř sta procent populace“ (s. 7-8).

⁴¹⁷ V tomto smyslu se vyjadřuje rovněž ve svém *Napomenutí VII*, kde komentuje jiný Pavlův list, a sice 2 Kor 3,6: „Litera zabíjí, ale duch oživuje“: „Ti jsou zabiti literou, kdo touží pouze znát slova, aby byli mezi ostatními považováni za moudřejší [...]. Také ti řeholníci jsou zabiti literou, kteří nechtějí následovat ducha svatých písem, ale spíše touží znát pouze slova a druhým je vysvětlovat [...]“ (Srov. *Npm 7*: FP 156). František zde i ve výše zmíněném textu jako lék chápe právě působení Ducha svatého, a jeho „oživující moc“ jak uvidíme později.

⁴¹⁸ Srov. *PozdrPM a Pozdctn*.

⁴¹⁹ „Nemělo by nás překvapovat, že královnou ctností není chudoba, jak se dlouho tvrdilo, nýbrž moudrost, která je odleskem věčné záře vycházející z vtěleného Slova: ‚Bud' pozdravena, královno Moudrosti, Pán tě ochraňuj svatou sestrou, čistou Prostotou‘. Podle františkánského pojetí jsou ctnosti uspořádány na základě dynamismu křesťanského života podle Ducha. Královna Moudrost má být převáděna do slov a skutků svatou a čistou Prostotou. Žít podle moudrosti znamená následovat pokoru a chudobu našeho Pána Ježíše Krista, jenž je pro nás vzorem lásky a poslušnosti vůči Otci a bratřím“ (J.R. CARBALLO OFM ve svém listě o studiích *Chut' slova. Intelektuální povolání menších bratří v dnešní době*; Řím, 13.června 2005; český překlad C.V. Pospíšil OFM, s. 6).

kdo „jsou drženi ďáblem, jehož jsou dětmi a jehož skutky konají“,⁴²⁰ ti, kteří „nemají duchovní moudrost, protože nemají v sobě Božího Syna, který je pravou moudrostí Otce; o nich je řečeno: s celou svou moudrostí byli v koncích. Vidí, poznávají, vědí a konají zlo; a vědomě tak ztrácejí duše“.⁴²¹ Slyšíme zde ozvěnou opět Františkovo varování před onou „moudrostí světa a rozumností těla“, které charakterizují „ducha tělesnosti“ (NpŘ 17,10) jenž protiče Duchu Páně a „božské moudrosti“ (NpŘ 17,16), jak jsme již naznačili výše.

Moudrosti se přičítá zahnání nevědomosti; je tedy schopností zmást satana a představit člověku pravdu o důstojnosti jeho služby Bohu.⁴²² František ve shodě s tradicí připisuje moudrost Božímu Synu.

Shrneme-li, Duch Páně dává osvícení, které dovolí kajícímu odhalit nástrahy Zlého, a je mu dán nový cit a přitažlivost k věcem Božím, schopnost rozhodnout se pro ně. Duch dává odpor k hříchu a zalíbení ve věcech Božích a přivádí na cestu následování Krista, jež je v očích světa bláznovstvím, ale ve skutečnosti je moudrostí Boží. Vrátime-li se k Františkově výzvě „netoužit po vzdělání“, obsažené v úvodním úryvku z *Potvrzené řehole* 10, lze říci, že jeho obavy o bratry se ubírají tímto směrem: aby bratři nechtěli „znát pouze slova“,⁴²³ aby nehledali vnější zbožnost, která je zdánlivá a klamná a svědčí o tělesnosti,⁴²⁴ ale aby měli pravou moudrost a opravdovou, vnitřní zbožnost se skutky, jež svědčí o přebývání Ducha Páně v jejich srdcích.

Pokání jako cesta k získání Božího Ducha

Z toho, co jsme řekli, chápeme, jakou důležitost František připisuje obrácení a následnému pokání. Můžeme říci, že kajcnost je charakteristikou jeho duchovní cesty. Pro něj samého bylo obrácení a pokání centrální životní zkušeností.⁴²⁵ Když totiž ve své *Závěti*

⁴²⁰ 1Lvěř 22.

⁴²¹ 2Lvěř 67-68.

⁴²² Srov. Npm 27. Podivuhodně to vyjádřila Klára ve 3. listu Anežce České : „Mohu se opravdu radovat a nikdo mi tuto radost nemůže vzít, protože to, po čem jsem pod nebem toužila, již mám, vidím totiž, jak, vybavená jakýmsi zázračným darem moudrosti z úst samotného Boha, odrážíš děsivým a podivuhodným způsobem úklady pýchy, vychytralého nepřítele a zhoubce lidské přirozenosti, a marnosti, která ohlupuje lidská srdce, a objímáš pokorou, silou víry a pažemi chudoby nesmírný poklad ukrytý na poli světa a lidských srdcí, za něj se kupuje ten, z něhož všechno povstalo z ničeho...“ (3LKI 5-7).

⁴²³ Npm 7, srov. NpŘ 17,11-12.

⁴²⁴ Srov. I *Fragm* 49 /ESSER 369/, lidé inspirováni tělem a světem, jsou skutečně oklamáni, oslepeni tím, jehož skutky konají, srov. 1Lvěř kap II, 3-8; 2Lvěř 63-69.

⁴²⁵ Ze všech výrazů užitých Františkem už od prvních řádků *Závěti* je evidentní, že „pro něho pokání znamená úplnou změnu, která člověka vede od zaměření se na vlastní já k životu pod vládou Boží“ (K. ESSER, *Origini e inizi...*, 197, srov. DF 1274).

podává kratičkou syntézu svého života, rozlišuje dvě období radikálně protikladná: období hříchu a vlastního *já*, a období „dělání pokání“, které s ním pak sdílela i jeho fraternita.⁴²⁶

František chápal kající způsob života jako dar⁴²⁷ a život mu byl cestou návratu k Bohu, Výrazy „vrátit (se)“ a „dělat pokání“ tak lze považovat za synonyma, neboť vyjadřují tutéž duchovní zkušenost.⁴²⁸ Kajícnost je také učenlivým otevřením se působení Ducha Božího⁴²⁹ v postupném a pokračujícím procesu proměny.⁴³⁰ Kajícnost je podle Frantika životní styl, dynamický proces stálého směřování k Bohu a také askeze, úsilí, vytrvalá snaha o spojení s Bohem.⁴³¹ Jedná se skutečně o pokračující úkol, o trvalý přechod od *starého* k *novému*, o stále zřetelnější vymanění se z moci „*těla*“ a pevnější setrvání pod nadvládou *Ducha*.

Téma kajícnosti jako způsobu života se objevuje ve dvou redakcích listu adresovaných „všem věrným křesťanům“.⁴³² Kajícníci jsou popisováni jako ti, kdo milují Boha a své bližní,

⁴²⁶ Když měla první skupina už osm bratří, František je rozdělil do čtyř skupin po dvou a řekl jim: „Jděte, nejdražší, po dvou do různých míst světa a zvěstujte lidem pokoj a pokání“ (*ICel* 29). Pokání, které měli kázat, bylo totéž, které kázal on jim. Papež Inocenc III., když potvrzoval na jaře 1210 *Protořeholi*, „dodával jim odvalu mnohými radami a když jim žehnal, řekl: ‚jděte s Bohem, bratři, a jak on vás bude inspirovat, kažte všem pokání“ (*ICel* 33). Tentýž Celano ve *Druhém životopise*, pokračuje v líčení této události, když říká, že „František od té doby s použitím dovolení, které mu bylo dáno, začal rozsévat semena ctností“ (*2Cel* 17). První bratři, dříve než přijali oficiální název, nazývali sami sebe „kajícníky z Assisi“ (Srov. *Leg3dr* 23,7: FP 68) a František je ve své *Závěti* povzbuzuje, aby „když někde nebudou přijati, ať odejdou do jiné země, aby s Božím požehnáním činili pokání“ (*Záv* 26). Plodem tohoto „činění pokání“ má být „ovoce hodné pokání“ (*NpŘ* 2,3; *2Lvěř* 25). Pokání má být rovněž námětem jejich kázání, stejně jako zvěstování pokoje (Srov. *ICel* 23: FP 358-359).

⁴²⁷ Srov. *Záv* 1: FP 100. V *Závěti* se výraz *Pán mi dal...* nebo *Pán mi zjevil...* objevuje celkem sedmkrát.

⁴²⁸ Srov. C. VAIANI, *La via di Francesco*, Ed. Biblioteca francescana, Milano 1993, 71-99; a také C. DALLARI, „*Lasciatevi riconciliare*.“ *La penitenza tra vita e sacramento*, Ed. Porziuncola, Assisi 1995, 76nn.

⁴²⁹ Srov. *Lvěř* : FP 200, *NpŘ* 22.

⁴³⁰ Srov. K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Milano 1975, 197. Ve Františkově pochopení kajícnosti jako daru lze vidět i uvědomění si působení Božího Ducha, který „usvědčuje zhříchu“. V tomto smyslu říká papež v encyklice *O Duchu svatém v životě církve a světa*: „Duch svatý, když se stává ‚světlem srdcí‘, tj. svědomím, ‚usvědčuje ze hříchu‘, totiž dává člověku poznat jeho zlo a současně ho zaměřuje k dobru. Díky jeho mnohonásobným darům, pro které je vzýván jako ‚sedmitvarý‘, se může jakýkoli lidský hřích podrobit spásné Boží moci. Opravdu - jak říká svatý Bonaventura - ‚sedm darů Ducha svatého boří veškeré zlo a přivodí veškeré dobro“ (*DeV* 42).

⁴³¹ V tomto smyslu koresponduje s Františkovým pochopením i encyklika *Reconciliatio et paenitentia* (*O smíření a pokání v dnešním poslání církve*): „Pokání znamená nejvnitřnější proměnu srdce, k níž dochází působením Božího slova a s ohledem na Boží království. Avšak pokání znamená také totéž, co proměna života, která je ve shodě s proměnou srdce; přijmeme-li tento význam, pak to, co se nazývá konat pokání, se doplňuje tímto: Přinášejte...plody hodné pokání. Celý život se totiž stává pokáním a usiluje o to, aby stále směřoval k tomu, co je lepší. Avšak činit pokání je něčím opravdovým a účinným jen tehdy, projevuje-li se to činy a skutky pokání. V tomto smyslu znamená pokání v křesťanské teologické a duchovní mluvě askezi, tj. konkrétní a každodenní úsilí člověka, opírajícího se o Boží milost, směřující k tomu, aby ztratil svůj život pro Krista, což je jediný způsob, aby jej našel, aby starého člověka odložil a oblékl nového, aby přemohl v sobě samém, co je tělesné, s tím úmyslem, aby to, co je duchovní, převážilo, aby stále stoupal od věcí pozemských k těm, které jsou ve výši, kde je Kristus. A tak je pokání obrat, který vyráží ze srdce a směřuje k činům, a tudíž k veškerému životu křesťanů“ (*RP* 4).

⁴³² Srov. Slova života a spásy in *Spisy sv. Františka z Assisi...*, s.77-80 a *List věřícím: tamtéž* s. 96-102.

umrtvují své hřešící tělo, přistupují ke stolu Páně a konají dobro.⁴³³ O těch, kdo toto konají, světec říká:

„[...] požehnaní jsou ti muži a ženy, když toto činí a v tom vytrvají, neboť na nich spočine Duch Páně a učiní si u nich příbytek a domov a jsou dětmi nebeského Otce, jehož skutky činí, a jsou snoubenci, bratry a matkami našeho Pána Ježíše Krista.“⁴³⁴

Těm, kdo vytrvají v kajícnosti, patří zaslíbení, že na nich spočine Duch Páně.⁴³⁵ Když toto místo opakuje *2Lvěř* 47-48, říká, že Duch Páně spočívá výslovně na těch, kteří jsou podřízeni a poddáni každému lidskému stvoření kvůli Bohu,⁴³⁶ tedy těm, kdo chtějí být „menší“. Podobně se František obrací také na všechny své bratry a jejich ministry, když je nabádá, aby *žili podle řehole*, tj. *duchovně a nikoliv tělesně*.⁴³⁷

2.5.2 Duch svatý zakládá nové vztahy s osobami Trojice

František chce zdůraznit, že výsledkem přebývání Ducha Páně v lidské duši je její velmi intimní spojení s celou Trojicí. Vůči Duchu se člověk stává *příbytkem a domovem*,⁴³⁸ ve vztahu k Bohu Otci se stáváme dětmi, ve vztahu k Ježíši Kristu se stáváme jeho snoubenci, bratry a matkami. Jde o svobodnou iniciativu Ducha, jak nakonec zdůrazňuje i celá teologická tradice.⁴³⁹ Celá Trojice tedy přebývá v tomto chrámu, avšak Duch je ten, kdo toto přebývání připravuje a podle Františka je také Duchu připisováno vytváření oněch „rodinných pout“

⁴³³ Srov. *1Lvěř* I, 1-4.

⁴³⁴ *1Lvěř* I,5-7. Na tomto místě český překlad dle K-Š překládá „Duch Hospodinův“, nejspíše pro tušenou starozákonní inspiraci z *Iz* 11,2. V latinském textu je nicméně výraz „spiritus Domini“. Na tomto místě Esserova edice uvádí ve slově *spiritus* minuskuli, přestože kontext vypovídá jednoznačně ve prospěch majuskule. Když komentuje toto místo O.van Asseldonk, cituje dle Essera minuskuli, ve svém komentáři však bez rozpaků užívá majuskuli (srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito...*, 63).

⁴³⁵ Podobně jako na výhonku Jesseově spočinul Duch Hospodinův na znamení mesiánské doby. František přejímá téměř doslovně formulaci z *Iz* 11,2, zde se záměnou zájmena „eum“ na „eos“. Můžeme snad hledat biblickou inspiraci i v *Iz* 61,1 citovaném u *Lk* 4,18, kde se zdůrazňuje trvalý charakter přebývání Ducha v tom, kdo má být poslán, ať je to prorok či služebník JHWH. V celém *Listu věřícím* je patrné téma následování Krista, a proto lze usuzovat, že právě text z *IPt* inspiroval Františka k řeči o kajícnosti. Celý středověk, když mluví o kajícím životě a o řeholním životě obecně vůbec, srovnává jej shodně s patristickým myšlením, s mučednictvím. Je známá Františkova touha po mučednictví; lze se proto domnívat, že když popisuje kající život jako následování Krista, chápe jej ve zmíněném smyslu a zdůrazňuje cíl, jímž je plnost přebývání Boha v člověku stejně jako v mučednictví

⁴³⁶ Zde text odkazuje evidentně na *IPt* 2,13n: „Podřídte se kvůli Pánu každému lidskému zřízení – ať už králi, jako svrchovanému vládci, ať už místodržícím, jako těm, které on posílá trestat zločince a odměňovat ty, kteří jednájí dobře.“ Toto je myšlenka Františkovi zvláště drahá a ještě se k ní vrátíme v souvislosti s poslušností Duchu. Srov. *Pozdrctn* 15-18 v tomto petrovském kontextu.

⁴³⁷ Srov. *NpŘ* 5,4.5.

⁴³⁸ Překlad K-Š.

⁴³⁹ „Jak píše koncil, Duch přebývá v církvi a v srdcích věřících jako v chrámě (srov. *1Kor* 3,16; 6,19), modlí se v nich a vydává svědectví o jejich přijetí za děti /srov. *Gal* 4,6; *Řím* 8,15-16 a 26/“ (*DeV* 25 a přísl. poznámka s texty z círk. tradice).

s každou osobou Trojice. Duch svatý je účinnou příčinou těchto nových vztahů; tyto vztahy jsou důsledkem nového života díky zrození v Duchu svatém ve křtu. Jako „nový“ charakterizuje František život v pokání.

První vztah, který František přičítá působení Ducha svatého, je vztah dítěte vůči nebeskému Otci. Zatímco v *ILvěř* říká František, že kajícíci „jsou“, ve *2Lvěř* upřesňuje, že „budou“ dětmi nebeského Otce, jehož skutky činí.⁴⁴⁰ Může to svědčit o Františkově preciznosti: až když bude Duch svatý v lidech přebývat, stanou se dětmi Otce.⁴⁴¹

Vůči Kristu uvádí František namísto výrazu „sestra“ (*soror*) jenž najdeme u *Mt* 12,50, slovo „snoubenec“ (*sponsus*), a vyjadřuje tak mnohem důvěrnější vztah jak k Duchu svatému, tak ke Kristu: „Snoubenci jsme tehdy, když v Duchu svatém se spojuje věrná duše s naším Pánem Ježíšem Kristem“.⁴⁴² Obrazy snoubenectví a manželství a tomu odpovídající mluva je častá v Bibli⁴⁴³ a často je užívá patristická tradice a mystika.⁴⁴⁴ Ve spisech svatého Františka je toto místo jediné, v němž se mluví o tom, že jsme snoubenci ve vztahu ke Kristu, ale ve spisech svaté Kláry je to terminologie velmi rozšířená a zvláště je patrné, jak manželství úzce souvisí s mateřstvím.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Výraz „jehož skutky činí“ (*cuius opera faciunt*) odkazuje na *Jn* 8,19-44, kde Kristus přirovnává děti Abrahámovy k dětem ďáblovým, které konají skutky „svého otce“. Světec toto opakuje v *ILvěř* II,6 a opět zde vyniká známá kontrapozice: kajícíci uschopnění Duchem svatým konají skutky svého Otce, tj. Boží vůli, ti, kdo se nekají „jsou drženi ďáblem, jehož jsou dětmi a jehož skutky konají“ (*2Lvěř* II, 6). Je nesporná též inspirace listem *Řím* 8,13-16, kde Pavel zdůrazňuje Ducha synovství: „Žijete-li podle své vůle, spějete ke smrti; jestliže však mocí Ducha usmrcujete hříšné činy, budete žít. Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží...“ Je to Duch Pána Ježíše Krista, který z nás činí děti Boha Otce, k němuž se smíme obracet „Abba, Otče“ (srov. také *Gal* 4,6).

⁴⁴¹ Za biblický zdroj Esser označuje *Mt* 5, 45: „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ a z *PŘ* 10 víme, že František lásku k nepřítelům chápal jako *operatio* Ducha Páně, jak ještě zmíníme. V *Mt* 12,50 jsou nazýváni dětmi nebeského Otce a bratry, sestrami a matkami Krista ti, kdo konají vůli nebeského Otce. V uvažovaném textu z *Mt* však chybí jakýkoli odkaz na Ducha a jeho přebývání v nás.

⁴⁴² *ILvěř* I, 8: „Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Domino nostro Jesu Christo“ (ESSER, *Gli scritti*, 215). Zajímavé je si všimnout nepřesnosti českého překladu K-Š, více níže.

⁴⁴³ Srov. „Mariage“ in *DSp* 390-393. V Novém zákoně bývá Ježíš představován v evangeliích jako ženich (srov. *Mt* 25,1nn; *Mk* 2,19; *Lk* 5,34; *Jn* 3,29) a také Pavel rozvíjí tento obraz (*2Kor* 11,2; *Ef* 5).

⁴⁴⁴ O snoubenectví - manželství se mluví jak ve vztahu k církvi (nevěsta Kristova par excellence) tak vůči křesťanské duši (nevěsta Kristova skrze participaci na církvi) a také především ve vztahu k zasvěceným pannám, kdy rituál jejich zasvěcení už od prvních století církve přijímá symboliku duchovního manželství s Kristem. Srov. „Mariage“ in *DSp* 390-393.

⁴⁴⁵ Srv. *Listy sv. Anežce České: ILAn* 7-8, 12, 21, 24; *2LAN* 1, 20, 24; *3LAN* 1; *4LAN* 7, 15, 17, 30. V prostředí prvního františkánství je tato představa duchovního manželství s Kristem velmi živá a mnohé texty ji dokumentují, srov. např. mystika Angely z Foligna. Klára přejímá všechny tituly uvedené v *Listu věřícím* (sestra, snoubenka, matka) ve svých listech Anežce a navíc specifikuje, že věrná duše se stává příbytkem (*mansio*) a trůnem (*sedes*) Syna Otce, a to prostřednictvím lásky stejně jako Panna Maria, která ho nosila ve svém mateřském lůně, zatímco věrná duše ho nosí duchovně v čistém a panenském těle (*3LAN* 21-26). Klářina slova jsou jakoby komentářem Františkovým slov a explicitním vyjádřením toho, co u našeho světce najdeme jen v náznacích. Klára, Františkova věrná žačka, rozvíjí význam našeho mateřství v paralele s mateřstvím Mariiným.

František vysvětluje, že Duch svatý *spouje (coniungitur)*⁴⁴⁶ věrnou duši s naším Pánem Ježíšem Kristem. Výrazem „věrná duše“ František zřejmě zdůrazňuje vytrvalost a stálost, neboť duchovní manželství přepokládá stabilitu a věrnost. Duch svatý je v úryvku zmiňován dvakrát: poté co na duši „spočine“, je příčinou jejího sjednocení s Kristem. Je to On, kdo působí manželství mezi duší a Kristem a dává mu stálost.⁴⁴⁷

Text listu pokračuje specifikací dalších vztahů:

„Jeho bratry jsme, když plníme vůli nebeského Otce. Matkami jsme, když ho nosíme ve svém srdci a ve svém těle díky božské lásce a čistému a upřímnému svědomí; rodíme ho skrze svaté konání, které má druhým svítit jako vzor“.⁴⁴⁸

Když František upřesňuje, v čem spočívá toto mateřství v srdci a těle, vyjadřuje svoji starost o bratry, aby jejich život přinášel ovoce. Proto zdůrazňuje, že duše, je-li věrná, je snoubenkou Krista a díky tomuto velmi důvěrnému spojení se může stát matkou, může přinášet ovoce. Manželství s Kristem František popisuje s ohledem na duchovní plodnost. Duch svatý toto spojení předchází a tuto plodnost působí.

Snoubenectví s Duchem svatým

Dosud zmíněné texty představovaly Ducha svatého jako toho, kdo způsobuje manželství mezi Kristem a křesťanskou duší. Nicméně působení Ducha svatého je natolik intimní a natolik neoddělitelně spojené s působením Krista, že dovoluje Františkovi, aby mluvil nejen o manželství duše s Kristem, ale dokonce přímo o manželství s Duchem svatým. František o tomto spojení mluví ve dvou textech. Jeden se týká Matky Boží⁴⁴⁹ a druhý klarisek:

„Protože z Božího vnuknutí jste se staly dcerami a služebnicemi nejvyššího a svrchovaného Krále, nebeského Otce a zaslíbily jste se Duchu svatému tím, že jste si zvolily život podle dokonalosti svatého evangelia: chci a slibuji za sebe i za své bratry, že o vás budu vždy horlivě pečovat a zvláště se starat tak jako o ně“.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ „Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Domino nostro Jesu Christi“. Je zajímavé, jak český překlad je v tomto místě nepřesný (srov. K-Š, s.78) Asseldonk poznamenává, že je to jediné místo ve Františkových spisech, kde je slovo *coniungitur* použito a že často ve středověku vyjadřovalo manželský stav (srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo spirito...*, 66).

⁴⁴⁷ Stojí za povšimnutí, že právě když mluví o tématu snoubenectví, zaměňuje František 3.osobu plurálu (*sunt*) na 1.osobu plurálu, kdy sám sebe a své bratry zařazuje mezi adresáty listu kajicníků. Když říká „*Sponsi sumus*“, cítí se světec sám být začleněn do života Trojice, a tento život následně opisuje s rostoucím entusiasmem. Celý text vyznívá jako mystické vytržení, jež bychom stěží hledali v jiných Františkových spisech. Nakonec to není způsob vyjadřování Františkovi cizí, neboť, jak je známo, se rád stylizuje do role matky-ženy-snoubenky, a to již v první fázi života bratrstva, když jde k Inocenci III. pro potvrzení své řehole. Srov. *Leg3dr* 50: FP 1459; *2Cel* 16,17: FP 602-3; a také *LegM* 3,10: FP 1064, kde Bonaventura dodává, že Františkovi synové se narodili skrze působení Ducha svatého. Navíc toto rčení bylo známé už v r. 1218 v Anglii jako přímo pronesené naším světcem, srov. FP 2247: „Já jsem ta žena, kterou Bůh učinil plodnou svým slovem a zplodil jsem duchovní syny“.

⁴⁴⁸ *2Lvěř* I, 9-10.

⁴⁴⁹ V *Oficiu o utrpení* je snoubenkou Ducha nazývána Panna Maria: *Sponsa Spiritus Sancti* (Antif. 2).

⁴⁵⁰ Způsob života pro sv. Kláru a její sestry (*Forma vitae*).

Tato slova připomínají strukturou dříve zmíněný text z *Lvěř*. Patrné je, že chybí přímý vztah ke Kristu a že vztahy s Bohem Otcem a Duchem svatým jsou plodem „Božího vnuknutí“ (*divina inspiratione*). Můžeme říci, že k těmto vztahům dochází díky řeholnímu povolání a zasvěcení. Klára sama explicitně připisuje Duchu svatému povolání a schopnost následovat cestu dokonalosti.⁴⁵¹ V *Oratio Omnipotens* schopnost následovat Krista František rovněž připisuje Duchu, jak jsme již zmínili. Řeholní zasvěcení, jak o něm František mluví, působí dvojí vztah – prohlubuje vztah duchovního dětství, daný nám ve křtu a ustavuje snoubenecký vztah s Duchem svatým. Stejně se o Duchu svatém vyslovují ve vztahu k řeholnímu povolání i církevní tradice a církevní dokumenty.⁴⁵²

Lze říci, že přichází-li František s novým pochopením snoubenectví, když je připisuje přímo Duchu svatému, neprotiřečí si s tvrzením z *Listu věřícím*, kde byl za snoubence věrné duše pokládán Ježíš Kristus. Nejde o rozpor, nýbrž o zdůraznění jednoty v Trojici. Snad chce zdůraznit velikost řeholního zasvěcení podtržením tohoto velmi intimního svazku mezi klariskou (Bohu zasvěcenou osobou) a Duchem svatým,⁴⁵³ který má napomoci dokonalejšímu následování Ježíše Krista a duchovnímu mateřství, tedy plodnosti jejího života, jež je Božímu Duchu připisována.

Titul Snoubenka Ducha svatého⁴⁵⁴ dává František, jak jsme již zmínili, Matce Boží v antifoně svého *Officia o utrpení*. Maria je pak nazvána i Snoubenkou nebeského Otce, vtěleného Slova v jeho božství i lidství a tedy celé Nejsvětější Trojice, aniž opomeneme její snoubenectví se sv. Josefem. Je tedy z dogmatického hlediska spíše vhodnější větší střízlivost v užití takového titulu a mnohem zřetelnější vymezení úlohy svaté Panny. Lze však přijmout

⁴⁵¹ Srov. *2LAn* 14.

⁴⁵² „Stejně jako celý křesťanský život je také povolání k zasvěcenému životu těsně spjata s dílem Ducha svatého. On totiž po staletí získává stále nové lidi, aby objevovali úchvatnou krásu této tolik zavazující volby [...]. Duch totiž vzbuzuje touhu po plné odpovědi; on působí, že vůle roste, a přivádí ji až ke zralému souhlasu, jehož věrné uskutečnění pak pomáhá plnit. On upevňuje a posiluje ducha povolaných, činí je podobnými Kristu čistému, chudému a podlužnému a vybízí je, aby jeho poslání přijali za své. Když se nechají vést Duchem po cestě neustálého očišťování, stávají se den za dnem lidmi podle Kristova vzoru, pokračováním jedinečné přítomnosti zmrtvýchvstalého Pána v dějinách“ (*VC* 19).

⁴⁵³ Mnohem méně textů z církevní tradice spojuje snoubenectví křesťanské duše s osobou Ducha svatého. Mnohem častěji je tento vztah popisován k druhé božské osobě. Srov. heslo *Mariage* in *DSp*, 390. Je možné, že tomuto pochopení napomohly texty z požehnání abatyše (rovněž sv. Klára byla abatyší) a stará tradice požehnání prstenu pro zasvěcené panny, jež byl nazýván *Signaculum Spiritus Sancti* (srov. heslo *Esprit* in *DSp*, 1293).

⁴⁵⁴ Více o užití tohoto titulu před Františkem i v tradici, jež následovala po něm, srov. O. VAN ASASELDONK, *Maria Santissima e lo Spirito Santo* in *San Francesco*, 93-135.

Františkův nejspíše metaforický, mystický význam, jenž se v oblasti spirituální teologie stává stále frekventovanějším.⁴⁵⁵

2.5.3 Duch svatý a rozvíjení trojičního života v duši - modlitba

Přítomnost Ducha Páně v srdci kajícího působí, jak František vyjádřil v modlitbě *Omnipotens*, očistu srdce, jeho osvětlení a současně rozdílení láskou. František se tématu čistoty srdce jako podmínky pro kontemplaci věnuje na několika místech svých spisů. Je pro něj natolik důležitá, že ji vyjadřuje také v prvním *operatio*, které najdeme v našem stěžejním úryvku z Potvrzené řehole: chce, aby bratři toužili především „mít Ducha Páně a jeho svaté působení, aby se k němu modlili s čistým srdcem“ (*PR* 10,9).

Modlitbu zdůrazňují Františkovi životopisci jako první dar Ducha⁴⁵⁶; kvůli ní se světec často uchýlil do ústraní, vědom si mimořádnosti takového „navštívení“.⁴⁵⁷ Jeho modlitba měla mnoho podob: „Když se ve Františkově nitru někdy ozvala sladká melodie Ducha, dával jí výraz francouzskou písní [...] často zpěv přecházel v soucit s Kristovým utrpením. Světec neustále vzdychal, jeho sténání se stupňovalo, nakonec zapomněl na věci [...] a byl myslí vytržen do nebe.“⁴⁵⁸ Podle Celana „on celý sám se stal modlitbou“.⁴⁵⁹

Kromě mimořádného daru modlitby životopisci zmiňují i světce velkou citlivost pro Boží věci a dar *rozlišování*.⁴⁶⁰ Rovněž dar *slz* je zde připisován působení Ducha svatého, který takto světce očišťoval.⁴⁶¹ Byl Duchem svatým veden a vyučován.⁴⁶² Františkův vztah k Duchu svatému shrnuje Bonaventura takto: „Nezameškal nevšímavostí žádné navštívení Ducha, ale když se mu ho dostalo, oddával se mu, a dokud Pán popřál, kochal se poskytnutou sladkostí. A když v chůzi pocítil cestou nějaká vanutí Božího Ducha, nechal druhy jít napřed, zastavoval se a nové nadšení obracel k oplodnění, aby nepřijímal milosti nadarmo“.⁴⁶³ Byl

⁴⁵⁵ Koneckonců jej ve své apoštolské exhortaci *Gaudete in Domino* (1975) použil i Pavel VI.: „[...] pramen radosti neustále prýští v Církvi a zvláště v srdcích světců [...]. První místo zde zaujímá Panna Maria, milostiplná Matka Spasitelova [...], *Snoubenka Ducha svatého* a Matka věčného Syna.“ (kap. 4, 1).

⁴⁵⁶ *2Cel* 9.

⁴⁵⁷ „Sladká vlitá blaženost, která, jak tušil, mu byla dána shůry, nutila ho, aby odumřel sám sobě. Toužil mocně, aby stále hlouběji pronikal tam, kam právě začal vstupovat [...]. Tento člověk [...] měl Božího Ducha...“ (*1Cel* 92: FP 481-482.)

⁴⁵⁸ *2Cel* 127: FP 711.

⁴⁵⁹ *2Cel* 95: FP 682.

⁴⁶⁰ *LegM* 4,2: FP 1066; *1Cel* 26: FP 363; *1Cel* 92: FP 481-482; *1Cel* 100: FP 495; *2Cel* 40: FP 625.

⁴⁶¹ *Srov. LegM* 3,3; 5,8; *2Cel* 127.

⁴⁶² „Rád vyhledával osamělá místa, vzdálená ruchu světa, a zde byl často poučován navštíveními svatého Ducha. Na tato místa ho pudila ona vše překonávající sladkost, kterou zakoušel a která ho již po celý život neopustila“ (*2Cel* 9: FP 591).

⁴⁶³ *LegM* 10,2: FP1177.

tedy natolik spojen s Božím Duchem, že chtěl raději ztratit zrak, než by se vzdal „*návštěvy věčného světla*“.⁴⁶⁴

Sám František opakovaně nabádá bratry, aby „se snažili jak jen mohou nejlépe, sloužit Pánu Bohu, milovat ho, uctívat ho a klanět se mu čistým srdcem a čistou myslí“.⁴⁶⁵ Světec často zdůrazňuje nepřetržitost, stálost modlitby a je to spolu s požadavkem čistého srdce jediný úkol ohledně modlitby, jenž připomíná svým bratřím.⁴⁶⁶ Při všech svých zaměstnáních „ať nehasí ducha svaté modlitby a zbožnosti, jemuž mají ostatní časné věci sloužit“.⁴⁶⁷ Světec nemluví o modlitbách či pobožnostech, nýbrž o dispozici srdce, jež vede k modlitbě, zbožnosti a odevzdanosti, ať už se člověk věnuje jakékoliv činnosti.

František se obává nepravdivých postojů při modlitbě a vidí v nich souvislost s tělesností a nekajícností: „Je mnoho takových, kteří vytrvale dlí na modlitbách a při pobožnostech, kteří svému tělu ukládají velké posty a tělesná odříkání, ale pro jediné slovo, které považují za nespravedlivé vůči své osobě, nebo pro nějakou jinou věc, v níž pocítují újmu, se hned pohoršují a rozčilují. Takoví nejsou chudí v duchu.“⁴⁶⁸ Velká svoboda našeho světce v této věci je až překvapivá. Přitom se v jeho spisech setkáme s nespočtelným množstvím textů, v nichž povzbuzuje své bratry, aby usilovali o zkušenost setkání s trojjediným Bohem.⁴⁶⁹ František odhaluje egoismus „těla“, které hledá samo sebe i v modlitbě, kajícnosti a chudobě. Úloha Ducha v tomto procesu je evidentní. Duch svatý

⁴⁶⁴ *LegM* 5,8: FP 1096.

⁴⁶⁵ *NpŘ* 22, 26-31. Tutěž myšlenku najdeme v *2Lvěř* II, 19-21., kde se opakuje janovský text (*Jn* 4,23-24), ale mění se slova *in spiritu et veritate* na *in spiritu veritatis*: Výraz *Spiritus veritatis* je z *Jn* 14,17 a označuje Parakléta, jehož Kristus bude žádat po Otci, aby zůstal stále s jeho učedníky (v.16). Františkova úvaha je, zdá se, taková: modlit se s čistým srdcem (to, co Pán žádá především) znamená modlit se v Duchu Pravdy, v Duchu Utěšiteli, kterého Otec a Syn dávají člověku. Duch Páně působí modlitbu čistého srdce, neboť je to jeho přítomnost, která srdce očišťuje a dává mu schopnost modlit se. Jde o modlitbu v něm, v Duchu, který spolu s Otcem a Synem přebývá v lidském srdci.

⁴⁶⁶ Známý je text z 23. kap. *NpŘ*: „Ať nám v tom tedy nic nebrání, nic nás neodděluje, nic nám nepřekáží; my všichni, kdekoliv, na každém místě, v každou hodinu a v každý čas, každodenně a ustavičně, opravdově a pokorně věrme, v srdci uchovávejme a milujme, ctěme, klaňme se, služme, chvalme a dobrořečme, oslavujme a vyvyšujeme, velebme a díky vzdávejme nejvyššímu a svrchovanému věčnému Bohu, Trojici i Jednotě, Otci, Synu i Duchu svatému...“

⁴⁶⁷ *PŘ* 5,1-2. Ohledně modlitby oficia František bratřím zdůrazňuje, že se má dbát především o to, „*aby se hlas shodoval s myslí, mysl pak aby se shodovala s Bohem, aby se mohli čistotou srdce líbit Bohu a ne aby svůdností hlasu obluzovali sluch lidí*“ (*Lřádu* 41-42).

⁴⁶⁸ *Npm* 14: FP 163.

⁴⁶⁹ Nebudeme se zde věnovat všem těmto textům, spíše chceme zdůraznit skutečnost, že František si nenechá ujít žádnou příležitost a podle vhodnosti užívá různých slov a obrazů, jimiž by v bratrech probudil tuto touhu. Zmíníme alespoň texty, jimiž František volá k chvále, lásce a oslavě Pána a touhu po něm klade nad každou jinou věc, např. *Npm* 6,4; 7,4; 16; 21,1; *NpŘ* 9,11; 10,3-7; 17,14-16; 17-20; 21,1-2; 22,1nn; 23,23-34; *PŘ* 5,3; 10,9-11; *2Lvěř* 3,1-14; 4,1-3; 11,1-2; *Lřádu* 13; 18; 29,33-37; 62; *1Lkust* 10-11; *ChBN*; *Píseň bratra Slunce*; *Parafráze na Otčenáš*. Najdeme rovněž množství textů, v nichž František bratry napomíná a povzbuzuje nejen k tomu, aby Pána milovali, nýbrž aby přinášeli i ovoce odpovídající této lásce. Zdůrazňuje, že vše, co konáme jako plod přítomnosti Boha v nás, má být připisováno pouze Jemu: *Npm* 2,3; 7,3; 8,3; 11,4; 12,1; 17,1; 19,1; 21,1; 22,1; *NpŘ* 7,11; 17,3.10-19; *2Lvěř* 10,9; 14,3-4; *Lřádu* 9-10,59.

usvědčuje člověka z hříchu, vede ho k pokání a to se následně stává královskou cestou k získání Ducha svatého. Pravým smyslem kajícího je čistota srdce a tedy získání Ducha svatého. Můžeme zde vidět velkou příbuznost mezi pochopením Františkovým a řeckých otců.⁴⁷⁰ František upřesňuje, jaký je člověk, který má čisté srdce: „Opravdu čistého srdce jsou ti, kteří pohrdají věcmi pozemskými, hledají věci nebeské a nikdy se nepřestávají čistým srdcem a čistou duší klanět Pánu, Bohu živému a pravému, a patřit na něho“.⁴⁷¹ Text napomenutí začíná evangelijní větou: „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha“. František čte blahoslavenství s pohledem upřeným ke Království: čistota srdce je pro něj svoboda od pozemských věcí, od jakéhokoliv vlastnění, to, co hesychasté nazývají *amerimnía* - odstup od všeho, co není Bůh, který je jediným dobrem.⁴⁷² Jen srdce očištěné od sobectví a tělesnosti, se stává svobodným k tomu, aby mohlo být vedeno Duchem svatým k modlitbě. Ozvěnou zde mohou být slova žalmu 24,34: „Kdo smí vystoupit na horu Páně, kdo smí přebývat v jeho svatém stánku? Ten, kdo má nevinné ruce a čisté srdce...“ Zkušenostní kontemplace Boha, k níž se dospívá poté, co je srdce očištěno, nazývá východní křesťanství termínem *theoria* od slovesa *theorein*, vidět.⁴⁷³ „Vidět“ je však třeba chápat v kontextu apofatické teologie: *theoria* je nadpřirozené „poznání“ Boha. Jde o existenciální, biblické poznání Boha, je kontemplací Boha a je posledním ze stupňů, které vedou člověka ke zkušenostnímu ponoření se do Boha. Jde o trvalé láskyplné spojení s Bohem, který je považován za jedinou lásku vlastního života – takto se Františkova modlitba často proměňuje

⁴⁷⁰ Srovnání lidské duše se zrcadlem, které je zaneseno špínou a už více neodráží Boží obraz, je častým námětem otců, např. Řehoř z Nyssy, *De virg.* XI. Asketické úsilí pak tedy je přirovnáváno k očišťování zrcadla (duše) z nánosů špíny (hříchu) apod. Cílem askeze je *zbožštění* celého člověka. Je přesvědčením otců, že smyslem a cílem celé křesťanské askeze je stát se *pneumatoforoí*, nositeli Ducha. Protože „kdo přilne k Pánu se srdcem očištěným láskou a s myslí osvícenou moudrostí, ten jej vidí, kontempluje, stává se mu stále více podobným. On sám se stává světlem“ (Řehoř z Nyssy, *De virg.* XI). Řehoř z Nyssy mluví v této souvislosti o duši, která „se stává krásnou v okamžiku, když se přiblížila ke kráse. Stává se zářící a jasnou v této kráse a pokračuje ve svém přebývání a účasti na pravém světle... stává se čistou a jasnou díky síle Ducha“ (*tamtéž*: *De virg.* XI). Smysl askeze je podle otců v tom, nechat zářit Ducha Božího, jemuž člověk zcela patří. A to je i pravý smysl kajícího u Františka: nejen *nemít* ducha tělesnosti, ale především *mít* Ducha Páně.

⁴⁷¹ *Npm* 16.

⁴⁷² *Hesychía*, hesychasmus - stav vnitřního pokoje, jenž je výsledkem dlouhého boje proti pokušením. Termín běžný v prostředí východního mnišství, více o významu slov, srov. P. MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*. Magnano 1998, 185-230. V mnišském prostředí se pro stav vnitřní svobody užívá termín *amerimnía*, který nahradil slovo *apatheia*, užívané Evagriem z Pontu, vlivem neoplatonismu. Více srov. P. MIQUEL, *Lessico del deserto*, 57-80. Velkým prostředkem k dosažení *amerimnie* byla *nepsis*, či střídmost, chudoba ducha. Františkova zkušenost je velmi podobná, podobně jako jeho zdůraznění neustálé modlitby, která je pro východní mnišství typická (srov. modlitba srdce, modlitba Ježíšova, stálá vzpomínka na Boha, *mneme Theou*, kterou zdůrazňoval sv. Basil (*Ep.2*). Více o paralelách tohoto aspektu Františkovy spirituality se spiritualitou křesťanského Východu srov. J. SPITERIS, *Francesco e Oriente cristiano...*, 88.

⁴⁷³ Toto slovo najdeme pouze jedenkrát v Novém zákoně (*Lk* 23,48), a ani jednou u apoštolských otců. Od Klementa Alexandrijského a Origena se však stává stále častější. Maxim Vyznavač je užil téměř 800x. Srov. Y. SPITERIS, *Francesco e l'Oriente cristiano. Un confronto*, Roma 1991, 91. Spolu se slovem *theoría* zvláště v současné mluvě existuje i pojem *theoptía*, který má stejný význam, tedy vidět Boha.

v jakési „vidění Boha“, kontemplaci, přičemž už není třeba užívat slov.⁴⁷⁴ Pro Františka tedy „klanět se Bohu“ znamená vidět ho v kontemplaci prostřednictvím čistého srdce. *Theoria* není pro něj intelektuální pojem, nýbrž výlučně praktický ve smyslu, v jakém jej užívají řečtí otcové.⁴⁷⁵

2.5.4 Plody působení Ducha svatého - ctnosti

Utváří-li Duch svatý přebývajícím v srdci kajícího novému vztahy ke všem osobám v Trojici, lze očekávat, že se tento bohatý vnitřní život projeví i navenek ve vztazích k lidem. O ctnostech hovoří Jan Pavel II. jako o „plodech poslušnosti“⁴⁷⁶ a v tomto smyslu je chápe i František. Poté, co pozdravil Matku Boží, na adresu ctností říká: „A buďte pozdraveny i vy všechny svaté ctnosti, které skrze milost a osvětlení Ducha svatého jste vlévány do srdcí věřících, abyste je z nevěrných udělaly věrnými“.⁴⁷⁷ A na jiném místě: „Není vůbec žádný člověk na celém světě, který by jednu z vás mohl mít, aniž by předtím nezemřel [...] a každá z nich potírá neřesti a hříchy“.⁴⁷⁸ František vždy vidí hodnotu umrtvování nikoli v něm samotném, ale pouze slouží-li posvěcení člověka, tedy růstu v milosti, přítomnosti Ducha. Tedy jen ovládá-li přirozenost, aby snadněji získala ctnosti.⁴⁷⁹

Poslušnost vůči Duchu a podřízenost bratru - být menší

Poslušnost vůči Duchu Páně a vůči Boží se podle Františka projevuje vzájemnou poslušností a podřízeností mezi bratry. Poslušnost je pak v seznamu ctností, jež František řadí do dvojic, přiřazena k lásce. Na jejich adresu říká:

⁴⁷⁴ Celano potvrzuje: „Když strávil nějaký čas v ustavičné modlitbě, důvěrném rozjímání a nevyčísitelném spojení s Bohem, toužil i zvědět, co se v jeho životě a působení věčném Králi líbí a co by se mu líbilo ještě víc“ (*ICel* 91: FP 479). Dalším aspektem, který spojuje Františka s hesychasty, je jeho zkušenost světla, spojená s modlitbou: pro něj Bůh je světlo, protože osvětluje anděly (FP 267), modlí se, aby byly osvětleny temnoty jeho srdce (FP 276), aby se stalo jasným jeho poznání Boha (FP 268). Františkovi životopisci upozorňují na světlo, které obklopovalo světce v době jeho modlitby. Jde o fenomén, který je známý od hesychastických mystiků. Lze říci, že je to jedna z charakteristik vrcholu hesychastické modlitby (Srov. Y. SPITERIS, *op. cit.*, 100). O Františkově zkušenosti svědčí např. Bonaventura (*LegM* 4: FP 1180): „Viděli ho v noci modlit se s rukama rozpjatýma v podobě kříže, jak byl celým tělem od země pozdvižen a obklopen zářícím obláčkem. Moudrost Boží mu zjevovala nejisté a skryté věci, jak bylo potvrzeno jistými znameními, uvnitř mysli bylo vyznačeno i na těle osvětlení, jež budilo podiv.“

⁴⁷⁵ Srov. Y. SPITERIS, *op.cit.*, 92. Viviani, když si všimá Františkova užívání slovesa „vidět“, dochází k závěru, že četnost jeho užití ve světcových spisech odpovídá jeho osobnosti, která je „velmi citlivá, vizuální [...], řekli bychom ´výchoďní“ (W. VIVIANI, *L'ermeneutica*, 193-194).

⁴⁷⁶ *DeV* 55. Jde o poslušnost vůči „spásonosnému působení Ducha svatého“.

⁴⁷⁷ *PozdrPM* 6.

⁴⁷⁸ *Pozdrct* 5. 8.

⁴⁷⁹ Srov. *Npm* 14.

„Svatá láska potírá všechna ďábelská a tělesná pokušení a všechen tělesný strach. Svatá poslušnost potírá všechnu tělesnou a žádostivou vlastní vůli a drží své tělo umrtvené k poslušnosti ducha a k poslušnosti svého bratra, a kdo ji má, je poddán a podřízen všem lidem, kteří jsou na světě...“⁴⁸⁰

Za výsostnou cestu askeze vždy byla považována poslušnost představenému. Stejně jako všichni svatí zakladatelé před ním, zdůrazňuje František poslušnost představenému, jde však ještě dál. Pravá poslušnost je pro něj poslušnost Ježíše Krista,⁴⁸¹ a proto chce, aby byli bratři podřízeni i jeden druhému, světské vrchnosti, všemu stvoření, dokonce nerozumným tvorům.⁴⁸² O dokonalé poslušnosti, která je současně vysokou formou chudoby, hovoří světec v jednom ze svých napomenutí: „Ten člověk opouští všechno, co má, a ztrácí své tělo, který sám sebe v poslušnosti zcela vydává do rukou svého představeného.“⁴⁸³ O vzájemných vztazích mezi bratry hovoří v Řeholi. Bratři mají žít jako *ministři-služebníci-menší* jedni vůči druhým.⁴⁸⁴ V tomto smyslu čteme: „Také žádný bratr ať nedělá či neříká druhému bratrovi něco zlého; ale spíše v duchu lásky (*per caritatem spiritus*) se navzájem poslouchají. A to je pravá a svatá poslušnost našeho Pána Ježíše Krista“.⁴⁸⁵ Norma jejich života, zdá se, je vyjádřena slovem *spiritualiter*. Tento výraz je typický pro celou *Nepotvrzenou řeholi*, kde jej najdeme celkem třináctkrát.⁴⁸⁶ Důležitý je důraz na lásku, neboť poslušnost bez ní by byla poslušnost bezduchá a nesmyslná. Mezi typické Františkovy výrazy, které bychom našli v jeho spisech, patří *láska Ducha*.⁴⁸⁷ Poslušnost vůči bratru má být motivována láskou ke

⁴⁸⁰ *Pozdrct* 13-16.

⁴⁸¹ Srov *NpŘ* 5,13-15. Poslušnost je pro něj cestou následování Božího Syna, který „nic nedbal na to, že je rovný Bohu, ponižil se a byl poslušný až k smrti“ Přestože se známý text z *Flp2* u Františka nikde neobjevuje, světec si však stále staví před oči Ježíše Krista Ukřižovaného.

⁴⁸² Srov. *Pozdrctm* 17.

⁴⁸³ Bratři mají navíc dobrovolně snášet „pronásledování“ svých představených a nemají je ze žádného důvodu opustit, ale ještě je více milovat „kvůli Bohu“ (*Npm* 3).

⁴⁸⁴ *NpŘ* 5, 11-12. Když v této poslušnosti bratři zůstanou, jsou pozeňnaní (vv. 16-17). Není možné neslyšet za Františkovými slovy sv. Pavla: „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým“ (*Gal* 5,13). Zatímco „svoboda těla“ vede k hříchům a neřestem, „svoboda Ducha“ vede k lásce, radosti, pokoji, trpělivosti..., ke ctnostem, jež mají ve svém základu bratrskou lásku. František velmi dobře pochopil roli svobody, o níž mluví sv. Pavel, a chce jí použít nejlepším možným způsobem: chce, aby bratři setrvali v postoji služby, ochotné podřízenosti a dobrovolné poslušnosti. Tuto myšlenku najdeme i u sv. Petra (1Pt 1-3), kde je řeč o dobrovolné poslušnosti pro lásku Boží.

⁴⁸⁵ *NpŘ* 5,13-15.

⁴⁸⁶ Jen v samotné 5. kapitole se binomium *spiritualiter-carnaliter* opakuje několikrát. (vv. 4; 5; 8). O. van Asseldonk upozorňuje, že binomium *spiritualis - carnalis* se v Bibli objevuje téměř výhradně u sv. Pavla, srov. *Řím* 7,14; *1Kor* 3,1-3; *2Kor* 1,12; 3,3; *Kol* 1,9. V *1Kor* 2,12-15 se opakovaně nachází výraz *spiritualis* jako ovoce Ducha svatého. *Spiritualiter* se nachází v Bibli pouze zde jen v tomto smyly. Srov. také *1Pt* 2,5.11: text Františkovi velmi drahý. Srov. O. VAN ASSELDONK, *op.cit.*, 85. František klade bratřím na srdce, aby žili spolu *duchovně*, tedy podle Ducha Páně a nikoli *tělesně*, tj. podle ducha těla, sobecky. V 17. kap. *NpŘ* je bratrský život opisován právě touto základní kontrapozicí: *duch těla a Duch Páně*.

⁴⁸⁷ Překladatelé do češtiny volí buď sousoví *duchovní láska* (B-P) nebo *duch lásky* (K-Š). V originále je *per caritatem spiritus*, srov. *NpŘ* 5,13-15.

Kristu a být tedy projevem lásky a úcty.⁴⁸⁸ Dobrovolná a svobodná podřízenost všem, kterou František pro sebe a pro své bratry objevuje jako evangelijní cestu – být „menší“ kvůli Kristu – je projevem důvěry, odevzdáním se Prozřetelnosti.⁴⁸⁹ Nepřekonatelný je v tomto smyslu Františkův požadavek aby se k sobě bratři chovali „jako členové rodiny“.⁴⁹⁰ Specifická je zvláštní pozornost bratru, který se nachází v „duchovní nouzi“, v nebezpečí nebo v hříchu. A tehdy František ukazuje lásku, která má všechny rysy mateřství, lásku, která je „nerozumně milosrdná“, o čemž svědčí např. světcův *List ministroví*. Největším projevem lásky je být nablízku bratřím, kteří hřeší, a opakovaně jim odpouštět. To klade na srdce zvláště představeným-ministrům bratří. Nedovoluje vzdalovat se od nich, ikdyž jsou na obtíž, a to ani do poustevny.⁴⁹¹

Mít pokoru a trpělivost v těžkostech

Ve výchozím úryvku z *PR* 10 uvádí František po modlitbě čistého srdce jako další *operatio* Ducha Páně pokoru, spolu s trpělivostí v pronásledování a nemoci a s láskou k nepřátelům. Proč zmiňuje pouze tyto tři ctnosti?

Ve *Chválách Boha Nejvyššího* František oslovuje Boha: „Ty jsi pokora, ty jsi trpělivost (v.4) a ve 27. *Npm* spojuje tyto dvojice: „Kde je trpělivost a pokora, tam není hněv ani rozčilení“ (v.2). Ve *2Lvěř* 44 jsou adresáti vyzýváni, aby se nerozhořčovali z důvodu hříchu bratří, nýbrž aby jim pomáhali s trpělivostí a pokorou. Podobně vyznívají mnohá *Napomenutí*.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Tentýž požadavek, jaký má František na bratry, vznáší i vůči všem kajcníkům: „Máme také zapírat sami sebe a podřídit svá těla jhu služebnosti a svaté poslušnosti, jak to každý slíbil Pánu“ (*2Lvěř* 40). Jde o stálý přechod od *spiritus carnis* ke *Spiritus Domini*, od „zvratků“ vlastní vůle (srov. *Npm* 3) k vůli Boží, od sobectví k lásce, od pýchy k pokoře, od povýšenosti a moci k podřízenosti a minoritě. To vše, podle Františka, znamená konat pokání a tedy vracet se k Bohu. Ve *2Lvěř* 47-48 navíc zdůrazňuje, že „nikdy nemáme toužit po tom, abychom byli nad ostatními, ale spíše máme být služebníky a podřízenými každému lidskému stvoření kvůli Bohu“. A na těch, kdo toto budou konat, spočíne Duch Páně.

⁴⁸⁹ Esser k tomu dodává, že titul: „bratři menší“ vyjadřuje lépe než cokoli jiného nejvnitřnější podstatu povolání celé františkánské rodiny, jak bratří, tak sester K. ESSER, *Antwort der Liebe*, 293. Podobně žádá František bratry, kteří chtějí jít mezi Saracény, aby tam duchovně působili dvojím způsobem: nemají vyvolávat hádky ani spory, ale být podřízeni všem kvůli Bohu a vyznávat, že jsou křesťané. Druhý způsob je zvěstovat slovo Boží a křtít (srov. *NpŘ* 16,5-7).

⁴⁹⁰ „Jeden druhému ať dá klidně najevo, co potřebuje, neboť jestliže matka živí a miluje svého tělesného syna, oč horlivěji má každý milovat a živit svého duchovního bratra? A pokud někdo z nich onemocní, mají o něj ostatní bratři pečovat tak, jak by chtěli, aby bylo pečováno o ně.“ (*PR* 6,7-9). Tomáš z Celana opisuje tuto myšlenku velmi příhodně, když vzpomíná na jednu větu, která se často objevuje ve Františkových spisech: „Chci, aby se moji bratři k sobě chovali jako synové jedné matky“ (*2Cel* 180: FP 766). „A aby i v tom neřekl nic, co by Kristus skrze něho také nepůsobil, byl první, který to vše dělal“ (*tamtéž*).

⁴⁹¹ Srov. *Lmin* 1,12. To je pro Františka pravá poslušnost představeného (srov. *Lmin* 4).

⁴⁹² V *Npm* 13, nazvaném *De patientia*, je řeč o blahoslavenství pokojných; František ukazuje, že pravá trpělivost a pokora dítěte Božího se pozná pouze, pokud v pokoji přijme křivdu těch, kdo by s ním měli být zajedno. Pokojní jsou ti, kdo vydrží pronásledování přátel, kteří se stali nepřáteli. V *Npm* 15 jsou pokojní ti, kdo zůstanou v pokoji ve všem, co mají snášet (*patiuntur*) z lásky k našemu Pánu Ježíši Krisru. Zde trpělivost implikuje pokoru.

Trpělivost je jakási pasivní forma pokání, umrtvování na způsob očisty od rozladěnosti, vlastní pýchy a osobních nároků, je projevem skutečné minority, je to opravdové utrpení (z lat. *patire*) a ne nadarmo bývá spojována se ctností statečnosti, když člověk snáší zlo, které nemůže změnit. František tuto skutečnost nijak nezlehčuje. Vyzdvihuje-li z celé řady ctností pouze tuto a přiřazuje-li ji k pokoře, pak jistě i proto, že je projevem skutečné *minority*, jak zmíníme dále. Trpělivě snášet nemoc pak znamená nečinit si nárok ani na své zdraví a i toto chápat od Boha jako nezasloužený dar. Je tedy v tomto smyslu přijetí nemoci projevem pokání, vede-li k důvěře a odevzdanosti, a může se stát pramenem nadpřirozené radosti, jak svědčí známý příběh ze světčova života.⁴⁹³

Prokazovat milosrdenství a milovat nepřátele

Když František ve své *Závěti* popisuje své obrácení a objev svého povolání, říká, že to byli právě malomocní, u nichž ho Kristus obrátil. Kristus se Františkovi zjevil v člověku, jenž byl ve středověké společnosti nejchudším z chudých, v němž se chudoba násobila bolestí a pokořením. Je možné zde vytušit podivuhodné pouto mezi pokáním a milosrdenstvím,⁴⁹⁴ které ovlivnilo celý následující Františkův život.⁴⁹⁵ Životopisci zdůrazňují jeho velký počáteční odpor k malomocným a také odhodlané rozhodnutí vůle.⁴⁹⁶ František ví, že chce-li to po něm Bůh, musí to být možné a uskutečnitelné, a tedy bude s Boží pomocí schopen odpovědět i na požadavky lásky, které překračují jeho lidské schopnosti.⁴⁹⁷ Později Celano řekne, že z Františka „síla lásky udělala bratra všech tvorů a měl za to, že je Kristovým

V *Npm* 22 nazývá blahoslaveným služebníka Božího, který (*patienter*) trpělivě přijímá napomenutí druhých a pokorně (*humiliter*) vyznává své omyly, stejně jako když pokorně snáší nepodložená obvinění. V *Npm* 12 výslovně ukazuje, že Boží služebník má Ducha Páně, pokud se nevyvyšuje pro dobro, které v něm Pán působí, ale stále více se pokojuje a cítí se jako menší vůči ostatním.

⁴⁹³ Srov. *O pravé a dokonalé radosti*: FP 278. V tomto smyslu hovoří i encyklika: „Radost pochází z pochopeného smyslu utrpení“ (*Salvifici doloris*, 1). František o trpělivém snášení obtíží a nemocí ví ze své zkušenosti a na konci života o ní svědčí i *Píseň bratra Slunce*: „Buď pochválen, můj Pane, za ty, kdo pro tvou velkou lásku snášejí nemoci a soužení. Blažení jsou, pokud je snášejí v pokoji, neboť ty, Nejvyšší, jim dáš korunu.“

⁴⁹⁴ K tomu říká papež Jan Pavel II. v encyklice *Dives in misericordia* toto: „Jestliže všechna blahoslavenství z horského kázání ukazují cestu k obrácení, změny života, blahoslavenství milosrdných je v tomto ohledu zvlášť výmluvné. Člověk má totiž přístup k milosrdné lásce Boha, k jeho milosrdenství, do té míry, do jaké se sám vnitřně proměňuje v duchu podobné lásky k bližnímu...“ (*DM* 14) a na jiném místě: „Ve své vlastní a základní podstatě se milosrdenství projevuje jako znovucenění, jako dobývání dobra zpod všech vnějších nánosů zla, které je na světě a v člověku“ (*DM* 6).

⁴⁹⁵ Podle Celanova popisu víme, že když se rozešel s otcem, hledal práci u benediktinů, tam však našel hlad a nepřilíživé přijetí. Poté ho přijme přítel v Gubbii, nicméně nakonec „se vydá k malomocným a zůstane s nimi, slouží jim ve všech jejich potřebách pro lásku Boží, umývá jejich těla a ošetřuje jejich rány“ (*ICel* 17). Toto byl jeho noviciát a bude to i noviciát pro jeho první následovníky. František je přesvědčen, že Kristus se zjeví všem, kdo ho hledají v chudých a ubohých, a proto svým bratřím jako vzácný dar předává tuto zkušenost (srov. *ICel* 39: FP 389). Po celý Františkův život pokračuje tento jeho objev „svátosti“ Kristovy přítomnosti v chudém: (srov. *2Cel* 83 a 85: FP 670 a 672). Zkušenost s malomocnými jej vede k dovolení bratřím přijímat pro ně almužny (*NpŘ* 8: FP28).

⁴⁹⁶ „Tak bere doslova hořké za sladké a mužně se připravuje zachovávat také ostatní“ (*2Cel* 9: FP 592).

⁴⁹⁷ Srov. *2Kor* 12,9; *1Pt* 5,5; *Řím* 5,5.

přítelem, jen když miluje duše, které také Kristus miloval.“⁴⁹⁸ V tomto světle lze chápat, proč chce po bratřích, aby se radovali, když se stýkají „s jednoduchými a opovrhovanými lidmi, s chudými, slabými, s nemocnými, malomocnými a se žebráky u cesty.“⁴⁹⁹

Milosrdenství úzce souvisí s třetím *operatio* Ducha Páně, jež lze považovat za vrcholný projev jeho působení v lidském srdci, totiž s láskou k nepřítelům. Snášet v pokoji každé pronásledování nebo utrpení by nás podle Františka mělo přivést k pravé lásce vůči těm, kdo nás do tohoto stavu přivádějí, kdo pronásledování působí. František mluví o dokonalé radosti a slávě kříže;⁵⁰⁰ zasáhne nás především skutečnost, že podle Františka se naši nepřátelé mají stát našimi přáteli, neboť nám připravují věčný život.⁵⁰¹ Chce, abychom je milovali skutečně a abychom se jim vydali „napospas“ podle příkladu našeho Pána Ježíše Krista, jehož šlépěje chceme následovat. František je však velmi realistický, co se této lásky týče: „Pokud snad je někdo nechce milovat jako sám sebe, ať jim alespoň nepůsobí zlo, ale činí dobro.“⁵⁰² A jak se pozná, že máme lásku k nepřítelům? Světec odpovídá: „Ten totiž opravdu miluje svého nepřítele, kdo necítí bolest nad bezprávím, které mu nepřítel působí, ale z lásky k Bohu se trápí nad hříchem jeho duše. A ukazuje mu lásku svými skutky.“⁵⁰³

2.5.5 Vděčnost Bohu – jedinému Dobru

Za vyvrcholení tématu o němž se v této kapitole pojednává, a mohli bychom říci, i za klíč k celé Františkově spiritualitě bychom mohli považovat text XII. napomenutí, jemuž editor přiřadil nadpis „*Jak poznat Ducha Páně*“. Jedná se Františkův pohled na Boží dary, jimiž je obdarován menší bratr, resp. každý služebník Boží.

Žít „sine proprio“

Již první slova *Řehole* vyjadřují Františkovo pochopení evangelia: cestu pro sebe a své následovníky vidí ve zřeknutí se jakéhokoli vlastnění.⁵⁰⁴ Nejvíce se světec obává vlastnění

⁴⁹⁸ 2Cel 172.

⁴⁹⁹ NpŘ 9.

⁵⁰⁰ Nelze si nevšimnout, že biblické citace o lásce k nepřítelům patří mezi nejdelší a v tomto smyslu jsou jediné, které najdeme v PŘ, což, zdá se, svědčí, jak velice Františkovi ležely na srdci. Patří k nejčastěji citovaným ze synoptiků, hned po zlatém pravidlu z horské řeči (Mt 7,12), zvláště v NpŘ 16,10-21.

⁵⁰¹ NpŘ 22,1-4; NpŘ 17,8.

⁵⁰² 2Lvěř 3,27.

⁵⁰³ Npm 9,2-3.

⁵⁰⁴ „Život menších bratří je zachovávat evangelium životem v poslušnosti, bez vlastnictví a v čistotě.“ František užívá výrazu „sine proprio“ tam, kde se běžně ustálilo mluvit o chudobě (srov. sliby evangelních rad). Toto rozhodnutí žít bez ničeho vlastního vysvitne zřetelně v NpŘ 14: FP 40, kde František radí, jak mají bratři jít světem: „Když jdou bratři světem, ať si nic neberou na cestu, ani hůl, ani mošnu, ani chléb, ani peníze. Když

své vůle a přisvojování si dobra, které Pán koná v člověku, a paralelu vidí s hříchem prvních lidí v ráji: „Ten totiž jí ze stromu poznání dobra, kdo si přisvojuje vlastní vůli a chlubí se dobrem, které v něm Pán vyjevuje a koná“.⁵⁰⁵ Přivlastňování si toho, co patří Bohu, je pro Františka lží,⁵⁰⁶ pýchou a kořenem každého hříchu. Základem tohoto přesvědčení je jistota, že každé dobro pochází od Boha, patří Bohu, a tedy je nemůžeme považovat za „vlastní“.⁵⁰⁷ Rovněž schopnost ke ctnostnému životu je darem Ducha svatého.⁵⁰⁸ Pokora je pravda a je v samém základu znovunabyté svobody:

„Blahoslavený služebník, který se nepovažuje za lepšího, když je lidmi veleben a vychvalován, než když je považován za bezvýznamného, prostého a opovrženého, neboť člověk je pouze tím, čím je před Bohem, a nic víc.“⁵⁰⁹

Jsme v samém jádru Františkova pojetí chudoby. František zmíněný přístup k darům připomíná na mnoha místech.⁵¹⁰ Leží mu na srdci správný přístup bratří k darům a milostem, které od Boha obdrželi. Zdůrazňuje jak mlčenlivost před druhými o zjevených tajemstvích, tak správné zacházení s obdrženým darem. K tomu se vyjadřuje ve dvou napomenutích.⁵¹¹

vejdou do některého domu, ať nejprve řeknou: ‚Pokoj tomuto domu!‘ V tom domě pak mohou zůstat a jíst a pít, co ti lidé mají. Ať neodplácejí zlému, ale uhoď-li je někdo do tváře, ať mu nastaví i druhou; a bude-li jim brát plášť, ať mu nechají i oděv. Kdo je o něco poprosí, ať mu to dají, a co jim kdo vezme, ať do od něj nepožadují zpět“.⁵⁰⁵ V tomto textu je rozvinut život bez vlastnictví se svým vztahem k věcem (hůl, mošna, chléb, peníze), ale především jako vztah toho, kdo se zřekl i legitimních nároků (neodporovat zlému, nežádat nazpět). Jde skutečně o život bez jakýchkoli nároků vlastnit. Srov. poznámky k tomuto textu řehole u D. DOZZI, *Il vangelo nella Regola non bollata di Francesco di Assisi*, Roma 1989, 205-232.

⁵⁰⁵ *Npm* 2: FP 147.

⁵⁰⁶ O lži vlastnění velmi plasticky píše těm, kdo nekonají pokání: „Pohledte, slepci, kteří jste oklamáni svými nepřáteli: tělem, světem a ďáblem;... nemáte nic ani v tomto světě, ani v budoucím. A myslíte si, že na dlouho vlastníte marnosti tohoto světa, ale jste oklamáni...a všechny schopnosti, nadání, moc a vědění a moudrost, o nichž si mysleli, že je mají, budou jim odňaty. A majetek zanechávají příbuzným a přátelům...“ (*Lvěř*: FP 178/5-6).

⁵⁰⁷ Srov. *NpŘ* 17,17: FP 47.49. Podobně *Npm* 7: FP 156; *2Lvěř* 61-62: FP 202; *Lřádu* 8-9: FP 216; *ChvBN*: FP 261, atd.

⁵⁰⁸ „A buďte zdraví i vy všechny svaté ctnosti, které skrze milost a osvícení Ducha svatého jste vlévány do srdcí věřících, abyste je z nevěrných udělaly Bohu věrnými“ (*PozdrPM* 6).

⁵⁰⁹ *Npm* 19: FP 168.

⁵¹⁰ Např. v *NpŘ* 17: FP 47-48, když se obrací na své bratry kazatele a chce po nich, „aby se snažili být ve všem pokorní, aby se nevychloubali, ani nebyli samolibí, ani v duchu pyšní na dobrá slova nebo skutky a vůbec na nic, co Bůh dobrého tu a tam v nich a skrze ně udělá, promluví, způsobí; podle slov Páně ‚neradujte se z toho, že se vám podrobují duchové‘. Buďme pevně přesvědčeni, že nám patří jen chyby a hříchy. Více se máme radovat z toho, když se octneme ve všelijakých zkouškách a když musíme snášet na tomto světě různé úzkosti a obtíže duše i těla pro věčný život“. Ve stejném tónu pokračuje v *Npm* 5: FP 153-154, když se zamýšlí nad otázkou, čím se můžeme vlastně chlubit: „Kdybys byl tak chytrý a moudrý, že bys měl všechno vědění a uměl překládat všechny jazyky i pronikat věci nebeské, přece se tím vším nemůžeš chlubit. Vždyť jediný zlý duch věděl víc o nebeských věcech a ještě dnes ví o věcech pozemských než všichni lidé dohromady, vyjma kdyby někdo dostal mimořádné poznání nejvyšší moudrosti od Pána. Stejně tak kdybys byl krásnější a bohatší než všichni ostatní a kdybys třeba i základy dělal a ďábly vyháněl, to vše je proti tvé přirozenosti a nijak ti nepatří a nic se tím nemůžeš chlubit. Avšak v jedné věci se můžeme chlubit: svými slabostmi (*2Kor* 12,5), a když denně neseme svatý kříž našeho Pána Ježíše Krista“.

⁵¹¹ „Blahoslavený služebník, který když mluví, nevyjevuje všechno, co ví, proto, aby dostal odměnu, a nemluví ukvapeně, ale moudře zvažuje, co má říci či odpovědět. Běda tomu řeholníkovi, který dobra, jež mu Pán ukázal, neuchovává ve svém srdci a neukazuje je ostatním skutky, ale spíše v naději na odměnu je touží ukazovat lidem

František nabádá k mlčenlivosti, neboť se obává přílišné pozornosti lidí, která může svádět k pýše,⁵¹² a také nepodceňuje útoky Zlého, který násobí útoky v míře růstu dobra, jak víme od životopisců.⁵¹³ Důraz na to, že se člověk nesmí svými schopnostmi chlubit, ale má si být vědom, že sám ze sebe nic nemá a jen Bůh je pramen všeho dobra, světec neúnavně opakuje.⁵¹⁴ Z tohoto vědomí vyplývá Františkovo pojetí pokory a zdůraznění její nezbytnosti pro menšího bratra.⁵¹⁵ Neboť „Běda tomu řeholníkovi, který je druhými vyvýšen a sám nechce ze své vůle sestoupit. A blahoslavený je ten služebník, který nikoli ze své vůle dosáhl vysokého postavení a stále touží být pod nohama ostatních“.⁵¹⁶

Shrnutí řečeného nabízí sám František v *Npm* 12, v němž nemluví jen o menším bratru, nýbrž obecněji:

„Zda služebník Boží sdílí Ducha Páně, lze poznat takto: když Pán koná skrze něho něco dobrého, jestli se tím jeho tělo nechlubí, neboť to je vždycky proti všemu dobrému, ale zdali ztrácí ve svých vlastních očích cenu a pokládá-li sám sebe za menšího, než jsou ostatní lidé“.

V této souvislosti stojí za zmínku i varování před závistí, která je nejen proviněním proti bliženské lásce, ale rouháním, „protože závidí samotnému Nejvyššímu, jenž mluví a koná každé dobro“.⁵¹⁷ Podobně jako před závistí, tj právem rozhodovat o *dobru*, které Pán koná v druhých, varuje světec před stejně nebezpečným zdánlivým právem hodnotit *hřích* bližního. Nejen soudit, ale ani se „znepokojoval a rozčilovat, aniž by to bylo z lásky“ se nemá ten, kdo chce být vpravdě chudý, jinak „si hromadí tresty“.⁵¹⁸ Obojí je jedním z vnitřních požadavků chudoby, toto zřeknutí se hodnocení jak dobra, tak zla, jež nacházíme u bližních. Nárok na rozčilování a posuzování druhých František jednoznačně chápe jako nepochopení evangeliem požadované chudoby v duchu.

slovy. Sám dostává svou odměnu a posluchači z toho mají málo užítku“ (*Npm* 21,1-3). „Blahoslavený služebník, který si ukládá v nebi dobro, které mu Pán prokazuje, a netouží je v naději na odměnu vyjevovat lidem, protože sám Nejvyšší ukáže svá díla všem, kterým je bude chtít ukázat. Blahoslavený služebník, který tajemství Páně uchovává ve svém srdci“ (*Npm* 28,1-3).

⁵¹² Srov. jeho ukrývání stigmat: *1Cel* 96; *2Cel* 135; *LegM* 13,4.5.

⁵¹³ Srov. *2Cel* 115: „Čím více zásluh svatý František nastřádal, tím rozhořčeněji žil v nepřátelství se starým hadem. Čím větší byly dary milosti, které mu Pán dával, tím potměšilejší pokušení mu ďábel působil. Ačkoliv statečného bojovníka často podroboval bezvýsledně zkoušce, přece znovu a znovu na vítěze útočil“.

⁵¹⁴ Srov. *ChvBN*, 31.32 a také *Parafráze na Otčenáš* 4 a *NpŘ* 23,27-28.

⁵¹⁵ Františkovy pokory si všimá i *2Cel* 140-143 a 132, 134. Známa je i historka o Františkově námitce na přílišný obdiv: „Nechvalte mě, i já mohu mít ještě ženu a děti“ (srov. *LegM* 6,3).

⁵¹⁶ *Npm* 19, 3-4.

⁵¹⁷ *Npm* 8,3. Podobně jako hřích farizeů připisovat Belzebubovi zázraky, které vykonal Ježíš (srov. *Mt* 12,31n), byl neschopností rozlišit zdroj každého dobra, jímž je Bůh, a je nazýván rouháním proti Duchu svatému.

⁵¹⁸ *Npm* 11. Když František v *Npm* 11 mluví o služebníkovi, „který se kvůli ničemu nerozčiluje a neznepokojuje“, že je tím, kdo „žije správně a bez vlastnictví“, připomíná pouštní otce s jejich požadavkem vyjádřeným jako „apatheia“ nebo „amerimnia“; a že je to stěžejní požadavek duchovního života, ukazují i ostatní světci, ať už jej nazývají jakkoli (srov. „indiference“ u sv. Ignáce, „odevzdanost“ u Karla Foucaulda, apod.).

Vzdávat díky

Z poznání původu každého dobra plyne správný vztah k darům i Dárci a tím je pro Františka vděčnost: „A za všechno vzdáváme díky tomu, od něhož všechna dobra pocházejí“.⁵¹⁹ Modlitba vděčnosti na jedné straně udržuje vědomí obdarovanosti, na straně druhé vede ke správnému vztahu k darům i k sobě. František má za to, že je třeba vše Bohu vracet a má se to dít díkyvzdáním a chválou a také proměnou získaných schopností v činy⁵²⁰ a též slovem a příkladem.⁵²¹

Důvodem Františkova požadavku žít bez vlastnictví je úplné zřeknutí se a vydanost, kterou vidí v Ježíši Kristu, Božím Synu, jenž zjevuje milujícího Otce.⁵²² Mít Ducha Páně znamená podle Františka mít Ducha „minority“, tj. pokory - pravdivé, vnitřní podřízenosti Bohu a také všem lidem, která se projevuje poslušností a úctou, pokorou a trpělivostí v pronásledování a těžkostech, láskou k nepřátelům a zachováním skutečného pokoje a „dokonalé radosti“ v následování Ukřižovaného Pána (srov. PŘ 10). Je to jakýsi Františkov refrén, opakující se v mnoha napomenutích a dalších jeho spisech.⁵²³

2.6 Dílčí závěr

Když jsme ve spisech Františka z Assisi a ve svědectví jeho životopisců hledali odpověď na jeho pneumatologickou intuici, činili jsme tak vědomi si toho, co dosvědčuje křesťanská tradice: totiž, že Ducha svatého poznáváme jen díky jeho působení. Nejinak je tomu i ve zkušenosti světce z Assisi. Mystická zkušenost je však jen obtížně sdělitelná, pokud vůbec je možné ji sdílet. Byli jsme tedy odkázáni na způsob, jímž ji František popisuje, s otázkou, měli to vůbec v úmyslu. Nacházíme jen málo textů, kde to očividně zamýšlel – především ve své duchovní *Závěti*. Na mnoha místech je naopak patrné, že ji pod prostými slovy spíše skrývá,⁵²⁴ a často je zřejmé, že celou hloubku své duchovní zkušenosti nemůže vyjádřit.⁵²⁵ Na

⁵¹⁹ *NpŘ* 17,17.

⁵²⁰ „Blažený služebník, který všechno dobro vrací Pánu Bohu, protože kdo si něco ponechá, skrývá u sebe peníze Pána, svého Boha, a i to, co si myslí, že má, bude mu vzato“ (*Npm* 18, 2).

⁵²¹ Srov. *Npm* 7, 4. Ostudným je mluvit a nekonat (srov. *Npm* 6,4): svatí dělali dobré skutky a my o nich jen mluvíme a chceme za ně slávu.

⁵²² Toto své poznání vyzpíval to ve *Chválách Boha nejvyššího* sepsaných na La Verně po vtisknutí stigmat (Srov. *ChvBN*, 1-4). Také v závěru *Listu řádu* sepsaném krátce před smrtí se nachází skutečný hymnus na pokoru Božího Syna, který dává všechno, jak jsme připomenuli v závěru kapitoly o eucharistii: „Pohledte, bratři, na Boží pokoru a vylévejte před ním svá srdce. Pokořte se i vy, aby vás povýšil. Proto si nic ze sebe neponechávejte pro sebe, aby vás cele přijal ten, který se vám celý vydává“.

⁵²³ *Npm* 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 11; 13-15; 19; 22-23 (srov. výše).

⁵²⁴ „Blažený služebník, který tajemství Páně uchovává ve svém srdci... a dobro, které mu Pán projevuje, netouží vyjevovat lidem“ (*Npm* 28).

druhé straně vidíme Františka, jak se o Duchu svatém vyjadřuje s lehkostí až samozřejmostí a teologicky správně, což udivuje především v kontextu dané doby plné věroučných omylů a heretických charismatických hnutí.

Je však zapotřebí rozlišit duchovní zkušenost a případnou duchovní nauku autorem (světcem) formulovanou. K tomu slouží jeho spisy, v nichž svoji zkušenost nejen popisuje, ale často také interpretuje.⁵²⁶ Jak v této souvislosti poznamenává H. U. von Balthasar, ptát se, zda světci jako Augustin či Řehoř Veliký byli více duchovními autory či spíše teology, je špatně postavená otázka, neboť se týká rozlišení mezi teologií a spiritualitou, které v té době neexistovalo. Osobní prožívání víry, tedy křesťanská zkušenost, byla úzce spojena s expozicí předmětu. Snad je možné přiřadit Františka k autorům prvního tisíciletí v tom smyslu, že jeho spisy nejsou především vyprávěním o osobně prožitém, nýbrž i vyjádřením se k předmětu, k tajemství Trojjediného Boha. Podobně bychom se mohli ptát, byl-li František mystik, když od něj nemáme žádný popis jeho nejvnitřnějšího prožitku. Je však patrné, že v objektivním obsahu toho, co říká, předává plod subjektivního duchovního prožitku.⁵²⁷

Lze tedy o Františkovi hovořit jako o teologovi? Jistě ne ve smyslu, jaký se tomuto výrazu obvykle přisuzuje dnes. František nevypracoval žádnou nauku, nezastával žádný významný myšlenkový směr, a přesto si dovoluujeme jej za teologa označit ve smyslu, jaký tomuto titulu náležel v prvních staletích: „Teolog je ten, kdo se modlí. Modlíš se? Pak jsi teologem“⁵²⁸ a „Čím více miluji, tím více poznávám“.⁵²⁹ V pochopení otců má teologie charismatický rozměr: „Nikdo nemůže poznat Boha, pokud jej Bůh sám nevyučí“ a „není jiný způsob, jak poznat Boha než žít v něm“.⁵³⁰

Chceme-li na tomto místě shrnout hlavní akcenty Františkova vzhledu do tajemství Ducha svatého, je třeba nejprve říci, že Františkovo uvažování o Bohu je výsostně trojiční. Srovnáme-li však vlastní spisy světce s životopisy, jež o něm vznikaly po jeho smrti, nemůžeme si nevšimnout, že zatímco František sám představuje své pochopení Boha především v Trojici osob, v biografických textech nalezneme silné zdůraznění

⁵²⁵ Srov. S. DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Ed. Porziuncola, Assisi, 198.

⁵²⁶ Klasickým příkladem je Terezie z Avily, kdy četbou jejich spisů máme přístup nejen k popisu její osobní duchovní zkušenosti, ale i její duchovní nauky.

⁵²⁷ V tomto smyslu hodnotí Balthasar pšící autory – světce prvních staletí - jako ty, jejichž celá osobní zkušenost byla ve službách dogmatiky, kdy vše bylo obráceno k předmětu, k objektivnímu, lepšímu a hlubšímu uchopení bohatství Zjevení. Až později, ve vrcholícím období španělské mystiky 16. století, je větší pozornost věnována mystickým stavům, z nichž je až druhotně odvozena objektivní realita, která se v nich objevuje. Srov. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1968, 210-211.

⁵²⁸ EVAGRIUS Z PONTU, *Traktát o modlitbě*, 60.

⁵²⁹ ORIGENES, *Homiliae in Canticum Canticorum*, PG 13,85b.

⁵³⁰ P. N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio scondo la tradizione orientale*, 19-20.

christocentrické zkušenosti Františkovy, a to až natolik, že mnozí interpreti hovoří především o Františkově christocentrismu.⁵³¹ František je představován jako světec jesliček a stigmat, plně soustředěn na tajemství Ježíšova života. Tato interpretační linie nachází svůj vrchol v Bonavenurově líčení Františkova života: celá jeho duchovní zkušenost je čtena jako cesta směrem ke stigmatům, které vyjadřují dokonce fyzicky Františkovo tajemství, totiž jeho plné připodobnění Kristu.⁵³² V této linii je i velmi široce rozšířené pojetí Františka jako *alter Christus* (až k upřímné přemrštěnosti v *De conformitate* Bartoloměje z Pisy). Jistě nelze stavět proti sobě dvě rozdílné linie, neboť u Františka jako křesťana najdeme jak odkaz na vztahy k Trojici, tak k Ježíši Kristu. Nicméně je nutno říci, že převládající pohled, jenž vysvítá z četby jeho *Spisů*, je evidentně trojiční a v tomto kontextu je nahlížena také úloha třetí osoby Trojice, která rozhodně není zanedbatelná.

Podle Františka je Bůh především Otec, stvořitel, Syn je model (vzorová příčina) a Duch svatý uvádí do života Trojice. Primát náleží Otci. V modlitbě je František velmi osobní, nejvíce modliteb je adresováno právě Otci, na nějž se světec obrací skrze Syna v Duchu svatém. V oblasti duchovního života František věnuje pozornost tématu inhabitace, sebedarování Otce i Syna navenek. Světec rozlišuje působení osob ve vlastním nitru přes prisma psychologické teorie. Duch Páně je ten, kdo spočívá na věřících, aby je učinil příbytkem a domovem, a který je činí dětmi Otce, bratry, snoubenci a matkami Pána Ježíše Krista.⁵³³ Je to Duch, který činí možným přístup do Boží intimity, jenž je vyjádřen rodinnými vztahy křesťana (kajícíka) k jednotlivým osobám Trojice.

František vnímá působení Trojice navenek jako jednání jednotlivých osob Trojice. Zároveň však důsledně osoby Trojice od sebe neodděluje. Dokáže intuitivně překonat nástrahy augustinovské tendence k jednomu supersubjektu a směřuje k tomu, že skutečně jednají navenek jednotlivé osoby, ale vždy ve vzájemných vztazích. To je velmi důležité a je to prvek, které je nosný v dnešní trinitologii. Máme za to, že nelze hovořit přímo o *přivlastňování*, ale spíše a snad přesněji o *rozlišování*. O esenciálních světec v zásadě nemluví.

⁵³¹ Již první ze životopisců, když komentuje světcovu smrt, shrnuje smysl jeho života slovy, jež jednostranně zdůrazňuje vztah ke Kristu (ikdyž v závěru ve formě doxologie najdeme i trinitární odkaz): *ICel* 115: FP 522: „Bratři, kteří s ním žili, vědí, že měl denně, ba ustavičně na rtech slova o Ježíšovi [...] Ježíšem se stále zaměstnával, Ježíše ustavičně nosil v srdci, Ježíše měl v ústech, Ježíše v uších, Ježíše v očích, Ježíše v rukách i v statních údech [...]. Směl také na Ježíše patřit, jak sedí v nevýslovné a nepochopitelné velebnosti po pravici Otce, s nímž jako rovnocenný Syn Nejvyššího v jednotě Ducha svatého žije a kraluje, vítězí a vládne jako věčně nejvyšší velebný Bůh po všechny věky věků. Amen“. Srov. také C. VAIANI, *Teologia e fonti francescane. Indicazioni di metodo*. Ed. Bibliografia francescana, Milano 2006, 65.

⁵³² Srov. *LegM* 13, 9-10: FP 1234-1236.

⁵³³ Srov. *2Lvěř* 48-49: FP 200.

František nabízí cestu *následování* Krista a zcela opomíjí výraz *napodobování*. Světec vnímá Ducha svatého pavlovsky a v zásadě i janovsky, jako toho, kdo nás uvádí do Krista a kdo umožňuje poznání jeho mystéria a zejména jeho následování. Zajímavé je také to, že používá triádu: očištění, osvícení a roznícení láskou, což je vzdáleně motiv dionýziiovský a hlavně je to téma bonaventurovské. Tyto funkce jsou připsány výlučně Duchu svatému.⁵³⁴

Charakteristickým rysem Františkovy spirituality je kajícnost, jež je cestou k získání Ducha svatého. Duch svatý je ovšem tím, kdo na cestu kajícnosti hříšníka uvádí. Vzájemný poměr mezi kajícností a Duchem svatým tvoří hermeneutický kruh. Co vlastně znamená tato kajícnost? Lze říci, že na základě klíčového textu z Potvrzené řehole o působení Ducha Páně, se jedná o radikální otevřenost vůči Bohu, cestu návratu k Bohu a vytrvalé úsilí o spojení s Bohem, jež se projevuje v konkrétních plodech Ducha, patrných mj. i v mezilidských vztazích.

Velkou pozornost věnuje světec úloze Ducha svatého ve společenství bratří, jak o tom svědčí jeho touha považovat Ducha svatého za generálního ministra řádu.⁵³⁵

František nerozlišuje mezi milostí stvořenou a nestvořenou, jak to činí pozdější scholastika, ale prostě všechnu posvěcující aktivitu a úlohu zbožštění člověka připisuje Duchu svatému. Ukazuje, že Duch svatý je tím, kdo způsobuje naši účast na životě Trojice a kdo v nás dává život Trojici. Soustřeďuje svou starost na jediné, totiž, aby si člověk byl vědom této nutnosti: mít Ducha Páně a jeho svaté působení.

⁵³⁴ Duch svatý osvěcuje, očišťuje a zapaluje srdce křesťana, aby jej disponoval k následování šlépějí Syna, Pána Ježíše Krista, a tak aby dospěl k Nejvyššímu, který žije v dokonalé Trojici a jednoduché Jednotě. Srov. *Lřádu* 50-52: FP 233.

⁵³⁵ Srov. *2Cel* 193.

II. DUCH JAKO SÍLA SPÁSONOSNÉ ZVĚSTI V ŽIVOTĚ A DÍLE ANTONÍNA Z PADOVY

Jen málo světců se těší tak všeobecné oblibě a popularitě a jen nemnozí jsou vzýváni tak úpěnlivě a s takovou důvěrou jako Antonín Paduánský, světec, jehož vyobrazení najdeme téměř v každém kostele. Tento světec, jemuž náleží titul *Doctor evangelicus*, byl člověkem vpravdě evangelijním⁵³⁶ a my chceme v první části této kapitoly věnovat pozornost nejprve přiblížení jeho života a bohatství jeho osobnosti a životní zkušenosti. Poté se pokusíme najít důvody zmíněného fenoménu lidové zbožnosti a antonínského kultu a konečně zaměříme pozornost na kazatelskou a literární činnost padovského světce, jež spolu úzce souvisejí.

Ve druhé části kapitoly se budeme již věnovat tématům, souvisejícím s tajemstvím Ducha svatého. K tomu nám poslouží analýza vybraných úryvků ze *Sermones*, jež jsou hlavním pramenem našeho bádání. Představíme texty, jež jsou v této souvislosti klíčové.

1. Život a dílo Antonína z Padovy

Naši pozornost zaměříme nejprve na představení hlavních hagiografických pramenů o svatém Antonínovi a přiblížení jeho životní pouti. Všimneme si formace, jež předcházela jeho vstupu mezi menší bratry a jeho specifického uchopení františkánského ideálu. Charisma padovského světce, jež provázelo jeho působení kazatele bylo mimořádné. Spolu s jeho nepředstíraným zaujetím hříšníky, se stalo věhlasným. Představíme tedy i nejznámější podoby antonínské úcty a pozornost zaměříme na široký kulturní záběr a prameny poznání tohoto světce.

⁵³⁶ Když r. 1982 navštívil papež Jan Pavel II. baziliku sv. Antonína v Padově, řekl při té příležitosti mimo jiné: „Chci se zmínit o osobité poznámce, kterou najdeme v životopisech tohoto světce a která jej zřetelně vyznačuje a vyznamenává v panoramatu křesťanské svatosti [...]. Antonín po celou dobu svého života byl *evangelijním člověkem* a pokud jej jako takového uctíváme, je to proto, že věříme, že na něm spočinul se zvláštní hojností Duch Páně, jenž jej obohatil svými pozoruhodnými dary a „zevnitř“ ho pobízel, aby přijal jeho působení, jež bylo enormní v průběhu celého jeho čtyřicetiletého života a jež se časem nevyčerpává, nýbrž dále pokračuje a je účinné a prozřetelnostní až do našich dnů. [...]. Zvu vás především k tomu, abychom se zamysleli právě nad touto zmínkou o ‘evangelicitě’, jež byla také důvodem jeho prohlášení za svatého [...].“ Srov. AAS 74 (1982), 1152-1153. Citováno z *Antonio, uomo evangelico*. Lettera dei ministri generali delle Famiglie francescane nella ricorrenza dell’ottavo centenario della nascita di sant’Antonio di Padova (1195-1995), *Il Santo* 34 (1994), 142.

1.1 Antonínské životopisy

O padovském světcovi existuje celá řada hagiografických pramenů a většina z nich si zaslouží důvěru.⁵³⁷ Nejdůležitější z nich byly sepsány v průběhu prvních sedmdesáti let, tj. od světcovy smrti do konce století.⁵³⁸ Mezi biografiemi si první místo zaslouží tzv. *Vita prima*, zvaná také *Assidua*, podle prvního slova v jejím obecném úvodu.⁵³⁹ Následuje řada dalších životopisů;⁵⁴⁰ novou, velmi originální biografii je *Benignitas*.⁵⁴¹ Konec 13. století je spojen se

⁵³⁷ Srov. V. GAMBOSO, *Antonio di Padova. Vita e spiritualità*, Ed. Messagero, Padova 2002², 7.

⁵³⁸ Všechny biografie vydalo Centro Studi Antoniani pod titulem „*Fonti agiografiche antoniane*“, péčí P. VIRGILIA GAMBOSA OFMconv.: I. *Vita prima di S. Antonio o „Assidua“* (1232) Padova 1981; II. GIULIANO DA SPIRA, *Officio ritmico e Vita secunda*, Padova 1985 (datace mezi 1235 a 1240); III. *Vita del „Dialogus“ e „Benignitas“*, Padova 1986 (datace mezi 1246 a 1280); IV. *Vite „Raymundina“ e „Rigaldina“*, Padova 1992 (datace mezi 1293 a 1300). Série pokračuje dalšími čtyřmi díly, jež obsahují *Liber miraculorum* a pozdější biografie, liturgické a panegyrické texty.

⁵³⁹ Její sepsání spadá do r. 1232, což je rok Antonínovy kanonizace. Redaktorem je anonymní františkán, který se při sepsání životopisu informoval o časových údajích a doplňoval biografické údaje osobními vzpomínkami. Obvykle bývá autorství připisováno Aimonu z Favershamu, vzdělanému anglickému minoritovi. Srov. V. GAMBOSO, *Fonti storiche antoniane*, in L. BERTAZZO (a cura di), *Antonio di Padova, uomo evangelico. Contributi biografici e dottrinali*. Ed. Messagero, Padova 1995, p. 13. Spěch spojený se sepsáním způsobil, že v textu jsou nepříjemné „díry“, např. je úplně ignorováno francouzské období, není zachována chronologická struktura, chybí propojení Antonína s dalšími osobnostmi a problémy františkánství v tomto období. Autor je však velmi dobře obeznán s biblicko-hagiografickou tradicí, má před očima biografii *Vita prima* od Tomáše z Celana, a souznívá s prostředím Padovy, poznamenané Antonínovým apoštolátem. Přes všechny nedostatky je *Assidua* uznávána jako důležitý historický pramen. Na tomto memoriálu plném srdečnosti pak závisí celá následující hagiografická produkce.

⁵⁴⁰ Několik let po tomto životopise německý minorita Julián ze Špýru zkomponoval verše a hudbu a sestavil liturgické *Officium* ke cti sv. Antonína. Čerpal přitom z biografie *Assidua*. Novost tohoto díla spočívá v přivlastnění Antonína ze strany františkánského hnutí (*Vita prima* totiž Antonína představuje jako fenomén sám o sobě, nezávislý na existujícím františkánství). *Officium rhythmicum*, složené r. 1235, bylo u konventuálů a kapucínů nahrazeno v průběhu 17. století jiným, zatímco františkáni mu zůstali věrni až do II. vatikánského koncilu. Hlavní charakteristikou této liturgie je její historicita, literární kvalita a lyričnost. Pro dějiny lidové zbožnosti je důležité *responsorium Si quaeris miracula*. Tentýž Julián zpracoval elegantní epitom k *Assidua* nazvaný *Vita secunda*, zdůrazňující příslušnost Antonína k řádu Menších bratří. *Vita secunda* se stala velmi oblíbenou ve františkánské liturgii jak v breviářích, tak v chorálních lekcionářích. Julián psal v Paříži, kulturní Mekce řádu té doby. Téměř nic nového nepřináší *Dialog o skutcích menších bratří* od neznámého františkána z let 1244-1247.

⁵⁴¹ Také tentokrát je název vzat z prvního slova prologu. Dílo je spojováno s generální kapitulou františkánů slavenou v Padově 1276. Během ní se účastníci snažili shromáždit vzpomínky i zázraky spojované s postavou sv. Antonína. Materiál byl svěřen br. Johnu Peckhamovi, anglickému minoritovi. Úmyslem bylo připravit nový životopis mající formační charakter. Dílo se však nezachovalo jako celek, pouze v četných fragmentech, ty svědčí o světcovi především jako o divotvůrci. *Benignitas* bývá rovněž nazývána *Antonínovým evangeliem*. Sepsání, nespíš Peckhamovo, mělo být údajně z nařízení generálního ministra Girolama z Ascoly, budoucího papeže Mikuláše IV. Při vzniku spisu mohlo mít určitý význam nalezení neporušeného světcova jazyka v r. 1263, což vedlo generální kapitolu ke starosti o shromáždění všech dostupných vzpomínek na Antonína. *Benignitas* znamená jistý zásah do dějin Antonínova hagiografického obrazu a následně do vývoje jeho kultu. Novost spočívá v průniku elementů zázraků do tkaniva jeho životopisu. Zatímco profil svěťce, líčený v *Assidua* je velmi střízlivý, nezastíněný aureolou zázraků a nadlidských výkonů, spíše zdůrazňovaný je pak neoevangelismus a pozornost je soustředěna na osobnost věřícího, který chce prožívat svůj křesťanský ideál, v případě *Benignitas* je s odstupem několika desetiletí duchovní klima změněno. Františkánství už nemá tak velký revoluční náboj, poněvadž se integrovalo do tradičních struktur. Antonín je nyní spontánně popularizován středověkým způsobem, v duchu inkvizice je představován jako „pronásledovatel heretiků“ s mimořádnou pověstí, výjimečným, odpovídajícím obrazu zázračného a mocného svěťce-divotvůrce.

dvěma významnými *Životy sv. Antonína*; jsou jimi legendy zvané *Raymundina*⁵⁴² a *Rigaldina*.⁵⁴³ O padovském světcu bychom našli mnoho dalšího historického materiálu, jak ze století třináctého,⁵⁴⁴ tak z let následujících.⁵⁴⁵

Vydeme-li především z údajů, jež uvádí první světcův životopis, můžeme sestavit životní příběh padovského světce.⁵⁴⁶

⁵⁴² Legenda je nazvaná podle předpokládaného autora, bratra Petra Raymondí z Toulouse. Ve skutečnosti jde o kompilaci anonymního minority, světcova současníka v Padově na konci století. Raymundinský Antonín zůstává věrný profilu, jenž byl nastíněn v *Assidua*. Nenacházíme zde zázraky, všechna Antonínova sláva spočívá v jeho ctnostech. Zázraky jsou nenapodobitelné, zatímco pokoru a velkodušnou zaujatost spásou duší a lásku k modlitbě je možné doporučit všem.

⁵⁴³ I tato legenda nese označení po svém autorovi, jímž je bratr Jean Rigaud (Rigauld, Rigaldi) z akvitánské františkánské provincie, jenž shromáždil a převyprávěl skutky, ctnosti a události pocházející z doby Antonínova pobytu v Limoges. Oproti Juliánově textu Rigaldi přináší nové skutečnosti. *Legenda Rigaldina* je osobní, byť je autor hlasem své fraternity. Rigaldi již od mládí sbíral vzpomínky starých spolubratří a chce je vyprávět *ad futuram rei memoriam*. To, co se týká konkrétního místa, stává se vlastnictvím celého řádu. Je patrný vliv *Benignitas*. Rigaldi trvá na zařazení mnohých zázraků, což je poněkud dvojznačné. Zázraky mohou postavu světce učinit sympatičtější a přitažlivější, což bylo úmyslem francouzského legendisty, mohou však také zastínit jeho světlo u prostých lidí, kteří upřednostňují spíše kontakt s Božím služebníkem, jenž svým pozoruhodným životem sděluje Kristovu dobrotu. V souvislosti s *Rigaldinou* je třeba říci, že Antonín není popsán pouze jako světec, ale zvláště jako světec zázraků.

⁵⁴⁴ Jako historický pramen je třeba zmínit krátký dopis, který r. 1224 sepsal sv. František a jenž je ve skutečnosti doporučením a dovolením vyučovat, dvě buly Řehoře IX. o Antonínově kanonizaci; krátkou zprávu z r. 1240 od bratra Bartolomea z Turina; řadu panegyrických textů recitovaných v oratořích františkánského prostředí a mnoho dalšího drobného materiálu.

⁵⁴⁵ V letech 1369-1374 vznikl tzv. *Liber miraculorum*. Účelem této sbírky nebylo nahradit oficiální legendy *Vita prima* či *Vita secunda*, nýbrž doplnit a přidat nové odstíny, jež spočívaly většinou ve zdůraznění zázraků. Florilegium, jakási antologie od akvitánského minority jménem Arnaud de Sarrant, je kolekcí věnovanou františkánství 13. a 14. století. Kapitola o Antonínovi je složena ze 66 částí, z nichž pouze čtyři hovoří o životě světce a zprávách o jeho kanonizaci; všechny ostatní jsou zázračné epizody. Jen 33 z nich jsme schopni dohledat v předchozích pramenech. Původní název zněl „*Některé věci ze života a zázraky blaženého Antonína, které nejsou obsaženy v jeho legendě větší*“, chce se říci v *Assidui*. *Liber* není samostatná kompozice, ale spíše kapitola ze široké nedokončené sbírky františkánských vzpomínek, které shromáždil fra Arnaud ze Sarranty, akvitánský františkán. Jiný františkán, Bartoloměj z Pisy, píšící na konci 14. století, hovoří o Antonínovi ve svém rozsáhlém díle a těžší přitom z pramenů 13. století, přičemž opět přidává zázračné skutky. Dílo s názvem *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu* má v edici Quaracchi celkem 1226 stran. Vsuvka o Antonínovi zabírá pouhých 10 stran. Patnácté století je s postavou světce z Padovy spojeno mnoha kompilacemi, kdy ústní tradice přidávala k již existujícím životopisům nové a nové skutečnosti. Tyto kompilace jsou velmi rozšířeny ve světě zbožnosti a umění. V r. 1572 německý kartuzián Sauer (lat. Surius) publikoval v Kolíně nad Rýnem úspěšnou hagiografickou sbírku nazvanou rovněž *Vita Antonii*. Sauer vlastně pouze přeložil do latiny jakousi syntézu ze všech předchozích životopisů, aniž by přidal cokoli nového. Tento životopis však došel velkého rozšíření v katolickém světě a stal se inspirujícím pro další lidové biografie a řadu uměleckých děl. Neříká možné určit přesné datum publikování. Výčet životopisů se uzavírá opět v Padově. Dvě stě let po sepsání biografie zvané *Assidua*, humanista Sicco Ricci zvaný Polentone, jenž sice neznal ani *Liber miraculorum* ani Pissana, užil však *Assidua* a *Raimundinu* i *Benignitas*, a vytvořil tak nový klenot z psaného a ústního svědectví s titulem *Sancti Antonii Vita*. Je to poprvé, kdy laik vstupuje do klauzury životopisů světců. Polentone byl notář. Zatímco *Assidua* musela čekat asi šest století, než byla vytištěna, *Vita* od Polentoneho, věnovaná našemu světcu, redigovaná v letech 1433-1437, vyšla již po 35 letech jako elegantní inkunábul v Padově r. 1472, jako první z antonínovských biografí. Na závěr je třeba zmínit pečlivou práci Bollandistů, kteří připravili první antonínovské životopisy pro *Acta sanctorum* (1698 Antverpy).

⁵⁴⁶ Českému čtenáři se nabízí Antonínův příběh převyprávěný předním odborníkem na antonínovskou problematiku: VERGILIO GAMBOSO, *Život svatého Antonína* [z ital. originálu *Vita di S. Antonio*, vydaného nakl. Messaggero v Padově v r. 2004, přeložil C.V. Pospíšil], Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

1.2 Antonínova životní pout' a osobnost

Antonín se narodil v Lisabonu v Portugalsku v zámožné šlechtické rodině r. 1195 a při křtu přijal jméno Fernando (Fernandéz). Základní vzdělání získal Fernando Martins v katedrální škole v Lisabonu (1202-1210) a poté vstoupil mezi řeholní kanovníky sv. Augustina v klášteře sv. Vincenta blízko Lisabonu, kde zůstal dva roky. Aby se vyhnul častým návštěvám přátel a příbuzných, jež rušily jeho vnitřní soustředěnost, žádal a získal dovolení být přeložen.⁵⁴⁷ Od r. 1212 žil v bohatém opatství sv. Kříže v Coimbře, která byla ve své době centrem kultury a vzdělanosti. Zde téměř osm let kultivoval ducha studiem a cvičil se v meditaci.⁵⁴⁸ Když v r. 1217 přišli do Portugalska první františkáni, žili někteří z nich blízko opatství a Fernando se s nimi setkával a mluvil s nimi, když jim z pověření opata dával almužny. V době 1218-1220 (chybí přesný údaj) byl mladý mnich vysvěcen na kněze.

Na konci léta r. 1220 vstoupil řeholní kanovník Fernando mezi Menší bratry a přijal jméno Antonín. Učinil tak veden především touhou po mučednictví, neboť jej zasáhla smrt pěti prvních bratří v Maroku.⁵⁴⁹ Odjel jako misionář do Maroka, avšak již po několika měsících pobytu v Africe, kde vážně onemocněl, byl donucen vrátit se do vlasti. Loď však byla kvůli nepřízní počasí bouří odplavena k břehům Sicílie, kde byl Antonín přijat františkány v Messině (březen 1221). Když se uzdravil, vydal se spolu s bratry na generální kapitulu do Assisi (slavná rohožková kapitula konající se 30.5.-8.6. 1221).⁵⁵⁰ Tam byl Antonín ještě zcela neznám. Rád přijal pozvání jednoho z provinciálů, bratra Graciána z provincie Romagna, aby se uchýlil do malé poustevny Montepaolo blízko Forlí, kde měl sloužit mši pro šest laických spolubratří⁵⁵¹ (červen 1221- září 1222). Pobyt v poustevně byl pro Antonína mimořádnou zkušeností modlitby, pokání a kontemplace a přípravou pro kazatelský apoštolát, jenž jej měl očekávat. Když na konci léta 1222 přišel do Forlí při příležitosti kněžského svěcení a byl pověřen vést improvizované kázání, nechtěně prozradil svoji mimořádnou biblickou kulturu a hlubokou spiritualitu. Pod dojmem Antonínova vystoupení jej jeho provinciál hned nato pověřil úkolem kázat.⁵⁵² Ve Forlí se Antonín rovněž účastnil provinční kapituly.

⁵⁴⁷ Srov. *Assidua*, 3, 6-7.

⁵⁴⁸ Srov. *Assidua*, 4, 3-6.

⁵⁴⁹ Srov. *Assidua*, 5.

⁵⁵⁰ Srov. *Assidua*, 6, 1-6. Na této kapitule je diskutována a redigována *Nepotvrzená řehole* a bylo rozhodnuto o jejím přepracování.

⁵⁵¹ Srov. *Assidua*, 7.

⁵⁵² Srov. *Assidua* 7,5; 8,7: Antonín „odolává, dokud je to možné“ úkolu kázat. Chápe to jako znamení, že je vyzván kázat, a životopisec poznamenává: „Tak Antonín opustil klid ticha a byl donucen vyjít na veřejnost“ (*Assidua* 9,1).

V r. 1223 bylo možné se s Antonínem setkat v Rimini a v oblasti Romagna, kde kázal ve snaze obrátit bludaře.⁵⁵³ Františkem byl v té době pověřen vyučovat teologii bratry v Bologni, a to jako první v řádu. Jsou s ním spojeny počátky františkánských studií teologie, jichž se brzy účastnil také světský klérus a univerzitní studenti.⁵⁵⁴ V r. 1224 se ve Vercelli setkal se slavným teologem Tomášem od sv. Viktora (Thomas „Gallus“), řeholním kanovníkem a docentem mystické teologie. Ten o něm podal toto svědectví: „Svatý bratr Antonín z řádu Menších bratří skrze čistotu své duše a horoucnost mysli horlivě touží po mystické teologii, přijímá ji za svou a dychtivě se jí živí“.⁵⁵⁵ Od podzimu 1224 do r. 1227 kázal Antonín ve Francii.⁵⁵⁶ V r. 1225 bylo možné Antonína zastihnout, jak vyučuje teologii v Montpellier a v Toulouse. O rok později byl kustodem bratří v Limoges v Akvitánii. V Arles v Provence při příležitosti kapituly bratří pronesl slavné kázání, během něhož se zjevil žehnající František.⁵⁵⁷ V r. 1227 se vrátil do Itálie a na velikonoční generální kapitule byl jmenován provinčním ministrem oblasti Romagna (jež zaujímala v té době celou severní Itálii až po Milano). Zřejmě v letech 1227-1230, kdy se věnoval kázání a navštěvování bratří své provincie, se také poprvé zastavil v Padově, kde komponoval nedělní kázání (*Sermones dominicales*).⁵⁵⁸ Jako provinční ministr byl plně vytížen a zřejmě do této doby lze zařadit jeho návrat do Montepaolo. V téže době se v Assisi konala svatodušní kapitula, které se účastnil a jež jej spolu s dalšími bratry vyslala do římské kurie interpretovat františkánskou řeholi. Antonín kázal v přítomnosti papeže Řehoře IX., který udiven jeho výmluvností jej nazval „*Archa Testamenti*“. Byl zproštěn úřadu provinčního ministra a přijal posláním generálního kazatele; za svoji rezidenci si zvolil Padovu. V letech 1230-1231 se jal sepsovat *Sermones festivi*. Na počátku r. 1231 začala v Padově postní doba jeho každodenním kázáním (únor-březen). Od vedení města Padovy si vyžádal a také získal reformu pravidel pro věznění těch, kteří nemohli splatit dluh. V květnu 1231 se šel do Verony přimlouvav za osvobození Richarda, knížete ze St. Bonifacio. Poslední období života strávil v Camposampiero, a když jej hostil kníže Tiso, obdržel zde slavné vidění Dítěte.

Antonín zemřel 13. června 1231 odpoledne, poté, co byl již velmi nemocen přenesený k Padově, kterou si dříve vybral za místo, kde toužil zemřít. Nicméně bylo nutné se zastavit u bratří v Arcelle u Padovy, neboť se zhoršoval jeho zdravotní stav. Umíral se slovy „vidím

⁵⁵³ Srov. *Assidua*, 8, 4-6.

⁵⁵⁴ Srov. *Benignitas* 13,2, také *Raymundina* 9,6-7.

⁵⁵⁵ *Liber miraculorum* 3,17nn. 9-10.

⁵⁵⁶ O tomto období *Assidua* mlčí, svědectví podává *Rigaldina*, 8 a také *Benignitas*.

⁵⁵⁷ Srov. *Vita secunda*, 5; *ICel* 18: FP 407.

⁵⁵⁸ Srov. *Assidua*, 11.

svého Pána“⁵⁵⁹ a byl pohřben v kostele Panny Marie, Matky Páně, v Padově.⁵⁶⁰ Již necelý rok po jeho smrti, 30. května 1232, jej papež Řehoř IX. ve Spoletu kanonizoval.⁵⁶¹ Při té příležitosti byla sepsána legenda *Assidua*, první životopis o sv. Antonínu, a na místě kostela konventu Matky Páně se začala stavět bazilika. Zde se v současnosti nachází světcovy ostatky. Za předsednictví generálního ministra, sv. Bonaventury, v r. 1263 byly poprvé odhaleny relikvie sv. Antonína a byl shledán neporušený jazyk velkého kazatele.

V r. 1946 11. ledna papež Pius XII. apoštolským listem *Exsulte, Lusitania felix, o felix Padua, gaude*, přisoudil sv. Antonínovi titul „Doctor Evangelicus“.

Augustinián nebo františkán?

Sledujeme-li světcův život, je možné v něm vyzorovat tři významná období,⁵⁶² která jsou vždy charakterizována nějakým mocným impulsem duchovní zkušenosti. Prvním obdobím je čas prožitý v Portugalsku, kde se jako mladý augustiniánský kanovník věnoval studiu a duchovnímu hledání. Toto období (1195-1220) kulminuje v jeho rozhodnutí stát se františkánem, veden horlivou touhou po mučednictví.⁵⁶³

Druhé období lze situovat mezi neúspěch cesty do Afriky a objev jeho kazatelského talentu. Je to čas skrytosti. Tehdy se v mlčení a tichu, jednoduchosti a pokoře dotvářel světcův charakter. Badatelé hovoří o druhém Antonínově obrácení, které je nenápadnější a jemnější, vyrůstá z neúspěchu, kdy se Antonín pro nemoc musí vzdát své myšlenky na mučednictví. Neznámý v množství bratří na assiské kapitule, přijímá pozvání do ústraní poustevny. Má uvěřit, že Bůh sám přebírá iniciativu a zůstat v této mystické pasivitě. *Dialogus* srovnává tuto Antonínovu zkušenost se zkušeností podobnou u sv. Pavla ve Skutcích apoštolů.⁵⁶⁴ Tato duchovní zkušenost vrcholí nečekaným vystoupením plným evangelní hloubky ve Forlí 1222, kde se poprvé veřejně projevuje jeho vnitřní, skryté bohatství.

Třetí období představuje dobu Antonínova veřejného působení. Je celkem logické ptát se zde na vztah Antonína a Františka, případně na úlohu Antonína v rodícím se františkánském hnutí.⁵⁶⁵ Ve františkánských pramenech převládá obraz Antonína,

⁵⁵⁹ Srov. *Assidua*, 17.

⁵⁶⁰ Srov. *Assidua*, 24, 12-16.

⁵⁶¹ Srov. *Assidua*, 29, 9-10.

⁵⁶² Srov. C. LEONARDI, L'Antonio delle biografie, *Il Santo* 36 (1996), s. 32-33.

⁵⁶³ Srov. *Assidua* 5,1 a *Raymundina* 2,8.

⁵⁶⁴ *Dialogus* 4, 3-4.

⁵⁶⁵ Srov. L. BERTAZZO, Antonio: francescanità e francescanesimo, In L. BERTAZZO (ed.), *Antonio di Padova uomo evangelico*, 33 nn. Autor si všímá, že o Antonínovi se velmi málo hovoří v kontextu jeho františkánství. Je jakoby na okraji zájmu a chápán spíše jako „specifické téma“ (z 15 kongresů organizovaných Mezinárodní společností františkánských studií v Assisi v letech 1973-1987 se ani jednou Antonín nestal tématem

vykresleného v jeho funkci kazatele.⁵⁶⁶ Bezesporu nejvýznamnějším dokumentem je v této souvislosti Františkův schvalovací dopis zasláný Antonínovi, v němž jej pověřuje výukou; Antonín je tak kromě putovního kazatelství pověřen být mistrem teologie.⁵⁶⁷ Známy Františkův dopis, jenž předcházela Antonínovo vyučování je kratinký: „Bratru Antonínovi, mému biskupovi, bratr František posílá pozdravení. Souhlasím s tím, abys přednášel bratřím posvátnou teologii, ale tak, abys při tomto úsilí nezhášel ducha modlitby a zbožnosti, jak je to obsaženo v Řeholi.“⁵⁶⁸ Když pro Antonína užívá titulu biskup, o němž se zmiňuje také Celano,⁵⁶⁹ znamená to, že pověření dané Antonínovi neobsahuje pouze prosté lidové kázání, nýbrž skutečnou teologickou výuku *ex cathedra*, která byla typická pro funkci biskupa, jak o tom pojednává v tomto období IV. lateránský koncil v kánonu 10, kde se biskupům nařizuje jako jejich povinnost přímo či skrze „schopné muže, mocné slovem a činy“, vychovávat lid „slovem a příkladem“.⁵⁷⁰ *Assidua* v této souvislosti připomíná, že mezi Antonínovými posluchači byl i padovský biskup Jacopo Corrado.⁵⁷¹

Za pozornost stojí epizoda o tajemné Františkově přítomnosti na kapitule v Arles, která byla interpretována jako pečeť schvalující úsilí bratří, kteří se připravovali na kázání pod vedením vzdělaných a svatých mužů, jakým byl také Antonín.⁵⁷²

k příspěvku. Až v r. 1988 je o něm pojednáno *ad hoc* profesorem Rigonem, když téma kongresu znělo: *Františkánství a universitní kultura*. Srov. A RIGON, *Sant'Antonio e la cultura universitaria nell'Ordine francescano delle origini*. Atti del XVI Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1988), Perugia-Assisi 1990, pp. 67-92; následně pak TÝŽ, Antonio di Padova e il minoritismo padano, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1991), Spoleto 1992, 167-199.

⁵⁶⁶ Nejvýznačnější úryvek týkající se Antonína bychom našli ve *Vita prima* od Tomáše z Celana (kolem r. 1229). Antonín vykonává vedoucí roli ve františkánském hnutí ve Francii a Celano o něm říká, že Bůh mu „dal poznání svatých Písem a dar kázat Krista celému světu slovy sladšími než med“ (*ICel* 18,48; FP 407). Takové uznání osoby, která je ještě naživu, je nezvyklé.

⁵⁶⁷ Srov. *Benignitas* 13,2, také *Raymundina* 9,6-7.

⁵⁶⁸ FP 251-251; Esser, *Gli scritti*, s. 183. Františkův dopis je spojen s koncem r. 1223 nebo začátkem r. 1224, během Antonínova pobytu v Boloni, před jeho odchodem do Francie, jak svědčí životopisci: „Byl totiž prvním vyučujícím v řádu, který měl vést přímo teologickou školu, a to v Boloni, protože zde kvetlo studium všech moderních svobodných věd, nejhodnotnější, které tehdy existovalo [...]. Z toho důvodu se zdálo být vhodným, aby vedl bratry Antonín jako profesor, který byl nejvhodnějším k takovému úkolu“ (*Benignitas* 8,2). Srov. též *Raimundina* 9,6-7: „Když si všimli této výjimečné Antonínovy moudrosti, pověřili ho veřejným vyučováním bratří i jiných. Opravdu byl on prvním, kdo měl úřad profesora teologie v řádu, a to tak, že formoval studium k prospěchu dalších generací.“ Františkánské hnutí získává nový rozměr. *Liber miraculorum* mluví o výslovné vůli blaženého Františka, jež přemáhá Antonína dosud se vzpírajícího: „Tento svatý muž Antonín se neodvažoval vyučovat teologii, kdyby k tomu nebyl žádán bratry a kdyby k tomu nedostal dovolení od blaženého Františka“ (18,1).

⁵⁶⁹ Srov. *2Cel* 72,163; FP 748.

⁵⁷⁰ Srov. *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et al., edizione bilingue, Dehoniane, Bologna 1991, 239-240.

⁵⁷¹ Bylo to v postní době 1231, srov. *Assidua*, 13,6.

⁵⁷² Příhoda z Arles se ve Františkánských pramenech objevuje nejméně pětkrát. Tomáš ji užívá jednak v *ICel* 18,48 (FP 407), jednak v *Traktátu o zázracích* jako znamení, jež dosvědčuje Františkova stigmata, ještě než Antonín vypracuje teologii kříže, s níž předstoupí před bratry: „Je zaznamenáno a hodnověrně potvrzeno, že dokonalým evangelním životem proslulý bratr Monald při kázání sv. Antonína viděl vlastníma očima kříž a na

Co se týče Antonínova františkánství, jedná se o téma diskutované mezi odborníky: Někteří se ptají, zda a nakolik lze Antonínovo působení vůbec nazývat františkánským?⁵⁷³ Jiní jej považují za promotora františkánství *sui generis*, zvláštního proudu pramenícího z rozdílné osobnosti, kultury, schopností, V čem by měla specifčnost antonínovského františkánství spočívat? Je problémem dějin františkánství vypořádat se s možnou „antonínovskou otázkou“.⁵⁷⁴ Antonínovo působení v Řádu menších bratří spadá do let 1220-1230, tedy do doby posledních let Františkova života a prvních let po jeho smrti. To, co vyvolává otázky, je skutečnost, že se v Antonínových sermonech postava Františka vůbec neobjevuje a rovněž hlavní Františkova témata - chudoba a důraz na pokoj - mají u Antonína místo spíše jen okrajové. Také v *Assidui* nenajdeme o Františkovi ani zmínku a ani o *paupertas* vzhledem k Antonínovi se nehovoří.⁵⁷⁵ Je známo, že až Julian ze Špýru je první životopisec, který staví vedle sebe a srovnává Antonína s Františkem.⁵⁷⁶ Lze říci, že zmínka o assiském světci v Antonínových životopisech je vždy spíše marginální a až „zbytečná“.⁵⁷⁷

něm jakoby ukřižovaného blaženého Františka. Což nebylo zbožným zvykem prvních bratří, kdekoli viděli znamení kříže, vzdát mu úctu a čest?“ (3*Cel* II,3; FP 827). Tuto událost popisuje i Jacopone da Todí v jedné své *Laudě*: „Fra Monaldo, blahý tím, / na oltáři žel tě stát, / tam, kde svatý Antonín / kázal lidu tolikrát./ Mnozí bratři tebe pak / pnět na kříži viděli, / než zmizel's jim za chvíli, / dle svědeckví svědků těch“ (*Lauda* 61; FP 2029). Bonaventura Antonína rovněž popisuje jako pravého Františkova rytíře a to právě pro jeho roli kazatele a dodává srovnání Františkovy přítomnosti na „kázání svého pravdomluvného hlasatele Antonína“ s přítomností biskupa Ambrože na pohřbu sv. Martina. Srov. *LegM* 4,10; FP 1081, 1360.

⁵⁷³ Ne všichni kladou Antonína vedle Františka; např. P. Sabatier vidí rozdíl mezi oběma jako podobný tomu mezi Ježíšem a sv. Pavlem. První (František) vtěluje charisma radikálního evangelismu, zatímco druhý (Antonín) představuje instituční obnovu uskutečňovanou papežstvím ve vztahu k františkánskému řádu. Srov. P. SABATIER, *Vie de St. Francois d'Assise*, Paris 1904, p.146-147, in *Dizionario antoniano. Dottrina e spiritualità dei Sermoni di Sant'Antonio* (a cura di E. CAROLI), Ed. Messagero Padova, 2002, Introduzione di L. Bertazzo, p. XI. R. Manselli upravuje tuto interpretaci Sabatierovu a zdůrazňuje, že „rozdíl na úrovni formy a způsobu kázání, který se zdál být značný a jenž Sabatier nespravedlivě definoval jako nesmírný úpadek, se zjevně ukazuje na úrovni historické konkretizace a živé skutečnosti církve jako plná kontinuita a konvergence ideálů“ (R. MANSELLI, *Sant'Antonio e la prima predicazione francescana, Il Santo* 8 /1968, 19).

⁵⁷⁴ Srov. G. G. MERLO, *Intorno a Francesco: uomini e identità di una nuova „fraternitas“*, in *Intorno a frate Francesco*, Biblioteca francescana, Milano 1993, 315-338. Autor si klade otázku, je-li možné rozlišit ve františkánství první doby jen proudy spirituálů a konventuálů, zda se pozornost nemá věnovat i rozdílnému pojetí františkánského ideálu na severu a jihu Itálie, ovlivněným jiným charakterem společnosti a jejich potřebami. Mluví dokonce o možné genezi „antonínovského minoritismu“. Srov. G. G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, 19-20.

⁵⁷⁵ Srov. C. LEONARDI, *L'Antonio nelle biografie, Il Santo* 36 (1996), 39n.

⁵⁷⁶ Srov. *Officium in primis vespere*, ant. IV (Gamboso, II, p. 178). Jeho *Officium* považuje společně Augustina s Františkem za Antonínovy učitele a mistry a potvrzuje, že Antonín byl „Francisci patris aemulus, sic illi se contemperat, ut fonte manans rivulus.“ (Tamtéž, *Hymnus*, II /Gamboso II, p. 182/). Dokládá tak podobnost mistr-žák, která se objevuje pak i v pozdějších životopisech. Např. *Dialogus* zmiňuje Františka 18krát, podle kritiky však assiský světec zde nehraje jinou než marginální roli, srov. Gamboso, III, p. 54-57 (57).

⁵⁷⁷ Když si C. Leonardi klade otázku po Antonínově spiritualitě a jeho poselství, říká: „Antonín se jeví jako člověk bez vlastního poselství, bez vlastní nauky a spirituality, kterou by chtěl sdělovat a dát na ní druhým účast. [...] Zdá se, jako by se chtěl skrýt za Františkem, nechť přidávat nic k jeho poselství. Proto nehovoří chudobě - pro něj je chudoba františkánským životním způsobem, a ne poselstvím. Není náhoda, že biografie nikdy nehovoří o chudobě, a pokud ano, pak se jedná o synonymum pro pokoru“ (C. LEONARDI, *L'Antonio nelle biografie*, p. 40, se odvolává na Gamboso IV, p. 434-438). V tomto smyslu autor tedy obhajuje Antonínovo františkánství a podotýká, že ve třicátých letech 13. století nebylo třeba Antonína kvalifikovat jako františkána, neboť to bylo evidentní (tamtéž, p. 42). Až na počátku 14. stol. v *Rigaldině* se cítí nutnost explicitně

Problém Antonínova františkánství otevřel na padovském kongresu R. Manselli, když hodnotil *Sermones dominicales*. Podle něj „spiritualita, kterou obsahují, a teologie, která je zde diskutována, není a nemůže být považována za františkánskou, nýbrž je třeba ji vidět jako ranou Antonínovu formaci, tedy formaci kanovnickou, k níž nic není přidáno, jak je patrné, během doby, kdy již byl členem Řádu menších bratří“.⁵⁷⁸ Jiná interpretační linie, především ze strany portugalských badatelů, chce potvrdit hluboké kulturní a duchovní kořeny získané u kanovníků a jejich zasazení do františkánské půdy. Z tohoto pohledu jsou Antonínovy *Sermones* jen potvrzením a „ukazují vysokou spiritualitu v Santa Cruz v Coimbre, která [...] se rozvinula ve spiritualitu novou, již ne mnišskou či kanovnickou, ale minoritskou. Více než chtít za každou cenu zařadit Antonína do stávajícího františkánského hnutí, je třeba jej považovat za zakladatele této nové formy mendikantské a akademické „kultury“, která pak ve sv. Bonaventurovi nachází jednoho z jeho nejvýznamnějších následovníků“.⁵⁷⁹

Na zmíněném padovském kongresu další badatelé, Claudio Leonardi⁵⁸⁰ a Giancarlo Folena⁵⁸¹, analyzovali užití Bible v Antonínových sermonech a došli k podobným závěrům: postavy Františka a Antonína jsou značně rozdílné; společným zůstává zaujetí, s nímž zvěstovali pozvání ke spásnému pokání.⁵⁸²

O jakém typu kontinuity mezi Františkem a Antonínem lze tedy hovořit? Antonín nepatřil k prvnímu jádru Františkovy fraternity a ani mezi ty bratry, kteří byli ve světcově blízkosti v posledních letech jeho života.⁵⁸³

charakterizovat postavu a dílo Antonínovo jako františkánské, neboť se změnila doba a uvnitř řádu se vedly spory ohledně výkladu Františkova požadavku chudoby. V tomto smyslu je třeba chápat i životopisci popisovanou epizodu z provinční kapituly v Arles, která je jediným svědectvím o dosud žijícím Antonínovi. Šlo o to, dát význam a věrohodnost kapitulám v době, kdy slovo a příklad Františka už řádu chyběly. Srov. S. DA CAMPAGNOLA, L'immagine antoniniana nelle 'Fonti francescane', in *I volti antichi...*, 226.

⁵⁷⁸ R. MANSELLI, La coscienza minoritica di Antonio di Padova di fronte all'Europa del suo tempo, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. Atti del Congresso internazionale di studio sui „Sermones“ di sant'Antonio di Padova (Padova 5-10 ottobre 1981) a cura di A. Poppi. Také in *Il Santo* 22 (1982), p. 29-35 (35, pozn. 9). Podle Manselliho z této skutečnosti vyplývá, že alespoň nedělní sermony byly sepsány ještě v Portugalsku, v době, kdy Antonín byl augustiniánským kanovníkem v Coimbre (srov. p. 32).

⁵⁷⁹ A. FIGUEIREDO FRIAS, Lettura ermeneutica di sant'Antonio di Padova, *Il Santo* 35 (1995), 279-458 (445).

⁵⁸⁰ Srov. C. LEONARDI, Il vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio, in *Le fonti e la teologia...*, 299-318.

⁵⁸¹ Srov. G. FOLENA, In margine ai „Sermones“: stile francescano e stile antoniano, *tamtéž*, 71-79.

⁵⁸² „Antonína spaluje touha přinést všem klíč k nalezení plnosti života. To je jeho františkánské dědictví a jeho síla [...]. Jistě, František je něco jiného, u něj je evangelium *sine glossa*. U Antonína je glosa neodbytná [...]. Ale zde, v této glose je jeho svědectví, jeho kulturní originalita, jež ukazuje v užití Božího slova: v prostředí scholastického zredukování je schopen dát hlas novým nárokům a přitom uchovat prostor pro novost, s horlivostí pro Boha a zaujetím pro bližního“ (C. LEONARDI, Il vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio, 315, 318).

⁵⁸³ Pouze Salimbenova *Kronika* jej nazývá „druhem svatého zakladatele“, srov. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966 (Scrittori d'Italia, 232-233), 97. V díle *Chronicon XIV vel XV Generalium Ministrorum* připisovaném Bernardovi z Brescie a sepsaném mezi lety 1297 a 1305 je Antonín vzpomínán jako „inter primos [...] fratres et patres“ (*Chronica XIV vel XV Generalium*, in *Analecta franciscana*, III, Ad Claras Aquas 1897, pp. 668-669). V *Actus beati Francisci et sociorum eius* je Antonín vzpomínán jako „unus de electis b. Francisci discipulis, quem s. Franciscus suum episcopum appellabat“ .Srov. S. BRUFANI, *Agiografia antoniana e francescana*, *Il Santo* 36 (1996), 89-107 (94).

Antonínův význam pro řád se ukazuje v době, kdy papež Řehoř IX bulou *Quo elongati* poprvé potvrzuje interpretaci *Řehole*.⁵⁸⁴ Tento úkon představoval rozhodující posun v klerikalizačním procesu, jenž započal již kolem r. 1220 zavedením noviciátu.⁵⁸⁵ Zásah Řehoře IX. znamenal také konec nedorozuměním, která vzrůstala po smrti a kanonizaci zakladatele. František nemohl sám reprezentovat mnohotvárnou skutečnost Řádu menších bratří a řád se již nemohl identifikovat jen s Františkem a prvními bratry. Řehoř IX. ustanovil definitivní rozlišení mezi osobností Františka, počáteční fraternitou a řádem, jak se strukturoval v průběhu let. Papež také souhlasil - po pozvání bratří na kapitolu - že Apoštolský stolec se stane nejvyšší autoritou a posledním arbitrem podávajícím výklad *Řehole* a bránícím jakýmkoli eventuálním kontroverzím. Účast Antonína v kapitulní delegaci, která v r. 1230 přichází za Řehořem IX. do papežské kurie, je tedy velmi významná. Antonín není součástí první Františkovy skupiny bratří, neprožívá dobrodružství řádových počátků spolu s ním, neobrací se a nevstupuje do řádu ovlivněn Františkovým příkladem. Antonín se rozhoduje pro řád osloven smrtí pěti menších bratří v Maroku; jeho volba byla ovlivněna svědectvím již expandujícího řádu. Antonín zemřel roku 1231 jako dosud mladý muž a jeho slavnostní kanonizace proběhla hned v roce následujícím, tedy čtyři roky po kanonizaci Františkově. Podle let lze tedy Antonína zařazovat do první generace menších bratří, avšak podle doby jeho vstupu do řádu jde o období, v němž již převládají klerikalizační tendence (1219-1223).⁵⁸⁶ Též podle formace patřil ke druhé františkánské generaci, s novým fenoménem vzdělanosti a kněžského svěcení. Je tedy součástí jedné i druhé generace.⁵⁸⁷ I když se asi nedá hovořit přímo o Antonínově spoluzakladatelské roli vedle Františka,⁵⁸⁸ lze

⁵⁸⁴ Bula Řehoře IX. *Quo elongati* z 28. září roku 1230 potvrzuje, že *Závět'* není pro bratry právně závazná, zůstává však v platnosti její vysoká spirituální hodnota. Co se týče *Řehole*, bratři byli zavázáni zachovávat pouze evangelijní rady výslovně zmíněné v normativním textu. Bezprostřední identifikace mezi *Řeholí* a evangeliem nebyla potvrzena.

⁵⁸⁵ Zavedení noviciátu bulou *Cum secundum consilium* Honorie III. se událo 22. listopadu 1220.

⁵⁸⁶ Srov. S. BRUFANI, *Agiografia antoniana*, 98.

⁵⁸⁷ Připojujeme názor dalšího z badatelů: „Když se srovnává František s Antonínem, nesmíme ztratit ze zřetele, že se nejedná o dvě po sobě následující etapy ve františkánském hnutí, nýbrž o dvě osobnosti téměř současné. Mylně se mluví o druhé františkánské generaci ve spojení se sv. Antonínem. Pravda je to pouze ve smyslu, že se s Františkem setkal později a nepatří ke skupině prvních společníků; ale sledujeme-li chronologii, žijí ve stejné době. Nejde tedy o dvě etapy následné, nýbrž o dva paralelní proudy: na jedné straně František, laický zakladatel, muž inspirovaný Bohem, charismatický, jenž žije hlubokou a originální náboženskou zkušeností; na druhé straně Antonín, vzdělaný bratr, jenž přichází k menším bratřím od řeholních kanovníků s apoštolským duchem a touhou po mučednictví, který se pak odlišuje především svou aktivitou kazatele a svou horlivostí pro spásu duší.“ (A. VAUCHEZ, *Conclusioni*, in „*Vite*“ e *vita di Antonio di Padova*. *Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana /Padova 29.5-1.6. 1995/*, a cura di L. Bertazzo, Centro studi antoniani, Padova 1997, p. 376).

⁵⁸⁸ Zajímavou interpretaci v této souvislosti nabízí ikonografie: V mnoha vyobrazeních je možné Antonína spatřit, jak bývá znázorňován a představován vedle Františka jako spoluzakladatel, *ante-litteram* vzhledem k Bonaventurovi. Mozaiky v Santa Maria Maggiore v Římě a vitráže v Assisi dávají tušit přesný „ideologický program“, jenž Antonína představuje jako pravého spoluzakladatele řádu: v nejdůležitějších bazilikách jsou František s Antonínem reprezentováni stejným způsobem, ve stejných dimenzích a ve vitrážích v Assisi jsou

řící, že v institucionálním vývoji řádu dvacátých a třicátých let 13. století představuje Antonín významnou osobnost pro pochopení historie řádu právě v onom slabém „minoritském uvědomění“.⁵⁸⁹

1.3 *Sermones* – dílo sv. Antonína z Padovy

Hovořit o Antonínově díle, znamená představit jeho *Sermones*, jež jsou plodem dvojí světcovy služby - učitele a pastýře - a jež on sám nazývá *opus evangeliorum*. Především je třeba říci, že se nejedná o „kázání“ ve smyslu, jak je chápeme dnes.⁵⁹⁰ Nejedná se o kázání, nýbrž o skutečné a pravé lekce z teologie, plně založené na četbě a interpretaci biblického zjevení, jež byly přetlumočeny do homiletického schématu podle liturgických dispozic. Měly sloužit k užtku bratří, kteří se připravovali ke kázání Božího slova lidu. Je třeba zdůraznit, že se nejedná jen o jakýsi recept, jak kázat, který by byl určený k bezprostřednímu užití pro kazatele, ale, jak uvádějí autoři úvodu ke kritické edici, je třeba sermony chápat jako „teologický traktát těžící ze svatých Písem“.⁵⁹¹

zařazení mezi zakladatele církve, tedy apoštoly. Antonín se těší své autonomii a je zobrazován paralelně s Františkem, nikoli závisle na něm. Lze tedy říci, že františkánské hnutí je charakterizováno ve vyjádření svého charismatu dvěma postavami světců, Františkem a Antonínem. Srov. S. GIEBEN, La componente figurativa dell'immagine agiografica. L'iconografia di Sant'Antonio nel secolo XIII, *Il Santo* 36 (1996), 321-333.

⁵⁸⁹ Když A. Rigon komentuje situaci v řádu v r. 1230, všímá si původu členů komise, která vzešla z generální kapituly: „Bratři patřící do různých mezinárodních prostředí, do okruhu papeže, bratři ze severu Itálie, muži práva, vzdělaní teologové, slavní kazatelé, žádný umbrijský bratr [...]. Šlo o bratry, kteří neměli zkušenost první *fraternitas* a představovali linii mezinárodního a padovského minoritismu, jenž se vyvíjel daleko od Umbrie a Františka a jenž uzrával v apoštolské aktivitě úzce spjaté s římskou kurií, s bratry kazateli, se studijním prostředím a s místními církvemi.“ (A. RIGON, *Antonio di Padova e il minoritismo padano*, s.189-190). Spolu s těmito bratry v řádu převažuje linie pastoračního úsilí především v úkolu církevní reformy *in capite et in membris*, nejen tedy na poli výuky a formace vlastních členů. Znamená to tedy zcela jistě jakýsi odstup od „čistého a prostého hlásání evangelia mezi chudými a lidmi na okraji v životě služby a pokorného podřízení“ (*tamtéž*, s. 190), jak činili první následovníci a František sám. Tato novota však není v kontrastu, nýbrž je přirozeným pokračováním vedoucím k obnově společnosti a církve 13. století.

⁵⁹⁰ I když takto byl mylně nazván první italský překlad, jenž vyšel asi třicet let před kritickým vydáním. Srov. SANT'ANTONIO DI PADOVA, *Le prediche*, a cura di C.Varotto, Siena 1963-1965 (5 dílů).

⁵⁹¹ Srov. „I Introductio“ k citované kritické edici, kap. II, s. XLVII (B. Costa): „Ergo opus antonianum, ex fine auctoris et ex methodo in eo servata, obicitur ut tractatus de sacra doctrina, expressa ex S. Scriptura; non ut pura series sermonum. In eo enim „sermo“ praebet structuram externam, est tantum genus litterarium seu modus tradendi doctrinam; S. Scriptura autem, modo quo diximus exposita et ordinata, praebet structuram internam.“

1.3.1 Struktura a povaha sermonů

Podle svých vlastních slov se Antonín snaží zkonstruovat „duchovní čtyřspřeží“;⁵⁹² slouží mu k tomu četba a hledání vzájemných souvislostí mezi čtyřmi liturgickými texty, z nichž tři jsou z misálu (introity, epištoly a evangelia) a čtvrtým jsou biblická čtení z breviáře, korespondující s příslušnou nedělí či svátkem v liturgickém roce. To vysvětluje, proč se Antonínovo dílo nemůže považovat za teologický traktát ve vlastním slova smyslu, neboť zde zcela schází systematický výklad doktríny či křesťanského dogmatu. Nicméně všechny hlavní pravdy víry jsou více či méně v sermonech obsaženy.⁵⁹³ Absence systematickosti je plně ospravedlnitelná rétorickou povahou sermonů a také snad dává pochopit, proč sbírky upadly v zapomnění: Ve 13. století formační nároky řeholních řádů a univerzitních středisek vyžadovaly „mnohem robustnější racionální kategorizaci, která by se získala kontaktem s aristotelovskými díly [...] a vysokou vědeckou arabskou kulturou. Přejít od augustiniánské a mnišské teologie k teologii scholastické znamenal nenapravitelně úpadek vlivu Antonínova díla uvnitř samotného františkánského řádu“.⁵⁹⁴ Až prohlášení Antonína církevním doktorem (1946) vyvolalo oživení zájmu o dílo našeho světce.

První snahou světce není spekulativní prohloubení ani erudovaný komentář Bible. Účel je praktický, jde o dosažení moudrosti. Antonín chce formovat hlasatele evangelia, kteří by vyzývali všechny věřící (preláty, řeholníky i laiky) k pokání a k lásce ke Kristu, u jehož osoby končí všechny *Sermones*.⁵⁹⁵ Světec s velkou svobodou užívá *artes praedicandi* své doby, jež ve smyslu *sermo modernus* užívali především univerzitní mistři na teologických fakultách. Schéma většiny sermonů je pak v podstatě stále stejné, což ukazuje na didaktický účel.⁵⁹⁶ Každý ze sermonů má v úvodu představení *themata sermonis* se schématem

⁵⁹² Srov. *Prolog*, 5. Mnohé studie zabývajícími se Antonínovými spisy kladou důraz na používanou techniku čtyřspřeží uplatňovanou ve struktuře úvah padovského světce. V *Prologu* k nedělním Sermonům Antonín označuje témata a náměty, k nimž se bude vyjadřovat. Budou to nedělní „evangelia“, „příběhy“ ze Starého a Nového zákona, úvodní „zpěvy“ a „epištoly“ nedělních mší. Jde tedy o čtvrtý zdroj inspirace, jež má v úmyslu sladit a jež shodně se středověkým alegorickým vysvětlováním připodobňuje ke čtyřem kolům spřežení. Obraz čtyřspřeží, v Antonínově době známý a v boloňském prostředí konce 12. a poč. 13. stol. požívaný jako literární figura, je jím používán originálním způsobem a navíc soustavně. Srov. R. ZAVALLONI, *Anton Paduánský. Kazatel a teolog* [z ital. orig. *Antonio di Padova. Educatore Pastorale*, Ed. Porziuncola, 1995, přel. J.Cepko], Bratislava : Serafín, 2005 s. 23.

⁵⁹³ Srov. hesla v *Dizionario antoniano*, op.cit.

⁵⁹⁴ A. POPPI, *Introduzione ai Sermoni...*, p. 65-66.

⁵⁹⁵ Zmíněný aspekt biblicko-naučný je dosvědčen také skutečností, že Antonín nezačíná své sermony od začátku liturgického roku (tj. od 1. neděle adventní), nýbrž od třetí neděle před začátkem postní doby (Dominica in Septuagesima), protože právě v tuto neděli se v liturgickém kalendáři a v breviáři začínala číst kniha Genesis, jež začíná od počátku stvoření, tedy od počátku dějin spásy. Toto je první téma našeho světce, u něhož se chce zdržet se svým vysvětlením.

⁵⁹⁶ Srov. analýzu antonínovského sermonu představenou na kongresu 1981: J. G. BOUGEROL, *La struttura del „sermo“ antoniano*, in *Le fonti e la teologia*, cit. dílo, s. 93- 108; a také G. LEONARDI, *Fedeltà al testo evangelico e alla vita nell'ermeneutica biblica di sant'Antonio. Una verifica su due „sermones“*, *tamtéž*, 319-340. Jak

naznačujícím, jaký bude průběh sermonu. Následuje *exordium*, jež má velkou důležitost, neboť obsahuje exegezi textu či přesné indikace pro kazatele. Poté následuje to, co bychom nazvali *corpus* sermonu, tedy expozice tématu ve třech až pěti částech, zvaných *clausolae*, které vytvářejí jakoby malé samostatné sermony, soustředěné na alegorický, morální a anagogický smysl vůči veršům z evangelia, které jsou doplněny jinými biblickými texty. Pro Antonínovy sermony je typické, že si v nich autor hraje se slovními spojeními, přiřazuje k textům biblické úryvky nalezené kdekoliv v Bibli, ať už proto, že evokují významovou podobnost, jsou analogiemi k situacím, hodí se jako komentující výrok, zázrak, apod. Nachází rovněž nejpodivuhodnější etymologie vlastních jmen, často následují další *auctoritates* jak z otců, tak nekřesťanských autorů, a častý je i odkaz na *exempla*, převzatá z chování lidí nebo zvířat, příp. odvolání se na přírodu a přírodní vědy. V centrální části se nachází rozptýlená teologická a morální nauka. Teologie není nijak originální, převážně pochází ze školy sv. Viktora. Originálnější je však morálka, a to zvláště tehdy, když se týká konkrétních situací církve a společnosti. Kázání nakonec ani nemohla být omezena jen na výuku a ještě méně jen na vlastní nauku. Nelze zapomenout, že v Antonínově době bylo kázání zaměřeno vždy k reformě církve. Protože všechny světcovy úvahy inspiruje zjevené Boží slovo, mohou být Antonínovy sermony stále aktuální. Kromě prvenství Božího slova převládá u něj pastorační starost, sakramentální rozměr a zvyk uzavírat jednotlivé části sermonů krátkými *epilogi* formulovanými často jako modlitby, shrnující duchovní plody z toho, co bylo předtím předloženo. Z krásy některých modliteb lze usoudit, že kázání nemělo směřovat jen k poučení a obrácení, ale i ke zvnitřnění, kontemplaci, spiritualitě.

1.3.2 Doba vzniku sermonů

Podle svědectví prvních biografií se konečná redakce nedělních kázání (*Sermones dominicales*) uskutečnila v Padově v průběhu tří let Antonínovy služby provinčního ministra severní Itálie (1227-1230). Jedná se o 53 sermonů, k nimž je třeba připočítat další čtyři, týkající se mariánských svátků, jež byly zařazeny později za 12. neděli po velikonocích. *Sermones festivi* pak vznikly až na konci světcova života (konec r.1230 - leden 1231), a to z nařízení ostijského kardinála Rainalda di Jenne, pozdějšího papeže Alexandra IV. Tyto sermony končí však již svátkem sv. Pavla, tj. na konci června. Jedná se celkem jen o 20

všichni badatelé zdůrazňují, technika sermonů svátečních je odlišná a v mnohém zjednodušená; je třeba připomenout, že tyto sermony zůstaly nedokončeny pro autorovu smrt. Zřejmě jde jen o první náčrt s bohatým komentářem evangelia, k němuž, pravděpodobně, se autor chtěl později vrátit a přetvořit dle představeného schématu „čtyřspřeží“, jak učinil již dříve u sermonů nedělních.

sermonů. Kronikář Rolandino vzpomíná na námahu postní doby a velikonočního slavení, kdy se světec věnoval kázání a zpovídání až do úplného vyčerpání. Poté se uchýlil do Camposampiero, do malé celičky vytvořené v ořechovém stromě. Ještě několik dní před smrtí se světec věnoval božské kontemplaci a korekturám svých sermonů určených pro svátky Páně a svatých.⁵⁹⁷

Jak je ale možné, aby světec v tak krátkém čase při vši pastorační vytíženosti uspořádal tak rozsáhlé dílo s tak hutným biblickým, patristickým i profánním materiálem, navíc tak citlivě artikulované a využívající expozici a argumentaci tak výtečným způsobem? Odborníci na antonínskou problematiku se většinou shodují v tom, že jeho sepisování sermonů, které potvrzují i nejstarší životopisy, je třeba chápat ve smyslu korektur, redakcí a konečných úprav materiálu, který měl Antonín již sesbírán v předchozí době a který měl již zčásti i zpracován, nejspíše během let svého teologického působení v Itálii a Francii.

O době a místě sepsání nedělních sermonů existuje několik teorií.⁵⁹⁸ Radikální pozici zaujímá R. Manselli,⁵⁹⁹ podle něhož byly nedělní sermony sestaveny v Coimbře, když Antonín byl ještě augustiniánským kanovníkem. K tomuto závěru vedla známého odborníka na středověk jistá „nefrantiškánskost“ těchto sermonů, jak jsme již zmínili. F. Costa, jeden z redaktorů kritického vydání, zastává názor, že nedělní sermony vznikaly v několika obdobích. První by byla skupina sermonů z r. 1224, tedy z doby boloňského vyučování a putovního kazatelství na severu Itálie; druhá skupina by mohla pocházet z doby francouzské, tedy r.1226, a třetí by se týkala jeho návratu do Itálie v r. 1227, kam spadá i doba poslední redakce⁶⁰⁰. Tento názor je v současnosti mezi odborníky převládající.⁶⁰¹ Otázkou pak ještě zůstává, který misál světec užíval, neboť ne vždy jím komentovaná čtení odpovídala těm, která se nacházela v misálech té doby. Nabízí se vysvětlení, že Antonín užíval různé misály,

⁵⁹⁷ Srov. V. GAMBOSO, *Profilo biografico di sant'Antonio. Saggio di cronotassi antoniana*, Padova 1982, par. 33, pp. 65-66; par. 40, pp.73-74 . Též *Il Santo* 21 (1981), 515-598.

⁵⁹⁸ Jeden z bollandistů (Francesco van Ortroy, srov. A. POPPI, *op.cit.*, 69) v r. 1911 ještě srovnával souběžnost nedělních evangelíí, čtení ze Starého zákona a denního čtení z breviáře s liturgickým kalendářem francouzských diecézí pro r. 1226 a usoudil, že světec uspořádal nedělní sermony právě pro tento rok, tedy během své služby ve střední Francii.

⁵⁹⁹ Již jsme se zmínili o Manselliho názoru, jež představil na kongresu v r. 1981. Srov. R. MANSELLI, *La coscienza minoritica di Antonio di Padova di fronte all'Europa del suo tempo*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. Atti del Congresso internazionale di studio sui „Sermones“ di sant'Antonio di Padova (Padova 5-10 ottobre 1981) a cura di A. Poppi. Též *Il Santo* 22, 1982, p. 29-35 (35, pozn. 9). Manselliho teorie nenašla mnoho pochopení mezi účastníky kongresu, naopak vyvolala ihned nemalé rozpaky a rezervovaný přístup. Odborníci jako B. Smalley (Srov. B. SMALLEY, *The Use of Scripture in St. Anthony's „Sermones“*, in *Le fonti e la teologia...*, cit. pp. 285-297.) a C. Leonardi (Srov. C. LEONARDI, *Il Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio*, in *Le fonti e la teologia...*, cit., pp.299-318) namítali, že i jiní, neméně slavní teologové či kazatelé té doby, se nezmiňovali o Františkovi či Dominikovi ve svých dílech.

⁶⁰⁰ Srov. F. COSTA, *Relazione dei sermoni antoniani con i libri liturgici*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, 109-144.

⁶⁰¹ Srov. *Dizionario antoniano*, Introduzione di L. Bertazzo, p. XXI.

kteře byly pouřívány místními církveři v jižní Francii a severní Itálii, tedy v místech, na nichž kázal. Tyto misály, i přesto, že v podstatě měly stejnou strukturu, „se různily diecézi od diecéze a dokonce kostel od kostela ve stejném místě“.⁶⁰² To by vysvětlovalo divergence ve výběru čtení a přitom neodporovalo hodnověrnosti navržené chronologie pro 53 nedělních sermonů. Čtyři sermony mariánské není snadné chronologicky zařadit, všeobecně se má za to, že vznikaly ve stejné době jako sermony nedělní. Všeobecná shoda s biografickými prameny panuje ohledně doby vzniku dvaceti sermonů svátečních, jež byly komponovány během posledního roku světcova života a zůstaly nedokončeny.

1.4 Antonínova kultura, prameny a kazatelsko-formační metoda

Chceme-li pochopit Antonína a jeho dílo, je třeba věnovat pozornost také jeho osobní kulturní a duchovní formaci a zkušenosti, kterou získal již jako mladý augustiniánský kanovník a kterou dále rozvíjel po vstupu k Menším bratřím. Mnišskému prostředí, z něhož vyšel, vděčí světec především za lásku k Božímu slovu a také za široký kulturní rozhled.

1.4.1 Prvenství Božího slova určuje metodu

Nejdůležitější průpravu získal Antonín v Coimbre, neboť právě zde, již jako novic, se učil číst Bibli a vysvětlovat ji.⁶⁰³ Pozornost se soustředila na *lectio divina*, což byl způsob, jak se přiblížit Písmu v klimatu meditace a modlitby vedoucí ke kontemplaci.⁶⁰⁴ O tomto období

⁶⁰² F. COSTA, Sulla natura e la cronologia dei Sermoni di sant'Antonio di Padova, *Il Santo* 39 (1999), p. 29-69 (38).

⁶⁰³ Dá se říci, že Antonína ovlivnily především tři knihy, tvořící základ duchovní formace augustiniánského noviciátu a následné formace: *De institutione novitiorum* od Huga ze sv. Viktora, *Expositio in regulam S. Augustini*, připisovaná Hugovi ze sv. Viktora, a konečně *Benjamin minor* od Richarda ze sv. Viktora (v Santa Cruz). Při čtení Sermonů je možné zaznamenat další dílo řeholní formace středověku, jímž je *Epistula ad Fratres de Monte Dei* od Viléma ze Saint-Thierry. V těchto textech nacházíme metodu ke studiu Písma svatého tak, jak jí byl vyučován v mládí Fernando, když vstoupil do noviciátu. Srov. T. LORENZIN, Ascolto della parola e preghiera in sant'Antonio, in *Antonio, uomo evangelico...*, 83nn.

⁶⁰⁴ Noviciátní formace byla soustředěna na Boží slovo. Prvním úkolem této práce bylo čtení biblického textu. Řehole předepisovala, aby se jedna pevně stanovená hodina dne vyčlenila čtení biblických kodexů. Srov. HUGO OD SV. VIKTORA, *Expositio in regulam S. Augustini*, PL 176, 911. V řádu dne bylo upřesněno: „Před obědem je čas studia a modlitby, po obědě je čas k práci“ (HUGO OD SV. VIKTORA, *De institutione novitiorum*, PL 176,927). Mělo jít o čtení, které by nebylo jen příležitostné, nýbrž pravidelné tak, že by bylo možné naučit se nazpaměť biblický text a tak se vystavit proměňující síle Božího slova. Srov. *tamtéž*, 933-934. Antonín se naučil tomuto pravidlu: „Když čtete Písmo, pozorně meditujte, co je vám řečeno, abyste roznítili lásku k Bohu a odmítnutí světských věcí. Je-li takto Bible čtena, přispívá k inteligenci (poznání), jež vede ke spáse“ (*tamtéž*). To, co má novic hledat v Bibli, je moudrost, tedy zalíbení v Božích věcech (srov. *tamtéž*). Podle Viléma ze Saint-Thierry (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu /Lettre d'or/*, SC 223) má pozorné čtení napomoci snadné vzpomínce a schopnosti znovu si přečtené opakovat v jiných dobách dne, když se člověk věnuje manuální práci (*ruminatio*). Dalším nabádáním Antonínových učitelů byl důraz na to, že Písmo může být pochopeno tím, kdo je čte pouze

svědčí i životopisci: „Stále kultivoval svoji mysl intenzivním studiem a cvičil svého ducha meditací ve dne v noci, kdy nepřerušoval čtení Písma.“⁶⁰⁵ Rovněž coby františkán pokračoval Antonín v této praxi a ti, kdo Antonína znali osobně, potvrzovali, že „držel stále v ruce Starý a Nový Zákon jako druhý Jeroným natolik, že se jej naučil nazpaměť“.⁶⁰⁶ Ve svém poutnickém životě vyhledával chvíle, především v poustevně Camposampiero, kdy se Božímu slovu věnoval výhradně.⁶⁰⁷ A jak jsme již řekli, jeho vnitřní zkušenost se promítala i do kázání a do vyučování, jež kladlo důraz právě na „*legere scripturam*“. Sám Antonín definuje teologii jako vědu božských Písem.⁶⁰⁸ Je pak zcela pochopitelné, že Boží slovo má mezi prameny u Antonína jednoznačně dominantní postavení, jak ukazuje mimořádné množství biblických citací.⁶⁰⁹

Při četbě Antonínových Sermones jsou na první pohled zřejmé jak užití metody *lectio divina*, představující vliv mnišské tradice, tak nové duchovní klima pařížské univerzity, jež viděla teologii využitou především v kazatelství, a také nová forma života inspirovaná Františkem z Assisi. Při interpretaci biblických textů je patrný i osobitý přístup: „Lépe je trvat na nauce, která proměňuje chování, spíše než na alegorii, která je určena k probuzení víry; milostí Boží totiž je víra rozšířena po celé zemi“.⁶¹⁰ Mnišská metoda sledovala interpretační schéma, podle něhož *lectio divina* mělo dojít k vrcholu v *meditatio* a v *contemplatio*. Teologové posledních let 12. století schéma upravili a pro ně *lectio* mělo vést k *disputatio* a *praedicatio*, teologická reflexe tedy měla sloužit kázání. Antonínovi se nejspíš nezamlouvala metoda disputací, neboť podobně jako František i on se obával, aby nezměrná Boží tajemství nebyla manipulována a svazována do úzkých schémat lidského uvažování.⁶¹¹ To by totiž mohlo vést k potlačení „ducha svaté modlitby a zbožnosti“. Stále platí, že pro Antonína, tak

v tomtéž duchu, v němž bylo napsáno. Jen tehdy se odhalí jeho nejhlubší smysl. Po vzývání Ducha Božího bylo předepsáno, aby *lectio*, tedy čtení, bylo přerušeno čas od času modlitbou (*oratio*). Toto čtení v prostředí meditace a modlitby mělo novice vést ke zkušenosti kontemplanace, tedy pokojného odpočinku a mlčení ve vůli Boží. Srov. RICHARD OD SV. VIKTORA, *Benjamin minor*, PL 196, 56.

⁶⁰⁵ V. GAMBOSO (ed.), *Vita prima di sant'Antonio o „Assidua“*, 284 (kap. IV, 3).

⁶⁰⁶ V. GAMBOSO (ed.), *Vita del „Dialogus“ e „Benignitas“*, 493 (kap. XII, 1).

⁶⁰⁷ *Tamtéž*, 548-550 (kap. XVIII, 1-2).

⁶⁰⁸ Srov. Dom. II post Pascham, citováno dle SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, Ed. Messaggero, Padova 2002 (dále jen *Sermoni*), 245, 6.

⁶⁰⁹ Najdeme zde 6 100 přímých i nepřímých citací Písma (v kritickém vydání), přičemž převládá 4 975 citací starozákonních. Srov. T. LORENZIN, *Ascolto della parola e preghiera in sant'Antonio*, in *Antonio di Padova, uomo evangelico*, (a cura di L. Bertazzo), 83- 104 (84).

⁶¹⁰ *Sermoni*, s. 547. Srov. J. CHATILLON, *Saint Antoine de Padoue et les Victorins*, in *Le fonti e la teologia*, 174.

⁶¹¹ Srov. T. LORENZIN, *I Sermones antoniani e la lectio divina*, *Il Santo* 29 (1989), 202.

jako pro mnišství, je teologie především zpěvem chvály Bohu pro dobro toho, kdo zpívá, i toho, kdo naslouchá.⁶¹²

Prvním úkonem Antonínovy metody je vždy analýza literárního a historického smyslu. Zde se však dlouho nezdržuje.⁶¹³ Mnohem obtížnější zůstává hluboký duchovní smysl Božího slova. Ten především Antonín hledá a objevuje. Je přesvědčen, že právě spirituální smysl dává formu křesťanskému životu a může oživit ducha prvotního křesťanství.⁶¹⁴ Je velmi zaujat plnou pravdou každého jednotlivého úryvku a je přesvědčen, že jí je možné dosáhnout pouze v duchovním smyslu. Ten je tradičně trojí: alegorický, morální a anagogický. O tom konečně hovoří jako o svém programu již v Prologu ke svým Sermonům.⁶¹⁵

Zatímco v Paříži četbu následuje disputace, Antonín pokračuje meditací, tedy právě oním hledáním hlubokého smyslu právě přečteného textu. Činí tak skrze *scrutatio* Písma. Nechává rozeznít pojednávaný text v prostředí celé Bible tím, že vyhledává paralelní úryvky, vysvětluje tak Písmo Písmem a nikoliv filozofií, jak začínají dělat scholastici v Paříži. Upřesňuje obecné skrze dílčí, prostřednictvím své konkordanci metody. Srovnává biblická místa, hraje si se slovy. Smyslem tohoto *scrutatio* či meditace je „útěcha Písmem“ (srov. Řím 15,4).⁶¹⁶

Antonínovy sermony spojují v sobě jak metodu mnišské teologie (*sermo – lectio*), tak i prvky budoucí metody scholastické (*quaestio*). Antonín, podobně jako kanovníci, od nichž přichází, dbá na liturgickou aktualizaci,⁶¹⁷ a více než na rozumové poznání klade zvláštní

⁶¹² Srov. Dom. II post Pascham, *Sermoni*, s. 245, 6. Toto chápání teologie nebude novou pařížskou metodou překonáno. Zůstane živé především ve františkánské tradici, a to nejvýznamněji v některých dílech sv. Bonaventury.

⁶¹³ „Kazatel musí dokázat vysát z obou prsou (Starého a Nového zákona) především mléko literárního smyslu, aby pak z něj dokázal vyzískat jemné máslo smyslu morálního“ (Dom. IX post Pent., *Sermoni*, s. 547, 1). Obecně lze říci, že se Antonín příliš nezdržuje u vysvětlování literárního smyslu, jak se naopak dá pozorovat u scholastických mistrů a především v moderní exegezi. Literární smysl není nějak negován, spíše mu věnuje pozornost jen tehdy, když se obává, že čtenář úplně zřetelně nepochopí text. Pak doplní alespoň krátkou poznámku uvedenou formulí: „Doslova se to chápe takto, doslova je třeba tomu rozumět takto.“ V některých případech následuje krátká informace např. historicko-zeměpisná. Antonín používá některé dostupné prostředky své doby, jimiž je např. biblický kodex, jakási konkordance paralelních míst v Písmu, *Elementarium doctrinae rudimentum*, jenž sestavil Papias Vocabulista v 11. stol. Srov. P. STOCCHI, *Aspetti letterari nei „Sermoni“ Il Santo* 22 (1982), 62, srov. též T. LORENZIN, *Ascolto della parola e preghiera in sant'Antonio*, 83.

⁶¹⁴ Srov. Dom. IX post Pent., *Sermoni*, s. 561, 11.

⁶¹⁵ „Písmo svaté [...] je země, která vydává nejprve rostlinu, tedy klas a nakonec plné zrna v klasu (Mt 4,28). V rostlině je označena alegorie (alegorický smysl), jež buduje víru [...]. Klasem [...] je označována morální aplikace či morální poučení, jež upravuje chování a zvyklosti a jemně proniká ducha. Plné zrna označuje anagogii (mystický smysl), jež obsahuje v plnosti radost a andělskou blaženost“ (Prolog 1, *Sermoni*, s. 19).

⁶¹⁶ Takto se o tom zmiňuje již v Prologu: „Ke slávě Boží pro upevnění duší, pro útěchu čtenáře a posluchače, z nejhlubšího smyslu svatých Písem a projitím různých míst Starého a Nového zákona jsme sestavili čtyřspřeží tak, aby jím byla duše povznesena nad pozemské věci a přenesena jako prorok Eliáš do nebe“ (Prolog 5, *Sermoni*, s. 21).

⁶¹⁷ Liturgie byla „korytem, jenž usměřňuje biblický proud“ (R. ZAVALLONI, *op. cit.*, 23). Jeho teologie je celá uzpůsobená cíli, jímž je kázání.

důraz na morální konverzi, na svátostné vyznání a na kontemplativní zkušenost. Nahrazuje mnišskou metodu *lectio - meditatio - contemplatio* prvky více pastoračními a svátostnými, které by se daly nazvat jako *lectio – contritio – confessio – satisfactio – contemplatio*.⁶¹⁸ Jádrem Antonínových kázání je ohlašování, kerygma, jež má vést posluchače k obrácení a změně života. Lze říci, že originalnost Antonínova charismatu spočívá v kerygmatu (veřejném hlásání), v katechezi (*lectio divina*) a v liturgii (svátost smíření).⁶¹⁹ Celé jeho pedagogické umění směřuje k tomu, pomoci posluchačům uvědomit si všechny možné významy nabízené Božím slovem a liturgií. Jeho sermony upřednostňují užitečnost nad propracovaností, s oblibou využívají všeobecné symboliky a oslovují a zapojují stejnou měrou city i vůli posluchače. Jeho nauka nekončí u zdůraznění významu modlitby, ale ve využití přednesených pravd v konkrétním životě a úsilí o ctnosti a věčný život.

Je třeba zdůraznit, že Antonínova kázání jsou na jedné straně *plodem lectio divina*, jemuž se naučil v Coimbře, na straně druhé pak jsou jeho promluvy *pomůckou k lectio divina*, jemuž by se měl menší bratr věnovat, jak to předepisuje 9. kap. Řehole z r. 1223. Ze sermonů je také patrné, jak Antonín považuje za nutné, aby se *lectio divina* věnovali především bratři kazatelé.⁶²⁰ Antonínovi leží na srdci, aby kazatel oznamoval Boží slovo, které však dříve, než je má v ústech, měl také ve svém srdci, a to jak skrze meditaci, tak skrze zkušenost. Praví kazatelé, říká Antonín, „jsou ti, kteří se považují za menší ve shromáždění věřících, aby byli hodni rozdávat slovo Nového zákona potvrzené smrtí Ježíše Krista“.⁶²¹

1.4.2 Široký záběr Antonínovy vzdělanosti

Pro Antonína byla pravou vědou a pravou kulturou teologie, jediná moudrost. Filosofie a přírodní vědy, jakož i jakékoli jiné poznání v ní nacházejí základ a důvod k existenci.⁶²² Každá znalost má směřovat k poznání slova Božího. Znalost Písma svatého je podle Antonína „novou písní“, která obnovuje ducha, jiné lidské vědy jsou „starým zpěvem babylonským.“⁶²³

⁶¹⁸ Srov. C. LEONARDI, *Il Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio...*, zvl. s. 311-318; srov. také M.C. PACHECO, *Exegèse et prédication chez deux auteurs portugais du XIIIe siècle: saint Antoine et frère Pelagius*, in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Actes du Colloque international de Louvain-La-Neuve (9-11 juillet 1992), édités par J. Hamesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve 1993, 169-181.

⁶¹⁹ Srov. R. ZAVALLONI, *op.cit.*, 25.

⁶²⁰ Kazatel je jako *kovář*, který je povinen vyrobit nástroje Ducha. Antonín zdůrazňuje, že je třeba sedět blízko ohni a bojovat proti výhni jdoucí z pece. Zatímco hluk ruší uši, jsou jeho oči upřeny na kov, který je třeba zpracovat. Toto zpracování železa je pro světce kazatelství, kovář je svatý kazatel, jenž musí sedět blízko ohně. Srov. Dom. XII post Pent., *Sermoni*, s. 611,1.

⁶²¹ Dom XII post Pent., *Sermoni*, s. 631, 14.

⁶²² Srov. A. POMPEI, *I Sermones e la teologia francescana*, in *Le fonti e la teologia...*, 760-761.

⁶²³ Srov. *Sermoni*, s. 245.

Posvátná věda je vyšší než každá jiná věda, „je jako zlato vzhledem k ostatním kovům“,⁶²⁴ jediná věda, která je schopna vyučovat a činit moudrými.⁶²⁵ Teologie je tedy moudrost a jejím plodem je láska Boží, s jejíž sladkostí se žádná jiná věc nedá srovnat,⁶²⁶ je dokonalou vědou a cestou k Ježíši⁶²⁷ a jejím určením je kontemplace Boha, neboť je vědou nacházející se na „hoře“, v kontemplaci „proměněná“ v radost.⁶²⁸

V době Antonínovy formace se v augustiniánských klášteřích v Sao Vicente a Santa Cruz nacházeli učitelé věhlasných jmen⁶²⁹ a v tomto prostředí mladý Fernando činil velké pokroky a získal hlubokou znalost kultury i díky své mimořádné paměti. Je jisté, že mnozí kanovníci v Santa Cruz měli pařížskou průpravu,⁶³⁰ a je tedy samozřejmé, že mistři ze Santa Cruz udržovali kontakty s univerzitou a zvláště pak se slavným opatstvím Sv. Viktora a s jejich nejvýznamnějšími mistry, Hugem a Richardem od Sv. Viktora, slavnými augustiniány. Antonínovi učitelé nicméně nepatřili k první generaci či zlatému věku historie a teologie školy od svatého Viktora, ale k pozdější epoše; tradice však byla živá nejen v oblasti teologie a spekulace, ale i morálky a mystické zkušenosti. Bezpochyby byla nejvýznačnější díla Fernandovi přístupná v klášterní knihovně. Je však třeba poznamenat, že Antonín neměl kompletní znalost těchto děl a hlubokou znalost viktoriánské nauky: do jejich spisů nebyl uveden nijak speciálně. Pokud je znal, pak díky svému živému zájmu a možnostem četby. Později mnohé jejich myšlenky převzal do svých sermonů. Nekopíroval je však. Texty mistrů školy od Sv. Viktora Antonín používá obezřetně a velmi osobitým způsobem: spíše užívá citací *ad sensum*, nikoliv doslovně, a to často, aniž určí autora a s použitím vlastních slov.⁶³¹

Kromě biblických odkazů a citací najdeme v jeho sermonech vliv církevních otců a mystických teologů, kteří jsou Antonínovi nejbližší. Kromě zmíněných jsou to Ambrož, Jeroným, Řehoř, Isidor, Beda, Jan Damašský, Origenes, Bernard, Vilém ze Saint-Thierry a

⁶²⁴ *Sermoni*, s. 19.

⁶²⁵ *Sermoni*, s. 98.

⁶²⁶ *Sermoni*, s. 560.

⁶²⁷ *Sermoni*, s. 1146.

⁶²⁸ *Sermoni*, s. 98. Podle Antonína rozum musí zmizet, když mysl zahlédne světlo božství: tak jako při narození Benjamína, symbolu kontemplace, umírá Ráchel, která představuje rozum (Gn 35, 17-19). A slovy Richarda od Sv. Viktora ukončuje: „Nikdo lidským rozumem nemůže dosáhnout tam, kam byl uchvácen Pavel“ (*Sermoni*, s. 105).

⁶²⁹ Např. opat Pedro Pire, mistr v gramatice, logice, medicíně a teologii; mistr Jan, vynikající teolog, mistr Raimondo, velký znalec mnoha věd; mistr Parisio, jenž licenci k vyučování získal v Paříži. Srov. *Dizionario antoniano*, s. 130.

⁶³⁰ Král Alfonso Henriques (+1185) dotoval tento klášter a Sancho I. v r. 1192 mu udělil roční stipendium, aby se někteří kanovníci mohli stát laureáty v Paříži a v Montpellier. Srov. T. LOMBARDI, L'immagine di sant'Antonio di Padova nel pensiero dei papi, *Il Santo* 19 (1979), 323.

⁶³¹ Např. *Sermoni*, s. 961, kde přejímá myšlenku Richarda od Sv. Viktora, aniž ho jmenuje; srov. CHATILLON, Saint Antoine de Padoue et les Victorins, *op.cit.* p. 201.

další. V každém případě jeho myšlení zůstává augustinánské. Augustin je navíc jeho upřednostňovaným autorem, nejčastěji citovaným v jeho spisech, a augustinovské jsou rovněž mnohé body jeho teologické nauky.⁶³² Texty sermonů však poukazují na mnohem širší intelektuální obzor;⁶³³ při četbě Písma si Antonín pomáhá také některými v té době dostupnými komentáři. Především je to *Glossa ordinaria*, jakýsi druh konkordance paralelních biblických textů a Papiášův slovník z XI. století, *Elementorum doctrinae rudimentum*, kde se nacházely abecedně uspořádané materiály sesbírané z nejrůznějších oblastí.⁶³⁴ Antonín se často uchyluje i k mnoha profánním zdrojům: různým florilegiím, sentencím a výrokům filosofů, a bohatě rovněž užívá poznatků z přírodních věd. Hovoří o anatomii, fyziologii, zoologii, botanice, mineralogii. Odvolává se na *Naturalis historia* od Plinia, *De historia animalium* od Aristotela, *Historia scholastica* Petra Comestora, nacházíme zde sentence od Horáce, Virgilia, Cicera, Seneky, Ovidia, Aristotela a dalších.⁶³⁵ Významné místo mají v sermonech také etymologie. Jejich zdrojem bylo známé dílo Isidora ze Sevilly.⁶³⁶ Při interpretaci hebrejských a také řeckých slov a rovněž slov podobně znějících se odvolává na Jeronýma.⁶³⁷ Antonín nestudoval hebrejštinu ani řečtinu ve škole, jeho znalost je nepřímá, interpretace vlastních jmen má pro něj smysl jen tehdy, zdůrazní-li se význam a morální smysl.⁶³⁸ Antonín nehledá nejjistější interpretace, ale použije právě tu, která se mu v danou chvíli hodí nejvíce k ilustrování toho, co chce říci.

1.4.3 Styl sermonů

Antonínova mluva je jasná a přímá, místy až tvrdá, bez eufemismů, ale současně prostá, ohleduplná k předpokládaným čtenářům a posluchačům. Rovněž je plná analogií, symbolů a metafor. Antonínovy *Sermones* můžeme chápat jako plod práce jednak profesora, jednak kazatele. Občas převáží jeden aspekt, jindy druhý: někdy je více slyšet učitele, jindy pastýře.

⁶³² Srov. G. CANTINI, De fontibus doctrinae S. Antonii Patavini, *Antonianum* 6 (1931), 335-342, citováno z *Dizionario antoniano*, 144.

⁶³³ Jsou typické antropokosmickým optimismem, bez známek manicheismu, jenž klade důraz spíše na výkupný plán hříchem narušeného člověka. Srov. M.C. Monteiro Pacheco, La formazione intellettuale di sant'Antonio „orientale lumen“, in *Le fonti e la teologia...*, op. cit. 382-383. Vliv Dionýsia je silný, není však dosud zřejmé, jakým způsobem jím byl Antonín ovlivněn. Jedním z pravděpodobných zdrojů mohla být škola Tomáše „Galla“, srov. Chatillon, *Sain Antoine de Padoue et les Victorins*, cit., 182-183.

⁶³⁴ Srov. P. STOCCHI, Aspetti letterari nei 'Sermoni', in *Le fonti...*, 62.

⁶³⁵ Srov. H. P. REMA, Il vocabolario dell'Opus evangeliorum di Sant'Antonio da Lisbona, in *Le fonti...*, 81.

⁶³⁶ Poslední edice Sermonů uvádí v indexu 440 míst, kde jsou citovány *Originum seu Etymologiarum libri XX* a také dílo *Differentiae verborum et rerum* od zmíněného autora. V bilingvním latinsko-českém vydání je většina knih Isidorových Etymologií již vydána v nakl. Oikumené (vychází od r.2000).

⁶³⁷ Odkaz na *De nominibus hebraicis* ve 128 případech a *Lexicon origenianum* je zmíněn 16krát.

⁶³⁸ Srov. H. P. REMA, *op.cit.*, 87.

Antonín nebrání víru, ale káže morálku, velký důraz klade na askezi, upřímně se zajímá o hříšníky. Sermony píše „ke slávě Boží, pro vzdělání duší, k útěše čtenáře a posluchače“ (Prolog). Badatelé hovoří o skutečné novosti, jež představují Atonínovy sermony,⁶³⁹ a to pro pozornost, která je obrácena k lidu. Antonín je považován za učitele a příklad nového modelu kazatele, a to právě pro přenesení pozornosti z obsahu na protagonisty, tj. na kazatele a posluchače.

Snad právě zde, v citlivé pozornosti Antonína k člověku, jehož oslovuje ve svých kázáních, lze nalézt i důvod tak mimořádně rozšířené lidové zbožnosti a úcty ke světcům.

1.5 Antonín v lidové zbožnosti

Hovoříme-li o padovském světcovi, a chceme-li mít jeho portrét úplný, je třeba věnovat pozornost i Antonínově druhé „tváři“.⁶⁴⁰ Světec, který se stal známým již za svého života, jakoby žil dál a získal snad ještě větší popularitu po své smrti než za svého života.

1.5.1 Projevy antonínovského kultu

Projevy lidové zbožnosti vůči padovskému světcovi⁶⁴¹ mají několik nejnámějších podob.⁶⁴² Jednou z prvních manifestací antonínovského kultu, která sahá až do 12. století, je tzv. *Breve sv. Antonína*. Zmiňuje se o ní na konci téhož století br. Jan Rigaldi, francouzský životopisec.⁶⁴³ Do prvního období spadají rovněž počátky iniciativy známé jako *Chléb*

⁶³⁹ Srov. *Dizionario antoniano*, 626.

⁶⁴⁰ Jak poznamenává Vergilio Gamboso, přední odborník na problematiku sv. Antonína, světec nemá jednu, nýbrž dvě podoby, na sobě zcela nezávislé. Srov. V. GAMBOSO, *Antonio di Padova. Vita e spiritualità*, Ed. Messagero, Padova 2002², 7.

⁶⁴¹ O Antonínově obrazu v lidové zbožnosti, umění, lidové tvořivosti, ale i historických pramenech, liturgické tradici, papežských dokumentech a také ve společnosti 12. stol. srov. *I volti antichi e attuali del Santo di Padova*. Colloquio interdisciplinare sull'immagine di S. Antonio. Padova 1980.

⁶⁴² Srov. V. GAMBOSO, *Fonti storiche antoniane*. In *Antonio di Padova...*, 28-32.

⁶⁴³ Žena ze Santarém, často sužována ďáblem a jednoho dne zle potupena svým manželem, zoufalá ve svém neštěstí a nevině se rozhodla ukončit život skokem do řeky Tágo. Byl 13. červen, svátek sv. Antonína. Aby mohla dojít k řece, musela projít kolem kostela františkánů, kam vstoupila, aby se naposledy pomodlila. Tam, přemožena zoufalstvím a únavou, usnula. Ve snu viděla sv. Antonína, jak jí říká: „Vstaň, dcero, vezmi tenhle list a budeš osvobozena od všech útoků Zlého“. Když se probudila, v radostném úžasu našla v rukou lístek, na němž bylo latinsky napsáno: „Hle, Pánův kříž! Utečte, nepřátelé! Lev z kmene Judova, výhonek z Davida, zvítězil! Aleluja!“ Náhle se cítila jako jiný člověk a rychle upustila od svého záměru jít se utopit. Vrátila se domů a pronásledování satanovo zmizelo díky lístku, který měla stále u sebe. Již více netrpěla. Dokonce i když byl později originál odevzdán králi, jeho kopie měla stejný účinek. Když františkánský papež Sixtus V. v r. 1590 nechal na náměstí sv. Petra v Římě umístit slavný obelisk mající na samém vrcholu vítězný kříž, nařídil, aby na něj byla vyryta liturgická antifona mající původ na zmíněném lístku, známá jako *Breve sv. Antonína*. Srov. V. GAMBOSO, *Fonti storiche antoniane*, in L. BERTAZZO (ed.), *Antonio di Padova...*, 28-32.

chudých.⁶⁴⁴ Se slavností světcova pohřbu se pojí počátek zvyku nazvaného *Úterý zasvěcené sv. Antonínovi*.⁶⁴⁵ Bezesporu nejrozšířenějším projevem lidové zbožnosti je uctívání padovského světce jako *patrona ztracených věcí*: Svě kořeny má v r. 1235, když poeta a hudebník bratr Julián ze Špýru (Peyer v Německu) složil liturgické oficium ke cti sv. Antonína. V něm čteme responsorium, které se stalo slavným: „*Si quaeris miracula*“ (Toužíš-li po zázracích), které ve 2. sloce obsahuje tato slova: „Mladí i staří žádají a dostávají k užívání nemocné údy a ztracené věci“.⁶⁴⁶ Pozoruhodné je, že množství zázraků se skutečně týkalo ztracených věcí, jež byly s pomocí světce znovu nalezeny. Kromě materiálních věcí pomáhá Antonín vyprosit znovu nalezené přátelství, odvahu, práci a především Boží milost prostřednictvím obrácení a kajícího hříšníkům.⁶⁴⁷

Ve všech modlitebních knížkách věnovaných svatoantonínskému kultu nalezneme bezesporu *Nověnu k svatému Antonínovi*.⁶⁴⁸ Tato devítiúterní pobožnost se velmi záhy

⁶⁴⁴ Je spjata s příběhem malého chlapce Tomáše, který, přitom, jak si hrál před bazilikou sv. Antonína v Padově, spadl do zásobárny plné vody a utopil se. Když jej chvíli na to matka našla, dítě bylo již bez života. Žena ihned běžela vzývat divotvůrce sv. Antonína a slíbila, že dá chudým tolik chleba, kolik vážilo její dítě, pokud je světec vrátí k životu. Sv. Antonín vyslyšel příslib nešťastné ženy a dosáhl od Pána zázraku. Od té doby se ustálil zvyk, jemuž se nejprve říkalo *váha dítěte*, později *chléb chudých*. Velkého rozvoje doznal od r. 1887 zásluhou padovského kněze Locatelliho a bratří od baziliky. Ve stejné době se začala spontánně rozvíjet tato iniciativa i v Messině a v dalších městech. Antonín pak byl často vzýván jako *otec chudých*. Srov. V. GAMBOSO, *Fonti storiche antoniane*, In L. BERTAZO (ed.), *Antonio di Padova...*, 28-32.

⁶⁴⁵ Slavnostnímu pohřbu sv. Antonína, který se konal v Padově v úterý 17.6.1231 předcházelo několik dramatických dní, které skončily krvavou potyčkou. Měšťané z Capodiponte, kde světec trávil část života, si fanaticky nárokovali právo uchovat na svém teritoriu v Arcelle tělo velkého světce. Proti tomuto požadavku se zvedli výhružně obyvatelé dalších městských čtvrtí s názorem, že je třeba vyhovět poslední vůli světce, totiž, že chce odpočívat v kostelíku Matky Páně, která byla bratřím darována od kanovníků z dómu. Sročení, které mohlo mít tragické následky, bylo utišeno díky přímlově br. Alberta z Pizzy, následovníka ve vedení bratří a zásahem energického radního Badoera. Rychlé upokojení všech bylo připisováno přímlově světce. Následoval dojemný pohřeb. Jen co byl světec uložen v hrobce, začaly se dít zázraky a bylo uděleno věřícím mnoho milostí, když se s vírou obraceli k jeho přímlovám. To byl důvod, proč se zvláštním způsobem zbožnosti věnovalo úterý jako den zasvěcený sv. Antonínovi. Tento zvyk se spontánně rozšířil na mnohá místa. Srov. V. GAMBOSO, *Fonti storiche antoniane*, In L. BERTAZO (ed.), *Antonio di Padova...*, 28-32.

⁶⁴⁶ O veršovaném responsoriu *Si quaeris miracula* se mělo obecně zato, že je dílem Bonaventurovým. Když 7. dubna 1263 mělo být světcovo tělo slavnostně přeneseno z kostela S. M. Maggiore do nového chrámu, byla rakev otevřena a bylo shledáno, že z těla zbyl jen prach a některé větší kosti, že jazyk v lebce však byl svěží jako u živého člověka. Sv. Bonaventura, který byl slavnosti přítomen jako generál řádu, vzal prý jazyk do rukou, políbil jej a v extázi nad zázrakem vyslovil krátkou modlitbu „Ó jazyku požehnaný...“, která se brzy nato stala modlitbou církevní. Krátce poté měl Bonaventura složit i responsorium, nejznámější modlitbu k světci, kterou papež Pius IX. doprovodil 25. ledna 1866 odpustky. Novější bádání však dokazuje, že responsorium je staršího původu, že vzniklo bezprostředně po kanonizaci v letech 1232-1240. Učený františkán Ferdinand Maria d'Araules připisuje autorství již zmíněnému básníku Officia, bratru Juliánu ze Špýru, a tvrdí, že sv. Bonaventura byl pouze ctitelem a horlivým rozšiřovatelem modlitby. Srov. VILÉM BITNAR, *Svatoantonínské živly v české lyrice*, in *Sborník úcty sv. Antonína Paduánského v českých zemích*, sestavil a vlastním nákladem vydal Antonín Šorm, Praha 1925, 13.

⁶⁴⁷ Jedním ze zbožných zvyků zvláště ve Španělsku, Portugalsku, jižní Itálii a Brazílii je oblékat malé děti do františkánského hábitu a svolávat na ně přímlovu světce. Velmi rozšířený zvyk je také uctívat padovského světce v době hledání životního partnera. V mnoha zemích se těší světec mimořádně oblibě zvláště u mladých dívek, chtějících se vdávat.

⁶⁴⁸ O jejím vzniku se traduje toto: Počátkem 17. století žila v Boloni vznešená paní, která po dlouhém manželství neměla stále děti. Šla tedy jednoho dne do chrámu, aby si zde vyprosila pomoc. Padla na kolena před obrazem svatého Antonína a úpěnlivě jej prosila o přímlovu. V noci nato se jí světec zjevil a pravil: „Navštěvuj po devět

rozšířila po celém katolickém světě a je proslulá mnohými vyslyšeními a zázraky. Řada duchovních autorů pak k této význačné pobožnosti komponovala vhodné modlitby.⁶⁴⁹

1.5.2 Antonín jako fenomén

Portugalský básník José Severiano de Rezende nazval světce z Padovy přiléhavě „marnotratníkem zázraků“. Sotva sestoupil z kazatelny ve Forlí, „zázračný život světce se začíná...“⁶⁵⁰ Při příležitosti přenesení ostatků světce do nové baziliky jemu zasvěcené, řekl sv. Bonaventura: „Hledáš-li zázraky, jdi k Antonínovi!“ Už nejstarší životopisci živě popisují množství zázraků, provázejících světce za jeho života a o pozoruhodném vyslyšení proseb by své jistě mohly vyprávět votivní dary a tabulky v padovské bazilice,⁶⁵¹ kterou ročně navštíví 2 až 3 milióny poutníků.⁶⁵²

Lze říci, že Antonín je živě přítomen v srdcích miliónů zbožných lidí, kteří svoji důvěru vyjadřují velmi významně. Jednak je nepřetržitá po několik staletí, jednak je mimořádně rozšířená a také ji provází hluboké přesvědčení. V katolickém světě je tato zbožnost srovnatelná s mariánskou úctou.⁶⁵³ Pochopitelné je tedy, že tento fenomén je předmětem mnoha bádání v prostoru náboženské zkušenosti a lidové zbožnosti.⁶⁵⁴

Když sledujeme obě „tváře“ našeho světce, může nás zaujmout srovnání či spíše kontrast mezi mnohdy sterilní prací teologů evangelizace a plodným působením světce žijícího v srdcích lidí po celá staletí. Nechceme se zde zabývat hlubším studiem této otázky, všímáme si jen, že toto posmrtné Antonínovo „vyzařování“, jehož plody se sklízají dodnes, jsou důsledkem jeho života, jeho kázání, jeho spontánní evangelizace, kterou lze charakterizovat jako plně zaměřenou k člověku, ať už se nachází na jakémkoli stupni

úterků můj obraz ve františkánském kostele a budeš vyslyšena!“ Zbožná paní vyplnila s pevnou důvěrou tento úkol a brzy poté se stala matkou. Tak zde vznikla v r. 1617 devítiletá pobožnost, kterou papež Benedikt IV. dne 7. května 1751 uznal a Klement IV. dne 25. května 1770 obdařil odpustky.

⁶⁴⁹ I v českém prostředí jich vznikla celá řada. Srov. V. BITNER, *Svatoantonínské živly...*, 29. Bohatá tradice úcty k sv. Antonínovi se rozvinula i v českých zemích, srov. ANTONÍN ŠORM, *Sv. Antonín Paduánský v podání a úctě prostornárodní in Sborník úcty sv. Antonína Paduánského v českých zemích*, Praha 1925, 87- 94.

⁶⁵⁰ V. BITNER, *op.cit.*, 27.

⁶⁵¹ V bazilice se nachází nesmírné množství votivních darů, mnohé z nich, např. votivní tabulky se ukládají v muzeu sv. Antonína při bazilice. Mnohé studie se věnují jen typologizaci těchto votivních darů. Srov. G. PANTEGHINI, *La pietà focolare...* In L. BERTAZO (ed.), *Antonio di Padova*, 183.

⁶⁵² V bazilice se uchovávají tři relikvie světce. Kromě těla, jež je uchováváno od pohřbu (1261), je to samostatný relikviář s jazykem světce (1263) a po exhumaci v r. 1350 se samostatně uchovává světceva mandibula. Relikvie nejsou zbožným lidem chápány jako zbytky zemřelého, nýbrž jako znamení živé přítomnosti, jež je schopna zajistit záchranu, pomoc. Jde o aktualizaci stále živé vzpomínky, která je stále spojena s množstvím poutí. Srov. *tamtéž*.

⁶⁵³ Srov. G. PANTEGHINI, *La pietà focolare...*, In L. BERTAZO (ed.), *Antonio di Padova...*, 177nn.

⁶⁵⁴ O antonínovském fenoménu se dnes pořádají mezinárodní symposia a studijní setkání, v Padově existuje *Centrum antonínových studií*, nakladatelství, časopis o svatém Antonínovi, atd. Srov. *tamtéž*.

společenského žebříčku. Antonín, přestože byl velmi vzdělaným teologem, se cítil být povolán následovat Krista podle příkladu sv. Františka a přinášet radostnou zprávu chudým. Zde je jistý rozdíl mezi Antonínem a Františkem. František, když si volí „minoritu“, chápe ji především jako evangelijní způsob života, životní svědectví, aniž má potřebu verbálního ospravedlnění či vysvětlování. Antonín naopak se zdá být až prorockým hlasem znějícím proti vši logice světa. Stačí vzpomenout jeho zničující kázání proti lakotě, egoismu bohatých, násilí politické nadvlády, využívání dělníků, utlačování chudých. „V naší době jsme nikdy neslyšeli tak sladkého utěšitele chudých a tak trpkého žalobce bohatých“ poznamenává francouzský minorita J. de la Rochelle (+1245).⁶⁵⁵ Antonín ve svých Sermonech odsuzuje jakékoli sociální zlo a velmi důrazně vystupuje proti utlačovatelům.⁶⁵⁶ Útlak chudých je hřích, který volá po Boží odplatě. Antonín však nevolá po boji, ale po bratrském soužití. Zdá se, že právě tato blízkost Antonína všem vrstvám lidu, a především pak lidu prostému, byla příčinou nezvykle brzkého svatořečení. Byl za světce považován už za svého života a prohlásila-li jej za takového i církev necelý rok po jeho smrti, jen potvrdila už existující, velmi rozšířený náboženský kult.

Není bez zajímavosti, že úcta ke sv. Antonínovi se brzy rozšířila nejen do celého světa, ale také pronikla do jiných kultur a náboženství.⁶⁵⁷ Lze hovořit o jakémsi ekumenismu zdola, který se uskutečňuje v lidové zbožnosti. Rovněž stojí za pozornost, že se této oblibě i v řadách nekřesťanských vyznavačů těší další světec po Františkovi. Snad se i zde skrývá odkaz jejich řádovým následovníkům.

Ať už nahlížíme především na Antonína historického, či jej vidíme spíše přeformulovaného legendami a majícího tisíce podob v uměleckém zpracování, celkový portrét získáme jen v komplexním pohledu. Tak, jak se jeho profil ukazoval v životopisech a sermonech, šlo o velkorysého, pokorného a vzdělaného muže, neúnavného misionáře, zaníceného kazatele, žádaného smírce. Za vším je třeba hledat jeho spojení s Kristem a jeho blízkost a mimořádnou citlivost k člověku potřebnému, strádajícímu. Antonín, který je po staletích oslavován a vzýván, je stále týž Antonín, jenž usiloval o spásu duší ve svém pozemském životě, přítel Boží a přítel potřebných.

⁶⁵⁵ Srov. G. PANTEGHINI, *op.cit.*, 177.

⁶⁵⁶ Srov. např. *Sermoni*, s. 421- 424.

⁶⁵⁷ Např. svatyně v Colombo (Srí Lanka) rezervuje každé úterý zbožným buddhistům. V chrámech v Istanbulu a Albánii je registrován velký vliv sv. Antonína u ortodoxních křesťanů a muslimů. Srov. G. PANTEGHINI, *op. cit.*, 180.

1.6 Dvojitá tvář svatého Antonína

Již během života Antonína provázela pověst zdravé nauky a pravé moudrosti. Stačí vzpomenout na hluboký obdiv, který vyvolalo jeho kázání na papežském dvoře, ať už před Řehořem IX., nebo před kardinály z kurie. Antonín byl rovněž ctěn docenty a studenty nově vzniklé univerzity v Padově, která vznikla při příležitosti jeho smrti a bezprostřední kanonizace. Nicméně po jeho smrti nebyla jeho psaná díla tak úspěšná jako jeho ústní promluvy. Nikdy se nerozšířila, neboť křesťanský lid spíše než jako na učitele na něj hleděl s důvěrou jako na přítele Božího a laskavého přímluvce, jenž je citlivý k utrpení nemocných a útlaku chudých. Jistě stojí za pozornost hledat důvody, proč byly Antonínovy spisy spíše zapomenuty. Je evidentní, že *Sermones* byly málo známy už od samých počátků.⁶⁵⁸

Lepšího osudu se nedostalo sermonům ani v edicích tištěných.⁶⁵⁹ Kritická edice díla *Sermones dominicales et festivi* vyšla v Padově ve třech dílech při příležitosti roku sv. Antonína 1981 (výročí 750 let od jeho smrti). V Padově se rovněž konal důležitý mezinárodní kongres s názvem „*Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*“, jehož *Akta* vyšla v následujícím roce.⁶⁶⁰ Událost znamenala jakési znovuobjevení autentické Antonínovy postavy. Obě dvě události, které jsme zmínili, byly pociťovány jako zadostiučinění celé spekulativní a pastorální dimenzi evropské kultury a církevní praxi jeho doby. Příspěvky specialistů na padovském sympoziu se týkaly biblicko-patristických i profánních pramenů, mystické a pastorální teologie obsažené v *Sermonech*, a znamenaly významný posun v pochopení světce. Lze hovořit o skutečném mezníku ve studiu postavy sv. Antonína.⁶⁶¹

⁶⁵⁸ V úvodu k novému kritickému vydání se objevuje asi 30 kodexů a rukopisů, většinou ze 13. století. Nejdůležitější z nich jsou z oblasti Benátek, další již ztracené, signalizovaly konventy v Assisi, Boloni, Sieně, Veroně, tři se uchovávají ve Francii, dva v Rakousku, tři v Německu. Je zajímavé, že bohužel ani jeden kodex nedokumentuje oblast ibero-lusitánskou, tedy zemi původu sv. Antonína. Srov. A. POPPI, *Introduzione ai Sermoni...*, 66.

⁶⁵⁹ Poprvé vycházejí *Sermones dominicales* v Paříži 1520 (až 75 let po vynálezu knihtisku), *Sermones festivi* pak spatřily světlo světa poprvé v Avignonu r. 1684. Úplná edice Antonínova díla je spojena s padovským knězem A. M. Locatellim a rokem 1895 (700 let od narození světce). Doplněná verze vychází v r. 1913, po smrti prvního editora, díky dalším padovským kanovníkům. I když zde chybí uspořádání kodexů, identifikace pramenů, rozdělení obsahu a chybí indexy, je tato edice přijata s velkým potěšením ze strany odborníků, především pro úplnost textu a pro věrohodnost, díky nejlepším a nejstarším rukopisům, z nichž pocházela. Přípravovala tak cestu oficiálnímu prohlášení Antonína učitelem ze strany magisteria, k němuž došlo r. 1946. Právě tato událost připomněla nutnost a požadavek nové kritické edice spisů evangelického doktora. Konečně r. 1979 je připravena první autentická kritická edice sermonů doprovázená kompletním seznamem rukopisů, rozlišením závislosti na kodexech (*stemma codicum*), označení biblicko-patristických pramenů a jiných míst citovaných autorem. Je pozoruhodný index obsahující více než šest tisíc míst ze SZ a NZ přítomných v textu. Srov. A. POPPI, *op.cit.*, 67.

⁶⁶⁰ Srov. *Atti del Congresso internazionale di studio sui „Sermones“ di S. Antonio di Padova* (Padova 5.-10.10. 1981) *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, a cura di A. POPPI; „*Il Santo*“ 22 (1982), 5-862.

⁶⁶¹ Srov. *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, *Atti del Congresso internazionale di studio sui Sermones di Sant'Antonio di Padova* (Padova 5-10 ottobre 1981) a cura di A. POPPI, Padova 1982 (publikováno rovněž v časopise *Il Santo* 22, 1982).

Je tedy třeba nově hovořit o sv. Antonínu z Padovy, jehož duchovní a intelektuální identita byla v minulých staletích skryta za jeho charismatickou osobností, která je u kořene pozoruhodného fenoménu lidové zbožnosti, o němž lze mluvit na celosvětové úrovni.⁶⁶²

Nejstarší světcovy životopisy informovaly o tom, že jeho aktivita spočívala v kázání, zpovídání věřících a vyučování, a to v Boloni, v Montpellier, Toulouse a konečně v Padově. Stojí za zmínku, že 30.5.1232 při slavnosti svatořečení ve Spoletu, Řehoř IX. zanotoval antifonu, která je určena doktorům a učitelům církve, místo aby zvolil antifonu pro vyznavače. Taktéž je zajímavé, že v nejstarší světcově ikonografii se objevuje nikoli lilie a Dítě Ježíš, nýbrž *kniha*, kterou drží v rukou a jež je symbolem učitelů.⁶⁶³ Až do reformy misálu a breviáře Piem V. v r. 1568 byl Antonín uctíván v celé církvi jako učitel (doktor). Když mu 16.1.1946 Pius XII. připsal titul *Doctor evangelicus*, potvrdil tím jen jeho kult učitele církve, který u františkánů v Padově nebyl nikdy přerušen.

⁶⁶² Mluví se o *antonínovském fenoménu*, v němž se víra vyjadřuje bez rozumových důvodů, prožívána intuitivně v tajemné vnitřní přitažlivosti. Srov. A. POPPI, *Introduzione ai Sermoni antoniani*, in L. BERTAZZO (a cura di), *Antonio di Padova, uomo evangelico*, 63- 82.

⁶⁶³ Srov. G. PANTEGHINI, *op. cit.*, 194. Autor poznamenává, že znázornění Giottovo a dalších umělců, patřící mezi nejstarší Antonínova vyobrazení, nebyla širší lidovou veřejností nikdy přijata, neboť je na nich světec znázorněn s *knihou*. Oblibě lidu a lidové zbožnosti se naopak těší Antonín zobrazovaný s *lilíí*, snad proto, že kromě symboliky je lilie podivuhodná svou vůní, kvete v červnu, kdy se slaví světcův svátek a dává tušit cosi ze světcovy „blízkosti“. Znázornění světce s *Dítětem Ježíšem* v náručí se objevuje ve druhé polovině 14. stol. a odkazuje na životopisná vyprávění o zjevení v Camposampiero. Kniha je pak „deklasována“ na trůn či sedes pro Dítě Ježíše. Přestože bratři vždy upřednostňovali symboliku Antonína - evangelizátora a doktora, lidová zbožnost zdůrazňovala divotvůrce, zobrazovaného sladce a citově.

2. Proměňující síla Ducha v *Sermones* svatého Antonína

Po našem seznámení se s bohatou osobností a osobním charismatem padovského světce chceme představit základní pneumatologická témata a přiblížit je prostřednictvím vybraných úryvků z jeho sermonů. Platí-li, že teologie o Duchu svatém je především symbolická,⁶⁶⁴ pak náš světec je toho bezesporu příkladem. I v této věci nachází inspiraci v Písmu, jež o Duchu svatém vypovídá prostřednictvím symbolů: vítr, dar, voda, oheň, holubice, dech, vánek... Sám Duch svatý zde upřednostňuje mluvu symbolů, mluvu, která se zakládá na korespondenci mezi citovým vnímáním a duchovním hnutím. Vede totiž ducha na úroveň jiné reality, které odpovídá a s níž koresponduje, která je však skrytá. Podobně symbolicky o Duchu svatém vypovídají i mnozí světci a duchovní autoři.⁶⁶⁵

Nejprve tedy budeme věnovat pozornost symbolům Ducha svatého a titulům, které třetí božské osobě světec přiřazuje. Poté zaměříme pozornost na jeho pochopení Ducha ve vnitřním životě Trojice. Další otázka se týká vztahu Ducha svatého k Ježíši Kristu. Poté přiblížíme některá témata související s úlohou Ducha svatého v církvi a v posledním oddíle této kapitoly se zaměříme na úlohu Ducha svatého v životě křesťana, jíž sám světec věnoval pozornosti nejvíce.

2.1 Nejfrekventovanější symboly a tituly Ducha svatého

Jak jsme již poznamenali v úvodní části kapitoly, charakteristickou známkou kazatelské metody našeho světce je ohled na posluchače a zaujetí jejich spásou. Tomuto svému záměru světec podřídil i způsob vyjadřování. A tak, ikdyž si atmosféru Antonínových promluv můžeme jen představit, při četbě jeho *Sermones* máme příležitost seznámit se s bohatým vnitřním světem našeho světce. Najdeme překvapivé analogie a metafory, zjistíme, že jeho mluva je plná symbolů.

⁶⁶⁴ Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo...*, 23. O řadě titulů či symbolů Ducha svatého pojednává z především spirituálního hlediska T. ŠPIDLÍK, *Znáš Ducha svatého?*, Velehrad - Roma 1998, s. 31-43.

⁶⁶⁵ „Když nám Duch svatý nemůže dát pochopit nesmírnost svého cítění pomocí běžných a obvyklých slov, zjevuje svá tajemství skrze symboly a podivuhodné obrazy. Z toho však plyne, že svatí učitelé, kteří o tom všem hovořili a budou i nadále hovořit, nedokáží vysvětlit tyto věci pouze slovy - vždyť to koneckonců ani nebylo vyjádřeno slovy - a tak to, co se u těchto záležitostí obvykle říká, je méně, než v sobě znamená obsahují“ (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cantico espiritual* (A), prol. 1; in *Obras completas*, L. R. DE LA IGLESIA (ed.), Madrid 1991, s.603, český překlad: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Duchovní píseň*, Kostelní Vydří 2000.

Když chce Antonín ilustrovat mnohotvárnou činnost Ducha svatého, hromadí množství přirovnání a alegorií. Duch svatý je např. přirovnán k **andělovi**, předpovídajícímu Zachariášovi Janovo narození, nebo andělovi, který dodával odvahu ženám, které přišly ke hrobu, aby pomazaly Ježíšovo tělo.⁶⁶⁶

Duch svatý je „**mastičkář**“, který připravuje posvěcující balzám ctností⁶⁶⁷ a jemný balzám Božího milosrdenství, který Duch svatý připravuje, aby přivedl hříšníka do milosrdného Otcova náručí.⁶⁶⁸ Láska Ducha svatého je jako **olej, zakrývající hříchy**.⁶⁶⁹ Duch svatý je také nazýván „**božským lékařem**“, jenž připravuje lék milosti pro uzdravení člověka,⁶⁷⁰ či „**božským harfistou**“, který zpívá v srdci kazatele.⁶⁷¹

Antonín ale obzvláště miloval alegorie převzaté z manželského života a nazýval Ducha svatého ženichem. Duch svatý je „**ženich**“, který se sjednocuje s církví i s jednotlivou duší⁶⁷². Využívaje alegorie, Antonín nešetří dlouhými popisy těhotenství a porodu⁶⁷³, Duch svatý je např. „**božským prsem**“.⁶⁷⁴

Také je nazýván „**teplem**“⁶⁷⁵, „**slunečním žářem**“⁶⁷⁶, či „**božským ohněm**“⁶⁷⁷.

Symbol, který Antonín zjevně upřednostňoval, když hovořil o Duchu svatém, je **obraz ohně**. V úryvku ze sermonu o slavnosti Zvěstování nejprve světec živě popisuje oheň s jeho vlastnostmi: je to síla, která nade vším vítězí, ničím se nedá opanovat; síla, která se sama v sobě mění a v sebe proměňuje i to, co s ní přijde do styku. Síla, která vládne a působí proměnu. Tyto charakteristiky Antonín aplikuje na Ducha svatého:

„Stejně tak Duch svatý, rovný Otcí a Synu, překonává vše. ‘Duch Páně’, říká, ‘se vznášel nad vodami’ (Gn 1,2), tak jako mysl umělce se vznáší nad dílem, jež koná. Jeho moc se nedá obsáhnout, ‘nevíš odkud přichází a kam jde’ (Jn 3,8). Duše, které zapaluje, rozněcuje sám sebou a činí je schopnými zapalovat druhé. Dává se všem a ti, kteří se k němu přibližují, cítí jeho teplo. Je obnovitel a proto říkáme: ‘Sešli svého Ducha: (vše bude znovu stvořeno a obnovíš tvář země)’ (Ž 103,30). Vyzdvihuje mysl do výše; ačkoli rozlévá a rozšiřuje všude kolem svoji milost, zůstává v sobě samém stále neměnný.“⁶⁷⁸

⁶⁶⁶ Srov. *Sermones* I, 217,9; *Sermoni* 206.

⁶⁶⁷ Srov. *Sermones* I, 214,7.

⁶⁶⁸ Srov. *Sermones* I, 293,11; *Sermoni* 276.

⁶⁶⁹ Srov. *Sermones* II, 168, 15; *Sermoni* 646-7; *Sermones* I, 363,9; *Sermoni* s. 331-2.

⁶⁷⁰ Srov. *Sermones* II, 188-189; *Sermoni* 665.

⁶⁷¹ Srov. *Sermones* I, 532. 540; *Sermoni* 509-510.

⁶⁷² Srov. *Sermones* I, 298,13; II, 570-71; *Sermoni* 1045-6.

⁶⁷³ Srov. *Sermones* I, 298-305.

⁶⁷⁴ Srov. *Sermones* II, 19; *Sermoni* 559.

⁶⁷⁵ Srov. *Sermones* III, 154; *Sermoni* 1084.

⁶⁷⁶ Srov. *Sermones* II, 113, 5; *Sermoni* 1083.

⁶⁷⁷ Srov. *Sermones* III, 293; *Sermoni* 1225.

⁶⁷⁸ „Sic Spiritus Sanctus, aequalis Patri et Filio, omnia superat. Spiritus, inquit, Domini ferebatur super aquas, sicut mens artificis superfertur operi faciendo“. Incomprehensibilis est eius potentia, et nescis unde veniat aut

Světce, jak se zdá, chce udělat vše pro pochopení velkých pravd svými posluchači a čtenáři. Některým přirovnáním se budeme dále věnovat u jednotlivých témat.

2.2 Duch svatý v tajemství Trojice

Nejprve si chceme povšimnout, kolik prostoru věnuje světec ve svých kázáních Duchu svatému v intratrinitárních vztazích, neboť v teologické tradici, zvláště pak u Augustina, se veškeré působení a každá úloha Ducha svatého v existenci světa a v životě člověka nahlíží jako důsledek a manifestace toho, jaké místo zaujímá Duch svatý v trojičním tajemství.⁶⁷⁹ Působení Trojice *ad extra* zjevuje její život *ad intra*. Zvláště se to týká vycházení Ducha jako Daru a Lásky, jež pak zahrnuje celé dílo stvoření, vykoupení a posvěcení (oslavení). Antonín nemá spekulativní ambice, nezabývá se výslovně teologickým a systematickým vyjádřením, a tedy i jeho trinitární teologie jen specifikuje působení Ducha v životě člověka. V podstatě to činí připomenutím toho, že Duch je Láska a Dar Otce a Syna, který je nám dán a v němž je zakořeněna celá naše hodnota a každé naše dobro. Tuto střízlivou teologii najdeme vyjádřenou v Sermonu 6. neděle po Velikonocích⁶⁸⁰.

Antonín komentuje evangelijní text ze slavnosti, jímž je Jn 15, 26: „Až přijde Těšitel, kterého vám pošlu od Otce, Duch pravdy, jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví“. První částí tohoto pojednání je poslání Ducha svatého. Antonín zdůrazňuje a potvrzuje jednotu božské přirozenosti a rozlišení trojice osob v těchto Ježíšových slovech a dokazuje již existující dogma komentářem k Mt 28,19, který je výsostně trojičním úryvkem.⁶⁸¹ Antonín zde zdůrazňuje, že „**Otec a Syn posílají svatého Ducha**“ a „tyto tři osoby jsou jedné podstaty

*quo vadat. Animas, quibus ingignitur, ardentis in se facit, accendentes alios. /Traditivus suiipsius/ omnibus: qui ei appropinquans calorem eius sentiunt. Renovativus, unde: *Emitte Spiritum tuum* (etc). Sursum mentem elevat; quamvis circumquaque gratiam diffundat, in seipso idem ipse permanet“ (In Annuntiatione Sanctae Mariae, *Sermones* III, 165, 6; *Sermoni* 1141).*

⁶⁷⁹ Srov. C.V. POSPÍŠIL. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP-Karmelitánské nakladatelství 2007.

⁶⁸⁰ Dominica VI post Pascham, *Sermones* I, 353,3; *Sermoni* 324n.

⁶⁸¹ „Až přijde těšitel, atd“. Především je třeba si všimnout, že v tomto evangelijním úryvku je výslovně vyjádřena víra ve svatou Trojici. Otec a Syn posílají svatého Ducha. Tyto tři božské osoby jsou jedné podstaty a dokonale si rovny. Je to bytí v podstatě a různost v osobách. Pán otevřeně zjevuje jednotu božské podstaty a trojici osob, když hovoří: „Jděte tedy, učte všechny národy a křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,19). Hovoří opravdu ‚ve jménu‘ a nikoli ‚ve jménech‘, aby naznačil jednotu podstaty a ‚třemi jmény‘, které přidává, naznačuje, že jde o ‚tři osoby“: „Dicamus ergo: Cum venerit Paraclitum etc. Nota primum quod in hoc evangelio Sanctae Trinitatis fides aperte manifestatur. A Patre et Filio mittitur Spiritus Sanctus; qui tres unius sunt substantiae et inseparabili aequalitate. Unitas est in essentia, et pluralitas in personis“ (srov. P. LOMB. *Sent.* I, dist. 2,2, p. 22). Unde „Dominus Unitatem divinae essentiae ac personarum Trinitatem aperte insinuat, dicens in Matthaeo: *Íte, baptizate omnes gentes, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Mt 28,19). In nomine utique, ait, non in nominibus, ut unitas essentiae ostendatur. Per nomina tria, quae supposit, tres esse personas ostendit“ (P.LOMB. *Sent.* I, dist. 2,5, p. 28).

a dokonale si rovny“. Zde je patrný vliv sv. Augustina a jeho nauka o vycházení Ducha z Otce a Syna.⁶⁸²

Také jiný text v Antonínových *Sermones* odkazuje na rovnost všech osob Trojice a autor zde zdůrazňuje, že „nelze považovat Otce za většího než je Syn nebo Syna za menšího než je Otec nebo Ducha svatého za menšího než jsou oba dva.“⁶⁸³

Zvláště nás zajímá, co říká Antonín o jednotlivých osobách Trojice. Tuto nauku světec přejímá od Petra Lombardského, jenž je opět inspirován Augustinem.⁶⁸⁴ Text je ukázkou toho, jak Antonín chápe problematiku **přivlastňování**:

„V Trojici se nachází nejvyšší počátek všech věcí, nejdokonalejší krása a nejvyšší blaženost. ‚Nejvyšším počátkem‘, jak ukazuje Augustin ve svém díle O pravém náboženství, se rozumí Bůh Otec, od něhož vše vychází, z něhož vychází Syn i Duch svatý. ‚Nejdokonalejší krásou‘ se rozumí Syn, tedy Otcova Pravda, jenž se od něj ničím neliší; této ‚kráse‘ se spolu se samým Otcem a v Otcí klaníme, ona je formou všech věcí stvořených jediným Bohem a zaměřených k jedinému Bohu. ‚Nejvyšší blažeností‘ a ‚nejvyšší dobrotou‘ rozumíme svatého Ducha, který je darem Otce a Syna; darem, kterému se máme klanět a ve který máme neochvějně věřit spolu s Otcem a Synem. Ve vztahu ke stvořeným věcem chápeme Trojici v jediné podstatě, tedy jediného Boha Otce, z něhož pocházíme, jediného Syna, jehož prostřednictvím existujeme, a jediného Ducha svatého, ve kterém žijeme; to znamená: počátek, na nějž se odvoláváme, formu a příklad, který následujeme, a milost, která nás usmiřuje.“⁶⁸⁵

⁶⁸² Srov. *De Trin.* 5,14.15. Zde Augustin představuje Otce a Syna jako jediný princip, z něhož vychází darovaný Duch. Otec, Syn a Duch svatý pak jsou prezentováni jako jediný princip, z něhož vycházejí tvorové. Později Augustin dospívá k určitému upřesnění, totiž, že Duch svatý vychází primárně z Otce a odvozeně ze Syna. Srov. *De Trin.* 15,26,47. Srov. také C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 349.

⁶⁸³ Dominica VI post Pentecosten, *Sermones* I, 525-6; *Sermoni* p. 504-5. Evangelijní učitel komentuje výstrahu „když přinášíš svůj dar na oltář...“ (Mt 5,23), zaměřuje pozornost na skutečnost, že „existují čtyři druhy oltářů: horní, dolní, vnitřní a vnější“. A pokračuje: „Horní oltář je Trojice. V knize Exodus se o něm hovoří: ‚Nebudeš vystupovat k mému oltáři po stupních, abys u něho neodkrýval svou nahotu!‘“ (Ex 20,26). Zde Antonín vyjadřuje důležitou myšlenku týkající se podstaty trojičního tajemství: „**V Trojici se totiž nemohou vytvářet stupně** a nelze považovat Otce za většího než je Syn nebo Syna za menšího než je Otec nebo Ducha svatého za menšího než jsou oba dva“. A zdůrazňuje, odvolávaje se na Atanášovo vyznání víry (Breviarium Romanum, Symbolum Athanasianum, Dominica ad Primam): „Ale je třeba jednoduše věřit v jejich dokonalou rovnost: ‚Jaký je Otec, takový i Syn a takový i Duch svatý‘. Pokračuje myšlenkou inspirovanou Izidorem (Srov. ISID., *Chronicon*, 100, PL 83, 1049): ‚Aby se přitom neodhalila tvoje nahota‘, jako se odhalila nahota Ariova, který neslavně ukončil svůj život, který po zemi rozlil své vnitřnosti, protože chtěl na oltář vystoupit po stupních“: „Nota quod quadruplex est altare: superius, inferius, interius et exterius. Superius est Trinitas, de quo dicit Dominus in Exodo: Non ascendas per gradus ad altare meum, ne reveletur turpitude tua. In Trinitate enim non sunt faciendi gradus, ut Pater maior Filio, vel Filius minor Patre, vel Spiritus Sanctus credatur minor utroque; sed aequaliter et simpliciter est credendum. Qualis enim Pater, talis Spiritus Sanctus. Ne reveletur turpitude tua, sicut revelata fuit Arii, qui, effusis visceribus, turpiter vitam suam finivit, eo quod ad altare per gradus ascendere voluit“ (Dominica VI post Pentecosten, *Sermones* I, 525-6; *Sermoni* p. 504-5).

⁶⁸⁴ P. LOMB. *Sent.* I, dist. 3,1, p. 32; srov. AUGUSTIN., *De vera religione* 55, 113; PL 34, 172.

⁶⁸⁵ „In illa enim Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro De vera religione, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ei ex parte dissimilis, quam cum ipso et in ipso Patre veneramus, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Beatissima delectatio et summa bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii; quod donum Dei, cum Patre et Filio aequae incommutabile, colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus, et Filium, per quem sumus, et Spiritum Sanctum, in quo sumus; scilicet principium, ad quod recurrimus, et formam, quam sequimur, et gratiam, qua reconciliamur“ (*Sermones* I, 355,3).

Dodejme, že s tímto pojetím přivlastňování se však můžeme setkat také u Hilaria z Poitiers.⁶⁸⁶

Ukázkou využití Augustinovy **psychologické teorie** je následující úryvek z téhož sermonu. Antonín, stejně jako jeho učitel nachází obraz Trojice v samém člověku, lépe v jeho „mysli“ (*mens*). Všimneme si vůle a lásky, které tvoří poslední z „trojice“ v člověku:

„Třetí je **láska**, která vychází z mysli samotné a z jejího poznání. Když mysl pozná sebe samu, pak miluje sebe samu: nemohla by totiž milovat samu sebe, kdyby sama sebe nepoznala. A miluje i potomstvo, to je sebepoznání, v němž našla zalíbení: a tak je láska jakoby poutem mezi rodičkou a potomstvem.“⁶⁸⁷

Když na jiném místě Antonín vysvětluje evangelijní úryvek končící slovy „dávejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“ (Mt 22,21), zdůrazňuje tuto myšlenku: tak, jako se dává císaři jeho obraz, stejně je třeba dát Bohu duši osvícenou a poznamenanou světlem jeho tváře. Duše symbolizovaná zlatým svícnem je celá zlatá, protože je stvořena k Božímu obrazu a podobě. Jen tak je člověk schopen žít, cítit, pamatovat si, mít rozum a vůli. Opět je tento obraz možné aplikovat na Boží Trojici:

„Tak jako Syn vychází z Otce a z obou vychází Duch svatý, tak z rozumu vychází vůle a z obou pak paměť: bez těchto tří schopností nemůže být duše úplná, dokonalá: k věčnému štěstí nestačí jen jeden z těchto darů bez ostatních. Tak jako Bůh Otec, Bůh Syn a Bůh Duch svatý nejsou tři bohové, ale jediný Bůh ve třech osobách, tak i duše – rozum, duše – vůle a duše – paměť nejsou tři duše, ale jedna jediná duše se třemi mohutnostmi, v nichž se obdivuhodným způsobem odráží (zrcadlí) Boží obraz. A těmito třemi nejvyššími schopnostmi, když jsou tedy nejvyššími schopnostmi, máme milovat Stvořitele, aby to, co chápeme a milujeme, zůstalo navždy v naší paměti.

A Bohu nestačí pouze rozum, pokud v lásce k němu nemá účast i vůle; ani rozum a vůle nestačí, když se k nim nepřidá i paměť, prostřednictvím které je Bůh stále přítomen v tom, kdo mu rozumí a kdo ho miluje. A protože neexistuje okamžik, v němž by člověk nezakoušel či nepotřeboval Boží dobrotu, proto má být Bůh neustále přítomen v jeho paměti.“⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ „Věčnost spočívá v Otci, vzhlednost-rozlišnost v Obrazu, okoušení v Daru.“: „Aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere.“ (HILARIUS, *De Trin.*, II, 1; PL 10, s.51).

⁶⁸⁷ „Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se diligit se; non enim posset se diligere nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est notitiam suam; et ita amor quidam complexus est parentis et prolis“ (*Sermones* I, 356,3).

⁶⁸⁸ „Sicut autem ex Patre Filius, ex utroque Spiritus Sanctus, ita ex intellectu voluntas, et ex utroque memoria, nec sine his tribus potest esse anima perfecta; nec unum, quantum ad beatitudinem pertinet, sine aliis integrum constat. Et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, non tres dii sed unus Deus, tres habens personas; ita et anima intellectus, anima voluntas, anima memoria; non tamen tres animae sed una anima tres habens potestates, in quibus imaginem Dei mirabiliter gerit. Quibus quasi excellentioribus iubemur diligere Conditorum, ut quantum intelligatur et diligatur semper in memoria habeatur. Nec sufficit Deo intellectus, nisi voluntas sit in amore eius; nec ista duo, nisi memoria addatur, qua semper in mente intelligentis et diligentis maneat Deus. Quia sicut nullum momentum est quo homo non fruatur vel utatur Dei bonitate, ita semper in memoria debet praesens esse.“ (Dominica XXIII post Pentecosten, I *Sermones* I, 416; *Sermoni* p. 854-5).

Těžko říci, jak se asi Antonín, člověk veskrze praktický a konkrétní, cítil s těmito jemnými metafyzickými a psychologickými úvahami Augustina, velkého teologa *De Trinitate*. Nenacházíme totiž tyto úvahy u Antonína nijak často, nicméně některé důležité aspekty užívá velmi rád. Stopou Augustinovy **vztahové teorie** jsou Antonínovy výrazy **Duch svatý, Láska a Dar**. Antonín v této souvislosti hovoří o vztahu, který v nás utváří Duch svatý vzhledem k Otci a Synu. Také zdůrazňuje podstatnou roli lásky při ospravedlnění v životě křesťana a odvolává se na „caritas“, tj. na Těšitele, Ducha pravdy, který ukryvá všechny naše hříchy podobně jako olej, jenž zakrývá všechnu tekutinu pod ním. Odtud invokace: „*Spiritus Sanctus, qui est amor Patris et Filii, multitudinem peccatorum nostrorum sua caritate operire dignetur.*“ Toto vyjádření převzal Antonín od Petra Lombardského a zdá se, že se nezabývá tím, zda „caritas“ je třeba identifikovat s Duchem svatým, což je názor Lombardskému drahý. Z textu se však zdá patrné rozlišení, neboť se hovoří o milosti a působení Ducha svatého.⁶⁸⁹

Lze říci, že pro našeho evangelijního doktora je úloha Ducha svatého v ekonomii trojičního zjevení těž, jakou mu připisuje velká teologická tradice Západu i Východu: pro svůj vlastní původ a pro své poslání a působení zjevuje Duch svatý nejvnitřnější tajemství Trojice a uvádí nás do společenství se Synem a s Otcem.⁶⁹⁰

2.3 Duch svatý a Ježíš Kristus

V Antonínových sermonech vše směřuje k Ježíši Kristu. Antonín je pln obdivu a nadšení, neúnavně připomíná osobu Ježíše Krista a jeho výkupné dílo, seznamuje s jeho ctnostmi, hovoří o jeho prostřednictví, ukazuje ho jako Mistra, Pána, příklad k následování apod. Dalo by se očekávat, že v souvislosti s Ježíšem Kristem bude o Duchu svatém rovněž bohatě pojednáno. Není tomu tak a v sermonech i v tomto ohledu najdeme jen několik málo míst, kterým chceme věnovat nyní pozornost. Všimneme si tedy nejprve působení Ducha svatého v Ježíšově lidské přirozenosti a poté vztahu oslaveného Ježíše Krista k Duchu svatému.

2.3.1 Duch svatý a Ježíšova lidská přirozenost

První pozornost věnuje náš světec Ježíšovu lidství v souvislosti s Duchem svatým, když připomíná tajemství **vtělení**. V této souvislosti se s neskrývaným obdivem pozastavuje nad

⁶⁸⁹ *Sermones* I, 364,9.

⁶⁹⁰ Tento úkol komunikace je zmíněn v LG 4. Pro nauku otců, srov. např. taky R. MORETTI, *L'azione...*, 638.

panenským lůnem Bohorodičky, které nazývá „chrámem Syna a svatyní Ducha“.⁶⁹¹ Podobně na jiném místě ji nazývá „stánek nevytvořený lidskou rukou [...], ale utvořený a posvěcený milostí Ducha svatého“,⁶⁹² či „dům zasvěcený Bohu, [...] pomazáním Ducha svatého.“⁶⁹³

Je pochopitelné, že se náš světec zastavuje u postavy Matky Boží, když rozjímá nad tajemstvím vtělení. Připomeňme, že o ní hovoří zpravidla jen v souvislosti s jejím Synem.⁶⁹⁴ V řeči ke svátku Zvěstování ji, ovlivněn Adamem od sv. Viktora⁶⁹⁵, nazývá „komnatou Božího Syna, zvláštním příbytkem Ducha svatého, banketem Nejsvětější Trojice“⁶⁹⁶. Světec zde užívá latinského výrazu *triclinio*, což je jídelní stůl s lehátky pro tři osoby, jak je používali Římané. Chce zdůraznit, že událost Vtělení je dílem celé Trojice.

Antonín si všímá **intimní spolupráce Marie, Slova a Ducha svatého** v uskutečnění vtělení a nachází tento neobvyklý obraz:

„Ježíš Kristus si z pytle naší přirozenosti udělal tuniku, která byla zhotovena jehlou, to je podivuhodným zásahem Ducha svatého a nití, totiž vírou požehnané Panny a přioděl se jí; tedy na této tunice (na jeho lidství) se rozptýlil popel bezcennosti a chudoby“⁶⁹⁷

Antonín sice upozornil na to, že Duch svatý přebýval v plnosti svých darů ve Spasitelově lidství. Zřejmě nejzřetelněji je to vyjádřeno v řeči na I. neděli adventní.⁶⁹⁸ Nicméně další zmínky o působení Ducha svatého v lidské přirozenosti Ježíše Krista v Antonínových sermonech nenajdeme.

⁶⁹¹ „Vere beatus, qui te Deum et Dei Filium, angelorum Dominum, caeli et terrae Creatorem, mundi Redemptorem portavit. Portavit Patrem Filia; portavit Filium Virgo paupercula. O Cherubim! o Seraphim! o Angeli et Archangeli! demisso vultu, inclinato capite, reverenter adorate templum Filii Dei, sacrarium Spiritus Sancti, beatum ventrem vallatum liliis, dicentes: *Beatus venter qui te portavit*. O terreni Adae filii, quibus ista gratia, ista specialis praerogativa est concessa, fide devoti, mente compuncti, terra prostrati, veri ‘Salomonis thronum eburneum, excelsum et elevatum’, nostri ‘Isaiae solium’ adorate, dicentes: *Beatus venter qui te portavit*“ (Dominica III in Quadragesima, In laudem Beatae Mariae Virginis, *Sermones* I, 159, 3; *Sermoni*, 152).

⁶⁹² „Ecce tabernaculum non manufactum, id est non huius creationis, sed Sancti Spiritus gratia constructum et dedicatum“ (In Purificatione Beatae Mariae Virginis, *Sermones* II, 135, 6; *Sermoni*, 1103).

⁶⁹³ „Haec est domus Deo dicata, sancti Spiritus consecratione inuncta“ (*Sermones* II, 131, 4; *Sermoni*, 1100).

⁶⁹⁴ Největší pozornost v sedmi mariánských sermonech zaujímá především vztah Maria-Kristus.

⁶⁹⁵ Srov. ADAMUS A S. VICTORE, *Sequentia* 24: „Salve, Mater Salvatoris“, vv. 57-62, PL 196, 1504.

⁶⁹⁶ „thalamus Filii Dei, speciale hospitium Spiritus Sancti, triclinium Sanctae Trinitatis“ (In Annuntiatione Mariae Virginis, *Sermones* II, 109, 1; *Sermoni*, 1080).

⁶⁹⁷ „Jesus Christus ex sacco nostrae naturae fecit sibi tunicam, quam acu, id est subtili opere Spiritus Sancti, et filo, id est fide beatae Virginis, consuit et seipsum induit, et super ipsam cinerem vilitatis et paupertatis aspersit“ (Dominica XIII post Pentecosten, I *Sermones* I, 156,4; *Sermoni*, 636).

⁶⁹⁸ „Septem mulieres sunt septem dona Spiritus Sancti, quae mulieres dicuntur, quia nemo Deo generatur nisi per Spiritum. Vir est Christus - ‘unus, id est sine peccato solus’ - quem apprehendent septem dona, ut firmiter teneant et non dimittant. Omnes /viros/ transeunt usque ad Christum, nullum apprehendunt. Non est enim homo qui non peccet. In omnibus aliis hospitium habet spiritus tribulationis, non mansionem quietis. Fuit etiam in prophetis et in aliis iustis, sed quia homines et ideo peccatores, in eis fuit, sed non in eis mansit. Unde de solo Christo dicitur in Ioanne: ‘Super quem videris Spiritum Sanctum descendentem et manentem, hic est qui baptizat’“ (Dominica I de Adventu, *Sermones* II, 454, 6; *Sermoni* p. 883).

Jistě však stojí za zmínku, že když přemýšlí o milosti, má Antonín na mysli především Ježíše Krista, Slovo-Syna, kterého Otec dává lidem, hříšníkům. Bůh Otec je základem tajemství milosti. V tomto smyslu se světec vyjadřuje opakovaně.⁶⁹⁹ Pro časté zdůrazňování Krista, jenž přináší milost skrze výkupné dílo, se hovoří o Antonínově „**christocentrismu**“.⁷⁰⁰ Pro Antonína je Ježíš Otcovou milostí danou lidstvu.⁷⁰¹ O tématu milosti Ducha svatého pojednáme níže, již nyní však můžeme říci, že přímé studie o teologii milosti u sv. Antonína zřejmě dosud neexistují.⁷⁰²

2.3.2 Duch svatý a oslavený Kristus

Kristovo darování Ducha svatého církvi po jeho zmrtvýchvstání je pojednáno v letničních Sermonech, kde je zdůrazněno, že skutečnost seslání Ducha je jedním z podstatných prvků výkupné události. Antonín hovoří o důležitosti Letnic, a zdůrazňuje, že seslání Ducha je důsledkem Kristova oslavení. K tomu najdeme text ke slavnosti nanebevstoupení: „Syn Boha Otce, Ježíš Kristus, sestoupil z nebe a přijal naše smrtelné tělo a s ním také vystoupil na nebesa a učinil je nesmrtelným; odtud seslal Ducha sedmitvaré milosti, jehož drží v rukou své moci. Dává ho, komu chce a kdy chce, a zavírá je, jak chce.“⁷⁰³ Za zmínku stojí i tvrzení

⁶⁹⁹ Otec je láska, dává lásku (*Sermones* I, 334; *Sermoni* 307); je život, který dává existenci (*Sermones* I, 335; *Sermoni* 309: „Neboť bez tebe není bytí“); posílá Syna, aby lidé žili z jeho lásky (*Sermones* I, 398; *Sermoni* 394); dal církvi a lidstvu z lásky Syna, jako největší dar (*Sermones* II, 95; *Sermoni* 626); zasnoubil se s lidstvím skrze Marii, aby je se sebou usmířil (*Sermones* II, 331; *Sermoni* 784); jemu patří sláva, neboť poslal lidstvu spásu (*Sermones* III, 5; *Sermoni* 1008-9); od něj pochází každá milost a skrze Syna chtěl být našim Otcem (*Sermones* I, 455; *Sermoni* 443-444) a také matkou (*Sermones* I, 20; *Sermoni* 20) a jako děti nás přijal za vlastní (*Sermones* I, 572; *Sermoni* 544). Je-li Otec pramenem bytí a milosti, pak Ježíš Kristus, Boží Syn poslaný Otcem lidstvu, je „deštěm milosrdenství“ (*Sermones* I, 245; *Sermoni* 237), „mlékem Božího milosrdenství“ (*tamtéž*), „Božím úsměvem lidstvu“ (*Sermones* III, 7; *Sermoni* 942) a naším úsměvem (srov. *Sermones* III, 60-61; *Sermoni* 1008-9).

⁷⁰⁰ Srov. G. BONNEFOY, *La cristologia di sant'Antonio*, in *S. Antonio dottore della Chiesa*, Città del Vaticano 1947, 63-83; J. CUMMINGS, *The Christological Contents of the 'Sermones' of St. Anthony*, Padova 1953, 31-36; G. IAMMARONE, *La cristologia francescana*, Messaggero, Padova 1997, 113-115.

⁷⁰¹ Ježíš je dokonalým darem Otce (*Sermones* I, 313-314; *Sermoni* 290-291), milostí Otce pro nás, naším usmířením, naším přímluvcem u něj (*Sermones* I, 341-342; *Sermoni* 314-315), cestou lásky Otce k nám (srov. *Sermones* II, 7-8; *Sermoni* 549), neviditelným světlem, jež se stalo viditelným, aby osvětilo slepé (srov. *Sermones* I, 8; *Sermoni* 26), tvář Otce, jež vede k poznání Boha (*Sermones* I, 12; *Sermoni* 29), schody, po nichž lze vystoupit až do nebe (srov. *Sermones* I, 89-90; *Sermoni* 109), sluncem, které osvětluje církev a oživuje ji září duchovní milosti (srov. *Sermones* II, 32; *Sermoni* 571), je „rokem odpuštění a milosrdenství“ (*Sermones* I, 27; *Sermoni* 42). Dává milost (*Sermones* II, 72; *Sermoni* 606).

⁷⁰² V tomto smyslu srov. G. IAMARRONE, *Grazia*, in *Dizionario antoniano*, pozn. 5., s. 351.

⁷⁰³ „*Dei Patris Filius, Iesus Christus, de caelo descendit et carnem nostram mortalem accepit, et cum ipsa iam immortalis in caelum ascendit, unde Spiritum septiformis gratiae misit, quem continet in manibus suae potentiae. Hoc est, quia dat cui vult, et quando vult, et claudit quomodo vult*“ (In ascensione Domini, *Sermones* III, 245, 8; *Sermoni* 354-5). Pokračuje popisem aspektů tohoto svobodného darování: „Tomu, kdo je přítelem Božím, je někdy ukázáno jisté světlo v poznání, světlo vnitřní radosti, jako světlo uzavřené v dlaních, které je vidět či se skrývá podle libovůle toho, kdo je drží: a to proto, že duše se zapaluje, když dosáhne vlastnění věčného světla a dědictví plného patření na Boha“: „*Amico Dei aliquando vicissim lux quaedam conscientiae et iucunditatis*

ze 13. neděle po Letnicích: „A tak skála, to je Kristus, vylévá potoky oleje, tedy bohatství milosti Ducha svatého, a kdo je jím osvěcován v přítomném životě, bude mít také budoucí život ve slávě.“⁷⁰⁴

Antonín chápe Ducha svatého jako toho, kdo nám **osvěcuje Kristovu tvář**, neboť je jeho úkolem dát nám poznat nejhlubší pravdu o Synovi: „Prostřednictvím Syna poznáváme Otce, prostřednictvím Ducha svatého poznáváme Syna“.⁷⁰⁵ Antonín jde ještě dál, když vysvětluje poznání Syna jako výsledek působení Ducha svatého a právě v tom vidí uskutečnění duchovní dokonalosti křesťana.⁷⁰⁶ Podobně na jiném místě: „Tváří Otce je Syn. Tak jako osoba se pozná podle tváře, tak jsme také prostřednictvím Syna poznali Otce. Světlem tváře Otce je tedy poznání Syna a osvětlení víry, které v den Letnic vtisklo do srdcí apoštolů nesmazatelný znak“.⁷⁰⁷ Je to důsledek toho, že Duch je Darem obou osob navzájem v Trojici a také jejich společným darem světu: „Otec poslal Těšitele ve jménu Syna, to jest ke slávě Syna, aby ukázal slávu Syna.“⁷⁰⁸

2.4 Duch svatý a církev

Vytěžit z Antonínových sermonů nauku o působení Ducha svatého v širokém panoramatu církve je nesnadné. Antonín se zastavuje u problémů, jež chápe jako palčivé (např. situace prelátů, kleriků, řeholníků, kteří jsou věrní svému poslání jen málo nebo vůbec a které vyzývá k zodpovědnosti za církevní komunitu a za vlastní spásu) a mnohdy se obšírně věnuje detailům.

internae ostenditur, sicut lumen clausum in manibus patet et latet ad arbitrium tenentis, ut per hoc exardescat animus ad possessionem luminis aeterni, et hereditatem plenae visionis Dei“ (*ivi*).

⁷⁰⁴ „Et sic petra, idest Iesus Christus, effundit ei rivulos olei, idest abundantem gratiam Spiritus Sancti, qua illuminatus in praesenti et in futura vivat gloria“ (Dominica XIII post Pentecosten, *Sermones* II, 168, 15; *Sermoni* 646-7).

⁷⁰⁵ „Per Filium cognoscimus Patrem, per Spiritum Sanctum cognoscimus Filium“ (In festo Pentecostes, *Sermones* III, 258,7; *Sermoni* 383).

⁷⁰⁶ Přijímá za svůj názor *Glossy* o Ježíšových slovech: „Kterého Otec pošle v mém jménu (Jn 16,14): „neboť tím, že vás učiní duchovními, prohlašuje, jakým způsobem je Syn podobný Otci, ten Syn, kterého jste poznali jen v těle, jako člověka“ (srov. 2Kor 5,16) „...quia, spirituales vos faciendo, declarabit quo modo Patri Filius sit aequalis, quem secundum carnem ut hominem noverant“ (In festo Pentecostes, *Sermones* III, 255,5; *Sermoni* 380).

⁷⁰⁷ „Vultus Patris, Filius; sicut enim per vultum quis cognoscitur, sic per Filium Patrem cognovimus. Lumen ergo vultus Dei est cognitio Filii et illuminatio fidei, quae in die Pentecostes cordibus apostolorum, tamquam quidem character, fuit insignita et impressa, et sic factus est homo in animam viventem“ (Dominica in Septuagesima, *Sermones* I, 12,10; *Sermoni*, 29).

⁷⁰⁸ „Pater misit Paraclitum in nomine Filii, idest in gloria Filii, idest ad gloriam Filii manifestandam“ (Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 382,14; *Sermoni* 375).

Dá se říci, že nachází dva důvody pro to, aby hovořil o úloze Ducha svatého v církvi: církev, podobně jako Maria „se stala matkou z Ducha svatého“, a také svatí, tedy ti, kdo se nechávají vést Duchem svatým, mají v církvi stálý úkol vést ji k životu podle Ducha. Jestli totiž církev je „církví Kristovou“, pak jí je nejen proto, že byla zrozena z probodeného boku Vykupitelova a protože je jeho „nevěstou“, ale také proto, že jí Duch svatý dává existenci jako skutečnému Tělu Kristovu.⁷⁰⁹ **Církev, „těhotná Duchem svatým“**,⁷¹⁰ očekává lidi, kteří směřují ke svatosti. Antonín hovoří o třech chrámech Boží přítomnosti: „*uterus virginalis, anima fidelis, Jerusalem caelestis*“.⁷¹¹ Církev, duše a Maria jsou jakoby tři zrcadla, která odrážejí tentýž Boží obraz.

V této části kapitoly si nejprve všimneme, jaký význam dává Antonín události Letnic v životě církve a jak hovoří o darech Ducha svatého. Poté se zaměříme na to, jak působí ve služebnicích církve.

2.4.1 Soslání Ducha svatého Církvi – událost Letnic

O události Letnic a významu daru Ducha svatého církvi hovoří Antonín nejméně ve třech svých letničních sermonech.

V dlouhé řeči o neděli Soslání Ducha svatého⁷¹² Antonín zdůrazňuje především hojnost **charismat**, které Duch vylévá na apoštoly. Přirovnává je ke kolům plným pohybu a života ve vidění Jahvovy slávy u proroka Ezechiela (srov. Ez 1,20): „Apoštolové byli koly, jež hbitě projela celým světem, aby mu přinesla Božího Syna.“ „Tato kola“, pokračuje Antonín cituje proroka, „vypadala jako by byla z topazu, jenž září jako zlato“. Tento kámen pak jako by sám ze sebe vyzařoval jasné paprsky a působil, že před ním mizí každé zlo. Kámen topaz pak přirovnává k apoštolům, kteří „zářili zlatem sedmitvaré milosti a vyzařovali ze sebe samých paprsky kázání, jež zapalovala posluchače a působila, že se dávali na útěk všichni démoni.“⁷¹³

Letnice zde přirovnává i ke zjevení Boha na vrcholu Sinaj, ne tolik pro nezvyklé a impozantní jevy (vítr, hřmění, oheň), jako spíše pro zjevení moci svatého Ducha, jenž byl přítomen a dával účinnost apoštolskému hlásání. Působil tak obrácení a rozněcoval víru

⁷⁰⁹ Jako autoři jeho doby, i Antonín ignoruje teologickou kategorii „Božího lidu“ a upřednostňuje hovořit o „věřících“, nebo „křesťanském lidu“ (Srov. *Dizionario antoniano*, 220, pozn.).

⁷¹⁰ *Sermones* I, 11,7; *Sermoni* 28.

⁷¹¹ *Sermones* II, 327; *Sermoni* 781.

⁷¹² Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 367-385.

⁷¹³ „Rotae volubiles fuerunt apostoli, Dei Filium per totum mundum deferentes. (...) auro septiformis gratiae splendidi, scintillas praedicationis alios incendentes ex se emiserunt, quibus omne genus daemonum affugaverunt“ (Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 368,1; *Sermoni*, 362).

v Krista: jedná se tedy o manifestaci moci Ducha svatého v jeho ekonomii. Tytéž fenomény nabízejí Antonínovi materiál k oslavě **duchovního dynamismu Letnic**. Obraz ohně odkazuje na duchovost a neviditelnost Parakléta, kterého lze nahlížet jen skrze stvoření a v účincích, které působí. Opět mnohotvaré působení tohoto božského ohně: „Všichni si, že oheň má čtyři vlastnosti: spaluje, očišťuje, zahřívá a osvěcuje. Stejně tak Duch svatý pálí hříchy, očišťuje srdce, odstraňuje strnulost chladu a osvěcuje, totiž činí jasnými věci, které byly nepoznané.“⁷¹⁴

Obraz jazyků odkazuje na potvrzení pravdy proti lži, společenství proti nejednotě, upřímnosti proti prohnanosti a pýše, na spolupráci se Slovem:

„Ten, který přišel prostřednictvím Slova, přinesl jazyky. **Mezi jazykem a slovem je příbuznost**: nemohou být od sebe odděleny; stejně jako Slovo Otce, tj. Syn a Duch svatý jsou nerozlučitelní, ano, mají stejnou přirozenost.“⁷¹⁵

Když pak komentuje text ze Skutků: „Všichni byli naplněni Duchem svatým“, zdůrazňuje plnost darů: „Duch svatý, který rozdává své dary každému jak chce, vlévá svou milost, kam chce, jak chce, kdy chce, komu chce a v míře, v jaké chce.“⁷¹⁶

2.4.2 Duch svatý a svědectví Kristu

Jak jsme již řekli, důsledkem intratrinitární teologie je poslání a úloha Ducha svatého *ad extra*, v oslavení Slova a v Božím sebesdílení a sebezjevování. Prohloubené poznání Krista pak je nedílnou součástí výstupu věřícího člověka k vrcholům mystického poznání. Přestože Antonín nemá nijak bohatou mystickou teologii, přesto neignoruje působení Ducha svatého v jednotlivých duších. Duch svatý působí v církvi a v lidské duši tak, že dává objevit a „vychutnat“ nevystihnutelné Kristovo tajemství. Antonín hovoří o dospívání duchovního člověka, jenž díky osvětlení a vnitřní zkušenosti Ducha svatého vstupuje do hlubin trojičního tajemství. V sermonu 6. velikonoční neděle komentuje úryvek ze sv. Jana, kde Kristus hovoří

⁷¹⁴ „Et nota quod ignis quattuor habet naturas: urit, purgat, calefacit, illuminat. Similiter Spiritus Sanctus exurit peccata, purgat corda, torporem excutit, ignorantias illuminat“ (*Dominica Pentecostes, Sermones I, 370,3; Sermoni, 364*).

⁷¹⁵ „Linguas attuit qui pro verbo venit. Cognationem habet lingua cum verbo, ut ab invicem non possint separari; sic Verbum Patris, idest Filius, et Spiritus Sanctus inseparabiles sunt, immo et unius naturae“ (*ivi*).

⁷¹⁶ „Ecce signum plenitudinis: plenum vas erumpit, ignis non potest occultari. Linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest hebraea, lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. Spiritus Sanctus, *dividens singulis prout vult*, ubi vult, quomodo vult, quantum vult, quando vult, quibus vult suam gratiam spirat“ (*Sermones I, 371, 3; Sermoni 364*).

o **svědectví, které mu vydá Těšitel i apoštolové** (Jan 15,26-27) a zdůrazňuje nutnost křesťana vydávat Kristu svědectví. Tuto schopnost svědčit připisuje Duchu svatému.⁷¹⁷

Ve smyslu ještě konkrétnějším a existenciálně duchovním hovoří o **svědectví Ducha** v jednom z letničních kázání, když komentuje verš ze Skutků: „Začali mluvit rozličnými jazyky, jak jim Duch svatý dával promlouvat“ (Sk 2,4):

„Kdo je naplněn Duchem svatým, rozmlouvá různými jazyky. Různé jazyky jsou různé druhy svědectví, jež můžeme o Kristu vydat, jako je pokora, chudoba, trpělivost a poslušnost. Těmito ‚jazyky‘ hovoříme, když ukazujeme před ostatními ty ctnosti, které sami praktikujeme. Jazyk je živý, když mluví skutky. Zapřísahám vás, ať utichnou slova a hovoří skutky. Jsme plni slov, ale prázdní skutky, a Pán nás proto proklíná, neboť on proklel fíkovník, na němž nenašel ovoce, ale pouze listí (srov. Mt 21,29).“⁷¹⁸

Protože tedy celá křesťanova existence musí být Kristem formována a nikdo nemůže směřovat ke svatosti jinak než v síle a pod vlivem Ducha svatého, je nasnadě pochopení úzkého vztahu mezi působením Ducha svatého a christologickou hodnotou celé naší existence.⁷¹⁹ Antonín tedy zdůrazňuje působení Ducha svatého v našem směřování ke svatosti, v našem spojení s Kristem, a povzbuzuje:

„Ať zazáří jako slunce také tvář naší duše, aby se to, co vidíme zrakem víry, zaskvělo ve skutcích, a dobro, které cítíme ve svém nitru, ať se promění ve svědectví vnějších činů skrze ctnost rozlišování. A to, co zakoušíme v nazírání Boha, nechť nás roznítí ohněm lásky k bližnímu. Jen tak se naše tvář rozzáří jako slunce.“⁷²⁰

2.4.3 Duch svatý v životě a působení kazatele

Antonín je zaujat úlohou a posláním kazatelů. Uvědomuje si však, že kazatel může svými ústy zvěstovat slovo Boží pouze, má-li v srdci pomazání Ducha svatého:

⁷¹⁷ „Duch pravdy v srdcích věřících vydává svědectví o Kristově vtělení, utrpení a zmrtvýchvstání. Také my máme vydávat svědectví přede všemi lidmi, že se Kristus skutečně vtělil, skutečně podstoupil mučení a skutečně vstal z mrtvých“. „In cordibus enim fidelium Spiritus veritatis perhibet testimonium de Christi Incarnatione, ipsius Passione et eiusdem Resurrectione. Et nos testimonium debemus perhibere omni homini, quia Christus fuit vere incarnatus, vere passus, qui et vere resurrexit“ (Dominica VI post Pascham, I *Sermones*, 361,7; *Sermoni* 329).

⁷¹⁸ „Et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis. Qui Spiritu Sancto repletur variis linguis loquitur. Variarum linguarum sunt varia de Christo testimonia, utpote humilitas, paupertas, patientia et oboedientia, quibus tunc loquimur, cum eas in nobis ipsis aliis ostendimus. Viva loquela, cum loquuntur opera. Cessent, obsecro, verba, loquantur opera. Verbis sumus pleni, sed operibus vacui, et ideo a Domino maledicti, quia ipse maledixit ficulneae, in qua non invenit fructum sed folia tantum“ (Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 384,16; *Sermoni* 376-7).

⁷¹⁹ Srov. R. MORETTI, *L'azione interiore dello Spirito...*, op.cit, p. 640.

⁷²⁰ Srov. J. GALOT, La cristologia nei „Sermones“ di S. Antonio di Padova, In *Il Santo* 22, 1982, 410.

„Pokud **harfista, to je Duch svatý** [...], zpívá v srdci kazatele, tehdy sestoupí na něj ruka Páně, jež do něho vloží dar moci a působí spolu s ním ve všech dílech, jichž se chopí[...]. Pokud však tento božský harfista nezpívá jako první, pak jazyk kazatele zůstává němý“.⁷²¹

Na jiném místě potvrzuje, že zde máme dvě pomazání, jedno se týká Ducha svatého, druhé kazatelství: „Pokud zde je první vnitřní pomazání, pak je účinné i druhé. Pokud však chybí první, pak ani druhé nemá žádnou účinnost“.⁷²²

Když Antonín mluví o těch, kteří naslouchají hlásanému Božímu slovu, zdůrazňuje, že jen v pokorném rozpoložení mysli, která se jako Maria a ženy v evangeliu sklání k Ježíšovým nohám, je možné přijmout blahodárnou nauku.⁷²³

Boží slovo, které kazatel pronáší, může vyvolat ducha modlitby a zbožnosti, neboť je doprovázeno silou Ducha svatého.⁷²⁴ Účinek takového slova, jež je doprovázeno Duchem v srdci člověka, je popsán v závěrečné modlitbě na konci zmíněného sermonu:

„Nejdražší bratři, prosím Pána Ježíše Krista, aby poslal na tuto zpusťšenou zemi **milost Ducha svatého, jež rozmělní tvrdost mysli, naostří jazyk ve vyznání**, naplní tělesné údy umrtvením, abychom se mohli dotknout nebe myšlenkami a nebeskými touhami. Ať nám to dopřeje ten, jenž je požehnaný navěky. Amen.“⁷²⁵

2.5 Duch svatý v životě křesťana

Jak jsme již řekli, Antonín, když pojednává o milosti, má na mysli především osobu Ježíše Krista, Božího Syna, kterého Otec dává hřešícímu lidstvu. Do svých kázání o milosti ale světec explicitně zahrnuje i poslání, působení a osobu Ducha svatého. Téměř na každé stránce v jeho sermonech najdeme výraz „milost Ducha svatého“. Výraz ve skutečnosti znamená pro Antonína spíše to, co Duch svatý dává, než čím sám je. Nicméně ani tento aspekt není úplně

⁷²¹ „Cum psaltes, idest Spiritus Sanctus, egregius psaltes Israel, canit in corde praedicatoris, (...) idest ipsum praedicatorem, manus Domini, munus potentiae confers, ipsum in omnibus, ad quae manum suam miserit, coadiuvans. (...) Nisi iste psaltes prius cecinerit, lingua praedicatoris obmutescit“ (Dominica VII post Pentecosten, *Sermones* I, 532, 1; *Sermoni* 510).

⁷²² „Cum prima unctio mentem interius ungit, secunda valde proficit. Sed, cum illa se subtrahit, in vacuum ista discurrit“ (Dominica V post Pascha, *Sermones* I, 332, 1; *Sermoni* 306).

⁷²³ Srov. Dominica XXII post Pentecosten, *Sermones* II, 392s, 14; *Sermoni*, 835.

⁷²⁴ „Toto se uskutečňuje, když všemohoucí slovo je uvedeno ve známost, tedy když přijde milost Ducha svatého, jež se správně nazývá všemohoucím slovem, protože má moc překonat každou překážku, jež se staví do cesty spásy. Slovo, latinsky *sermo*, je proto semenem, neboť vkládá do duše ctnosti, nebo také protože udržuje zdravou mysl, která je uzdravena ze hříchu.“ „Quod tunc evenit, cum *omnipotens sermo prosilit*, idest Sancti Spiritus gratia, quae bene dicitur omnipotens sermo: omnipotens, quia omnia salutis obstacula potens est irrumpere; sermo, quia serit et inserit in mente virtutes, vel quia servat mentem, quam sanavit a peccato“ (Dominica I post Nativitatem Domini, *Sermones* II, 546, 19; *Sermoni* 1002).

⁷²⁵ „Rogemus ergo, fratres carissimi, Dominum Iesum Christum, ut Sancti Spiritus gratiam in mediam exterminii terram mittat, quae mentis duritiam conterat, linguam in confessione exacuat, corporis membra mortificatione repleat, qua caelesti conversatione caelum mereamur attingere. Ipso praestante, qui est benedictus in saecula. Amen“ (*ivi*).

opomenut. Všimneme si, jak se podle něj konkretizuje působení Ducha svatého. Především je ale třeba říci, že Duch svatý je realizátorem Božího plánu uskutečněného v Kristu.

2.5.1 Člověk jako příjemce Boží milosti

Na mnoha místech se světec zastavuje u popisu člověka, který se zpronevěřil původnímu Božímu záměru a hříchem se od něho vzdálil. Člověk, adresát Boží dobroty, padl z „počátečního stavu spásy“⁷²⁶, je vzdálen od Boha a vyhoštěn z domova⁷²⁷, potácí se ve tmě hříchu⁷²⁸. Přesto dál zůstává Božím obrazem, i když ten je značně poničen⁷²⁹. Antonín ve svých sermonech hovoří o člověku jako o živém obrazu Trojice, který je určen k tomu, aby vstoupil do společenství života a lásky s jednotlivými božskými osobami. Tuto nauku přebírá světec od Augustina, odvolává se však na Petra Lombardského.⁷³⁰ Obraz Trojice v lidské duši, který byl poškozen hříchem, je znovu restaurován Duchem svatým již v okamžiku křtu: „Posláním Ducha svatého a jeho zásluhou je zohyzděný a znetvořený obraz Boží v člověku Duchem svatým obnoven a osvícen“.⁷³¹

Jako příklad vnitřního působení Ducha při obrácení hříšníka nelze nezmínit úryvek z kázání na 6. neděli velikonoční. Antonín používá příkladu **rosy**, která jemně sestupuje v noci, aby svlažila zemi:

„Rosa je obrazem Utěšitele Ducha pravdy, který citlivě sestupuje do mysli (srdce) hříšníka a ochlazuje žár (horkost, horečku) slunce, tedy žádostivost těla [...]. Na hříšníka, který přichází z výhně neřestí, sestupuje milost svatého Ducha a ochlazuje jeho horkost a zatímco ho poučuje o tom, v kolika a jak velkých neřestech uvízla jeho duše, poníží ho až k slzám, aby pocítil bolest nad tím, co vykonal [...]. Když milost Ducha svatého ukázala hříšníkovi množství jeho nepravostí, bije šlehy pokání [...] svoje tělo“.⁷³²

⁷²⁶ *Sermones* III, 191; *Sermoni* 666.

⁷²⁷ Stojí za citaci text, v němž tento stav světec popisuje: „Všichni jsme cizinci, poněvadž přicházíme odjinud: z radosti pozemského ráje jsme přišli do ubohých podmínek tohoto vyhnanství; jsme také poutníci, protože jsme byli vyhnáni od tváře a pohledu Božího, jdeme po žebrotě, vzdálení nebeské otčiny“ (*Sermones* I, 290; *Sermoni* 273).

⁷²⁸ *Sermones* I, 29; *Sermoni* 43.

⁷²⁹ *Sermones* I, 12; *Sermoni* 29.

⁷³⁰ Za pozornost stojí dlouhá citace *Sermones* I, 355n,3; *Sermoni* 324-5, viz výše, jež obsahuje nejen zmíněnou pravdu, ale i chápání vztahů s Trojicí (o lidské duši jako obrazu Trojice, též převzato od Augustina srov. *Sermones* II, 414-416 – již rovněž citováno výše).

⁷³¹ „Spiritus Sancti missio, in qua imago Dei, in homine deformata et deturpata, per Spiritus Sancti inspirationem [...] reformatur et illuminatur (Dominica in Septuagesima, *Sermones* I, 12, 10; *Sermoni* 29).

⁷³² „Paracletum, Spiritum veritatis, ros significat, quia, suaviter in mentem peccatoris descendens, calorem solis, idest concupiscentiam carnis, refrigerat. Unde in Ecclesiastico: *Ros obvians ab ardore venienti humilem efficit eum*. Peccatori, venienti ab ardore vitiorum, gratia Spiritus Sancti obvians, quasi ros ardorem refrigerat, et dum quot et quantis vitiis mens sit involuta ipsi peccatori demonstrat, et sic ad luctum humilatur, ut quod fecit doleat. Unde Ieremias: *Postquam, inquit, ostendisti mihi, percussi femur meum*. Postquam Sancti Spiritus gratia ostendit peccatori iniquitatis suae cumulum, ipse poenitentiae flagellis, percuit femur, idest corpus suum“ (*Dominica VI post Pascha*, I *Sermones*, 354,1; *Sermoni* 323).

Rosa, o které světec hovoří, myslé přítom na Ducha svatého, je „**rosou světla**“, neboť nejen osvěžuje, ale také osvěcuje. Proto „když přijde rosa světla, ti, kdo byli mrtvi kvůli hříchu, budou žít život milosti, a ti, kdo byli zabiti mečem viny, vstanou z mrtvých prvním vzkříšením, jímž je pokání [...], protože rosou světla je Duch svatý, otec kajícníků a těšitel těch, kdo naříkají.“⁷³³

2.5.2 Duch svatý proměňuje hříšníka

Antonín nazývá Ducha svatého „**otcem kajícníků**“⁷³⁴ a naléhavě a často se vrací ve svých sermonech k tématu kajícnosti, které tvoří jakoby pozadí všech jeho úvah. Výraz *kajícnost* (*poenitentia*) má u něj různou sémantiku. Někdy o ní hovoří v biblickém významu *metanoia*, obrácení, a znamená tedy duchovní cestu vedoucí k novosti života, ještě častěji pak označuje svátost smíření. Představuje tedy stav trvalého úsilí, askeze, jak ve smyslu ctnosti, tak svátosti, která je chápána jako prostředek⁷³⁵. Pro celou řadu míst, v nichž světec ke kajícnosti vyzývá, je někdy také jeho nauka považována za první „penitenciální summu“ ve františkánském řádu.⁷³⁶ Když hovoří o Duchu svatém v tomto procesu obrácení a pokání, soustředí se na morální proměnu člověka, způsobenou milostí Ducha svatého. Využívá k tomu, jak je u něj obvyklé, mnoha obrazů: Kajícnost je sice „hořký lék“, avšak nezbytný k navrácení zdraví, neboť, jak známo, „když je někomu těžko z přemíry špatného jídla, musí si vzít k pročištění projímadlo“.⁷³⁷ Kajícnost je „jídlo pro hříšníky“, nekvašený chléb připravený na ohni, „to je s láskou Ducha svatého“, který je posilou na cestě⁷³⁸.

Antonín konverzi květnatě popisuje také jako těhotenství: **Duch svatý duši „přivede do jiného stavu“** s ohledem na dobrou vůli a na touhu po spáse.⁷³⁹ Antonín hovoří o „duchu spásy“:

⁷³³ „Quod Spiritus Sanctus recte dicitur ros lucis. Ros, quia refrigerium praestat; lucis, quia illuminat. Adveniente ergo rore lucis, mortui peccatis vivent vita gratiae, et interfecti gladio culpae resurgent in resurrectione prima, quae est poenitentia (...) quia ros lucis est Spiritus Sanctus, pater poenitentium, consolator gementium.“ (*Dominica VI post Pascha, Sermones I, 354,1; Sermoni 323*). Podobně hovoří i text sermonu o XIII. neděli po Letnicích, srov. *Sermones II, 189-191; Sermoni 664-666*.

⁷³⁴ I *Sermones, 354,1; Sermoni 323*.

⁷³⁵ Srov. A. BASILE, *La dimensione penitenziale della vita cristiana nei sermoni di sant'Antonio di Padova, Il Santo 18* (1978), 5-7.

⁷³⁶ Srov. S. DOIMI, *I Sermoni di sant'Antonio prima „Summa de paenitentia“ dell'Ordine francescano, Il Santo 8* (1968), 63.

⁷³⁷ Srov. *In festo Purificationis B. Mariae Virginis, Sermones III, 100n, 3; Sermoni 1117-1118*.

⁷³⁸ Srov. *In Pascha Domini, Sermones I, 210, 4; Sermoni 201-2*.

⁷³⁹ Antonín se odvolává na text z Iz 26,17-18: „Jako před porodem těhotná se svíjí a v bolestech křičí, takoví jsme byli před tvou tvář, Hospodine. Svíjeli jsme se jako těhotná a porodili jsme jen vítr.“

„Po otěhotnění je duše obtěžkána, protože je sklíčená kvůli svým hříchům; zrak je oslabený a zamlžený, protože jej zatemňuje lesk časných věcí [...]. V těhotenství přichází zmenšená chuť k jídlu a nutkání na zvracení, neboť duše, která otěhotněla Boží milostí se stává neschopnou konat zlo a cítí nevolnost z předchozích neřestí“ [...]. Duše je roztoužená láskou k znechovi [Duchu svatému], když už nedokáže konat zlo a oškliví si dřívější neřesti“.⁷⁴⁰

Antonín si rovněž pomáhá postavou **Anny, matky Samuelovy** (*ISam* 1,23–24), která chce svého syna odstavit, aby jej mohla přivést do chrámu a představit Hospodinu. **Anna** je pro Antonína obrazem Ducha svatého, který „odstavuje“ hříšníka od pozemských záležitostí a přitahuje ho k věcem nebeským, „dvěma prsy milosti předcházející a milosti pomáhající kojí kajícího do té doby, až ho úplně odstaví od mléka žádostivosti těla a marnosti světa“. Antonín dále rozvíjí své přirovnání zvoleným obrazem matky, která si prsy natírá hořkou masťou, aby usnadnila dítěti odvykání od kojení: „Tak milost Ducha svatého potírá prsa časných dober hořkou masťou soužení, aby člověk opustil tuto sladkost pokropenou hořkostí a hledal sladkost pravou“.⁷⁴¹

Vdova z Ježíšova podobenství (*Lk* 18,3-4), která se domáhá na soudci zastání proti svému protivníkovi, je pro Antonína obrazem duše, která „nejprve spojená s Duchem svatým prostřednictvím křtu, stala se **vdovou** po svém manželovi kvůli smrtelnému hříchu“. Nepřítelem je zde tělo, které je možné uvrhnout do vězení kajícího jen pokáním, dokud nezjedná spravedlnost vůči vdově, tj. duši.⁷⁴²

Když hovoří o podobenství z *Lk* 14,16, uvažuje Antonín o dvojí večeři: **večeři pokání** a **večeři slávy**, přičemž bez účasti na první se člověk nemůže účastnit ani druhé. Ježíš Kristus je ten, kdo zve, kdo vystrojil hostinu pokání i slávy. Duch svatý připravil večeři kajícího z pokrmu lítosti, vyznání, umrtvování a soužení, které osvobozuje od falešných sladkostí světa. A tak je kajícího zván ochutnat pravou sladkostí, kterou je Bůh sám. Večeře slávy je hostina, na níž se svatí sytí patřením na Boha.⁷⁴³

⁷⁴⁰ „Post cuius impregnationem, anima gravatur, quia pro peccatis affligitur; visus caligine habetur, quia splendor temporalium ei offuscatur (...) In impregnatione accidit debilitas et fastidium appetitus, quia anima, postquam gratia Dei gravidatur, fit ad malum debilis, priora vitia fastidit. (...) Sic anima amore sui sponsi languet, cum ad malum efficitur debilis et vitia anteacta fastidit“ (Dominica III post Pascham, *Sermones* I, 298, 13; *Sermoni* 278).

⁷⁴¹ „Anna, ‘que interpretatur gratia’, ‘Sancti Spiritus gratiam significat’, quae duobus uberibus, gratia scilicet praeviente et subsequente, poenitentem lactat, donec eum a lacte concupiscentiae carnalis et mundanae vanitatis omnino amoveat. Nota quod, sicut mater, quae filium suum amovere vult a lacte, mammillam inungit succo amaro, ut dum infans quaerit dulcedinem inveniat amaritudinem, per quam a dulcedine separetur, sic Sancti Spiritus gratia temporalium mammillam amaro tribulationis succo perungit, ut homo dulcedinem istam, amaritudine respersam, abhorreat et veram dulcedinem perquirat“ (Dominica II post Pentecosten, *Sermones* I, 417, 3; *Sermoni* 410).

⁷⁴² Srov. In Inventionem Sanctae Crucis, *Sermones* III, 210, 4; *Sermoni* 1190.

⁷⁴³ Srov. *Sermones* I, 417, 3; *Sermoni* 409-413.

Když Antonín interpretuje slova ze Sk 2,2 o „hukotu prudkého vichru“, vztahuje jej na Ducha svatého, který takto mocně vyzývá hříšníka k pokání.⁷⁴⁴ Tento „**spiritus vehemens**“, jak překládá Vulgáta, se dává slyšet trojím způsobem: skrze slovo kázání, skrze cit bratrského soucitu či otcovské výstrahy. Odpovědí pak je nářek lítosti v hříšnickově srdci. Jak velký to může být pláč, jež vyvolá Duch svatý, popisuje Antonín obrazem z Iz 59,19 „...přivalí se jako dravá řeka, kterou Hospodinův vítr žene vpřed.“⁷⁴⁵ Ještě plastičtěji toto působení Parakléta přibližuje text z Ex 17,6, jenž hovoří o Mojžíšovi, který udeřil do skály, z níž nato vytryskla voda. Skála je tvrdé srdce, jež vydá potoky slz teprve, je-li pohnuto milostí pokání. **Řeka kajících slz** může být nazvána řekou ohně, řekou hořící. Analogicky k horkým pramenům, jež našel na stepi Sibeonův syn Ana (srov. Gn 36,24). Jméno „Ana“ označuje člověka, jenž dává Bohu odpověď, a to odpověď pokání, což znamená člověka obdařeného milostí. Takový člověk objevil v sobě samém, ve své mysli, horké vody, tj. horké slzy, které vypuzují chlad zla, jenž v něm tkví. Antonín připomíná analogii k srdci Magdalény, jež hořelo láskou, a proto z něj mohly vytrysknout vroucí slzy (srov. Lk 7,38). Její slzy byly skutečně mocnou ohnivou řekou, neboť byly schopny z ní smýt všechny její hříchy.⁷⁴⁶

Duch svatý je pro Antonína **Těšitelem**, jenž člověka chrání před úzkostí, hříchem a marností (I, 360,7; Sermoni 329). Je také **Oživitelem**, neboť stejně jako při stvoření „Jahve vdechl člověku do chrípí dech života a tak se stal člověk živým tvorem“ (Gen 2,7), tak vdechuje Bůh milost Ducha svatého do tváře duše, aby ji vzkřísil ze smrti hříchu k životu. Nazývá jej také **Učitelem spravedlnosti**; když hovoří o Duchu pravdy,⁷⁴⁷ interpretuje pneumatologicky text JI 2,23-24 o dvojím dešti takto:

„Dal nám učitele spravedlnosti, to jest Ducha milosti, který učí každého z nás, jak projevit svou spravedlnost. Když nám dal Ducha, nechal na nás sestoupit ranní déšť, jímž je lítost nad našimi vlastními hříchy, a **děšť večerní**, jímž je bolest nad hříchy jiných. Kdo totiž zbožně pláče pro hříchy druhých, dokonale smývá i své vlastní.“⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ Srov. Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 377, 10; *Sermoni* 370.

⁷⁴⁵ In festo Pentecostes, *Sermones* III, 259, 8; *Sermoni* 383-4.

⁷⁴⁶ Srov. *tamtéž*.

⁷⁴⁷ I *Sermones*, 360,7; *Sermoni* 329.

⁷⁴⁸ „Dedit nobis doctorem iustitiae, Spiritum scilicet gratiae, qui docet nos unicuique suam iustitiam exhibere. In cuius datione imbrem matutinum, idest compunctionem pro peccatis propriis, et serotinum, pro peccatis alienis, ad nos fecit descendere. Qui enim pie plangit aliena, perfecte diluit propria.“ (Dominica VI post Pascham, *Sermones* I, 361, 7; *Sermoni* 329).

2.5.3 Snoubenectví s Duchem svatým

Když o 20. neděli po Letnicích komentuje Antonín evangelium Mt 22, 1-14, píše: „Uvažuj, že jsou **tři druhy svatby**: svatba sjednocení, svatba ospravedlnění a svatba oslavení“⁷⁴⁹. První svatba se slavila ve vtělení, když se božská přirozenost Slova zasnoubila s lidskou přirozeností v hypostatickém spojení. „Druhý typ svatby se slaví, když se hříšník obrátí, neboť na něj sestoupila milost Ducha svatého [...]. Ženichem duše je Duch svatý“, říká Antonín a dodává, že „volá ke kajícnosti vnitřním vnuknutím“ a v hříšníkovi dává zmizet každé formě zla.⁷⁵⁰ Třetí druh svatby bude slaven na konci časů, když přijde ženich, aby objal církev, svou snoubenku, jež se stala krásnou a zářící díky pokání.⁷⁵¹ Antonín dává najevo svoji radost při popisu bohatství darů, jež vyplývají z takového spojení: od toho u Marie, jejíž lůno „je jako dům podepřený sedmi sloupy, to jest darem sedmitvaré milosti“⁷⁵² až po ospravedlnění působené rostoucím vlivem Ducha v kající se duši, kterou činí čistou a plodnou, pokornou a chudou, poslušnou a trpělivou.⁷⁵³

O **snoubeneckém poutu** mezi lidskou duší a Duchem svatým má dle Antonína napovídat příběh **Boaze a Rút** (Rt 1,6; 4,13): „Duch svatý je znázorněn Boazem, jehož jméno znamená ´v něm je síla´[...]. Duši, kterou si Duch svatý vezme za nevěstu, přioděje mocí z výsosti“ Rozvíjí pak text z Iz 40, 29: „Z výše dá sílu znavenému a dostatek odvahy bezmocnému“. Moabka Rút je kající duše, která vidí své nepravosti a spěchá se z nich omýt v prameni vyznání hříchů. Její vyjití ze země Moabu vidí Antonín jako odchod z područí hříchů do domu chleba (Betléma), jímž je pro duši Boží láska. Antonín se odvolává na sv. Bernarda, když říká, že „cestou lásky proniká Duch svatý“.⁷⁵⁴ Ječmen velkodušně Boazem darovaný představuje dar kajícnosti nabídnutý Bohem. Podobně je člověku udílen Duch svatý, který ho obdarovává ctnostmi a pomáhá vytrvat na cestě:

„Ve spojení Ducha svatého a duše se slaví svatba: je vyzdobena místnost svědomí, připraveno svatební lůžko dobrých myšlenek, obratnou a jemnou rukou se do souladu uspořádá všech pět smyslů a taktó vše kolem jásá a raduje se při myšlence na nekonečnou Boží sladkost a skutečně se také zakouší Pánova dobrota.“⁷⁵⁵

⁷⁴⁹ Dominica XX post Pentecosten, *Sermones* II, 331,3; *Sermoni* 784.

⁷⁵⁰ *Tamtéž*.

⁷⁵¹ *Sermones* II, 333,3; *Sermoni* 785.

⁷⁵² *Sermones* II, 334,4; *Sermoni* 786.

⁷⁵³ Srov. *Sermones* II, 569-572; *Sermoni* 1045-6.

⁷⁵⁴ Ve skutečnosti se jedná o autora, jímž je Guigo Kartuzián, *Epistola ad fratres*, II,3,14, PL 184,347 (srov. pozn. 23 in *Sermones* II, 569, 3).

⁷⁵⁵ „Animam, quam sibi Spiritus Sanctus in sponsam assumit, virtute ex alto induit. (...) In coniunctione Sancti Spiritus et animae fiunt nuptiae, thalamus conscientiae ornatur, thorus bonarum cogitationum recto ordine disponitur, symphonia quinque sensuum manu discretionis temperatur, et sic hinc et inde in memoriam abundantiae suavitatis Dei exultatur, iubilatur, et vere de Domino in bonitate sentitur“ (Dominica I post

Obrazem svatby duše s Duchem svatým má být rovněž **svatba v Káni galilejské**. Přítomnost Ježíše, Marie a apoštolů na svatbě je pro Antonína příležitostí vztáhnout na ně mnohé ctnosti. Podobně, když hovoří o duši, se kterou se zasubuje Duch svatý, říká:

„Ženich duše, Duch svatý, zatímco duši spojuje se sebou, činí ji čistou a plodnou: čistá je čistotou mysli, plodná potomstvem dobrých skutků [...]. Rovněž Duch svatý dělá duši pokornou a chudou [...] a také ji činí poslušnou a trpělivou.“⁷⁵⁶

2.5.4 Duch sedmitvaré milosti a ohně

Milostí se duše spravedlivého stává příbytkem Ducha svatého, který jí dává svých **sedm darů**.⁷⁵⁷ „Sedmerý dar“ Ducha je v Antonínově myšlení trvale přítomen: hovoří o „míze milosti sedmi darů Ducha svatého“⁷⁵⁸, o „Duchu sedmitvaré milosti“⁷⁵⁹, „sedmitvaré milosti Ducha svatého“⁷⁶⁰. V těchto výrazech jde však vždy víc než jen o sedm darů, u nichž samých se zastavuje jen zřídka. Když totiž hovoří o darech Ducha svatého, má před sebou celou řadu pozitivních zkušeností, učiněných pod vlivem Ducha svatého. Do spektra darů milosti zahrnuje Antonín i charismata a někdy je považuje za synonymum pro dar: „Každému jsou dary Ducha rozděleny různě a ne vždy jsou dány podle zásluh, nýbrž pro užitek a vzdělání církve“.⁷⁶¹

Antonín ani na chvíli nepřestává být pastýřem a v okamžiku, kdy cítíme, že by se mohl povznést výše k teologickým a duchovním úvahám či kontemplaci, náhle obrací svůj zrak k člověku, který je v zajetí vášní a přitahovaný zlem. Proto má stále potřebu odhalovat činnost Ducha svatého v tomto namáhavém procesu obrácení, upřímného vyznání a postupného uzdravování. Zde pak nacházíme dlouhé stránky srovnávání s událostmi a postavami Písma, aby tak potvrdil své výroky o úloze a poslání Ducha svatého.⁷⁶²

Jen na několika místech zkoumá vnitřní činnost Ducha svatého hlouběji. Tehdy nabízí zajímavý obraz o **působení sedmi darů v lidské duši**. Vychází z obrazu, který, zdá se, je mu nejmilejší – **obrazu ohně**. Antonín používá nezvyklého spojení: **ohnivá řeka**, jež proudí od

Octavam Epiphaniae, *Sermones* II, 569s, 3; *Sermoni* 1044). O symbolice Boaze a Rút srov. také Dominica II post Pascha, *Sermones* I, 275, 15; *Sermoni* 261.

⁷⁵⁶ „Animae sponsus, Spiritus Sanctus, dum ipsam sibi unit, castam et fecundam reddit: castam mentis puritate, fecundam boni operis prole (...) Item, Spiritus Sanctus efficit animam humilem et pauperem (...) Item efficit oboedientem et patientem“ (Dominica I post Octavam Epiphaniae, *Sermones* II, 570ss, 4; *Sermoni* 1045-6).

⁷⁵⁷ Srov. In festo Pentecostes, *Sermones* III, 257,6; *Sermoni* 382.

⁷⁵⁸ Srov. Dominica in Sexagesima, *Sermones* I, 32, 7; *Sermoni* 46.

⁷⁵⁹ Dominica II post Pascham, *Sermones* I, 257, 6; *Sermoni* 246.

⁷⁶⁰ Dominica VII post Pentecosten, *Sermones* I, 547,11; *Sermoni* 523.

⁷⁶¹ Dominica X post Pentecosten, *Sermones* II, 50, 13; *Sermoni* 587.

⁷⁶² Srov. *Sermones* I, 371-381; *Sermoni* 365-374.

trůnu či lépe od tváře Věčného dle Janovy apokalyptické vize. Tento obraz aplikuje na vylití Ducha svatého a na jeho trvalé působení ve světě. Antonín přejímá text Richarda od Sv. Viktora⁷⁶³ a říká:

„Tato řeka se nazývá řekou ohně. Neboť co je svatý Duch, ne-li Boží oheň? To, co hmotný oheň způsobuje v železe, to působí i tento oheň ve zlém, necitlivém a zatvrzelém srdci. Působením tohoto ohně ztrácí duše postupně každou ošklivost, každou necitlivost a každou tvrdost a stává se podobnou tomu, jenž ji rozžhavlil. Za tímto účelem je dán člověku, proto je do něj vlit, aby se mu připodobnil, nakolik je to možné. Člověk totiž, zapálený Božím ohněm, se celý roznítl, celý hořl a jako by se roztavil v Boží lásce podle toho, co říká apoštol: ‚Boží láska je nám vlita do srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán‘ (Řím 5,5). [...]

Zamysli se ještě nad tím, že když oheň spaluje vysoké věci, tak je snižuje, věci rozdělené spojuje tak jako železo se železem, to, co je temné, činí zářivým, a co je tvrdé, tím proniká. Je v ustavičném pohybu, s prudkostí se obrací směrem vzhůru a uniká ze země; a konečně do své činnosti [hoření] zapojuje všechny věci, jichž se dotkne“.⁷⁶⁴

Antonín vynalézavě aplikuje všechny tyto vlastnosti na **dary Ducha svatého**:

„Těchto sedm vlastností ohně lze aplikovat na sedm darů Ducha svatého. Darem bázně snižuje to, co je vysoké, to jest pokořuje pyšné; darem zbožnosti spojuje rozdělené, tedy duše žijící v nesvornosti; darem poznání projasňuje nejasné; darem síly proniká zatvrzelá srdce; darem rady je stále v pohybu, neboť ten, komu byl dán, nesetrvává v netečnosti, ale stále se zaměstnává spásou svou a bližních: ‚Milost Ducha svatého nezná totiž váhání‘⁷⁶⁵; darem intelektu působí na všechny city, neboť svou inspirací dává člověku schopnost pochopení⁷⁶⁶, aby člověk hledal věci nebeské a utíkal před pozemskými; a konečně darem moudrosti zahrnuje do své působnosti mysl, kterou proniká a činí ji schopnou vychutnat duchovní věci. Říká přece Sirachovec: ‚Naplnil jsem svůj příbytek vonným oblakem‘ (Sir. 24,21). Mysl spravedlivého, v níž má svůj příbytek Duch svatý, voní jako nádoba či prostor, v němž se uchovávají aromatické esence.“⁷⁶⁷

Textu nechybí živost, krása a jistá prostornost pro rozvoj morálního a duchovního života křesťana. Ačkoli často Antonín přebírá myšlenky jiných, tentokrát (až na jeden citát

⁷⁶³ RICHARDUS S. VICTORIS, *De Trinitate* VI, 14, PL 196,978.

⁷⁶⁴ „Hic fluvius dicitur igneus. Quid enim est Spiritus Sanctus nisi ignis divinus? Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit iste ignis circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad huius ignis immersionem animus humanus omnem nigredinem, frigiditatem et duritiam paulatim deponit, et totus in eius a quo inflammatur, similitudinem transit. Ad hoc namque homini datur, ad hoc illi inspiratur, ut illi, in quantum sibi possibile est, configuretur. Nam ex succensione ignis divini, incandescit totus, exardescit pariter et eliquescit in amorem Dei, iuxta illud Apostoli: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis“ (In festo Pentecostes, *Sermones* III, 257,6; *Sermoni*, 381-2).

⁷⁶⁵ AMBR., *Expositionis in Lucam* II, 19, PL 15, 1640.

⁷⁶⁶ Z lat. intelligere, intus legere, tj. číst uvnitř, číst v srdci.

⁷⁶⁷ „Istae septem ignis proprietates adaptantur septem donis Spiritus Sancti, qui per donum timoris alta, idest superba, humiliat; per donum pietatis divisa, et diversa corda confoederat; per donum scientiae obscura declarat; per donum fortitudinis dura corda penetrat; per donum consilii semper est mobilis quia cui inspirando consulit, non otiosus torpet, sed operosus ad opus suae et alterius salutis se movet: Nescit enim tarda molimina Sancti Spiritus gratia; per donum intellectus omnes motus etc., quia sua inspiratione dat homini intelligere, idest intus, idest in corde, legere ut caelestia quaerat et terrena fugiat; per donum sapientiae mentem, cui ingignitur, ad propriam operationem agit, quia saporiferam facit. Unde dicit Ecclesiasticus XXIV: *Vaporavi habitationem meam*. Mens enim iusti, in qua habitat Spiritus Sanctus, redolet sicut vas vel locus, in quo ponitur species aromatica“ (*Sermones* III, 257n, 6; *Sermoni* 382).

z Ambrože) se neutíká k žádnému zdroji. Působnost jednotlivých darů je charakterizována s pečlivostí a také jistou originalitou. Vše slouží účelu, který má Antonín na mysli. A tak dar bázně ničí pychu, dar zbožnosti napomáhá pokoji a bratrskému soužití a staví se proti egoismu a nesvornosti. Dar síly změkčuje ztvrdlá srdce a signalizuje vítězství Ducha svatého, jenž vede hříšníka k obrácení. Dar rady se stává vzácným dynamismem, jež nabádá duši k jednání a k bratrské službě, přemáhaje tak lenost. Dar rozumu podobně jako schopnost ohně stoupat vzhůru, vede pohled intelektu a především cit srdce ke zkoumání a k hlubokému poznání a lásce vůči věcem nebeským a velkým hodnotám bytí. Konečně moudrost chrání schopnost jednat, lidské tužby i aktivity, vlastně celého člověka tím, že dává vůni a chuť věčného, jež je příchutí Boha. Duše obydlená Duchem svatým je Antonínem nazvána nádobou plnou vzácných, libých a jemných vůní. Jako by „spravedlivý“, tj. člověk naplněný a bohatý milostí a přítomností Ducha svatého, vydechoval tuto vůni Ducha. Antonín skládá z následujících tvrzení jednu z nejkrásnějších duchovních stránek svých sermonů:⁷⁶⁸

„**Milost Ducha svatého je nazvána ,ohnivou řekou**‘: řekou, protože hasí žízeň po věcech časných a **smývá špínu hříchů**; řekou ohně, protože zapaluje a zažehuje lásku a osvětluje pro poznání. Proto je řečeno, že se nad apoštoly Duch zjevil v ohnivých jazycích, aby je učinil výmluvnými a horlivými: horlili pro lásku Boží a slovem osvětlovali bližního.“⁷⁶⁹

Také na jiných místech světec považuje sedm darů za prameny bohatství milosti a ctností. Pomáhá si biblickým přirovnáním, které překvapuje: Jedná se o sedm krav sytých a dobře živených, o sedm plných klasů, o sedm let mimořádné plodnosti, jak je známe ze snu, jenž interpretoval Josef (*Gn* 41).⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ Podle Manseliho Antonínovy Sermony nejen vzdělávají, ale skutečně zapalují a rozněcují svatou zbožnost a modlitbu (R. MANSELL, Sant'Antonio e la prima predicazione francescana, *Il Santo* 8 (1968), 14.).

⁷⁶⁹ „Gratia ergo Spiritus Sancti dicitur *fluvius igneus*: fluvius, quia sitim temporalium extinguit, sordes abluit peccatorum; igneus, quia accendit ad amorem, illuminat ad cognitionem. Unde hodie dicitur apparuisse super apostolos in linguis igneis, quia ipsos loquentes et ardentis fecit: Dei amore ardebant, proximos verbo illuminabant“ (*Sermones* III, 258, 6; *Sermoni* 382).

⁷⁷⁰ Tentokrát je obraz vzat z *Glossa ordinaria*: „Tyto dary jsou nazvány pěknými a tučnými kravami kvůli důstojnosti mravů a bohatství ctností, které vyvolají v tom, na němž spočívají; jsou nazvány klasy bujnými a plnými pro plnost víry v Ježíše Krista, jenž byl zrnem obilí, a pro plnost dvojí lásky, k Bohu a k bližnímu. Těchto sedm darů Ducha se nazývá také sedmi lety velkého blahobytu, neboť v sedmi letech tohoto putování (to jest našeho života) s darem sedmitvaré milosti Ducha překypuje mysl velkou duchovní plodností.“ „Haec dona dicuntur boves pulchrae et crassae, propter morum pulchritudinem et virtutum foecunditatem, quae illi super quem requiescunt conferunt; spicae plenae et formosae propter fidei Iesu Christi, qui fuit granum frumenti, plenitudinem, et geminae dilectionis Dei et proximi maturitatem. Dicuntur etiam haec septem Spiritus dona septem anni fertilitatis magnae, quia in huius peregrinationis septenario mentem, super quam requiescunt, dono septiformis gratiae, abundantia fertilitatis magnae abundare faciunt“ (Dominica III in Quadragesima, *Sermones* I, 155n, 22; *Sermoni* 149-150).

2.5.5 Duch svatý a prohlubování duchovního života

Přestože Antonín stále klade před své adresáty ideál, o nějž je třeba usilovat, neztrácí ze zřetele lidské chování a s velkou pozorností sleduje obtíže křesťana, jenž se chce vymanit z otroctví vášní a viny a chce nastoupit cestu askeze, cvičení se ve ctnostech a přijímání svátostné milosti. Antonín v tomto procesu obrácení, kdy klíčí a roste tato touha po svatosti, rád zdůrazňuje, že působení Ducha svatého je síla, jež vede k vítězství. Neboť Duch svatý je ten, kdo je v celém tomto procesu protagonistou.

Milosrdný zásah Boží, jenž zprostředkovává Duch svatý, je nejprve stimul; Duch milosti vede člověka, aby poznal svoji situaci i Boží přátelství, a vnuká mu, aby chtěl změnit život a vrátit se k Bohu. Bůh respektuje lidskou svobodu a žádá pozornou, bedlivou spolupráci.⁷⁷¹ Antonín na tom trvá a zdůrazňuje to slovy: „Hleďme tedy: Duch svatý nám dává **poznání i chtění**: přidejme se z naší strany, nakolik je nám to možné, udělejme všechno, co záleží na nás, a tak se staneme chrámem samého Ducha svatého.“⁷⁷² Na jiném místě pak dodává: „On nás předchází, dávaje nám svou milost; když ji uchováváme, stáváme se jeho spolupracovníky: on nad námi nebdí, pokud spolu s ním nebdíme také my.“⁷⁷³

Člověk, který se aktivně nechává vést milostí Ducha svatého, se stává „**novým stvořením**“, jak vnitřně, tak navenek,⁷⁷⁴ je obnovena jeho vůle, má „nové srdce“⁷⁷⁵. V procesu obrácení milost Ducha svatého především „rozpustí zmrzlé srdce hříšníka, tak jako **plamen ohně způsobí, že roztaje led**“⁷⁷⁶, dá mu lítost a „volá jej ke zkroušenému pláči a nářku vyznání“,⁷⁷⁷ a když mu odpustí hříchy, činí jej imunním vůči každému hříchu⁷⁷⁸ a dává mu růst ve svatosti.⁷⁷⁹ Duch svatý je „**sluneční teplo**“⁷⁸⁰ a spravedliví se milostí osvícení stávají zářícími jako den.⁷⁸¹

⁷⁷¹ Srov. Dominica in Pentecoste, *Sermones* I, 382, 14; *Sermoni* 375.

⁷⁷² „Ecce, Spiritus Sanctus dat scire et velle, apponamus nos nostrum posse pro nostro posse, et sic erimus templum ipsius Spiritus Sancti.“ (In festo Pentecostes, *Sermones* II, 256; *Sermoni* 381).

⁷⁷³ „Cum enim in danda gratia nos praeveniat, adiutores eius sumus in custodiendo eam; nec vigilat super nos, nisi et nos vigilemus cum eo“ (Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 382; *Sermoni* 375).

⁷⁷⁴ Srov. In Ascensione Domini, *Sermones* III, 241,5; *Sermoni* 351.

⁷⁷⁵ Srov. Dominica I post Nativitatem Domini, *Sermones* II, 545, 11; *Sermoni* 992.

⁷⁷⁶ Dominica II post Pascham, *Sermones* I, 253, 5; *Sermoni* 243.

⁷⁷⁷ Dominica III post Pascham, *Sermones* I, 285, 5; *Sermoni* 269.

⁷⁷⁸ Srov. Dominica V post Pascham, *Sermones* I, 332, 1; *Sermoni* 306.

⁷⁷⁹ Srov. Dominica XXII post Pentecosten, *Sermones* II, 397s,17; *Sermoni* 839.

⁷⁸⁰ Srov. In Annuntiatione B. M. V., *Sermones* II, 113, 5; *Sermoni* 1083.

⁷⁸¹ Srov. Dominica III de Adventu, *Sermones* II, 494,1; *Sermoni* 913.

Duch svatý provází svým působením všechny fáze duchovního vývoje člověka. Antonín zdůrazňuje důležitost úlohy lásky při ospravedlnění a při pokroku v křesťanském životě, přičemž se odvolává na „lásku“, kterou je Utěšitel Duch pravdy. Antonín zde volí obraz oleje, který všechny tekutiny pokrývá stejně jako Duch svatý naše hříchy:

„Láska je Těšitel Duch pravdy, který tak jako **olej, jenž pokrývá každou tekutinu, zakrývá množství hříchů**. Avšak pozor, olej může být odfouknut, co bylo předtím skryté, se objeví. Tak i Boží milost, která kajícností zakrývá množství hříchů, odežene-li se novým pádem do smrtelného hříchu, vrátí se znovu to, co už bylo odpuštěno [...]. Duch svatý, který je láskou Otce a Syna, ať tedy milostivě zakryje svou láskou množství našich hříchů.“⁷⁸²

Celý život podle Antonína doprovází člověka milost Ducha svatého: jej „předchází, doprovází, spolupracuje“.⁷⁸³ Milost Ducha svatého působí, že se člověk může rozvíjet v duchovním životě. V jednom z velikonočních sermonů, inspirován Pliniem,⁷⁸⁴ využívá Antonín příkladu **palmy** a její schopnosti přinášet plody a odvolává se i na text *Lv 22,24*:

„Člověk nemůže dělat pokroky bez milosti Ducha svatého, tak jako palma nepřinese ovoce bez oplodnění palmou mužského rodu. Tedy **člověk, který nemá milost**, není schopen sloužit Bohu, a je **podobný tomu, kdo nemá varlata**, protože nemá schopnost zplodit dobré skutky“.⁷⁸⁵

Duše, která je obnovena Duchem ve křtu milostí ospravedlňující a sedmitvarou⁷⁸⁶, je dále utvářena jeho posvěcující mocí, zvláště jeho sedmi dary. Pod tímto rostoucím vlivem mohutní „vnitřní“ člověk ve smyslu, že se osvobozuje dynamismus poznání a lásky z následků viny, svévole a zpupnosti k větší vnímavosti, jak o tom Antonín hovoří dlouze, když popisuje působení Ducha svatého v sermonu o šesté neděli velikonoční.⁷⁸⁷ Připomeneme alespoň některá tvrzení: „Mysl, kterou Duch svatý učinil silnou ohněm lásky, nemůže být stržena vodami nestřídmosti a smyslnosti ani ponořena do vln pozemského blahobytu [...], nemůže být pohlcena ani ohněm protivenství ani plamenem ďábelského pronásledování.“⁷⁸⁸

⁷⁸² „Vel, ‘caritas est Paraclitus, Spiritus veritatis’, qui, tamquam oleum omnem liquorem, operit multitudinem peccatorum. Sed nota quod, si exsufflatum fuerit, quidquid prius latebat apparet. Sic gratia Dei, quae operit per poenitentiam multitudinem peccatorum, si per reiterationem mortalis peccati exsufflata fuerit, quod iam dimissum erat redit (...) Spiritus Sanctus, qui est amor Patris et Filii, multitudinem peccatorum nostrorum sua caritate operire dignetur“ (Dominica VI post Pascham, *Sermones* I, 363,9; *Sermoni* s. 331-2).

⁷⁸³ Dominica II in Quadragesima, *Sermones* I, 88, 3; *Sermoni* 99.

⁷⁸⁴ Srov. PLINIUS, *Naturalis historiae* XIII, 7.

⁷⁸⁵ „Homo non potest proficere sine Sancti Spiritus gratia, sicut palma non fructificat sine maris sui vapore. Et ideo homo, qui sine gratia est, non est aptus servitio divino, et est quasi homo sine testibus, quia vim generandi bona opera non habet“ (Dominica IV post Pascham, *Sermones* I, 328, 16; *Sermoni* 303).

⁷⁸⁶ *Sermones* I, 92,7; 96,11.

⁷⁸⁷ *Sermones* I, 1, 360s,7.

⁷⁸⁸ „Mentem, quam Spiritus Sanctus igne caritatis consolidat, nec aquae gulae et luxuriae, nec flumina prosperitatis mundanae, dissolvere possunt (...) nec ignis adversitatis, nec flamma diabolicae persecutionis consumere potest“ (Dominica VI post Pascham, I *Sermones*, 360,7; *Sermoni* 328-9).

Antonín zdůrazňuje, že „Duch je láska“ a na mysl kajícíka tak jako na horu Sinaj „sestoupí Pán v ohni lásky“⁷⁸⁹, a vysvětluje myšlenku Řehoře Velikého: „Duch je poslán na zem, aby byl milován bližní; je poslán z nebe, aby byl milován Bůh“.⁷⁹⁰ Nelze milovat Boha a člověka bez Ducha svatého, protože, jak říká Petr Lombardský, citovaný světcem, „**láska**, kterou milujeme Boha a bližního, je tatáž, a ta láska je Duch svatý, protože Bůh je láska.“⁷⁹¹

Když pak rekonstruuje scénu Kristova vzkříšení, Antonín dodává: „**Anděl** je milost Ducha svatého, jež odsouvá kámen od vchodu do hrobu [...], činí sladkou každou hořkost balsámem své lásky [...], neboť nic není těžkého pro toho, kdo miluje.“⁷⁹²

V intimitě očištěného člověka, tedy ve svatyni jeho svědomí, se ukazuje Duch svatý se svojí přítomností a se svou osvěcující milostí.⁷⁹³ Člověk je tak postupně naplňován a rozradostňován Božím pokojem.⁷⁹⁴ Rostoucí asketické očišťování, rozvoj ctností, a stále plnější působnost darů Ducha svatého, to vše dává předpoklad pro zrod a rozvoj kontemplativního života. O kontemplaci Antonín sice hovoří celkem často a nahlíží ji z různých úhlů, avšak jeho pojetí neodpovídá běžně užívaným termínům z oblasti spirituální teologie. Podle něj kontemplace může znamenat život intenzivnější modlitby, život vedený v tichosti a v modlitbě, život věnovaný hledání Boha, život odlišný od aktivního života věnovaného službě bližnímu či sociálním dílům. Nicméně nechybí i přesnější pojetí, hovořící o vyšších stupních modlitby způsobených přímým zásahem Božím, jenž způsobuje, že člověk je ponořen do hlubokého poznání nevyjádřitelného Božího tajemství. Názorným příkladem takového popisu je sermon z 2. neděle postní,⁷⁹⁵ kde v paragrafu *De gustu contemplationis* nás terminologie přivádí k popisu zkušenosti s Božím tajemstvím. Anonín hovoří o zdarmadanosti takového daru, kdy je nad vyjadřovací schopnosti takovou skutečnost rozumově uchopit. Jedná se o popis skutečné kontemplativní milosti, mystické zkušenosti. Říká se zde, že není dovoleno lidským rozumem vyjádřit sladkost kontemplace a „když je mysl vyzdvižena nad své síly a zahlédne něco ze světla božství, každé lidské rozumování vyjde naprázdno“.⁷⁹⁶ A konečně, že „nikdo lidským rozumem nemůže dosáhnout tam, kam

⁷⁸⁹ Srov. Dominica in Octava Paschae, *Sermones* I, 233, 4; *Sermoni* 227.

⁷⁹⁰ „Gregorius: In terra datur Spiritus, ut diligatur proximus; e caelo, ut diligatur Deus“ (Dominica in Octava Paschae, *Sermones* I, 239, 9; *Sermoni* 232).

⁷⁹¹ „Eadem sane dilectio est, qua diligitur Deus et proximus, quae est Spiritus Sanctus, quia Deus caritas est“ (Dominica I post Pentecosten, *Sermones* I, 397,7; *Sermoni* 394). Cf. P. LOMB., *Sent.* II, dist. 27,3, p. 674.

⁷⁹² „Angelus est gratia Sancti Spiritus, qui lapidem ab ostio monumenti removet, (...) omnem amaritudinem sui amoris balsamo indulcat. (...) Amanti enim nihil difficile“ (In Pascha Domini, *Sermones* I, 217,9; *Sermoni* 206).

⁷⁹³ Srov. In Pascha Domini, *Sermones* I, 222,12; *Sermoni* 210.

⁷⁹⁴ Srov. Dominica in Octava Paschae, *Sermones* I, 237,7; *Sermoni* 231.

⁷⁹⁵ Dominica II in Quadragesima, *Sermones* I, 94s, 9; *Sermoni* 104-5.

⁷⁹⁶ „Mens in contemplatione super se elevata, dum de divinitatis lumine aliquid conspicit, omnis humana ratio succumbit“ (*ivi*).

byl uchvácen Pavel.⁷⁹⁷ S podobným popisem se setkáme na více místech;⁷⁹⁸ některé z těchto textů jsou skutečně vynikajícím popisem z pohledu milosti kontempace, nicméně nenacházíme zde tvrzení o přímém zásahu Ducha svatého, a to je důvod, proč se u nich déle nezastavujeme.⁷⁹⁹ Je však více než zřejmé, že odhalení tohoto vnitrobožského světa je třeba připisovat Duchu svatému a jeho působení. Duše, kterou vede Duch svatý k výšinám, se obrací na něj jako nevěsta z Písně písní (*Pís 4,16*). Antonín komentuje:

„Zákoutí jižního vánku symbolizují tajemství kontempace, radost myslí, jemnost vnitřní sladkosti. Jsou jako intimní tajemství jižního vánku, to jest Ducha svatého, s nimiž on přebývá, a přebýváje, jemně vydechuje svoji lásku.“⁸⁰⁰

Díky daru milosti Ducha lze „dospět k plnosti pravé radosti.“⁸⁰¹

K našemu výčtu úryvků z Antonínových sermonů týkajících se Ducha svatého ještě doplníme, že v modlitbách, jimiž končí své sermony, se většinou objevuje trojiční formulace modlitby. Převládajícím pocitem v Antonínových modlitbách s trojiční formulací je hluboká **vděčnost**.⁸⁰² K Duchu svatému se obrací Antonín jen ve velmi malém počtu modliteb. Vybíráme jednu z nich:

„Mluvme tedy tak, jak nám Duch svatý vnuká, prosme ho oddaně a poníženě, aby nám vлил svou milost, abychom završili dny letnic v dokonalosti pěti smyslů a v zachovávání Desatera; a abychom byli naplněni mohutným vanutím kajícího zapálení ohnivými jazyky vyznání a tak zapálení a osvícení budeme hodni spatřit trojjediného Boha v jasu svatých. To ať nám dá ten, jenž je trojjediný Bůh, velebený na věky věků. A každý duch ať odpoví: Amen. Aleluja.“⁸⁰³

⁷⁹⁷ „Nemo illuc humana ratione venit ubi Paulus raptus fuit“ (*ivi*, p. 95).

⁷⁹⁸ Např. *Sermones* I, 9,5; 93,7; 217,10; *Sermones* II, 231,8; 335,4; 392,14; *Sermones* III,32,2; 186,18; 288,14.

⁷⁹⁹ Antonín tedy hovoří o kontemplaci jako o bohatství poznání, ale především lásky, je zakoušením nevýslovné sladkosti Boha v jeho bytí, v jeho skrytém bytí, ale i v jeho zjevení skrze dílo, jež realizuje v samotné duši a nesrovnatelně více pak ve velkých spasitelných tajemstvích učiněných Kristem (srov. I, 218,10). Duchovní život na téhle výši je popisován mluvou afektivní a ze zkušenosti: vytušit, ochutnat, zakusit, ponořit se, být pohlcen nevyjádřitelnou božskou zkušeností, smysly a poznáním nepostižitelnou pro duši, neboť se nedá předat slovy a v lidských pojmech, nýbrž jen vylitím lásky a božskou moudrostí, k níž se Antonín utíká obvykle, když chce vyjádřit tuto zvláštní fenomenologii, tak vzdálenou každé lidské zkušenosti (srov. *Sermones* I, 36-37; 217n; 10; 427, 8; *Sermones* II, 392,14).

⁸⁰⁰ „Interiora Austri secretum contemplationis, gaudium mentis, suavitate internae dulcedinis significant, quae Austri, idest Spiritus Sancti, sunt quasi quaedam secreta interiora, quibus ipse inhabitat et inhabitando sui amoris suavi aura perflat“ (Dominica V post Pascha, *Sermones* I, 348,11; *Sermoni* 319).

⁸⁰¹ *Sermones* I, 351; *Sermoni* 321.

⁸⁰² Srov. Dom. in Quinquagesima a Dom. VI post Pent.

⁸⁰³ Loquamur ergo prout Spiritus Sanctus dederit eloqui nobis, ipsum humiliter et devote postulantes, quatenus gratiam suam infundat, ut diem Pentecosten in quinque sensuum perfectione et decalogi observatione compleamus, et spiritu vehementi contritionis repleamus, et linguis igneis confessionis accendamus, ut accensi et illuminati in splendoribus sanctorum Deum trinum et unum videre mereamus. Ipso praestante, qui est trinus et unus Deus, benedictus in saecula saeculorum. Dicat omnis spiritus: Amen. Alleluia.“ (Dominica Pentecostes, *Sermones* I, 384, 16; *Sermoni* 377).

2.6 Dílčí závěr

Autor třetího evangelia a knihy Skutků nám představuje Ducha jako hybnou sílu poslání a působení jak Ježíše Krista, tak církve. Duch jako dech, bez něhož nelze pronést slovo zvěsti - to by také mohla být základní charakteristika přítomnosti Ducha Božího v hlasatelském působení Svatého z Padovy.

Chceme-li na tomto místě shrnout výše řečené, pak o Antonínovi je třeba nejprve říci, že byl spíše praktického a intuitivního ducha než mužem hluboké spekulace. Imanentní Trojice ho v zásadě nezajímá. Pokud se o ní zmiňuje, pak používá přednostně psychologickou teorii. Systematickou nauku o Duchu svatém bychom u něj hledali marně, sermony jsou spíše než výkladem nauky, materiálem ke kázání. Jsou jakousi příručkou pro studenty a současně kompendiem biblické interpretace a sbírkou teologických formulací. Potvrzuje se všeobecný názor, že Antonín je mnohem spíše moralista a pastoralista než systematický teolog. Má soustavně na zřeteli život, jímž skutečně žili laici, kněží a řeholníci jeho doby⁸⁰⁴ a je možné jej považovat za autentický příklad apoštolské činnosti vycházející ze svědectví života a hlásání slova.⁸⁰⁵ Přes scholastickou strukturu Antonínových sermonů však je zřetelná i značná podobnost s Františkovým způsobem (např. zdůrazněním duchovního smyslu).

Pro Evangelijního doktora Antonína je v životě člověka všechno milost: bytí, vykoupení, Boží dětství a zbožštění, povýšení do slávy - vše má počátek v láskyplné Boží iniciativě, jež se uskutečňuje v Synu skrze Ducha svatého. Pochopení milosti je u Antonína antropologické, ale současně radikálně christologické a trinitární. Celá Trojice je milostí a dárce milosti pro člověka. Dobrý Otec dává sestoupit k člověku v Synu božskému ohni, to jest Duchu svatému.⁸⁰⁶ Otec skrze Syna posílá Ducha smíření;⁸⁰⁷ Otec skrze Syna v Duchu svatém působí v člověku spásu⁸⁰⁸ a také vzkříšený Kristus má účast na seslání Ducha svatého.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Srov. R. MORETTI, *Azione interiore dello Spirito Santo* 634, pozn. 7

⁸⁰⁵ Rozlišuje se u něj obvykle způsob hlasatele (*modus concionantis*) a způsob kazatele (*modus praedicantis*). Srov. P. H. RAMA, *Il vocabolario...*, *op.cit.* 81-91. První způsob byl prostší a jednodušší, neboť se obracel přímo k lidu. Druhý byl propracovanější a účinnější. Antonín používal obojí – první způsob, když kázal jako František lidu, a druhý, když psal *Sermones* obsahující posvátnou nauku určenou mladým kandidátům kněžství a bratřím. Jak říká A. Pompei: „Teologii sv. Antonína můžeme vyzískat pouze z jeho Sermonů a přitom není radno podceňovat jejich doktrinní hodnotu [...]. Z Antonínových kázání zasahujících téměř celý cyklus liturgického roku je možné vytěžit úplné učení víry a celou katolickou morálku.“ A. POMPEI, I „Sermones“ di s. Antonio e la teologia francescana, in *Le fonti...*, 757-786 (763).

⁸⁰⁶ *Sermones* I, 382; *Sermoni* 375.

⁸⁰⁷ *Sermones* I, 529; *Sermoni* 508.

⁸⁰⁸ *Sermones* II, 237; *Sermoni* 704.

⁸⁰⁹ *Sermones* III, 245; *Sermoni* 355.

Zkušenost života milosti pro Antonína, tak jako pro jeho učitele Augustina, je dialektickým napětím: na jedné straně znamená radost z přítomného daru Ducha svatého a z aspirace na plnost, která ale současně vede k pláči nad ubohostí a neutěšenou skutečností tohoto světa. Milost Ducha svatého udržuje v duši člověka vědomí toho, že je poutník vzdálený od domova,⁸¹⁰ a vede jej k věčné radosti Trojjediného Boha.⁸¹¹

Z mnoha textů, které jsme citovali, také vyplývá, že hovoří-li Antonín o posvěcujícím působení Ducha svatého, hovoří o milosti Ducha svatého. Často volně zaměňuje výrazy „milost Ducha svatého“ s prostým „Duch svatý“. Můžeme říci, že mnohdy nerozlišuje mezi osobou Ducha a jeho působením. Kategorie milosti posvěcující, s níž později přijde scholastika, je Antonínovi neznámá. Lze říci, že hovoří-li o Duchu svatém, má na mysli to, co následně scholastika nazve „nestvořenou milostí“.

Antonín hovoří o Duchu svatém nejčastěji v souvislosti s křesťanskou askezí. Zatímco ta zde hraje významnou roli, o mystice, jako o životě a teologii, která zohledňuje rozhodující vývoj života milosti, směřující ke svatosti, se v jeho sermonech hovoří spíše okrajově. V jeho pojetí v sobě svatost zahrnuje celou duchovní cestu a definuje křesťana v jeho celistvosti, od přijetí křestní milosti až k vrcholu jeho spojení s Bohem. Mystika pro něj zahrnuje růst v křesťanské zralosti. Antonínova nauka se nevěnuje aspektům specificky mystickým (mystické zkušenosti, vlité kontemplaci, mimořádným jevům atd.). Je tomu tak i proto, že jeho nauka o Duchu svatém je velmi střídá a zaměřená na oblast typicky asketickou.⁸¹²

Je však třeba říci, že z četby sermonů vysvítá, jak se autor snaží své čtenáře a potažmo posluchače zaujmout, pobavit a pomoci jim pojednané téma co nejlépe pochopit a přijmout. Jeho sermony jsou plné přebohaté metaforiky. Vše je zaměřeno k jedinému cíli: přivést posluchače na cestu pokání. Pak, když je obrácení srdce zpečetěno liturgickým vyznáním ve svátosti smíření, má takto znovuzrozený člověk sám hlásat evangelium. Antonínův přístup je přísný, asketický, směřující stále k jedinému – napomenout člověka, který upadl, aby si uvědomil svůj stav a rozhodl se pro zkroušenost srdce a sebekázeň. Tak se mu totiž otevře cesta k návratu prostřednictvím lásky. Někteří badatelé v souvislosti s Antonínem mluví o „teologii návratu“⁸¹³ spočívající v lásce, jež vrcholí ve svátosti smíření. Podobně jako později Dante, i Antonín tento výstup přirovnává k alegorické pouti a popisuje čtyřspřeží, díky němuž

⁸¹⁰ Srov. *Sermones* I, 290; *Sermoni* 273.

⁸¹¹ *Sermones* I, 305; *Sermoni* 284.

⁸¹² Přesto však nelze říci, že by se tématu mystiky světec vyhýbal a existují i studie, které chtějí toto téma teologicky pojednat. Srov. např. A. BLASUCCI, La santità nei „Sermones“ di S. Antonio di Padova, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, p. 651-668; R. MORETTI, L'azione interiore dello Spirito Santo nei „Sermones“ di S. Antonio di Padova, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, 634- 649.

⁸¹³ Srov. R. ZAVALLONI, *op.cit.* 29.

se duše poutníka, podobně jako prorok Eliáš povznáší nad pozemské věci, aby se „přenesla do nebe“⁸¹⁴.

Na závěr shrňme řečené otázkou: Kým je tedy pro Antonína Duch svatý? Světec odpovídá takto:

„Je Otcem a Synem vléván do srdcí svatých; skrze něho jsou [svatí] posvěceni, aby si zasloužili být svatými. Tak jako lidský duch je životem těla, tak tento božský Duch je životem duchů [...]. A nazývá se Duch svatý, poněvadž bez něj žádný duch, ať už andělský či lidský, se nemůže stát svatým.“⁸¹⁵

⁸¹⁴ Srov.. A. BLASUCCI, La santità nei „Sermones“ di S. Antonio di Padova, in: *Il Santo* 22 (1982) 651-668.

⁸¹⁵ „Hic est ille qui a Patre et Filio sanctorum cordibus inspiratur; iste, per quem sanctificantur, ut sancti esse mereantur. Sicut spiritus humanus vita est corporum, sic Spiritus iste divinus vita est spirituum.(...) Ille Spiritus Sanctus dicitur, sine quo nullus spiritus nec angelicus nec humanus sanctus efficitur“ (In festo Pentecostes, *Sermones* III, 255,5; *Sermoni* 380).

III. DAR VŠECH DARŮ V DÍLE A ŽIVOTĚ SVATÉHO BONAVENTURY

V této kapitole chceme svoji pozornost zaměřit na témata spojená s tajemstvím Ducha svatého, jak jsou nám představena v díle Bonaventury z Bagnoregia. Tento filosof, křesťanský teolog, světec a církevní učitel, jeden z nejvýznamnějších myslitelů ve františkánském řádu a jeden z největších mystiků středověku, je již i českému čtenáři znám.⁸¹⁶ V první části kapitoly proto jen stručně přiblížíme nejdůležitější životopisné údaje této pozoruhodné osobnosti, všimneme si jeho úlohy ve Františkově řádu a představíme jeho literární tvorbu.

Ve druhé části kapitoly se již budeme věnovat pochopení našeho tématu, nakolik se nám je podařilo v jeho spisech poodhalit.

1. Život a dílo sv. Bonaventury

Nejprve přiblížíme nejdůležitější mezníky v životním příběhu Bonaventury z Bagnoregia a základní charakteristiku jeho osobnosti. Všimneme si jeho úlohy univerzitního pedagoga, řeholního představeného a interpreta idejí zakladatele řádu a přiblížíme základní charakteristiky a prameny jeho teologického uvažování. Krátce představíme jeho dílo.

1.1 Životní příběh Bonaventury z Bagnoregia

Giovanni Fidanza, pozdější bratr Bonaventura, se narodil pravděpodobně kolem. r. 1217 v městečku Bagnoregio blízko Orvieta, v dnešní italské provincii Viterbo.⁸¹⁷ Pocházel z tzv. třetího stavu, jeho otec byl lékařem. Se svatým Františkem se Bonaventura osobně neznal,

⁸¹⁶ Se životopisnými údaji tohoto světce se lze setkat v úvodních studiích k překladům některých Bonaventurových děl z pera profesora C. V. Pospíšila. Srov. BONAVENTURA Z BAGNOREGIA, *Putování myslí do Boha. Itinerarium mentis in Deum*, Úvodní studie, překlad, poznámky C. V. POSPÍŠIL, Praha: Krystal OP, 1997, s. 13-60; BONAVENTURA. *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004. (C. V. POSPÍŠIL. *Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu Breviloquium*, s. 15-54.). Srov. také C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002.

⁸¹⁷ Můžeme se setkat i s rokem 1221 jako rokem světceva narození, podle některých pramenů, zvláště srov. SALIMBENE, *Catalogus generalium*, ed. O. Holder-Egger, MGH, *Scriptores*, XXXII, p. 664, a také *Chronica XXIV generalium ministrorum*, in AF 3 (1897) 310. Přesto převažuje mínění, že se světec narodil v letech 1217 nebo 1218 (srov. G. ABATE, *Storia e cronologia di S. Bonaventura*, in MF 49 (1949) 534-568 - MF 50 (1950) 96-130 (106-109). Srov. také J. A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid 1993, 29.

ale, jak svědčí v *Legendě minor*,⁸¹⁸ byl jím v dětství zázračně uzdraven, za což jeho velmi zbožná matka složila světci jistý slib.⁸¹⁹

V r. 1235 se mladý Giovanni odebral do Paříže, kde po šesti letech studia na pařížské univerzitě a dvou letech praxe získal v r. 1243 titul *magister artium*. Bezprostředně poté jako šestadvacetiletý pod vlivem svého oblíbeného učitele teologie Alexandra Haleského vstoupil do Řádu menších bratří sv. Františka z Assisi a přijal jméno Bonaventura. V r. 1248 získal nejnižší učitelskou hodnost na teologické fakultě *baccalaureus biblicus*. K získání tohoto titulu bylo nutné absolvovat aspoň pět let studia. Bonaventurovými učiteli byl již zmíněný Alexandr Haleský a Johannes de la Rochelle, kteří zemřeli při morové epidemii v r. 1245. Na jejich místo pak nastoupili Eudes Rigaud a Gulielmus Meliton. V r. 1248 tedy Bonaventura začal přednášet, přesněji řečeno komentovat Písmo svaté, přičemž se ve svém výkladu nesměl odchýlit od autority především církevních otců. Již v této době začal vznikat jeho komentář k Lukášovu evangeliu.⁸²⁰ Ke konečné redakci spisu *Commentarius in Evangelium Lucae* a dalších velkých komentářů některých knih Písma svatého (*Commenarius in Evangelium Joannis*,⁸²¹ *Commentarius in librum Sapientiae*⁸²² a *Commentarius in librum Ecclesiasten*⁸²³) došlo zřejmě až v letech 1254-1257.⁸²⁴

V r. 1250, tedy po dvou letech praxe jako *baccalaureus biblicus*, obdržel Bonaventura titul *baccalaureus sententiarium* a ve školních letech 1250-1251 a 1251-1252 vykládal studentům čtyři knihy *Sentencí* Petra Lombardského.⁸²⁵ Výsledkem této práce je nejrozsáhlejší dílo serafínského doktora - monumentální čtyřsvazkový *Commentarius in quatuor libris Sententiarum*. Na konci školního roku 1251-1252 dosáhl Bonaventura stupně *baccalaureus formatus*, který jej opravňoval veřejně disputovat, a právě na základě veřejných disputací mohl obdržet *licentia docendi* a titul doktora teologie. Do této doby spadá i známý spor mezi zástupci žebravých řádů a světských mistrů na pařížské univerzitě o počet kateder, které směli dominikáni a františkáni obsazovat. Poté, co ve školním roce 1253-1254 získal titul doktora teologie, byl Bonaventura vzápětí jmenován do funkce *magister regens* františkánské školy v Paříži. V následujících letech (do r. 1257) vyvíjel značnou pedagogickou a literární aktivitu. Definitivní podobu získaly jeho biblické komentáře a

⁸¹⁸ Legm 8: FP 1392.

⁸¹⁹ Srov. CORVINO F. *Bonaventura da Bagnoregio, Francescano e pensatore*. Bari 1980, 112.

⁸²⁰ *Comm. Lc.*, VII, 3-604.

⁸²¹ *Comm. Jn.*, VI, 237-530.

⁸²² *Comm. Sp.*, VI, 105-233.

⁸²³ *Comm. Eccl.* VI, 1-99.

⁸²⁴ Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, s. 182.

⁸²⁵ Srov. P. LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris distinctae* (cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Roma – Grottaferrata, I-1971; II-1981).

některé řady tzv. *quaestiones disputatae* (*QD de scientia Christi*⁸²⁶, *QD de mysterio Ss. Trinitatis*⁸²⁷, *QD de perfectione evangelica*⁸²⁸). Vedle souborů disputací⁸²⁹ v této době vznikají i spisy rozsahem menší, ale významné; jsou jimi teologické sermony *Christus unus omnium magister*⁸³⁰, *De reductione artium ad theologiam*.⁸³¹ V té době vzniká také známé Bonaventurovo dílo, jež patří spolu s *Itinerariem* k nejznámějším: *Breviloquium*⁸³², sepsané z potřeby poskytnout bratřím příručku pro formaci kazatelů, poněvadž ne všichni měli příležitost studovat na univerzitě.

Rok 1257 je pro Bonaventuru zásadním životním předělem: v Římě se konala mimořádná generální kapitula, při níž po odstoupení generálního ministra Jana z Parmy bylo třeba zvolit nového generálního ministra. Jednomyslně byl zvolen bratr Bonaventura. V obtížné situaci řádu⁸³³ i v osobní situaci Bonaventurově bylo přijetí volby nesnadným krokem.⁸³⁴ Sám Bonaventura hovoří o „přetěžkém jhu a téměř nesnesitelném břemeni“.⁸³⁵ Volba Bonaventuru zastihla v plném rozběhu jeho vědecké a pedagogické činnosti a přijetí úřadu generálního ministra znamenalo opustit univerzitu, zcela změnit všechny osobní plány a místo vědě se věnovat praktickým záležitostem spojeným s vedením řádu. Není divu, že se jeho vůle vůči novému úkolu vzpírala, uvážíme-li, že měl opustit to, k čemu více než deset let cílevědomě směřoval.⁸³⁶ Bonaventura se tedy r. 1257 vydal do Itálie, aby byl představen papeži Alexandru IV., a na podzim téhož roku se opět vrátil do Paříže. V následujících letech putoval do Anglie, Nizozemí a Německa a na podzim r. 1259 odešel hledat vnitřní pokoj na horu Alvernu, kde také vznikl první velký spis druhého období Bonaventurova života

⁸²⁶ *Sc. Chr.*, V, 1-43.

⁸²⁷ *MTrin.*, V, 45-115.

⁸²⁸ *Perf. ev.*, V, 117-198.

⁸²⁹ Ne všechny jsou dosud vydány, srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, pozn. 29, s. 17.

⁸³⁰ *Chr. mag.*, V, 567-574. V českém překladu: BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam: Jak přivést umění zpět k teologii. Unus est magister vester, Christus: Váš učitel je jeden, Kristus*. Překlad, úvodní studie a poznámky TOMÁŠ NEJEZCHLEBA, Praha, 2003.

⁸³¹ *Red. art.*, V, 319-325. V českém překladu: BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam: Jak přivést umění zpět k teologii. Unus est magister vester, Christus: Váš učitel je jeden, Kristus*. Překlad, úvodní studie a poznámky T. NEJEZCHLEBA, Praha, 2003.

⁸³² *Brev.*, V, 199-291. V českém překladu: BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*. Přeložil a úvodní studií opatřil C. V. POSPÍŠIL. Praha: Vyšehrad, 2004.

⁸³³ Existence radikálních proudů inspirovaných naukou Jáchyma z Fiore vedla k radikalizaci postojů až do té míry, že se dostávaly do rozporu s oficiální církví a hrozilo ze strany církevní autority rozpuštění řádu. Jáchym z Fiore předpověděl na r. 1260 vystoupení antikrista a následný příchod epochy Ducha svatého, v níž měli v církvi hrát hlavní roli duchovní lidé – mniši.

⁸³⁴ Srov. A. POMPEI. *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano*. Roma 1993, s. 194-222.

⁸³⁵ *Ep. off.* I,1; VIII,468a.

⁸³⁶ Srov. *Ep. off.*, *tamtéž*. Ve stejném listu Bonaventura vypočítává i nešvary v řádu (zmíněné extremistické tendence, přehnaný akcent na chudobu, odpor k instituci, všeobecný úpadek), srov. *Ep. off.* I, 2, VIII, 468b-469a.

Itinerarium mentis in Deum.⁸³⁷ Po tomto díle následují další mystické spisy, především *De Triplici via*,⁸³⁸ *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*,⁸³⁹ *De perfectione vitae ad sorores*,⁸⁴⁰ *Lignum vitae*,⁸⁴¹ *Tractatus de praeparatione ad missam*.⁸⁴² Společným jmenovatelem těchto spisů je jejich duchovně formační zaměření; Bonaventura se nevyjadřuje již jen jako odborník a vědec, ale také jako člověk s hlubokou duchovní zkušeností, zaujatý bratrskou starostlivostí. Především tyto spisy druhého období Bonaventurova života vešly ve známost a byly rozšířeny více než objemná díla z období, kdy studoval a vyučoval na pařížské univerzitě.

Začátkem r. 1260 se Bonaventura odebral do Francie, kde se v květnu konala v Narbonne generální řádová kapitula, jež schválila nové konstituce, na nichž Bonaventura pracoval v předchozích více než dvou letech.⁸⁴³ Zde byl rovněž Bonaventura pověřen sepsáním nové legendy o svatém Františkovi. V následujících měsících tak vznikla vrcholná díla středověké hagiografie *Legenda maior* a její zkrácená podoba *Legenda minor*,⁸⁴⁴ které vzápětí vytlačily dřívější legendy, především z pera Tomáše z Celana.

Od roku 1252 a zejména po r. 1257 se Bonaventura věnoval kazatelství.⁸⁴⁵ V květnu r. 1266 byl Bonaventura opět v Paříži, opět na generální kapitule. Zde byla přijata důležitá rozhodnutí ohledně studia Menších bratří a především bylo rozhodnuto, aby jediným oficiálním životopisem sv. Františka byla napříště pouze Bonaventurova *Legenda větší* a *Legenda menší*. Ostatní legendy měly být neprodleně zničeny. Bonaventura se rovněž živě zajímal o dění na univerzitě, kde v té době propukl spor kolem tzv. latinského averroismu, v němž šlo o určité interpretace Aristotela, které nebyly plně v souladu s učením víry, a jednak o vztah mezi artistickou (filozofickou) fakultou na jedné straně a teologickou fakultou

⁸³⁷ *Itin.*, V, 295-313. V českém překladu: SVATÝ BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum*. Úvodní studie, překlad a poznámky C. V. POSPÍŠIL, Krystal OP 1997.

⁸³⁸ *Tripl. via*, VIII, 3-18.

⁸³⁹ *Solil.*, VIII, 28-67.

⁸⁴⁰ *Perf. vit.*, VIII, 107-127.

⁸⁴¹ *Lign. vit.*, VIII, 68-86.

⁸⁴² *Praep. miss.*, VIII, 99-106.

⁸⁴³ *Constitutiones Generales Narbonenses*, VIII, 449-467.

⁸⁴⁴ Původní kritické vydání *LegMai*, VIII, 504-564 a *Legmin.*, VIII, 565-579 se dnes již nepoužívá, k dispozici je novější edice z *AF X*, 555-652 a 653-678. Srov. E. MENESTO-S. BRUFANI (ed.), *Fontes franciscani*, Assisi 1995. V českém překladu srov. starší, avšak čtivější verzi překladu J. Bárta - C. V. Pospíšil in *Františkánské prameny I*, Olomouc: MCM 1999 a novější verzi lze očekávat jako pokračování kritického překladu františkánských pramenů (J. B. Štivar - M. Korontályová).

⁸⁴⁵ V IX. svazku kritického vydání sebraných spisů najdeme texty jednotlivých promluv, přičemž celkový počet kázání, promluv a konferencí by dosahoval čísla 736. Srov. CORVINO, F. *Bonaventura da Bagnoregio*, 118. Většina těchto textů však nepochází z Bonaventurova pera, ale jde o záznamy posluchačů. Nové kritické vydání srov. S. BONAVENTURAE, *Sermones Dominicales* (studio et cura J. G. BOUGEROL), Roma - Grottaferrata 1977; S. BONAVENTURAE, *Sermones De Tempore*. Nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL, Paris 1990; S. BONAVENTURAE, *Sermones De Diversis*, Nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL, Paris 1993.

na straně druhé. Do této atmosféry vstoupil v r. 1267 Bonaventura a přednášel zde svoji první sérii polemických konferencí *Collationes de decem praeceptis*.⁸⁴⁶ Druhou řadu polemických konferencí představil náš autor publiku v následujícím roce v postní době. Jedná se o *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*.⁸⁴⁷ Nejslavnější je třetí a poslední série z r. 1273, která bohužel zůstala nedokončená. Jedná se o *Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes ecclesiae*.⁸⁴⁸

Vedle zmíněných sérií konferencí je třeba jmenovat ještě jiné významné Bonaventurovo dílo z té doby, jímž je reakce na spis jistého Gerarda d'Abbeville proti žebrovým řádům *Contra adversarium perfectionis Christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticorum inimicum*.⁸⁴⁹ Bonaventura na tento hanopis odpovídá skvělou obranou ideálů evangelijní chudoby ve své *Apologia pauperum contra calumniatorem*.⁸⁵⁰

Co se týče vydávání Bonaventurova díla, našli bychom doposud šest souborných kritických vydání a mnohá další vydání dílčí.⁸⁵¹

Je třeba ještě uvést událost z r. 1273, kdy Bonaventura přijal od papeže Řehoře X. jmenování kardinálem. Serafický učitel přijal biskupské svěcení i titul „legatus a latere“ ve věci nastávajícího koncilu, neboť tušil mimo jiné, že z pozice kardinála bude mnohem lépe bránit řád.⁸⁵² V mezidobí koncilních zasedání se v Lyonu konala generální kapitula řádu a Bonaventura na ní dne 20. května 1274 odstoupil z úřadu generálního ministra. V červenci téhož roku, stále ještě během koncilu, Bonaventura těžce onemocněl a 15. 7. 1274 zemřel. Řehoř X. za něj osobně sloužil mši svatou a nařídil, aby tak učinil i každý kněz katolické církve. Bonaventura zemřel v pověsti svatosti, nicméně vnitřní obtíže řádu i církve způsobily, že byl svatořečen papežem Sixtem IV. až 14.4.1482.⁸⁵³ Za církevního učitele s titulem *Doctor Seraphicus* ho vyhlásil papež Sixtus V. dne 14.3.1588 bulou *Triumphantis Ierusalem*,⁸⁵⁴ kde jej přiřazuje *inter praecipuos et primarios* učitele církve (latinské) jako šestého vedle Tomáše Akvinského.⁸⁵⁵

⁸⁴⁶ *Decem praec.*, V, 505-532.

⁸⁴⁷ *De donis*, V, 455-503.

⁸⁴⁸ *Hex.*, V, 327-449.

⁸⁴⁹ Srov. S. CLASEN, *Archivium franciscanum historicum* 31 (1938) 276-329; 32 (1939) 89-200.

⁸⁵⁰ *Apol.paup.*, VIII, 233-330.

⁸⁵¹ K tomu srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, Úvod, s. 24.

⁸⁵² Srov. CORVINO F. *Bonaventura da Bagnoregio*, s. 204-205.

⁸⁵³ Srov. *Superna caelestis patria*; in *Op. om.* I, XXXIX-XLIV. Srov. S. DA CAMPAGNOLA, Le vicende della canonizzazione di San Bonaventura, in *San Bonaventura francescano*, Todi 1979, pp. 209-255; L. DI FONZO, Il processo di canonizzazione di San Bonaventura da Bagnoregio, O.min. (1474-82), *MF* 75 (1975), 227-289.

⁸⁵⁴ Srov. *Triumphantis Hierusalem*; in *Op. om.* I, XLVI-LII.

⁸⁵⁵ A. POMPEI, San Bonaventura nel IV Centenario della sua elevazione a „Dottore della Chiesa“, in *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, 348-361.

1.2 Bonaventura v čele Řádu menších bratří

Jak jsme již řekli, Bonaventura se v roce 1235 vydal do Paříže, kde započal studia, aby v roce 1243 obdržel titul *magister artium*. Roku 1242 byl přijat do Řádu menších bratří, v němž se tehdy pod pevným vedením Haymona z Favershamu⁸⁵⁶ definitivně ustalovala klerikalizující tendence v řádu. Mezi povoláními Haymona a Bonaventury je nemálo podobného. Oba přišli do řádu z univerzitního prostředí, jež bylo velmi vzdálené, a to nejen zeměpisně, od marko-umbrijsko-toskánské oblasti, v níž se společenství Menších bratří zrodilo a rozvinulo. Jak dříve s Haymonem, tak později s Bonaventurou řád dýchal ovzduší Paříže, té Paříže, na niž se později zaměří kritika *spirituálů*.⁸⁵⁷ Bonaventura strávil v Paříži 22 let (1235-57) a v mnohém zůstal pevně zakořeněn v pařížském prostředí, kam se pravidelně vracel i při svých cestách jako generální ministr. Ne náhodou se první generální kapitula, kterou mohl za svého úřadu naprogramovat v zaalpské oblasti, konala roku 1266 v Paříži.⁸⁵⁸

Bonaventura byl mnohými považován za druhého zakladatele řádu.⁸⁵⁹ Jestliže tomu tak bylo, pak především pro jeho legislativní činnost.⁸⁶⁰ Dva měsíce po svém zvolení za generálního ministra rozeslal Bonaventura provinciálům 23. dubna 1257 list *Licet insufficientiam meam* s vystižením problémů řádu.⁸⁶¹ Nutno dodat, že nebyl při svém zvolení

⁸⁵⁶ Generální ministr od roku 1240.

⁸⁵⁷ Znamé téma „*Ó Paříži, Paříži, tys zabila Assisi...*“ apod.

⁸⁵⁸ L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, in L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, 156-157.

⁸⁵⁹ Srov. C. CARGNONI, *Bonaventura, secondo fondatore? Italia francescana* 73 (2003), 79-110; T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 177-178.

⁸⁶⁰ Ovšem novější studie vyvracejí tvrzení, že by se nám před ním nezachoval žádný legislativní františkánský text kromě řehole. Velká část stanov, které Bonaventura shromáždil, byla již vypracována před rokem 1254. Je dokonce třeba říci, že v podstatě zůstala nezměněna restrukturační daná řádu dvěma nejdůležitějšími legislativními kapitulami: v letech 1239 a 1242. Srov. R. BROOKE, *Early Franciscan Government Elias to Bonaventure*, Cambridge 1959, 279/282; L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, 175.

⁸⁶¹ Vyjmenovává syrovým jazykem tyto nešvary: „Množství činností, v nichž bratři chtivě vyhledávají a nerozvázně přijímají peníze a ještě nerozvázněji s nimi zacházejí. Zahálka některých bratří, bahno všech nešvarů, jímž jsou mnozí omámeni, a volí si jakýsi příšerný stav mezi kontemplativním a aktivním, a ne tak tělesně jako krutě pohlcují krev duší. Potulování se mnohých, kteří jsou pro potěšení svých těl zátěží těm, u nichž procházejí, a nezanechávají po sobě příklady života, ale spíše pohoršení duší. Nevhodné žebrání, kvůli němuž se všichni, kdo procházejí zemí, do té míry odvracejí od přicházejících bratří, jako by se báli, že potkávají lupiče. Nákladné a zvláštní stavění budov, jež zneklidňuje pokoj bratří, zatěžuje přátele a nás různě vystavuje špatným soudům lidí. Množení se přátelství, která nám naše řehole zakazuje, z čehož vznikají podezření, pomluvy a mnohá pohoršení. Nemoudré svěřování úřadů, kdy jsou bratřím ne ještě ve všem dostatečně vyzkoušeným, tělesně umrtveným a duchovně silným ukládány úřady stěžejí nesitelné. Hrabivé zmocňování se pohřbívání a závětí, ne bez velkého pobouření kléru a především kněží ve farnostech. Častá a nákladná úprava míst (tj. konventů) s jakousi prudkostí a narušováním pozemků, se známkou nestálosti, ne bez předchozího posouzení chudoby. Nákladnost výdajů. Neboť když se bratři nechtějí spokojit s málem a láska u lidí chladne, stali jsme se všem přítěží a budeme jí ještě více v budoucnu, pokud se rychle nepříloží lék.“ (S. BONAVENTURA, Epistola I, in *Sancti Bonaventurae Opuscula franciscana*, 113-117).

na kapitule v Římě přítomen, takže zřejmě i tento dopis rozeslal bez předchozího kontaktu s minulým vedením řádu. Zdá se, že se Bonaventura v nové roli nechal unést a použil nadměrně silných výrazů.⁸⁶² Řád prožíval etapu krize, zapříčiněnou především jeho explozivním růstem a začleňováním se do organismu společnosti.⁸⁶³ Tři roky poté dal sepsat rozhodnutí jedenácti předešlých generálních kapitul (jen díky tomu se nám zachovala), spojil je, doplnil a nechal schválit generální kapitulou v Narbonně roku 1260. Přítomnost bratří ve městech, v počátcích spíše okrajová, se stala stále viditelnější a masivnější, takže se podobala invazi do prostoru dříve tradičně vyhrazeného diecéznímu kléru. *Cura animarum* se stále více stávala středem činnosti a zájmu nové instituce, takže v ní rostl vliv kleriků. V těchto oblastech bonaventurovská legislativa promulgovaná v Narbonně uzavírá dlouhodobější vývojové tendence: *centralizace* a zvláště *klerikalizace* řádu.⁸⁶⁴ Ta se upevnila již kapitulou v Rouen roku 1239 ruku v ruce se sesazením generálního ministra Eliáše coby bratra laika. Proces vytěsňování laického prvku na okraj dostává v Narbonně pečeť i právní, která velmi znesnadnila nebo i znemožnila vstup bratří laiků do řádu.⁸⁶⁵

Za zmínku stojí, že se již brzy v životě františkánského společenství začaly projevovat dvě tendence, které se časem více profilyovaly a přibývalo jejich zastánců. Různé proudy, existující v řádu, se postupně sjednotily do oněch dvou skupin počínaje rokem 1274, tzn. po smrti a konci generalátu Bonaventury, takže se polarizovaly jakési dvě strany: *spirituálové* a *bratři komunity*. Pravdou je, že během Bonaventurova generalátu se ještě nemluvalo otevřeně o těchto stranách, ale narůstal rozdíl ve výkladech prvotního františkánského ideálu. Když byl Bonaventura zvolen v roce 1257 generálním ministrem, tento dvojí proud v řádu znal velmi dobře.

⁸⁶² Těžko si představit po deseti letech generalátu tak horlivého muže, jakým byl Jan z Parmy, že by tento výčet byl věrným portrétem řádu. Také se jedná o problémy, které bychom našli i v jiných obdobích řádové existence. Srov. T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 171-172.

⁸⁶³ L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, 152.

⁸⁶⁴ Srov. L. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor 1209-1260*, Chicago 1968, 137, 140; R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura*, in *San Bonaventura francescano*, Todi 1974, 205-208; E. PASZTOR, *Gli spirituali di fronte a San Bonaventura*, *ivi*, pp.159-179.

⁸⁶⁵ Pro méně zasvěceného člověka se zdá neuvěřitelné, co čteme v *Narbonnských konstitucích*, ovšem už přejaté ze starších, nedochovaných konstitucí, o podmínkách ke vstupu do Řádu menších bratří: [...] 3. A protože Bůh nás povolal nejen pro naši spásu, ale také k vzdělávání (lat. »aedificationem«) příklady, radami a spasitelným napomínáním, nařizujeme, aby nebyl přijat do našeho řádu nikdo, pokud není klerikem patřičně vzdělaným v gramatice nebo v logice, anebo pokud není klerikem nebo laikem, jehož vstup by znamenal velmi hojné a slavné povzbuzení u lidu a kléru. 4. Jestliže je skutečně třeba přijmout někoho mimo toto pravidlo k vykonávání domácích prací, ať se tak neděje bez urgentní nezbytnosti a bez výslovného svolení generálního ministra. (Constitutiones generales I, 3-4, in *Sancti Bonaventurae Opuscula franciscana* (Sancti Bonaventurae Opera XIV/1, lat. text s italským překladem), Roma 1993, 128n.

1.3 Bonaventura - životopisec svatého Františka

Situace v řádu, kterou jsme zmínili, byla provázena i rostoucí touhou po nové legendě o sv. Františkovi. Její nezbytnost byla zřejmě cítit již v roce 1257 během generální kapituly v Římě. Už tam totiž kapituláři žádali, „ohledně legendy blaženého Františka, aby ze všech byla sestavena jedna dobrá“.⁸⁶⁶ Žádost kapitulárů zůstala latentní na následující kapitulu v Narbonně (1260). Po úspěchu, který měl Bonaventura na této kapitule se schválením svých připravených *Konstitucí*, bylo jasné, že kapituláři budou právě jeho chtít pověřit sepsáním nejen legendy liturgické, ale také kompletního a definitivního životopisu sv. Františka, který by shromáždil celou existující ústní a písemnou tradici.

V *Prologu* spisu Bonaventura uvádí pohnutky k sepsání, mezi nimiž jmenuje i „svorné naléhání generální kapituly“ (*LegM* 3). Podle editorů z Quaracchi to byla žádost nečekaná.⁸⁶⁷ Luigi Pellegrini však soudí, že Bonaventura pravděpodobně myslel na *Legendu Maior*, už když psal na La Verně v roce 1259 své *Itinerarium mentis in Deum*. Odpovídalo to jeho plánu vedení řádu, který zahrnoval v prvním kroku přesnou kodifikaci norem, tj. vypracování *Konstitucí* (schválených pak na kapitule v Narbonně roku 1260), a v druhém kroku, úzce svázaném s prvním, také duchovní model jako styčný bod pro všechny bratry.⁸⁶⁸ Šlo o jakousi historicko-teologickou revizi Františkovy postavy, která posléze dokonale odpovídala požadavkům „elity“ řádu.⁸⁶⁹ Bonaventura, jenž je prvním z Františkových životopisců, který jej osobně nepoznal, se ihned pustil do sbírání písemných materiálů a ústních tradic o sv. Františkovi. To ho také vedlo ke kontaktům s prvními druhy světce a k tomu, že navštívil místa, kde se narodil, žil a zemřel (Srov. *LegM* 4). Podle tradice dělal Bonaventura konečnou redakci *Legendy Maior* v konventu v Mantes na periférii Paříže, pravděpodobně ve druhé polovině roku 1262. Serafický učitel měl ve zvyku uchýlit se do ústraní tohoto konventu, když chtěl studovat nebo psát. Pokud je to pravda, bylo to právě tady, kde se s ním setkal jeho přítel Tomáš Akvinský. Ten, když ho viděl ponořeného do práce, řekl: „Necháme světce, který pracuje pro světce“.⁸⁷⁰ Práce to byla tak důkladná, že na generální kapitule v Pise (1263) bylo představeno 34 kopií jak *Legendy Maior*, tak *Legendy minor* (každá pro jednu provincii řádu). Každá provincie pak měla rozmnožit tyto kopie do každého konventu.

⁸⁶⁶ K pramenu a problematice okolností a data více viz pozn. 17 u F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 250.

⁸⁶⁷ Srov. „Praefatio“ in *Analecta Franciscana* X, str. LXII, pozn. 2, a str. LXXIII, pozn. 2.

⁸⁶⁸ L. PELLEGRINI, „Introduzione“, in *Opere di San Bonaventura T. XIV/1: Opuscoli Francescani*, 41-43. Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 105.

⁸⁶⁹ Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 105; 109.

⁸⁷⁰ „Sinamus, inquit, Sanctum, qui laborat pro Sancto“ (L. WADDING, *Annales* IV, 1260, 155, n. 18).

Úspěch Bonaventurova díla byl takový, že na následující kapitule v Paříži (1266) prohlásil *Legendu* za jediný oficiální, definitivní a výlučný text a z toho důvodu nařídil z poslušnosti zničení všech předcházejících životopisů, včetně těch, které kolovaly i mimo řád.⁸⁷¹ Toto vysvětlení neuvádí jasné a pro nás dnes dostatečně pochopitelné důvody, takže se nám uvedené rozhodnutí zdá absurdní.⁸⁷² Rozhodnutí je o to neobvyklejší, že za deset let poté Gerolamo d'Ascoli, následující generální ministr po Bonaventurovi, nařídil, aby byla hledána všechna díla napsaná o sv. Františkovi a dalších svatých bratřích a aby byla poslána jemu samotnému.⁸⁷³ Uribe vysvětluje určitý dobový zvyk týkající se generálních kapitul: když generální kapitula schválila nové předpisy (konstituce, liturgické normy atd.), nařídilo se zničení předcházejících textů, jakmile přišla kopie nového dokumentu. To se stalo např. i po schválení *Konstitucí* v Narbonně roku 1260.⁸⁷⁴ Jak bylo již zmíněno výše, rozhodnutí mělo skutečně závažné dopady, neboť znamenalo devastaci části materiálů o životě sv. Františka.

***Legenda Maior* svatého Bonaventury**

Bonaventurovo životopisné dílo o svatém Františkovi si zaslouží alespoň krátké představení, neboť nevypovídá jen o pojednávaném tématu, tedy postavě Františkově, ale též o autorovi spisu.

Legenda Maior je rozdělena do *Prologu* a 15 kapitol. *Prolog* je velkolepou předehrou, charakterizovanou jako „definitivní vítězný »manifest« Františkovy svatosti“.⁸⁷⁵ V *Legendě*

⁸⁷¹ „Tak ve jménu poslušnosti nařídila generální kapitula, aby všechny předcházející Legendy o blaženém Františkovi byly zničeny, i kde se mohly nacházet mimo řád, ... protože ona legenda, kterou udělal generální ministr, byla zkomponována podle toho, co on sám slyšel z úst těch, kdo byli s blaženým Františkem stále a znali s jistotou vše to, co po schválení bylo napsáno v tomto životopise.“ Art. 11 in G. ABATE, „Le Diffinitiones“ 5; srov. taktéž in A. G. LITTLE, *Definitiones Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum 1260-1282*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 678 § 8.

⁸⁷² Historik Giovanni Miccoli je nejdříve jakoby omlouvá s odůvodněním, že „dosvědčuje jasné vědomí těch, kdo vedli Menší bratry, o akutní nutnosti nabídnout bratřím model, jenž byl v menším rozporu s novou situací a s linií, kterou v té době řád přijal“. Nicméně hned nato Miccoli píše: „Ale nevěřím, že by existovalo něco podobného v dějinách středověké hagiografie a kultury.“ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 282-283. Podle Angela Clarena, když píše o Bonaventurovi, ke zničení došlo „*ipso iubente*“ (tj. z jeho příkazu). *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, text, poznámky a komentář A. GHINATO (Sussidi e Testi per la Gioventù Franciscana 10), Roma 1959, 100, r. 4-8. Mohlo by jít o určitou Clarenovu zaujatost, ale faktem je, že v jiném případě, když píše o Bonaventurovi, jeví se velmi korektní, a to když např. píše, že kardinálskou hodnost přijal proti své vůli. *Tamtéž* 131, r. 1-4.

⁸⁷³ A. G. LITTLE, *Definitiones Capitulorum Generalium...*, v *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 681.

⁸⁷⁴ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 253n. Srov. F. ACCROCCA, *Intorno al notaio Giovanni, autore della vita di S. Francesco Quasi stella matutina*, in F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Padova 1997, 37.

⁸⁷⁵ F. ACCROCCA, *Intorno al notaio Giovanni...*, 54. Prolog podivuhodně shrnuje podstatné rysy Františkovy osobnosti: znamení a přítomnost Krista v poslední fázi dějin (Prol. 1), naplněn prorockým duchem přišel připravit cestu Pánu, který se brzy vrátí (Prol. 2). Je andělem šesté pečeti (Zj 7,12), to on vtiskne na čelo věrných služebníků znamení Tau. Je druhým Eliášem (*LegM*, Prol 1; 4,4; 15,8; srov. 11,6), novým Janem Křtitelem. Obrazy *Prologu* tedy vyzdvihují Františkovu prorocko-eschatologickou roli. Je přítelem ženicha (1; 9,1), vyznačuje novou etapu v dějinách spásy (11,14), oživuje divy konané v apoštolských dobách (12,8).

pak velmi rychle rozlišíme dva druhy kapitol podle jejich obsahu: některé chronologicky sledují život sv. Františka,⁸⁷⁶ další pojednávají o nejdůležitějších rysech jeho spirituality.⁸⁷⁷ Na konci spisu se jako dodatek nachází pojednání o zázracích. Toto rozdělení někteří badatelé viděli ve světle tradiční nauky o „třech cestách“ duchovního života, kterým právě Bonaventura učil, a rozdělují *Legendu* takto: *Cesta očištná* představuje Františkovu konverzi, jeho asketické ctnosti, odměnu⁸⁷⁸. *Cesta osvětlná* je zaměřená na trojí cíl: stvoření, lidé a Bůh.⁸⁷⁹ *Cestu sjednocující* představuje Františkovo získání mimopřirozených darů, zvláště stigmat.⁸⁸⁰

Bonaventura je spisovatelem systematickým, a proto v psaní každé kapitoly zachovává strukturu, která v zásadě spočívá ve třech částech: úvod (uspořádání témat), děj, závěr (ve formě shrnutí).⁸⁸¹ Hledáme-li, co nového Bonaventura přidal k dosud známým biografickým údajům,⁸⁸² najdeme asi čtyřicet nových příběhů, které nejsou v předešlých pramenech, ale opravdu životopisného materiálu o Františkovi přinášejí poměrně málo. Častěji se také zdá, že za jeho novým příspěvkem lze vyčíst určitý záměr a že se za obrazem zakladatele ukrývá určitý problém v řádu.⁸⁸³ Nepřekvapí, že většina nových textů se zabývá symbolikou kříže

⁸⁷⁶ Chronologické jsou kapitoly 1-4 (od Františkovy konverze k počátkům řádu) a 13-15 (od stigmatizace po kanonizaci).

⁸⁷⁷ Tématické pak jsou kapitoly 5-12 (hlavní Františkovy ctnosti).

⁸⁷⁸ Srov. kap. I: jeho život ve světě; kap. V: přísnost jeho života; kap. VI: světcova pokora a poslušnost; kap. II: dokonalé obrácení k Bohu; kap. VII: láska k chudobě.

⁸⁷⁹ Srov. kap. VIII: úcta a zármutek pro nerozumné stvoření; kap. III: založení řádu a schválení řehole; kap. IV: pokrok řádu a potvrzení řehole; kap. IX: horlivost jeho lásky a touha po mučednictví; kap. X: život modlitby a síla jeho modliteb.

⁸⁸⁰ Srov. kap. XI: moudrost Písem; kap. XII: účinnost jeho kázání; kap. XIII: svatě rány; kap. XIV: transitus; kap. XV: kanonizace. Později se R. J. Armstrong vrátil k tématu struktury *LegM* a sledoval kritérium kontextu s Bonaventurovým dílem. Za tím účelem aplikoval některé základní principy jeho teologie, zvláště přiblížení k Bohu z horizontální nebo antropologické perspektivy, díky níž se dochází k pochopení tří knih, které Bůh pro nás napsal: knihu stvoření, Písma a života. Armstrongův návrh je možno schematicky vyjádřit takto: První fází je Františkova konverze a založení řádu (srov. kap. I: Františkův život ve světě; kap. II: dokonalá konverze k Bohu a oprava tří kostelů; kap. III: založení řádu; kap. IV: potvrzení řádu). Tato fáze vede konvertitu, člověka evangelia, k odhalení vyváženosti ctnostného života, jak je vidět v následujících kapitolách (srov. kap. V: strohost a útěcha, kterou mu dávali tvorové; VI: pokora a poslušnost a božská vlídnost k jeho touhám; kap. VII: chudoba a obdivuhodné řešení potřeb). Od tohoto stavu konvertita mohl číst „v knihách Bohem napsaných“: v knize *stvoření* (kap. VIII: zbožnost; kap. IX: láska; kap. X: modlitba); v knize *Písma* (kap. XI: porozumění Písmu; kap. XII: kázání; kap. XIII: svatá stigmata); v knize *života* (kap. XIV: trpělivost a transitus; kap. XV: kanonizace). Srov. R. J. ARMSTRONG, *Towards an unfolding of the structure of BONAVENTURE "Legenda Major"*, v *Laurentianum* 29 (1988), 330-346; také v *Metodi di lettura delle fonti francescane*, a cura di E. COVI e F. RAURELL, Roma 1988, 167-174.

⁸⁸¹ Děj se téměř vždy ještě rozděluje na dvě nebo více částí, v nichž někdy můžeme rozlišit různé oddíly. Na základě toho se každá kapitola jeví jako dobře uspořádaný celek. To stejné platí o prologu, který je opravdu mistrovským dílem díky své výstižnosti a teologické šíři, zvláště v části věnované Františkově roli v dějinách, kde autor používá obecná schémata hagiografických prologů. Zajímavý je komentář k prologu L. PELLEGRINI, Il ruolo "profetico" di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del prologo della "Legenda Maior", v *Laurentianum* 26 (1985), 361-395.

⁸⁸² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 163nn.

⁸⁸³ Např. *LegM* 4,7 o saracénovi, jenž se stává pro bratry vzorem v přístupu k almužnám, úryvek o zahálce a práci v *LegM* 5,6, otázka, zda je důležitější modlitba, či práce, položená Silvestrovi a Kláři v *LegM* 12,1-2.

v životě sv. Františka a jeho stigmaty. Všimnout si však lze i dvou literárních motivů, které zabírají značný prostor. Jde jednak o časté používání biblické *Písně písní*, ačkoli František ji ve svých spisech necituje ani jednou (!) a dále o „světelné“ metafory, které neustále dělají z Františka hierarchického člověka na světelném žebříku, vystupujícího k Bohu a pak zase sestupujícího k lidem, aby vystoupil znovu s nimi. Bonaventura chce oslavit Františka jako více než proroka, alespoň jako Eliáše. V Legendě se nehovoří o slabostech světce, mizí i všechno to, co ukazuje jeho fantazii, lehkost a skutečnou prostotu. Nenajdeme zde Františkovo chápání těla a ani zmínku o jeho vztahu k ženám, takže Dalarun nazývá v souladu s Ginsburgem *Legendu Maior* „vykastrovaným příběhem“.⁸⁸⁴

Co sledoval Serafický učitel svým přístupem? Proč zařazuje nové úryvky a jiné naopak maže?⁸⁸⁵ Zdá se, že Bonaventura maže ty pochybnosti, zmatky a střety, které stavěly horlivce pro řeholi, tzn. zastánce věrného a literárního následování z doby počátků, proti bratrům komunity. Bonaventura načrtl schéma, jež odnímalo argumenty zastáncům názoru, že je nutné, aby řád zůstal přísně věrný svým počátkům a kteří si stěžovali, že se jim řád postupně vzdaluje.⁸⁸⁶ Když čteme III. a V. kapitolu o pokroku řádu, které by nějak měly přibližovat Františkovu epochu, jako to dělala *Legenda tří druhů*, máme spíše dojem, že nejsme svědky lidské záležitosti s jejími okamžiky pochybností, váhání, pokusů. U Bonaventury jsme svědky

⁸⁸⁴ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 170; J. DALARUN, *Francesco: un passaggio*, 131. Bonaventura např. vypustil v knize o zázracích ze své předlohy, tj. ze spisu *Tractatus de miraculis* od Tomáše z Celana, úryvky o paní Jakubě a Praxedě. To obecněji odpovídá jeho snaze „vymazat“ z Františkova života vztahy k ženám kromě sv. Kláry, jež symbolizuje vztah mužské a ženské větve františkánského řádu. Je také vypuštěn úryvek o ženě se zlatou hlavou, hrudí a rameny ze stříbra atd., což znamená zřejmě vyhnutí se ženské Františkově metafoře a zároveň podle Miccolioho metafoře o chudobě a řádu. Ještě jasnější je vypuštění úryvku o černé kvočně, který v sobě všechna tato témata soustřeďuje. Celá třetina vypuštěných textů se týká budoucích útrap řádu, vnitřních rozporů, ambiciózních bratří, prostoty dobrého ministra... Jsou také vypuštěny úryvky, které připomínají Františkovu nedůvěru ke studiu, knihám, k vědě, a ty, jež ukazují jeho kázání v nesouladu se scholastikou. Jsou také zamlčena místa, která stroze zmiňují úctu k chudobě a učí nenávisti k penězům. To však nutně neznamená, že by Bonaventura měl v zásadě jiný vztah k penězům a bohatství, chce spíše upozornit na problémy týkající se např. knih, vlastnictví, peněz.

⁸⁸⁵ Zdá se, že pochopit *Legendu Maior* samu o sobě by vyžadovalo pochopit především úpravy, které dělá u předchozích textů, jež mu slouží za prameny, zvláště *1Cel* a *2Cel*. Nelze pominout Bonaventurovo obrovské úsilí v přepisování: „Co nás zajímá na prvním místě, je právě snaha vidět jakého Františka vědomě zkonstruoval, kde a jak zasahoval, když psal o bratřích a událostech, které měl před sebou, jaký význam získává tato jeho rekonstrukce a konečně jakou skutečnou historičnost [...], pokud jde o Františka, jeho kázání a jeho dílo, tato rekonstrukce získává“ (G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974, 53n); TENTÝŽ, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 284n.

⁸⁸⁶ G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, in *Studi medievali*, s. 3^a, 11 (1974), 394n; TÝŽ, *Francesco d'Assisi*, 276n. D. Vorreux v tomto kontextu o Bonaventurovi píše: „Oslazuje, aby skončil s jistým Františkovým spektakulárním přeháněním, jež riskovalo, že pohorší bázlivé; pomíjí detaily, které by mohly přivítat polemiky. Zkrátka (citace Gilsona): »chtěl vymazat omyly morálního rázu tam, kde jej obviňujeme, že chtěl zničit historické dokumenty.«“ (D. VORREUX, *Introduction*, in *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, a cura di T. DESBONNETS – D. VORREUX, Paris 1981, 555). Naopak Miccoli soudí, že Bonaventurovo vědomé škrtání celé řady faktů a skutků z Františkova života i ztlumení dalších má vést k tomu, „aby zrušil existenci každého problému z pohledu řádu vnímaného jako jednotka sama o sobě, každého úsilí, diskuse a střetu kolem jeho organizace a jeho způsobu bytí, zkrátka kolem toho, co František cítil s obrovskou silou jako snahu nabídnout společnosti své doby paradoxní zkušenost evangelijního života v celé její konkrétní celosti“ (G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, 55-56).

matematického šíření, téměř geometrického, prozřetelnostního, nevyhnutelného, podporovaného plamennými vizemi.⁸⁸⁷ Františkova nedosažitelnost a nenapodobitelnost však neměla bratry odrazovat, ale povzbuzovat, aby se vydali novými cestami, např. univerzitních studií a apoštolátu ve světě.⁸⁸⁸

Snad můžeme připojit ještě jednu skutečnost, která čtenáře Bonaventurovy *Legedy* jistě zaujme, a tím je Františkův vzhled. Právě v Celanově *Vita prima* se nachází jeden z nejvíce autentických portrétů literární historie, úryvek, který generální ministr zcela opomenul. A chápeme proč: anděl šesté pečeti byl ve skutečnosti malý, s krátkými pažemi a černými vousy.⁸⁸⁹ A když se František v *Legendě tří druhů* vyjadřuje o svém pojetí řádu, mluví v hrubějších a výraznějších termínech než Bonaventura: „Já jsem ta černá kvočna, protože jsem malý postavou a od přirozenosti černý...“.⁸⁹⁰ Ale jak sloučit peří serafína s peřím černé kvočny? Abychom našli historického Františka, musíme ho oprostít od bonaventurovských světél a andělských křídel.⁸⁹¹

Z toho, co jsme uvedli, je celkem pochopitelné, že kolem spisu se rozvinula silná polemika, která své první projevy měla už v období dramatického zápasu *spirituálů* koncem 13. a začátkem 14. století.⁸⁹² V posledních desetiletích se tato polemika znovu zažehla mezi

⁸⁸⁷ I sama stavba kapitol znamená, že už na konci první čtvrtiny vyprávění, tj. IV. kapitoly, je bratří 5000! Z určitého hlediska by mohlo dílo Bonaventury a *Tří druhů* dosáhnout spojnice v jistém triumfalistickém vidění řehole, ze které se stal řád. Ve skutečnosti tomu tak však není. *Leg3dr* je historickou obhajobou růstu řádu s ohledem na Františkův ideál. *LegM* je prozřetelnostní obhajoba Františkovy zkušenosti s ohledem na úspěch řádu. Ve skutečnosti postupuje jeden spis opačným směrem než druhý. Mohli bychom věnovat samostatnou pozornost jednotlivým spisům, které se staly prameny pro *LegM*, není to však naším úkolem. Kromě *Leg3dr* nepochybně největší pozornost by zasloužila *Vita prima* a *Vita secunda* Tomáše z Celana, kde však došlo podle Dalaruna k „velké skartaci“, ba k jakémusi „vybílení“. Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 173.

⁸⁸⁸ Srov. G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, 173. V tomto smyslu poznamenává É. Gilson: „Následování sv. Františka nemohlo být už následováním do písmene od chvíle, kdy [Bonaventurova mystika] prováděla abstrakci od mimořádné askeze a extrémních umrtvování, jež sv. František praktikoval; nemohlo být už víc než převodem. A tento převod byl možný, jen když nějaká jiná kázeň převzala uvolněné prázdné místo a sehrála roli, kterou měla doposud kázeň těla. A proč by tedy – tak mimořádnou se mohla tehdy ta věc zdát – touto kázní nemohla být kázeň ducha? Modlitba, samozřejmě rozjímání, které František už tak dobře praktikoval, ale zřejmě i nová záměna vědy za zbožnost, pro zakladatele řádu neznámá, neboť cesty vědy nebyly jeho cestami.“ (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1984², 71-72).

⁸⁸⁹ Srov. *ICel* 83.

⁸⁹⁰ *Leg3dr* 63.

⁸⁹¹ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 175.

⁸⁹² Na zamlčení některých epizod poukazovali kriticky už *spirituálové*. Tak např. jeden z jejich představitelů, Ubertino da Casale, obviňuje Bonaventuru, že *cum industria*, tedy pilně vypustil mnoho věcí a vysvětlení, které se nacházejí ve starších legendách, zvláště ve vztahu k některým odchylkám, jež se objevovaly v zachovávaní řehole a jež mohly způsobit ostouzení řádu. Srov. UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*. With an Introduction and Bibl. by Ch. T. Davis, Torino 1961, lib. V, f. 437a; f. 445a. V tom smyslu píše také Angelo Clareno, který uvádí: „[František] sdělil svým druhům a prvním bratřím mnoho věcí, které byly zapomenuty jak proto, že všechno, co bylo napsáno ve staré legendě, bylo zapomenuto po sepsání nového díla bratra Bonaventury, tak proto, že tím bylo pohrdáno, neboť to - jak se zdálo - protřečí obecnému mínění, normálnímu způsobu života a gustu moderních lidí“ (ANGELUS CLARENUS, *Chronicon*, 100).

odborníky na franiškánskou otázku. Pozornost se přitom zaměřuje na Bonaventurovo používání pramenů, které měl k dispozici, na úmysly, které za tímto používáním stojí a na vnitřní uspořádání *Legendy*.⁸⁹³

Shrneme-li, velká hodnota *Legendy Maior* spočívá především v tom, že nabízí uchvacující profil Františkovy osobnosti, jeho duchovní cesty, jeho mystického výstupu, který jej vede až k vrcholu spodobení se s ukřižovaným Kristem. Bonaventura svůj portrét uzavírá, když krátce předtím, než vypráví o Františkově tranzitu, píše: „Ó, opravdu to byl muž nejpilněji křesťanský! I za života se snažil podobat Kristu živému, i při smrti umírajícímu a mrtvemu tím, že ho dokonale následoval, a vtištěnou pečetí podobnosti si zasloužil být

⁸⁹³ Diskuse, která začala koncem 19. století mezi odborníky, vychází z různých pohledů na legendu. Zatímco pro některé je *Legenda Maior* v zásadě dílo teologické povahy, jiní ji považují především za historický dokument. Pro ilustraci uvedme názory některých předních představitelů polemiky: Paul Sabatier tvrdí, že Bonaventura prezentuje Františka jako určitý druh standardizovaného světce s nedostatkem lidských rysů. Je někdy velkým divotvůrcem, ale bez vlastní podoby, bez originality. Je to vágní postava, pasivní nástroj v Božích rukou. Dodává, že *LegM* je kniha méně kvalitní než pozdější dokumenty jako *Kvítky*, a raduje se, že existuje i jiný životopis o sv. Františkovi. Srov. P. SABATIER, *Vie de St. François*, str. LXXXIV-LXXXVIII. Walter Goetz, který napadá Sabatierovy hypotézy o *Zrcadlu dokonalosti*, jinak v podstatě sdílí jeho pozici o *LegM* a ještě zesiluje myšlenku, že Bonaventura svou práci vykonal tak, aby neurazil extrémistické tendence v řádu, a z toho důvodu zachoval mlčení o základních prvcích prvotního Františkova ideálu. Srov. W. GOETZ, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung*, Gotha 1904, 244-257. Nelítostný úsudek uvádí John Moorman, když píše, že „Bonaventura nikdy skutečně nepochopil františkánský ideál“ a svůj výklad Františka dělal ze svého příbytku v Paříži a ne z lesa La Verny nebo z jeskyní u Greccia a Fonte Colomba. Svým mlčením a škrtnáním nám prezentuje nesprávnou vizi řádu a kdybychom neměli jiný životopis sv. Františka, byli bychom nejchudší ze všech. Srov. J. R. H. MOORMAN, *The sources*, 141; 143-144; 148; J. R. H. MOORMAN, *History of the Franciscan Order*, Oxford 1968, 286nn. Pro Edith Pásztor Bonaventura není životopisem sv. Františka, protože nám díky svému přístupu k používání pramenů představuje osobu umenšenou ve svém lidském rozměru, mimo jeho skutečný historický profil. Podle ní v první části legendy převažuje Boží zásah a v druhé části morálně-hagiografický úmysl, takže bohatá lidská osobnost světce je druhořadá. Historický horizont této prezentace Františka odpovídá 2. polovině 13. století a ne světcově době. Srov. E. PÁSZTOR, *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco?*, 243-272. Théophile Desbonnets píše: „Jestliže je *Legenda Maior* velkolepou syntézou duchovního života, projevuje se však jako dokonale provedená operace nabalzamování mrtvého, jemuž se chce zakázat, aby se pletl do reálného života.“ (T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 176). Giovanni Miccoli uznává, že *LegM* je dílem teologicko-spirituálním, ale brání silně i její historický charakter a vidí ji pouze z této perspektivy. Říká, že Bonaventura jistě provedl „oslazení“ a manipulaci, rozvíjí pak myšlenku Edith Pásztor a kvalifikuje *LegM* jako dokument refundace řádu a jistý druh modelu jednání pro bratry nové generace. Srov. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 300; o jeho kritické pozici k *LegM* srov. G. MICCOLI, *Di alcuni passi di Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, in *Studi Medievali* 11 (1970), 381-395; Bonaventura e Francesco, in *San Bonaventura francescano*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale XIV, Todi 1974, 49-73. Vedle těchto názorů nechybějí jiné, které posuzují výklady historiků jako mylné přehánění o nepodstatných věcech, jež nemá nic společného s faktickou pravdou. Mezi ně patří jeden z velkých Bonaventurových znalců a obdivovatelů, É. Gilson, jehož jeden důležitý úryvek jsme již uvedli. Michael Bihl píše, že se nemá dávat hodnota tvrzením, že Bonaventura nepsal ve své *Legendě*, aby nastolil mír mezi dvě stranami v řádu a aby bránil v hádce uvnitř řádu, protože neexistují staré dokumenty, které by potvrdzovaly závažné a veřejné boje v řádu v roce 1260 nebo před ním. Připouští, že byly rozmíšky, ale ne boje. Srov. M. BIHL, *Praefatio*, in *Analecta Franciscana* X, str. LIX-LXX. Sophronius Clasen si stěžuje, že moderní kritici dostatečně neoceňují *LegM*, a říká, že je třeba ji studovat v kontextu celého Bonaventurova díla, tak jako celé hagiografické produkce o sv. Františkovi, předcházející i následující. Trvá na tom, že teologická perspektiva, kterou dal Bonaventura spisu neprotiřečí ani jeho hagiografickému charakteru ani historickým údajům. Srov. S. CLASEN, *S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compiler*, in *Archivum Franciscanum Historicum* LIV, 244-246.

ozdoben.⁸⁹⁴ Serafický učitel vidí Františkovo povolání a jeho poslání v církvi vždy z hlediska mystického. Přes všechny možné námitky nelze přehlédnout hodnotu *Legendy Maior*, takže byla například definována jako „mistrovské literární dílo středověké hagiografie“⁸⁹⁵ a může být považována za nepřekonatelné mistrovské dílo syntézy Bonaventurovy hagiografie a mystiky, které chce souznít s duchem a city sv. Františka.⁸⁹⁶

1.4 Periodizace Bonaventurova díla

Jak soudí znalci Bonaventurova díla, je třeba u našeho autora vypořádat nejméně dvě období svědčící o jeho myšlenkovém zrání a vývoji. Někteří odborníci poté, co podrobili analýze Bonaventurovo pojmání teologie, hovoří o období před rokem 1257 a o období po tomto roce.⁸⁹⁷ Má se za to, že změna v Bonaventurově uvažování spočívá v přechodu od anselmovského pojetí teologie ke spíše dionýsiovskému způsobu uvažování.⁸⁹⁸ Díla vzniklá v Paříži do roku 1257 tvoří první období, léta 1258 – 1267 jsou druhým obdobím, někteří (např. Corvino⁸⁹⁹) chtějí vidět kvůli polemickému zaměření spisů vzniklých v letech 1267-1274 ještě třetí období. Pospíšil nevidí nutně polemický charakter ve všech spisech vzniklých po roce 1267 a rozlišuje pouze dvě období, kde zlomovým je rok 1259. Toto členění vyplývá z životních událostí, jež potkaly Bonaventuru, především jeho zvolení do úřadu generálního ministra v roce 1257. Právě v tomto roce vznikl první význačný spis *Itinerarium*, na němž je zvláště patrný nový styl a základní modifikace Bonaventurova myšlení. Podle A. Gerkena díla druhého období charakterizuje nový styl a nový duch, Bonaventurova reflexe je také vyváženější a autor ve svých dílech mnohem svobodněji projevuje vlastní osobitost,⁹⁰⁰ protože se necítí vázán univerzitní metodou. Gerken zdůrazňuje, že typickým pro uvažování

⁸⁹⁴ „O vere christianissimum virum, qui et vivens Christo viventi et moriens morienti et mortuus mortuo perfecta esse studuit imitatione conformis et expressa promeruit similitudine decorari!“ (*LegM XIV,4*).

⁸⁹⁵ Srov. E. LONGPRÉ, Bonaventure (saint), in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* t. IX, 1937, 760.

⁸⁹⁶ Srov. L. DI FONZO, *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, t. 3, Roma 1963, 252.

⁸⁹⁷ Např. É. GILSON, srov. *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1943, s. 34-35. (it. překl.: *La filosofia di San Bonaventura* (a cura di C. Marabelli), Jaca Book 1995. Mnozí jiní, např. Congar či Guardini však mají za to, že Bonaventurovo myšlení je víceméně stejnorodé a lze zaznamenat jen plynulý, harmonický rozvoj. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, Úvod, pozn. 95-99, s. 32.

⁸⁹⁸ Takto uvažuje např. C. BÉRUBÉ, *De la Philosophie e la Sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976, s. 156-162. A. Blaucci pak vidí zřetelný rozdíl v Bonaventurově pojetí teologie na počátku, kdy je zdůrazněna racionální složka a na konci, kde převažuje pozornost vůči Božímu slovu. Mezi spisy počátečního a závěrečného období Bonaventurova života vidí jako dílo středu *Breviloquium*, v němž se snoubí obojí metoda. Srov. A. BLASUCCI, *Scrittura e teologia nel prologo del Breviloquio*, *IB* 7 (1972), s. 93-119.

⁸⁹⁹ Srov. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 111-205

⁹⁰⁰ Srov. A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963, s. 256-257.

našeho autora po roce 1257 je tzv. *reductio*.⁹⁰¹ Pospíšil však namítá, že takto organizované myšlení na základě *reductio* se u Bonaventury objevuje již před rokem 1257, jak na to ukazují určité části *Breviloquia* a zejména spis *De reductione*. Novosti pozdějších spisů našeho mistra si všímá také J. Ratzinger, který za místo zlomu považuje *Itinerarium*, a především osobnost Františka z Assisi, která v Bonaventurových spisech vzniklých před rokem 1257 není zmiňována snad ani jednou. Františkova duchovní zkušenost podle Ratzingera poznamenává Bonaventurovu reflexi jako celek.⁹⁰² Se zmíněnými autory Pospíšil vcelku souhlasí, přesto upozorňuje na rozhodující prvek, v němž spočívá výrazná změna Bonaventurova uvažování, a sice větší důraz na symbolicko-estetickou logiku a oblast geometrických paradigmat. Novým prvkem, jenž se u Bonaventury po roce 1257 objevuje, je odlišné pojmání *reditus* nebo *reductio*, které pravděpodobně bylo ovlivněno promyšlením Františkova životního příběhu a jeho duchovní zkušenosti.

1.5 Prameny Bonaventurova myšlení a jeho chápání teologie

Zatímco pro Bonaventurovy učitele teologie, mezi něž patřil např. Alexandr Haleský, františkánský ideál představoval cíl vývoje, pro Bonaventuru františkánství znamenalo výchozí bod jeho reflexe a základní zorný úhel, pod nímž promýšlel otázky vědy a nahlížel tajemství víry. Další rozdíl mezi prvními františkánskými mistry a Bonaventurou tkví v tom, že Bonaventura se mnohem hlouběji a podrobněji seznámil s Aristotelem,⁹⁰³ jak o tom svědčí mnoho jeho citací v Bonaventurových spisech.⁹⁰⁴ Od svých učitelů přejal kromě tehdy tradiční platónské orientace především velkou úctu k dílu sv. Augustina,⁹⁰⁵ relativně často se také odvolával na spisy sv. Anselma,⁹⁰⁶ Dionýsia,⁹⁰⁷ na svatého Bernarda⁹⁰⁸ a na díla Hugona

⁹⁰¹ Srov. A. GERKEN, *Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des Heiligen Bonaventura*, WW 37 (1974), 98-110.

⁹⁰² Srov. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, (habilit. teze z r. 1955), it. překlad: *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991.

⁹⁰³ Srov. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, 115.

⁹⁰⁴ Jedná se o více než 1015 citací. Podle Bougerola znal velmi dobře *Organon*, *Physica*, *Metaphysica*, *Ethica* a *De anima* a důležité komentáře těchto děl. Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, Úvod, s. 15.

⁹⁰⁵ Souhrnný počet citací je 3050. Nejčastěji se Bonaventura odvolává na spis *De Trinitate*, 559x. Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a San Bonaventura*, Vicenza 1988, 76.

⁹⁰⁶ Citací je celkem 274. Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a San Bonaventura*, s. 94.

⁹⁰⁷ Na Dionýsia se odkazuje celkem 248 krát a to především v dílech napsaných po roce 1259. Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione...*, 82.

⁹⁰⁸ Celkem 461 citací, včetně děl, která ve skutečnosti napsal někdo jiný. Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione...*, 101-106.

a Richarda od Svatého Viktora.⁹⁰⁹ Tyto autory lze považovat po Písmu svatém za hlavní prameny Bonaventurova myšlení.

Všimáme-li si Bonaventurova přístupu k teologii, je třeba říci, že nepřijímá filozofii, která by nebrala v potaz Boží zjevení. K tomu říká: „Filozofie je cestou vedoucí k dalším vědám, kdo se ale chce zastavit pouze u ní, upadá do temnot.“⁹¹⁰ Odmítá čistě akademickou teologii, která by nebyla zaměřena k duchovní zkušenosti a která by touto zkušeností nebyla do jisté míry také podmíněna.⁹¹¹ V myšlení serafického doktora je tedy patrné, že podřízenou funkci má nejen filozofie vzhledem k teologii, ale také teologie vzhledem ke zdarma dané „vědě svatých“⁹¹², ke spiritualitě, a ta je opět závislá na svém cíli, jíž je věda slávy, tedy blažené patření:

„Filozofická věda není nic jiného než jisté poznání pravdy, nakolik je zkoumatelná. Teologie je zbožné poznání pravdy, nakolik je věrohodná. Věda milosti je svaté poznání pravdy, nakolik je láskyhodná. Věda slávy je věčné poznání pravdy, nakolik je hodna vši touhy.“⁹¹³

Lze říci, že teologie je pro serafického doktora především naukou spásy či naukou o spáse.⁹¹⁴ Bonaventura je myslitel, jenž všechny své úvahy směřuje k praxi. Myšlení vychází ze života a vede k životu, totiž k životu křesťanskému. Za jeho myšlením je hluboce křesťanská duchovní zkušenost. Etika pak není jen výlučně spekulací, naopak, vyjadřuje se v životě ctností.⁹¹⁵ Bonaventura se intenzívně odvolává na cesty Ducha a milosti. Nepřipouští, že by rozum dostačoval, k Bohu vede člověka milost, s níž má člověk spolupracovat, aby jej dovedla k jeho poslednímu cíli.⁹¹⁶ O Bonaventurově nauce a spekulativní mystice soudí É. Gilson, že vytváří „nejúplnější syntézu, jež byla dosud uskutečněna“⁹¹⁷.

Bonaventura je aktivním myslitelem druhé poloviny 13. století a navazuje na dlouhý myšlenkový výstup osobností, jež poznamenaly dějiny a rozvíjely teologicko-spirituální dědictví nauky - otce církve, křesťanské myslitele, vzdělané světce. Je kvalifikovaným

⁹⁰⁹ Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione...*, 107-121.

⁹¹⁰ „Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras“ (*De donis* IV, 12; V,476a). Srov. *De donis*, VIII, 16; V, 497b.

⁹¹¹ „Je tedy třeba jiného jasu, totiž zdarma darované vědy, která je formou jasnosti dvou předešlých věd.“ (*De donis* IV,19; V,477b). Předešlými dvěma vědami jsou míněny filozofie a teologie. Pokud se jedná o „formu jasnosti“ nebo o „formu světla“, srov. IV,1.3; IV,3.1. Srov. také É. GILSON, *op.cit.*, 33.

⁹¹² Srov. *De donis* IV, 19; V,477b.

⁹¹³ *De donis* IV, 5; V, 474b.

⁹¹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, s. 36.

⁹¹⁵ Srov. J. A. MERINO, *Historia della filosofia franciscana*, Madrid 1993, 95.

⁹¹⁶ Srov. A. BLASUCCI, Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei tempi. *Doctor seraphicus*, Anno XXXIII, maggio 1986, 59- 69.

⁹¹⁷ É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1943, 396.

interpretem mystické zkušenosti sv. Františka. Je teologem, jenž doktrinárně myslí a zkušenostně žije, aniž by slevoval z františkánských ideálů.⁹¹⁸ V Bonaventurovi se pojí tradice i originalnost, otevřenost ke každému prohloubení vědění, dokáže asimilovat s velkou koherencí, aniž by uvízl v eklektismu. Přestože se přednostně připojuje k linii platónsko-augustinianské, je schopen vytěžit podle potřeby mnohé i z aristotelismu, zaujímaje pevnou anti-avveroistickou pozici. Jednou z jeho zásluh je realizovaná syntéza augustinianismu a dionýsiovské mystiky.⁹¹⁹

Bonaventurova symbolicko-estetická logika

Do myšlenkového světa našeho světce není snadné proniknout. Ve spisech prvního období se často odráží univerzitní metoda a v jeho způsobu vyjadřování má důležité místo symbolicko - estetická logika. Pro Bonaventuru je krása především soulad a proporcionalita, které se dají vyjadřovat pomocí čísel. Symbolika čísel hraje v Bonaventurově teologii značnou roli. Čísla šest a sedm se často projevují jako architektonický princip teologických úvah.⁹²⁰ Zřejmá je též spojitost se šesti dny stvoření a se sedmým dnem sabatického odpočinku. Velmi časté je též použití čísla tři, odkazující na Nejsvětější Trojici, ale také čtyři nebo dvanáct.⁹²¹ Původ symbolicky těchto čísel pochází především z Božího slova, z Písma svatého.⁹²²

Žasne-li Bonaventura nad souladem v každém Božím díle, vyjadřuje jej nejen prostřednictvím čísel, ale též díky geometrickým obrazcům kruhu a inteligibilního – pomyslného kříže.⁹²³ Bonaventura užívá symbolu, aby se přiblížil porozumění tajemství. Prostřednictvím symbolů se otevírá široké významové pole a čtenář je vybízen k vlastnímu hledání a dotváření čteného či slyšeného a zván, aby vstoupil do zkušenosti, která je jen obtížně sdělitelná.

Je-li sepsání *Itineraria* počátkem pozměněného způsobu uvažování, kde je hlavním tématem návrat člověka do Boha, lze říci, že hledaným novým prvkem by mělo být odlišné

⁹¹⁸ Srov. A. BLASUCCI, Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei tempi. *Doctor seraphicus*, Anno XXXIII, maggio 1986, p. 59- 69 (61).

⁹¹⁹ Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduction a l'étude de Saint Bonaventure*, Paris -Roma 1961, p. 178.

⁹²⁰ Mystický význam čísla šest vyplývá z jedné jeho vlastnosti, jež bývá považována za znamení jeho dokonalosti: je součtem všech svých dělitelů (1+2+3=6); srov. *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 2; *Itin.*, prol. 3. Také si lze např. všimnout počtu částí *Breviloquia*, jichž je 7, počtu kapitol, jichž je 72 (6x12). Srov. *Brev.*, Prol., § 6.

⁹²¹ Srov. *Hex.*, coll. XVIII, n. 15-28; V, 417a-419a. Srov. také C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, 24-31.

⁹²² Srov. L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, Vicenza 1978, 66-72. Podobně také zdůrazňuje význam číselné symboliky v Bonaventurově myšlení C. CASCI, Il numero come armonia divina nella teologia di S. Bonaventura, *DtS XIV*(1967), s. 53-58.

⁹²³ Pospíšil upozorňuje, že i když se ve skutečnosti jedná o „kružnice“, je v češtině vhodnější použití výrazu „kruh“ (z lat. *circulus*). Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, 28.

pojímání *reditus* nebo *reductio*. Příkladem užití kruhového schématu může být jeho aplikace na úlohu poznání: „Tak tedy každé naše poznání má vyústit do poznání Písma svatého, a to zejména v jeho anagogickém smyslu, díky němuž se osvětlení vztahuje k Bohu, z něhož vyšlo. Tam se také uzavírá kruh, naplňuje se šestice, a proto je dosažen cíl.“⁹²⁴ Jestliže je každé pravdivé poznání darem pocházejícím od Boha, pak má také přivádět k Bohu. Podle Bonaventury kruh *exitus - reditus* charakterizuje jak Písmo svaté, tak teologii, protože se jedná o jediné dokonalé vědění: „A proto pouze ona, tedy Bible neboli teologie, je dokonalou vědou, poněvadž začíná od prvního, to jest od prvního principu, a dospívá k poslednímu, což je věčná odměna.“⁹²⁵

Protože kruhové paradigma je přítomno nejen v pozadí *reditus* a *reductio*, ale i v celé řadě dalších záležitostí spjatých zejména s *reductio*, jak na to upozorňuje R. Guardini,⁹²⁶ je tedy zřejmě nezbytné, jak nabádá jeden ze znalců, porozumět kruhovému paradigmatu, jež je klíčem k celému myšlenkovému světu Serafického doktora.⁹²⁷ My se pokusíme ve druhé části kapitoly využít kruhové schéma v souvislostech pneumatologických a spirituálních.

⁹²⁴ *De red. art.* 7; V, 322a; srov. česky s. 81.

⁹²⁵ *Brev.* I,1; V, 210ab, srov. česky s. 90-91.

⁹²⁶ R. Guardini upozorňuje na velké množství podob bonaventurovského termínu *reductio*: „Podoba tohoto *reductio* je velmi různorodá, jedná se např. o víru (IX, 563b), o naději (V,255b), různé formy hierarchického úkonu (V,307a; V,437; IX,299a), bezesporu také o osvětlení a roznícení (V,295b), o dary a působení Ducha sv. (IX,286b; V,459a), o základní nebo také kardinální ctnosti (IX,604; V,363b), o věčné zákonitosti (V,338a), o schopnosti Bohem osvětlené duše (V,304b nn) atd.“ R. GUARDINI. *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren von Lumen Mentis, von der Gradatio Entium und der Influentia Sensus et Motus*, Leiden 1964, 167. To, co platí pro *reductio*, platí nepochybně i pro kruhové schéma *egressus – regressus*. „Že v pojmu přechodu (*transitus*) se jedná o centrální kategorii, která stále více a více proniká celým myšlenkovým procesem serafického učitele, a že se také jedná o základní tematiku přechodu jako pohybu v kruhu, který je charakterizován pojmy vyjití (*egressio*) a návratu (*regressio*), to je již velmi dobře známé.“ (W. HULSBUSCH, „Die Theologie des Transitus bei Bonaventura.“ *Bonaventura 1274-1974 IV* (Roma - Grottaferrata 1974), 533-565 (537).

⁹²⁷ Srov. L. GIACOMETTI, *È disceso agli inferi. Saggio tematico sulla soteriologia bonaventuriana*, Assisi 1990, 48.

2. Teologie a mystika v dotyku s tajemstvím Ducha u Bonaventury z Bagnoregia

Poté, co jsme se seznámili s životem a dílem našeho svěťce, chceme nyní zaměřit svou pozornost na to, jak chápal Serafický učitel osobu a působení Ducha svatého. To ovšem není nijak snadný úkol, uvážíme-li, že s tématy spojenými s Duchem svatým se u Bonaventury setkáme na každém kroku. Napsat kompletní prezentaci by znamenalo převyprávět deset svazků *Opera Omnia*. Musíme tedy udělat výběr a zacílit svoji pozornost na stěžejní témata, uzlové body. Necháme se tedy inspirovat mistrem symbolické estetiky a vyjdeme od imanentní Trojice. Využijeme stávajících poznatků, tedy rekonstrukci originálního kruhového schématu, které je implicitní Bonaventurovu myšlení, ale zároveň vystihuje ve zkratce základní nosné ideje nejenom jeho trinitologie, ale i pneumatologie. Ještě předtím se však musíme zastavit u problematiky přivlastňování, protože to je předpoklad všeho ostatního. Pochopení Ducha jako vnitřněbožského Daru má své důsledky v ekonomické Trojici a tomuto tématu věnujeme další oddíl této kapitoly. Zmíníme působení Ducha v církvi, zaměříme se na vztah milosti nestvořené a stvořené a velké téma působení Ducha v lidském nitru rozvineme především v oblasti duchovních dispozic a duchovních smyslů, přičemž se pokusíme nalézt společného jmenovatele jednotlivých spirituálních otázek týkajících se tématu posvěcení a zbožštění.

Klíčovými místy našeho bádání bude jednak Bonaventurův *Komentář k Sentencím Petra Lombardského* a to především jeho první kniha, z níž vybíráme příslušné distinkce týkající se probíraných témat. Dalším významným pramenem je *Breviloquium*, především jeho 5. část a konečně *Itinerarium*. V pojednání o ctnostech, darech a blahoslavenstvích budeme těžit také ze spisu *De donis* a použijeme také některá kázání z devátého svazku *Opera Omnia*. Konečně mystickou teologii najdeme především ve spisech posledního období tvorby našeho mistra, a to zejména ve spisku *De Triplici via*.

2.1 Působení osob Trojice navenek - přivlastňování, nebo rozlišování?

Dříve než se budeme věnovat tématům souvisejícím s tajemstvím Ducha svatého a jeho působení, je třeba nejprve ozřejmit, jak Serafický učitel chápe otázku apropiace

(přivlastňování).⁹²⁸ Hned na začátku je třeba důrazně podtrhnout, že tato na první pohled výrazně teoretická otázka představuje „*articulus stantis et cadentis*“ teologické pneumatologie. Je zcela evidentní, že Nový zákon a starší církevní Otcové hovořili o působení jednotlivých osob Trojice v dějinách spásy, což však při nevyjasněnosti celé řady prvků trinitární teologie nakonec nemohlo nést ke zrodu pestré škály trojičních herezí. V průběhu čtvrtého a zejména v pátém století se proto ustaluje základní dogmatický princip, který je nutno respektovat, totiž, že všechna Boží díla „navenek“ jsou společná všem osobám Trojice.⁹²⁹

Zatímco je jasné, že se vtělil výlučně Syn, a nikoli celá Trojice⁹³⁰ a vtělení Syna je tedy snadno dogmatizovaným případem jednání osoby Trojice navenek - pochopitelně ve vztazích k Otci a Duchu svatému (srov. Lk 1, 35) - a není problém danou skutečnost proklamovat a věřit, v případě Ducha svatého, jenž působí přednostně v lidském nitru je situace mnohem nesnadnější. Je obtížné rozpoznat již to, že je osobou; rozlišit pak jeho přímé osobní působení navenek pochopitelně činí potíže také. Připočteme-li k tomu tendenci západní teologie od Augustina dále, podtrhovat až skrupulózně Boží jednotu, nelze se divit, že na základě tzv. psychologické teorie se axióm o působení osob Trojice navenek dá vykládat tak, že tyto osoby působí skrze jedinou Boží přirozenost vůči světu jako jediný Bůh. To ale velmi snadno vede k radikálnímu omezení významu ekonomické Trojice, pokud dokonce ne až k jejímu faktickému odsunutí stranou ze zbytku teologie, tedy ze všech traktátů vyjma onoho věnovaného Trojici. Důsledky v oblasti spirituality lze snadno vytušit: trinitologie

⁹²⁸ Chceme-li hovořit o přivlastňování, musíme správně rozlišovat to, co je předmětem přivlastňování od vlastností (známek, charakteristik) Božích osob tak, jak to činili představitelé vrcholné scholastiky: vlastnosti nebo známky osob (*idiotétes – proprietates*) jsou charakteristiky jednotlivých osob, na jejichž základě v imanentní Trojici rozlišujeme Otce, Syna a Ducha svatého. Někteří autoři rozlišují vlastnosti a známky (srov. např. P. CODA, „*Appropriazioni*“ in L. PACOMIO - V. MANCUSO (edd.), *Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, s. 78-79; jiní je uvádějí jako synonyma (srov. W. BREUNING, „*Trinitatslehre*“, in W. BEINERT (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 519-523. K otázce přivlastňování srov. také CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, KN 2007, s. 411. Bonaventura k tomu poznamenává: „*Osobní vlastnosti jsou tedy nezbytně relacemi*“ (*I Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, resp.) Při vymezení pojmu „přivlastňování“ jde jednak o připisování jednotlivých charakteristik jediné božské přirozenosti přednostně, ale nikoli výlučně té nebo oné osobě Trojice, a jednak o vyřešení otázky společného působení Trojice „navenek“. Zatímco v prvním případě jsou všichni autoři zajedno, ve druhém tomu tak není. Oprávněně se tedy chceme zajímat o to, jaké místo serafický učitel připisoval Duchu svatému v působení Trojice navenek, zvláště když víme, že Bonaventura mohl v této věci svobodně uvažovat, neboť magisterium se ohledně přivlastňování nijak přímo nevyjádřilo.

⁹²⁹ Přivlastňujeme-li, pak jedné osobě připisujeme určitou charakteristiku božství poněkud výrazněji než ostatním dvěma. Toto přivlastňování ale nesmí být výlučné, tedy nesmí stejnou esenciální charakteristiku božství upírat zbývajícím dvěma osobám, neboť by pak hrozilo buď zpochybňování nebo dokonce popírání jejich plné božské důstojnosti, tedy vyhraněný *subordinacionismus*, nebo zpochybňování či dokonce popírání jedinství a jednoduchosti božství, tedy *triteismus*. Pokud bychom ale přivlastňování zcela vyloučili, mohlo by to vést k popírání reálného rozlišení mezi Otcem, Synem a Duchem svatým v imanentní Trojici, což by mohlo představovat *monarchianismus* v jeho různých variantách. Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, 413.

⁹³⁰ Srov. DS, č. 325.

zabývající se spekulací nad tím, jak je jediný Bůh třemi osobami uvnitř (imanentní Trojice), neoslovuje, pozbývá významu pro další reflexi a nemá žádný praktický dopad na život lidí.

Jak jsme již řekli, problematika přivlastňování řeší skloubení Boží jednosti a trojičnosti na základě principu, který říká, že Boží díla navenek jsou všem osobám Trojice společná.⁹³¹ Je třeba mít na paměti, že tím, kdo jedná, je vždy osoba, a nikoli přirozenost, skrze niž někdo jedná. Zmíněné pravidlo společného působení osob Trojice navenek můžeme aplikovat buď přes jedinou společnou přirozenost anebo přes vzájemné vztahy.⁹³²

Bonaventura se k otázce přivlastňování vyjadřuje takto:

„Ačkoli všechny esenciální vlastnosti příslušejí všem osobám Trojice stejně a nerozlišeně, přece se tvrdí, že Otcí se přivlastňuje jednota, Synovi pravda, Duchu svatému dobro. Na základě předchozího se dochází k dalšímu způsobu přivlastňování podle Hilaria, jenž tvrdí, že věčnost spočívá v Otcí, vzhlednost v Obrazu, okoušení v Daru. Na základě předchozího se dochází ke třetímu způsobu přivlastňování, podle něhož je v Otcí důvod počínání, v Synu důvod vzorovosti, v Duchu svatém důvod naplňování. Na základě předchozího se dochází ke čtvrtému způsobu přivlastňování, podle něho Otcí přísluší všemohoucnost, Synovi vševědoucnost, Duchu svatému vůle nebo dobrotivost. O těchto záležitostech se tvrdí, že jsou přivlastněny ne proto, že by se jednalo o vlastnosti jednotlivých osob, neboť to vše je třem osobám Trojice společné, nýbrž proto, že nás tato přivlastňování přivádějí ke znalosti a rozlišování těch, jimž je přivlastňováno, tedy ke třem osobám.“⁹³³

Autor pokračuje:

„...tedy svrchovaně jedno se přivlastňuje Otcí, jenž je Původcem osob; svrchovaně pravdivé se přivlastňuje Synovi, jenž je z Otce jakožto slovo; svrchovaně dobré se přivlastňuje Duchu svatému, jenž z obou vychází jakožto láska a dar.“

S odvoláním se na Hilaria pak potvrzuje, že

„věčnost spočívá v Otcí, neboť nemá počátek a je v každém ohledu první, vzhlednost je ve Slově, neboť je svrchovaně krásné, okoušení je v Daru, tedy v Duchu svatém, neboť je svrchovaně prospěšný a sdělující se. Totéž jinými slovy vyjadřuje Augustin: V Otcí je jednota, v Synu rovnost, v Duchu svatém je sladěna jednota s rovností.“⁹³⁴

⁹³¹ Platí, že božské osoby tvoří vůči světu jedinou působící příčinu vytvářející skutečnosti od ní rozdílné (DS 800.1330). Je zde však nebezpečí jak *sabellianismu* – Otec, Syn a Duch sv. nebyli věčnými osobami, nýbrž pouze „maskami“, které na sebe v dějinách spásy bral ve skutečnosti jednoosobový Bůh, tak *triteismu* – při zamítnutí zmíněného pravidla, kdy jednotlivá osoba Trojice by mohla jednat bez ohledu na druhé dvě osoby a mimo vztahy s nimi.

⁹³² Ve druhém případě jedná skutečně buď Otec nebo Syn nebo Duch svatý, nemohou však působit jinak než jak jsou, tedy ve vzájemných vztazích. Proto platí, že svět stvořil skutečně Otec, avšak skrze nebo podle Syna, v Duchu svatém jako principu sebedarování. Svět a člověka spasil skutečně vtělený Syn, ovšem poslaný Otcem v síle „navenek“ vylitého vnitrobožského sebedarování, tedy Ducha svatého. Oživuje nás a posvěcuje skutečně Duch svatý, poslaný primárně Otcem a sekundárně také Synem. Uvedená díla „navenek“ se jednotlivým osobám pouze nepřivlastňují, protože tyto osoby skutečně jednají. Právě k tomuto řešení se přiklánějí současní autoři, kteří proto vztahují kategorii „přivlastňování“ pouze na nevylučně přednostní připsování určité esenciální charakteristiky božství jedné z osob Trojice. Srov. C.V. POSPÍŠIL, „*Jako v nebi...*“, s. 414-415.

⁹³³ *Brev.*, I, VI, 1, s. 101.

⁹³⁴ *Brev.*, I, VI, 3, s. 102.

Bonaventura používá verzi: „od Boha, podle Boha, pro Boha“⁹³⁵ a výslovně tvrdí: „...vyplývá tudíž z toho odůvodnění třetího způsobu přivlastňování, podle něhož účinnost přísluší Otcí, vzorovost Synu, cílovost Duchu svatému.“⁹³⁶

Podle Bonaventury je přivlastňování formou pečlivě zvažovaného vyjadřování, jež má pomoci lepšímu pochopení,⁹³⁷ je rozlišením, jež slouží lepší kontemplaci trojosobního Boha v jeho působení ve světě. Různý přístup tradice,⁹³⁸ totiž cesta od přirozenosti k osobám nebo naopak od jednotlivých osob k jednotě přirozenosti dává vyvstat otázce, jaký přístup zvolil náš autor: dává prvenství Boží podstatě či božským osobám?⁹³⁹ Můžeme říci, že Bonaventura staví na první místo Boží podstatu, ale zdůrazňuje, že božství (*deitas*) existuje výlučně v božských osobách.⁹⁴⁰ Podle něj principem působení všech tří božských osob je stále tatáž Boží přirozenost, kterou všechny božské osoby vlastní ve stejné míře, i když jiným způsobem.

⁹³⁵ *Brev.*, Prolog 6, 6, s. 89.

⁹³⁶ *Brev.*, I, VI, 4, s. 102. Srov. také *De tripl. via* III, 12; VIII, 17A; *I Sent.*, d. 34, a. un. q. 3. Tomáš Akvinský hovoří o Otcí jako o účinné příčině, o Synu jako o zprostředkující příčině a o Duchu sv. jako o příčině účelové. Výstižné shrnutí a do jisté míry také rozvinutí daného paradigmatu rozlišování rolí osob Trojice v působení navenek přináší papež Lev XIII. v encyklice *Divinum illud munus*. Srov. LEV XIII., *Divinus illud munus*, encyklika ze dne 9.5.1897, český předklad C.V. Pospíšil, Praha, 1998, č. 5, s. 23; srov. C.V. POSPÍŠIL, „*Jako v nebi...*“, 416.

⁹³⁷ „Dicendum, quod *posse* generare et *posse* creare est *posse unicum*, tamen dupliciter dictum. Unum enim esse est in re, esse Patrem et esse Deum, diferens autem secundum rationem intelligendi; quia hoc est absolutum, cum dico *esse Deum*, illud relatam, cum dico *esse Patrem*. Similiter et in *posse* est intelligendum. Unde sicut essentia et persona unum sunt in re, tamen est **differentia rationis in intelligendo et in dicendo**; similiter dicendum est de potentia generandi et creandi“ (*I Sent.*, d. 7, a. un., q. 3, concl.).

⁹³⁸ Např. sv. Hilarius si tak posluhuje triádou vlastností, vycházejí přitom z Řím 11,36: „všechno je z něho, skrze něho a v něm“ („ex ipso, per ipsum, in ipso“) a chtěje tak říci, že vše, co Bůh činí, se dokonává skrze Syna a v Duchu svatém. Z pohledu Božího jsoucna pak vyjádřil tři absolutní vlastnosti Boha, které přivlastnil třem osobám: „aeternitas“, „species“, „usus“ (HILARIUS, *De Trin.*, 6: PL, 10,99 C). Tuto triádu přejímá sv. Augustin a po něm další autoři. Augustin vypracoval další triádu, nahlíženou z pohledu jednoty Boží podstaty: „unitas“, „aequalitas“, „connexio“ (AUGUSTIN, *De doctr. christ.* I, 2,5: PL 34,21). Duchu svatému je přivlastňováno sjednocování Otce a Syna, s ohledem na jeho vycházení skrze lásku obou. Od Petra Lombardského pak pochází další triáda vlastností: „potentia“, „sapientia“, „bonitas“ (P. LOMB., *I Sent.*, d. 34, c. 3f, n. 309n; I, 217n). Kromě zmíněných vlastností a konání, někteří autoři přidávají další aspekty. Tak můžeme u Alexandra Haleského nalézt přivlastňování tří Božích vlastností: podstatu Otcí, moc či vládu Synu (podle 1Kor 1,24), přítomnost a působení Duchu svatému, poněvadž konání je aktem vůle, která je přivlastňována Duchu svatému (srov. *Glossa* I, d. 37, ad 1, s. 363. Alexandr přejímá pojetí Lombarda a doplňuje, že dílo stvoření se vztahuje k Boží všemohoucnosti, nové stvoření k moudrosti a dílo oslavení (*glorificationis*) k dobrotě (srov. *STh* IV, s. 31B). Alexander se vícekrát odvolává na Augustina, jenž navazuje na Hilaria: „Aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere; nobis autem divinitatis omnis usus in Munere est, qui Spiritus sanctus est“ (*De Spiritu et anima*, c. 6: PL 40, 783). Podle něj tedy obdarování člověka Božími dary je třeba vždy přivlastňovat třetí božské osobě (srov. *Glossa* I, d. 31, ad 1, s. 363).

⁹³⁹ Definici Boethia: „naturae rationalis individua substantia“ upravil Richard od Sv. Viktora na „naturae intellectualis incommunicabilis existentia“ (RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.*, IV, 22). Pojetí osoby vyjadřuje nejprve racionální nebo intelektuální podmět (subjekt), existující tak, že jej nelze komunikovat, sdílet. Tato definice se stala převládající ve františkánském prostředí: to, co je osobě vlastní, je její nesdílitelnost (*incommunicabilitas*).

⁹⁴⁰ Srov. *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2, resp., concl. ad 1; srov. také d. 27, p. 1, q. 2, ad 3.

Chceme na tomto místě uvést několik příkladů Bonaventurova kolísání: Co se týče posvěcujícího vlivu, hovoří o zvláštních rolích jednotlivých božských osob⁹⁴¹ a o posvěcujícím vlivu celé Trojice, který kromě toho nazývá „gratia Spiritus Sancti“.⁹⁴² Na jiném místě však tvrdí, že tato schopnost posvěcovat, činit svatými, je Duchu svatému přivlastňována.⁹⁴³ Podobně když uvažuje o darovatelnosti, rozsáhle se zabývá tím, nakolik je tato osobitou vlastností Ducha svatého a nakolik je substanciální vlastností Trojice.⁹⁴⁴ Má za to, že Ducha ustanovuje v jeho osobitosti, že je jeho vlastním charakterem.⁹⁴⁵ Dalším příkladem může být diskuse nad problémem, zda člověk získává Ducha svatého jen proto, aby mohl žít svatě, nebo také, aby existoval. Bonaventura tvrdí, že kromě posvěcení člověk získal také svoji existenci od Ducha svatého (*a Spiritus Sancto*). Přitom v další větě říká, že naše existence se Duchu svatému nepřivlastňuje tak, jako naše posvěcení.⁹⁴⁶ Otázku přivlastňování řeší také, když hovoří o různosti darů a odstupňovává míru jejich přivlastnitelnosti Duchu svatému.⁹⁴⁷ Podobných příkladů bychom u našeho mistra našli celou řadu.

Je tudíž evidentní, že náš autor nedokázal překročit meze dobové scholastiky a byl silně ovlivněn Augustinovou úzkostlivostí stran triteismu, což ale s sebou nese nevyhnutelně určitý stupeň inklinace k druhému extrému, tedy k latentnímu sabellianismu. Zároveň ale vidíme, že Bonaventura rozhodně odmítá upozadřovat ekonomickou Trojici a především Trojici stvořitelenskou, o čemž svědčí celé *Breviloquium*, kde neustále zaznívá, že vše je „od Boha, podle Boha a pro Boha.“ Přetlumočeno do tradičnější terminologie: Od Otce, podle Syna, pro Ducha svatého, jenž je důsledně vnímán jako účelová příčina.

Troufáme si tvrdit, že by bylo chybou přebírat Bonaventurovu oscilaci v otázce větší či menší míry přivlastňování. Nechceme tedy stále opakovat, že náš autor problém nevyřešil a svou bezradnost zastírá velkým množstvím slov. Také jsme viděli, jak si počínal František a Antonín, kteří velmi svobodně hovořili o působení Ducha svatého, čímž se snad i nevědomky mnohem více přibližovali starším církevním otcům než scholastik Bonaventura. Vzhledem k tomu, že Serafický doktor srdcem tíhne k těmž, budeme na následujících stránkách jeho váhání přehlížet a budeme jeho výroky vnímat tak, že skutečně působí navenek Duch svatý, pochopitelně vždy ve vztahu k Otci a Synu. Budeme vnímat skutečnost, že vše je nám

⁹⁴¹ Srov. *II. Sent.*, d. 26, a. un., q. 4, concl; *Sermo VII in Pent.*; IX, 337n; *De donis*, I, 5-8; V, 458B; *Serm. dom. I. III Adv*; IX, 58A.

⁹⁴² Srov. *Brev.* p. V, c. 1, n. 1; česky s. 189.

⁹⁴³ Srov. *I Sent.*, d. 18, dub. 5.

⁹⁴⁴ Srov. *I sent.* d. 18, a.un., q.3, fund.; q. 4, concl.; q. 5, fund.; q. 6, fund.

⁹⁴⁵ Srov. J. BONNEFOY, *Le Saint Esprit...*, 43; Srov. J. G. BOUGEROL, Donum, in *Lexique de S. Bonaventure*, 56.

⁹⁴⁶ Srov. *I Sent.*, d. 18, dub. 5.

⁹⁴⁷ Srov. kap. 2.3.3. zde.

darováno v Duchu, tedy i Otec a Syn, když přebývají spolu s Duchem v našem srdci. Tím jeho reflexi osvobodíme od neúčinného balastu. Chápeme svůj úkol také tak, že máme poselství ze třináctého století převádět do dnešní doby a dovolit mu, aby bylo skutečně inspirativní i pro nás a naše současníky.

2.2 Duch svatý v imanentní Trojici

Abychom pochopili charakteristické rysy osoby Ducha svatého a jeho působení v dějinách spásy, je nezbytné nejprve zaměřit pozornost na vztahy mezi osobami v imanentní Trojici. Zde totiž pramení pozorovatelné charakteristiky třetí božské osoby, především pak základní vlastnost Ducha svatého, láska.

2.2.1 Duch svatý a Boží dobrota – láska

Dobro je jedna z transcendentálních vlastností bytí, vede k samé podstatě bytí, ozřejmuje tajemství existence.⁹⁴⁸ Důvodem, proč vše, co je, je dobré, je sám zdroj dobroty, Bůh⁹⁴⁹ a „každý, kdo vybírá, musí mít ve své myli vtisknutou znalost nejvyššího Dobra“⁹⁵⁰ neboť „touha se přednostně upíná k tomu, co je nejpřitažlivější. Nejpřitažlivější je to, co vzbuzuje největší lásku, největší lásku pak vzbuzuje blaženost, být blažený je ovšem možné jen prostřednictvím toho, co je nejlepší a co představuje poslední cíl. Tak tedy lidskou touhu přitahuje pouze nejvyšší Dobro nebo to, co k němu směřuje, nebo to, co je mu nějak podobné“.⁹⁵¹

Na otázku, jaké je Boží jméno, odpovídá Bonaventura odvoláním se na starozákonní Boží zjevení Mojžíšovi: „Ten, který je“⁹⁵², aby se pak ale hned odvolal na Krista a posléze na Dionýsia a přiklonil se k názoru, že „hlavní Boží jméno je Dobro“.⁹⁵³ *Bytí* označuje Boha v jeho jednotě, *dobro* pak zdůrazňuje aspekt komunikativní, mezosobní. Tedy opět v dionýsiovské linii, podle níž „Dobro je to, co je samo v sobě šířící se“.⁹⁵⁴ Když hovoří

⁹⁴⁸ „Substantia rationalis dicitur bona, quia ordinabilis in finem; caritas bona, quia ordinans“ (*I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un. q. 1, ad 1).

⁹⁴⁹ „Quia bonus est Deus, sumus; in quantum sumus, boni sumus“ (*II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, dub. 1-2).

⁹⁵⁰ *Itin.* III,4, česky s. 83.

⁹⁵¹ *Itin.* III,4, s. 83-4.

⁹⁵² Název V. kapitoly *Itineraria*: „O nazírání Boží jednoty skrze její prvotní jméno, kterým je Bytí“; *Itin.* V,1.

⁹⁵³ *Itin.* V,2, s. 93.

⁹⁵⁴ „Bonum diffusivum sui“ (PSEUDO-DIONYSIUS, *De coelesti hierarchia*, 4,1).

o intratrinitárních vztazích, hovoří Bonaventura o *communicatio* nebo ještě výstižněji o *circumincessio*, dokonalém vzájemném prostupování.⁹⁵⁵

K povaze dobra patří jeho darování se: „Vždyť ´dobro znamená darovat se, takže nejvyšší Dobro se dává v nejvyšší míře“⁹⁵⁶. Bůh by nebyl nejvyšším dobrem, kdyby se nedaroval intratrinitárně, jak říká Bonaventura v VI. kap. *Itineraria*: „...naprosto se sdílející Dobro musí být Trojicí Otce, i Syna i Ducha svatého“.⁹⁵⁷ V těchto třech osobách kvůli jejich naprosté dobrotě musí být schopnost úplného sdílení se, dokonalá soupodstatnost, vzájemná podobnost a rovnost, dokonalá souvěčnost a svrchovaná intimita v dokonalém vzájemném prostupování.⁹⁵⁸ Pro Bonaventuru je nahlížení Boha, „nejvznešenější Dobrotы“, cestou k rozlišení osob v Trojici:

„Když tam je naprosté sdílení se a pravé darování se, je tam také pravý počátek a pravé rozlišení osob. Poněvadž se sdílí všechno a ne jenom část, tedy každý daruje to, co má, a daruje naprosto všechno, proto Ten, kdo vychází, a Ten, z koho vychází, se rozlišují svými vlastnostmi a zároveň jsou jedinou podstatou.“⁹⁵⁹

Bůh - Dobro se tedy sdílí, a sice jak svou přirozeností, tak vůlí; to znamená nutně a také svobodně. V prvním případě jde o plození, v druhém o velkomyslnost (*liberalitas*). Jde o charakter dávání zdarma daný a povinný (*gratuito et debito*).⁹⁶⁰ Dobro se šíří přirozeně i vůlí, nutně i svobodně a plným vyjádřením jsou intratrinitární relace, jež jsou totálním vzájemným sdílením:

„Jestliže jsi tedy s to očima mysli zahlížet čistotu Dobrotы, která je naprostým úkonem prvního Počátku, jenž miluje láskou jak zdarma danou, tak povinnou, i láskou, která je směsí obojího, jenž je nejúplnějším darováním se i z hlediska přirozenosti, i z hlediska vůle, jak je tomu při darování se vzhledem ke Slovu, v němž je vše vysloveno, a jak je tomu vzhledem k Daru, v němž jsou všechny dary uděleny; jestliže jsi tedy schopen toto všechno zahlížet očima mysli, pak můžeš pochopit, že naprosto se sdílející Dobro musí být Trojicí Otce i Syna i Ducha svatého.“⁹⁶¹

⁹⁵⁵ Srov. *Itin* VI,2, s. 100. Výraz „circumincessio“ vyjadřuje tajuplné přebývání jedné Osoby nejsvětější Trojice ve druhé a implikuje ideu kruhového pohybu vyjití z počátku a návratu k němu. Syn tedy nejenom vychází z Otce, ale také se do něho navrácí, Duch svatý vychází z lásky Otce a Syna a k tomuto svému východisku se zase navrácí (Srov. pozn. 230 v českém překladu, s. 100).

⁹⁵⁶ *Itin.*, VI, 2.

⁹⁵⁷ *Itin.*, VI,2.

⁹⁵⁸ Srov. *tamtéž*, česky s. 98nn.

⁹⁵⁹ *Itin.* VI, 3.

⁹⁶⁰ „Pravá láska může být jak zdarma daná [gratuitus], tak povinná [debitus]“ (RICHARD OD SV.VIKTORA, *De Trinitate*, V, 16).

⁹⁶¹ *Itin.* VI, 2, česky s. 99.

2.2.2 Vycházení Ducha svatého cestou vůle

Komunikace v imanentní Trojici se realizuje vycházeními; definují dokonalost Boha jako nejvyššího Dobra. Komunikace v Bohu (podle aristotelovských argumentací) se děje podle dvou způsobů vycházení, jež jsou patrné u tvorů a v Bohu jsou v nejdokonalejší míře: podle přirozenosti a podle vůle.⁹⁶² Když demonstruje paralelně dokonalost vycházení podle přirozenosti (*modum naturae*), jež se týká plození Syna a podle vůle (*modum voluntatis*), z níž vychází Duch svatý, Bonaventura dochází k termínu *liberalitas* jako zdokonalení druhého způsobu vycházení. Tento způsob vycházení cestou vůle v Bohu, je označován jako *modum liberalitatis*.⁹⁶³

Opisem *per modum liberalitatis* chce světec zřejmě výstižněji vyjádřit zvláštní aspekt vycházení Ducha svatého, aniž přitom opomíjí zmíněný způsob: „vůli“. Výrazem *liberalitas* je zdůrazněna svoboda, volnost, ale ještě více štědrost, velkodušnost a šlechtnost jako vlastnost vůle, disponované k dávání. Ke kráse *liberalitatis* nepatří jen dávání mnohého a velikého, ale též dávání pohotové, rychlé, spontánní.⁹⁶⁴ Motivem pro takové jednání, které koná *ex largitate* je láska, štědrost, dobro druhých a dobro společné, nikoliv jen vlastní, ani zisk či naděje na odměnu.⁹⁶⁵ Nemůže být pochyb, že Boží *liberalitas* projevuje svou absolutní dokonalost, když dává vycházet osobnímu Daru. Bonaventura to důrazně potvrzuje v textech, kde hovoří o tom, že tak, jako *plodnost* zdokonaluje přirozenost, tak nejvyšší *liberalitas* zdokonaluje vůli. Přirozenost, která je přivedená k dokonalosti plodností, dává původ (*producit*) jiné osobě, a podobně vůle, jež je zdokonalená skrze *liberalitas*, dává původ jiné osobě. V Bohu se tak projevuje dokonalost lásky, dokonalost emanace a dokonalost vůle existující nejsvobodnějším způsobem.⁹⁶⁶

V této souvislosti můžeme ještě doplnit, co říká Bonaventura o původu **stvoření**: stvoření pochází od Boha dvojím způsobem: *per cognitionem ac voluntatem*. V prvním případě je tomu tak ve Slově od věčnosti (*in quo*), zatímco v čase pak *per liberalitatem*

⁹⁶² Srov. *Brev. I*, 3,2.

⁹⁶³ Volí obrat „per modum liberalitatis“ (srov. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl., resp.; *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, concl., resp. aj.), či podobný „per modum liberalis voluntatis“, „per modum liberalitatis et amoris“, „per liberalitatem“, „per modum amoris“ (Srov. J. BONNEFOY, *Le Saint Esprit ...*, 28).

⁹⁶⁴ Srov. *II. Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, fund. 2.

⁹⁶⁵ Srov. *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 1, concl. ad 4. Taková dispozice k dávání, tzn. „ex liberalitate“, je-li v člověku, pak jde o morální ctnost, která očisťuje a zdokonaluje vůli. Nicméně dříve než v člověku, je „liberalitas“ vlastností samého Boha, neboť jen v něm dosahuje plnosti své dokonalosti.

⁹⁶⁶ „Dicendum, quod sicut probatum est, in divinis est ponere tertiam personam procedentem per modum liberalitatis, quae dicitur Donum. Et ratio huius est perfectio *dilectionis*, perfectio *emanationis* et perfectio *voluntatis*, qua existente liberalissima, non potest non producere personam; sicut natura, existente fecundissima, non potest non producere personam; et haec est ratio propria huius emanationis“ (*I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl., resp.).

v Duchu svatém, v němž Otec *omnia voluit et donat*. Otec tvoří všechno skrze Syna a Bonaventura specifikuje, že Syn je *ars Patris*.⁹⁶⁷ Otec tvoří vše v Duchu svatém a Bonaventura upozorňuje, že nejen třetí božská osoba pochází od Boha skrze *liberalitas*, ale i stvoření, s tím rozdílem, že Duch svatý pochází *per modum donandi* a stvoření *per modum volendi*.⁹⁶⁸ Obojí vycházení je rozdílné, pokud jde o jejich přirozenost: Duch svatý má přirozenost božskou, stvoření pak má zcela jinou, stvořenou přirozenost; nicméně tatáž Boží *liberalitas* je zdrojem původu jak Ducha svatého, tak stvoření.⁹⁶⁹

Nechceme předjímat další z řady témat, ale napadá nás otázka: Je-li řeč o stvoření, můžeme zde myslet i na stvořenou milost?⁹⁷⁰ Patří ke stvořené skutečnosti a jak vyplývá z textu: *per modum liberalitatis [...] manat creature quae sunt extra*.⁹⁷¹ Co z toho plyne? Jak Duch svatý, tak stvoření i stvořená milost, vše vychází z Boha skrze tutěž *liberalitas*. Pro všechny dary je jediný zdroj všeho vycházení v Bohu a tím je tatáž *liberalitas*, která vede Otcovu vůli k dávání, k šíření dobra. Nicméně je třeba ještě doplnit, že skrze *liberalitas* vychází stvoření i Duch svatý, ale stvoření vychází jako *důsledek* vnitřní *liberalitas*, kdežto Duch svatý vychází jako sama *ratio liberalitatis*, nikoli jako výsledek.⁹⁷² *Ratio liberalitatis* je pohnutkou, důvodem, jakýmsi „motorem“ jak stvoření, tak dávání milosti skrze *liberalitas*. Je-li tedy Duch svatý *ratio liberalitatis*, musí být také *ratio* toho, co je výsledkem dávání cestou *liberalitas*, tzn. je pohnutkou dávání stvořené milosti. Je možné říci v této souvislosti, že posvěcující vliv Ducha svatého má počátek v odvěké emanaci třetí božské osoby. Je-li Duch svatý *ratio liberalitatis*, je také „ratio“ našeho posvěcení!

2.2.3 Vycházení Ducha svatého skrze lásku

Když jsme si všimli důrazu, jež klade Bonaventura na *liberalitas*, lze nyní pochopit jeho následující argumentaci. Vycházení cestou *liberalitas* se zdokonaluje jako *modus amoris*,

⁹⁶⁷ „Dixit Augustinus, quod Filius Dei est ars Patris“ (*De red. art.*, 20; srov. *IV Sent.*, d. 43, a. 2, q. 2). V Kristu je podle Bonaventury všechny božské archetypy, Syn od Otce přijímá moudrost, která je *artifex* všech věcí (*Mdr* 7,21). Srov. *Chr. unus*, 9. Syn je vyjádřením Otcovy kreativity, aniž by on sám byl stvořen. Je *ars* ve smyslu původce nikoli produktu. Je „ratio artificandi“. Srov. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, ad 3. Více např. E. CUTTONI, *Ars*, in *DB*, 203-207.

⁹⁶⁸ Srov. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl. ad 1).

⁹⁶⁹ Srov. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl. ad 2.

⁹⁷⁰ Takto uvažuje např. J. WARZESZAK, *Działanie Ducha Świętego w świecie i Kościele według średnowiecznej szkoły franciskańskiej*. Niepokalanów 1992, 65-66.

⁹⁷¹ *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl. ad 1.

⁹⁷² Dicendum, quod, sicut procedere per modum *voluntatis* et *liberalitatis* est dupliciter - uno enim modo procedit per modum *liberalitatis* ipsum quod non est *liberalitas*, sed quod fit vel datur ex *liberalitate*; et sic creaturae procedunt a Deo; alio modo, sicut illud quod est *ratio liberalitatis*, ut amor; et sic procedit Spiritus sanctus ut amor, qui est donum in quo omnia dona donantur“ (*I Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, concl., resp.).

vycházení cestou lásky, neboť ta je nejvyšší formou vycházení podle vůle (*prima et summa*).⁹⁷³ Duch svatý má tedy původ v lásce (*per modum amoris*), vychází jako láska Otce a Syna, jako láska, jež sjednocuje, pojí Otce se Synem. Tato skutečnost je základní pro pochopení identity třetí božské osoby a Bonaventura ji dále vysvětluje a specifikuje skrze distinkci tří forem, v nichž láska (*dilectio*) v Trojici může být pochopena. Hovoří o formě *essenciální*, tj. podstatné, formě *pojmové* a formě *osobní*.⁹⁷⁴ Toto rozlišení má napomoci úvaze o lásce jako charakteristice Boží podstaty, jež je společná všem třem osobám a která je současně ustavující vlastností třetí božské osoby. Bonaventurovi se zdá vhodné ozřejmit tři úrovně významu: První, *esenciální*, vidí v lásce formu zalíbení (*complacentia*), akt, v němž každá osoba miluje sebe samu; úroveň *pojmovou*, jež je pochopena jako *concordia*, neboť se týká lásky, jež pojí Otce se Synem a jež dává původ Duchu; a konečně *osobní*, jež se týká osoby Ducha svatého, který vychází ze svobodné Boží vůle, plodné a velkodušné a nemůže než být láskou samou. Absolutně stejný v božské podstatě s Otcem a Synem, odlišuje se Duch svatý jako osoba, neboť právě ze svornosti těchto dvou osob vychází. Trojí rozčlenění Bonaventurovo má za účel ve skutečnosti vysvětlit a ospravedlnit, proč a jakým způsobem je možné a nutné hovořit o lásce jako o vlastnosti Ducha svatého. Spočívá především v tom, co nejlépe pochopit, že třetí božská osoba není produkt, výsledek chtění a lásky Boží, ale její samotná pohnutka, důvod (*ratio*), když přitom láska v Bohu nemůže než přijmout formu nejdokonalejší, totiž formu osobní. Takto se lze přiblížit identitě Ducha svatého uvnitř intratrinitárního komunikačního dynamismu, přičemž komunikace je vždy osobní a dokonalá.

Kdybychom pak chtěli prohloubit to, co Bonaventura říká o vycházení Ducha svatého, je zdůrazněna dokonalost komunikace (*perfectio emanationis*) a jednání vůle (*perfectio voluntatis*), přičemž neopomene zkoumat přímo pohyb lásky, jejíž dokonalost si žádá jako nezbytnou třetí osobu (*perfectio dilectionis*). Přitom se odvolává na Richarda ze Sv. Viktora a svého učitele Alexandra.⁹⁷⁵ Je třeba si všimnout, že v dílech Alexandra Haleského Duch svatý

⁹⁷³ *I Sent.* d. 10, a. 1, q. 2, resp.

⁹⁷⁴ „Dicendum, quod dilectio in divinis potest accipi et accipitur necessario *essentialiter*, *notionaliter* et *personaliter*: *essentialiter*, quia quilibet diligit se; *notionaliter* vero, quia Pater et Filius concordant in spirando Spiritum sanctum, quae concordia amor sive dilectio est; *personaliter* vero, quia ille qui producitur per modum perfectae liberalitatis, non potest esse nisi amor sive dilectio. Unde essentialiter dictum dicit complacentiam, notionaliter vero concordiam in spirando, personaliter vero processum in illa concordia. [...]. In divinis vero vere et proprie amor est, habens rationem amoris et hypostasis: amoris propter hoc, quia ex voluntate liberalissima primo procedit per modum perfectae liberalitatis; hypostasis, quia cum distinguatur a producente et non possit distingui essentialiter, distinguitur personaliter; non sic autem est in amore creato“ (*I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, concl. resp.).

⁹⁷⁵ Podle Alexandra je v Bohu láska stejně jako dobro společná všem třem božským osobám (srov. *STh*, t.I, s.444, resp.). Svazek mezi dobrotou jako pramenem lásky ukazuje dobře Alexandr Haleský, když cituje Richarda ze Sv. Viktora, jenž říká: „Kde je plnost dobroty, tam nemůže chybět nejvyšší láska“ (*De Trin.*V, c. 22: PL 196, 965; *STh*, t. I, s. 646b, resp.). Otec miluje sebe, tzn. svou božskou podstatu a každá z osob Trojice miluje sebe

vystupuje jako Láska (*dilectio*) a také jako Spolumilovaný (*condilectus*).⁹⁷⁶ Obě tato pojetí, i když chápána současně, se od sebe různí. První pochází od Augustina, druhé od Richarda od Sv. Viktora. Podle Augustina je Duch jako Dar a Láska toutéž podstatou, která existuje jiným způsobem než tím, jímž existuje v Otci a Synu.⁹⁷⁷ Zatímco u Augustina je Duch osobní láskou (*dilectio*) Otce a Syna, pro Richarda je Duch připojen k vzájemné lásce Otce a Syna jako předmět jejich lásky, jako Spolumilovaný (*condilectus*). Dokonalost vzájemné lásky vyžaduje, aby byla třetímu udělena radost z této lásky. Duch svatý pak vychází ne jako láska, ale jako společný přítel.⁹⁷⁸ Na tomto místě je třeba říci, že oba zmíněné přístupy jsou legitimní a představují podvojně teologické řešení. I když to nelze tvrdit jednoznačně, zdá se, že Bonaventura se kloní spíše k přístupu Richarda než Augustina.⁹⁷⁹

Jak jsme již řekli, první františkánská škola šla za Richardem od Sv. Viktora⁹⁸⁰ a bránila meziosobní lásku v Bohu jako lásku nejdokonalejší, tj. dokonalejší než lásku sebe samého.⁹⁸¹ Když přenáší tuto tezi do imanentní Trojice, Alexandr, stejně jako po něm Bonaventura, zdůrazňují, že Duch svatý vychází ze vzájemné lásky, kterou mají Otec k Synu a Syn k Otci.⁹⁸² Serafický doktor vyhláší, že láska k druhému je dokonalejší než k sobě

samu láskou podstatnou a také láskou osobní: Otec miluje Syna a Syn Otce a tím způsobem skrze vzájemnou lásku vydechují Ducha svatého, nebo také jsou sjednoceni v jedné vůli dýchající třetí osobu. Stejně jako je nejvyšší láska či plodnost přirozenosti Otce důvodem rození Syna, tak také nejvyšší zalíbení či vzájemná láska mezi milujícími se, tzn. plodnost vůle v Otci i Synu, je důvodem (příčinou) vydechování Lásky či Ducha svatého. Srov. ALEX. HAL., AEF q. 6, ad 9, s. 54n; *STh* t. I, 453 resp.; srov. také BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 10, a. 1, p.3.

⁹⁷⁶ „Duch svatý je společnou láskou Otce a Syna: ta láska vychází od Otce k Synu“ (ALEX. HAL., AEF, q. 8, ad 14, s. 70), tedy Duch svatý je výsledkem meziosobní lásky. Je osobní Láskou, která má původ v lásce vzájemné. Když říkáme, že Otec miluje Syna v Duchu svatém, neznamená to podle Alexandra, že skrze něho má či získává lásku, nýbrž že ji udílí. Nikoli, že lásku přijímá, ale že ji skrz něho předává (srov. *Glosa* I, d. 32, ad 15, s. 332). Alexandr popírá, že by Otec miloval sám sebe „Duchem“, poněvadž by to znamenalo, že Otec pochází od Ducha (srov. *Glosa* 1, d. 10, ad 10, s. 133).

⁹⁷⁷ Srov. AUG. *De Trin.* XV,17,31.

⁹⁷⁸ RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* 1. 3. XI-XX: PL 196,922b-928.

⁹⁷⁹ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 382.

⁹⁸⁰ „Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat.“ (RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* 1. 3. XI-XX: PL 196,922).

⁹⁸¹ Aby autoři potvrdili správnost této teze, odvolávají se na Řehoře Velikého (srov. ŘEHOŘ VELIKÝ, *In Evang. hom.* 17, n.1: PL 76,1139), který ukazuje, že k přirozenosti lásky *caritas* patří to, že směřuje k druhému, a nejen že miluje sebe.

⁹⁸² V tomto smyslu Haleský píše: „Otec je milujícím, Syn je milovaným; ale to, co je oba spojuje, je láska, a tedy pouze Duch svatý je láskou. A přitom ani jeden z těch dvou není láskou, která je spojuje. Toto vycházení na způsob lásky náleží pouze Duchu svatému a jemu je vlastní“ (*STh* t1, s. 442 ab). Neznamená to však, že by Alexandr zapomínal na lásku podstatnou, bytostnou. Píše, že celá Trojice miluje sebe samu láskou „podstaty“, a nikoli osobní. Podobně hovoří i Bonaventura: „*Amor, qui est Spiritus Sanctus, non procedit a Patre in quantum amat se, nec a Filio in quantum amat se, sed in quantum unus amat alterum, quia nexus est*“ (*I Sent.*, d. 3, a.1, q. 1).

samému a láska k druhému sdílená třetímu je ještě vyšší forma dokonalosti.⁹⁸³ Na základě tohoto předpokladu vychází Duch svatý nutně jako osoba, již Otec a Syn předávají svoji vzájemnou lásku, tak, že jeho vycházení se potvrzuje jako *effectus formalis* dokonalosti Boží lásky. Pouto mezi osobou Ducha svatého a láskou je potvrzeno z mnoha perspektiv, jež spojuje jedno: tak, jako se vůle zdokonaluje milováním, tak se láska zdokonaluje dáváním. Autor ozřejmuje více tento vztah mezi Duchem svatým a láskou, když osobu Ducha svatého představuje jako pouto, jež váže Otce se Synem.

2.2.4 Duch svatý pouto lásky mezi Otcem a Synem

Když Bonaventura nahlíží Boha jako nejvyšší Dobro, jež se šíří dokonalým způsobem, vidí Ducha svatého jako osobní pouto skrze něž si Otec a Syn sdílejí svou lásku: „*Pater et Filius communicant in uno Spiritu.*“⁹⁸⁴ Je pochopitelné uvažovat o třetí osobě v Trojici jako o jednotě dvou ostatních osob, když sjednocovat je vlastní lásce a Duch svatý je sám o sobě osobní láskou (*amor unicus et substantificus*). Když představuje Ducha jako pouto (*nexus*) mezi Otcem a Synem, zdůrazňuje Bonaventura vztahový charakter lásky.

V tomto pohledu je zvláště význačná paralela, kterou Bonaventura klade mezi *slovo* a *lásku* a kterou považuje ve své argumentaci za vhodnější než paralelu *moudrost - láska*. Když argumentuje proti názoru, že láska není osobní vlastnost (*proprium*) Ducha svatého, odvolává se na spojitost mezi tím, čím je moudrost vůči Synu a čím je láska vzhledem k Duchu: v obou případech by se mohl zastávat názor, že se jedná ne o specifickou vlastnost (*proprium*), ale o vlastnost přivlastněnou (*appropriatum*). Bonaventura odmítá tuto pozici a dává dohromady argumentaci silně zaměřenou na aspekt vztahu, jenž je vlastní lásce a naopak cizí moudrosti. Láska a slovo totiž implikují vztah a v důsledku toho rozlišení mezi výrazy vztahu. Slovo odkazuje na toho, jenž je vyslovil a od něj se odlišuje: z toho plyne, že být Slovem není věc přivlastnění, ale je vlastní Synu. Stejným způsobem láska, implikující vztah s někým, s nímž se sjednocuje, je vlastní Duchu svatému, protože jej to odlišuje od Otce a Syna.⁹⁸⁵ Nicméně tak, jako v případě Syna je zapotřebí rozlišovat vycházení (tj. být zrozen) od způsobu vycházení (*dicere* - vyslovení Slova Otcem), stejně tak v případě Ducha je třeba zastávat, že *spirare* označuje vycházení, zatímco milovat (*diligere*) označuje způsob, jakým toto

⁹⁸³ „Perfectior est dilectio mutua quam reflexa, et perfectior adhuc est mutua communicata quam non communicata“ (*I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, f. 1).

⁹⁸⁴ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, resp.

⁹⁸⁵ „Amor respectum dicit ad eos, qui amore nectuntur. Unde sicut Verbum est proprium Filii, non appropriatum, qui connotat respectum ad dicentem; sic etiam amor sive caritas non tantum est appropriatum, verum etiam proprium Spiritus sancti“ (*I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, ad 3).

vycházení probíhá: v jednotě a svornosti. Nyní se snadněji chápe, proč náš autor připisuje takový význam vyjádření podle něhož se Otec a Syn milují v Duchu svatém: jsouce svorni v lásce, vydechují Ducha svatého jako jediný počátek, princip a současně právě při tomto vydechování se uskutečňuje jednota a svornost lásky.⁹⁸⁶ Tuto komplexnost vztahů chápe Bonaventura jako ideu *effectus formalis*, podle které je Duch svatý pouto, které nezapřičiňuje, ale uskutečňuje vzájemnou lásku Otce a Syna.

V Komentáři k Sentencím, když odpovídá na námitky, podle kterých je pouto myslitelné natolik, nakolik je zde oddělenost osob, které se mají spojit, má náš autor potřebu ještě více precizovat, jakým způsobem se má chápat skutečnost být poutem mezi Otcem a Synem ze strany Ducha svatého. On je poutem ne proto, že spojuje dvě skutečnosti od sebe oddělené, ale protože naplňuje, realizuje trinitární společenství; to důležité je *communis* v láskyplném vztahu.

V souvislosti s řečeným je možné ještě upozornit, že ač je Serafický učitel vždy důsledně christocentrický a ve středu jeho pozornosti je Syn, pak hovoří-li o poutu nebo svazku lásky mezi Otcem a Synem, je jím Duch svatý:

„Jestliže vlastností Ducha svatého je to, že je darem, že je poutem neboli láskou obou dvou, že je konečně Duchem svatým, pak ´dar´ označuje onu osobu jako chtěné obdarování, dále ´lásky´ neboli ´pouto´ jej označuje jako chtěné a podstatné obdarování, konečně ´Duch svatý´ jej označuje jako chtěné a hypostatické obdarování.“⁹⁸⁷

Měl by se tedy Duch svatý nacházet uprostřed mezi Otcem a Synem. Přitom Syn je obvykle výslovně označován jako střední osoba Nejsvětější Trojice.⁹⁸⁸ Pospíšil si všímá, že pokud nezpochybníme Bonaventurovu důslednost v tvrzení, pak existuje jediné možné vysvětlení: Duch svatý není prostě a jednoduše láskou mezi Otcem a Synem, on z této sjednocující lásky Otce a Syna vychází⁹⁸⁹ jako ze svého jediného Původu a k tomuto Původu se opět vrací. Je skutečně *nexus*, i když se v geometrickém kruhovém znázornění nenachází uprostřed mezi Otcem a Synem. Bonaventurova tvrzení jsou tedy slučitelná na základě kruhového paradigmatu.⁹⁹⁰

⁹⁸⁶ „Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, hoc est, invicem concordando spirant Spiritum Sanctum, vel spirando Spiritum Sanctum invicem connectuntur“ (*I Sent.*, d. 32, a. 1, q.1, ad 1-3).

⁹⁸⁷ *Brev.*, I, 3, 9, s. 95.

⁹⁸⁸ Srov. např. v *Comm. Sap.* VIII,1; VI,160a; *Hex.*, Coll. I,12.14; V,331a-332b; *Dom. III adv. Sermo* I, I; V,57ab.

⁹⁸⁹ „[...] Duch], který vychází ze vzájemné lásky Otce a Syna, je po právu nazýván dar Boha Nejvyššího.“ (LEV XIII., *Divinum illud munus* (9.5.1897), čl. 15; český překlad: Praha 1998, s. 29). Tato encyklika představuje první výpověď magisteria západní církve ohledně tajemství Ducha svatého po mnoha staletích mlčení. Srov. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna 1987, s.146; A. HUERGA, *La enciclica de León XIII. Sobre el Espíritu Santo*, in *Credo in Spiritum Sanctum* I, Città del Vaticano 1983, s. 507-516.

⁹⁹⁰ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, 90.

2.2.5 Trinitární schéma a otázka *Filioque*

Trinitární schéma, které lze rekonstruovat na základě spisu *Putování mysli do Boha* představuje „nejoriginálnější Bonaventurův přínos.“⁹⁹¹ Více pozornosti geometrickým znázorněním budeme věnovat v kapitole 2.5.4, na tomto místě se chceme zastavit u kruhového schématu⁹⁹² *exitus – reditus* z hlediska vycházení Ducha svatého v imanentní Trojici. Podle Bonaventury platí, že Syn vychází z Otce a zase se k němu vrací (srov. Jn 16,28). Z Otce i Syna vychází Duch svatý a opět se k nim vrací jako ke svému původu.⁹⁹³

Otázka *Filioque*⁹⁹⁴ je stále aktuální a z hlediska ekumenismu ožehavá.⁹⁹⁵ Pospíšil, když porovnává lineární schémata, jak tradiční, vyjadřující západní augustinovskou tradici, tak mínění východní,⁹⁹⁶ dochází k překvapivému závěru, totiž že v kruhovém trinitárním modelu nejvyššího představitele františkánské teologické školy platí jak západní, tak východní pojetí.

Je totiž patrné, že podle Bonaventury Duch vychází z Otce i Syna jako z jediného společného původu a zároveň Duch vychází z Otce *skrze* Syna, tedy primárně z Otce a sekundárně ze Syna. Vycházení Ducha z Otce *skrze* Syna nejen že podtrhuje Otcův primát v darování Ducha, ale zároveň také umožňuje vidět věčný trinitární základ Kristova

⁹⁹¹ C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, 387.

⁹⁹² Bonaventurovo trinitární schéma se nachází v příloze této práce, převzato je s laskavým svolením autora. Více srov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, 386-391. V opozici k výchozímu bodu Synova putování se na nejhlubším místě nachází Kristův kříž jako zjevení hlubiny Boží výsosti. Kruhové znázornění Synova poslání lze označit jako christologicko-soteriologický kruh milosti a jeho pneumatologickou verzi jako pneumatologicko-soteriologický kruh milosti, protože člověk má na své pouti do Božského království procházet toutéž cestou.

⁹⁹³ „Tento kroužící vítr je Duch svatý, o němž se proto praví, že vše objasňuje, neboť nám umožňuje všechno probádat. V tom smyslu hovoří druhá kapitola druhého listu Korintřanům (2,10): *Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží*. Duch znamená kráčet v kruhu, neboť nám umožňuje, abychom se pohybovali v kruhu. Proto stojí v sedmé kapitole knihy Moudrosti (srov. 7,22): *Hbitý duch moudrosti je tedy kroužící, a tak nám dává poznat kruh pomíjivosti, Jób, kapitola první (srov. 1,21): Nahý jsem vyšel z lůna své matky a nahý se tam vrátím*. Dále pak tento kruh milosti, o němž hovoří Jan v šestnácté kapitole (16,28): *Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Ted' svět opouštím a vracím se k Otci*. Dále pak kruh slávy, první kapitola knihy Ezechiel (srov. 1,28): *Bylo to vzezření jasného kruhu a taková byla podoba slávy Páně*. Toto dává spatřit Duch Boží, třetí kapitola druhého listu Korintřanům (srov. 3,18): *Na naší odhalené tváři se zrcadlí sláva Páně* atd. – V tomto kruhu jde o to, že vše je od Boha a směřuje k Bohu. Dionýsius tvrdí, že andělé krouží kolem trůnu.“ (*Comm in Eccl.* c. I, 1; VI, 13b).

⁹⁹⁴ Západní dodatek k Vyznání stopadesáti Otců z Konstantinopole z r. 381. Je známá diskuse o tom, jestli by západní církev neměla při užívání Konstantinopolského vyznání víry ustoupit od užívání dodatku *Filioque*. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo III. Il fiume di vita scorre in Oriente ed in Occidente*, Bescia 1983, 215-219.

⁹⁹⁵ Je třeba podotknout, že západní církev nikdy neabsolutizovala svoji pozici. Dožadovala se pouze toho, aby Východ uznal legitimitu *Filioque*. Srov. *Laetentur caeli*, DS 1300-1301-1302 a také list Jana Pavla II. adresovaný patriarchovi Dimitriji I. ze 4.6.1981, kde je výslovně uznána vyšší normativita původního textu Vyznání stopadesáti Otců bez dodatku *Filioque*. Nicméně tento dodatek a s ním spojenou teologickou a duchovní tradici není možné a správné označovat jako omyl či blud.

⁹⁹⁶ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, 94.

zprostředkovatelství v dějinách spásy, a také věčný základ jakéhokoli charismatického zprostředkování v Kristově těle, tedy církvi. Navíc toto zprostředkovatelství Daru, kterým je Bůh sám v sobě od věčnosti, nemá jiné poslední zaměření než Otce – tak to alespoň platí podle kruhového paradigmatu. Jinými slovy, takto pojaté *Filioque* představuje věčný trinitární základ toho, že vtělený Boží Syn je v dějinách spásy jediným Prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Z toho vyplývá, že jakýkoli dar Ducha svatého udělený jednotlivci nebo skupině učedníků pro dobro celého společenství je praktickým odrazem *Filioque* v našem životě.⁹⁹⁷

Obdarovaný, pokud spravuje dar ve shodě s Boží vůlí, napodobuje tím jediného Božího Syna. Toto spodobování učedníka s jediným Božím Synem, spoludárcem Ducha, musí mít i pneumatologický rozměr, a to konkrétně znamená, že každá *gratia gratis data*, již ve shodě s Boží vůlí učedník zaměří k dobru církevního společenství představuje konkrétní zakoušení *Filioque* a zároveň i podíl na tomto nevýslovném tajemství vnitrobožského života. Bonaventura výslovně říká, že tato milost (*gratia gratis data*) není určena pouze k osobnímu prospěchu učedníka⁹⁹⁸ a můžeme dodat, že má místo v procesu zbožštění, tj. spodobení s Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým.

Bonaventurovo trinitární paradigma velmi šťastně a názorně dokáže sladit to, že Otec a Syn jsou společně jediným východiskem a zároveň i cílem Ducha svatého, ale také že i v ohledu vycházení Ducha zůstávají Otec a Syn reálně odlišnými osobami, a to jako Dárce a Příjemce Daru. Jsou ale také jediným Principem, protože jsou oba od věčnosti zároveň Dárcem i Příjemcem téhož Daru. Lze říci, že Bonaventurovo trinitární paradigma tak spojuje přednosti východního a západního pojetí vycházení Ducha svatého a zároveň prokazuje jejich vzájemnou komplementaritu.⁹⁹⁹ Bonaventura tedy velmi silně, ve shodě s východní tradicí zdůrazňuje jako východisko své trinitární teologie osobu Otce, který je jediným pravým Pramenem trinitárního života. Na druhou stranu ale, jako věrný žák a pokračovatel sv. Augustina, velmi jasně vyznává *Filioque*.

2.2.6 Duch svatý vzájemný Dar Otce a Syna

Když Bonaventura hovoří o Duchu svatém v trojičních vztazích, pak o něm hovoří nejen jako o poutu, ale také jako o vnitřněbožském hypostatickém Daru. Dříve než pojednáme o přístupu

⁹⁹⁷ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, 95.

⁹⁹⁸ Srov. *IV Sent.*, d. 7, a. 1, q. 3, ad 2; *tamtéž*, d. 19, a. 1, q. 2, concl.

⁹⁹⁹ Tuto legitimní koexistenci různých teologických tradic dnes ze strany západní církve nikdo nezpochybňuje. Srov. UR, 17; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, 452-453. Není rovněž bez zajímavosti, že II. vatikánský koncil užil východní formulaci: „Tento plán však vyvěrá ze ‚zdroje lásky‘, z lásky Otce. On je Počátek bez počátku, z něhož se rodí Syn a skrze Syna vychází Duch.“ (AG 2; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, 467).

Serafického učitele, je třeba několika úvodních poznámek k fenomenologii daru v imanentní Trojici.¹⁰⁰⁰

Obecně platí, že má-li dojít k obdarování, je zapotřebí nejen dárce, ale i dar a obdarovaný.¹⁰⁰¹ Dar se stává darem, jen je-li někým darován někomu jinému. Reálný vnitřněbožský Dar tedy ke své „existenci“ potřebuje od sebe sama reálně odlišnou dvojici Dárce – Příjemce,¹⁰⁰² a právě proto věčná Boží Láska vyžaduje „existenci“ nejenom dvou, ale tří od sebe reálně odlišných osob. Jinými slovy jediný a svou podstatou naprosto jednoduchý Bůh, který se chce darovat, k tomu, aby od věčnosti opravdu byl Darem, musí nutně být i Dárce a Obdarovaný. Jedná se tedy o „důvod“ trojosobnosti Boha, který ze sebe činí dar.¹⁰⁰³ Mohli bychom namítnout, že je řeč o sebedarování, tedy, že by mohli stačit pouze dva k tomu, aby se mohlo hovořit o obdarování. Pokud ale hovoříme o sebedarování, je třeba mít neustále na paměti, že osoba je zásadně nekomunikovatelná, nemůže se darovat takovým způsobem, že by se stala někým jiným.

Osoba se tedy může „darovat“ druhému v posledním důsledku vždy prostřednictvím něčeho, čím určitým způsobem je, a také prostřednictvím něčeho, co má, přičemž ale vždy zůstává sama sebou. Dárce i tehdy, když dává ze sebe sama, zůstává reálně odlišný od obdarovaného a zároveň jistým způsobem i od toho, co daruje a čím vyjadřuje svoji lásku. Lze říci, že sebedarování se vyjadřuje přímo prostřednictvím přirozenosti, tedy něčím, co osoba je a co zároveň má.¹⁰⁰⁴ Nicméně osoba jako taková zůstane sama sebou a je druhému nepředatelná,¹⁰⁰⁵ takže sebedarování jedné osoby druhé osobě vždy potřebuje cosi, co je od osoby ve vlastním slova smyslu nějak odlišné. Proto je možno říci, že v Duchu svatém se Boží přirozenost stává zosobněným darem.¹⁰⁰⁶

Vnitřněbožské „sebedarování“ Otce Synu a Syna Otcí je tedy možné, existuje-li reálně odlišný Třetí, Dar, jímž a v němž Otec a Syn vyjadřují vzájemnou lásku. V ekonomické Trojici pak analogicky je Duch svatý jako dar v základu jakéhokoli prostředku, svátostného znamení, jímž se v dějinách spásy zpřítomňuje a člověku nabízí podíl na věčném Božím

¹⁰⁰⁰ Sledujeme zde řadu originálních myšlenek C.V. POSPÍŠILA, srov. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 381n.

¹⁰⁰¹ Takto uvažuje např. R. Lavatori: „Dar je především nějaký předmět, který je nabídnut nebo darován. Skutečnost daru v sobě zahrnuje darující osobu, která se nazývá dárce, a osobu příjemce, která dar dostává, a konečně darovaný předmět, který je darem ve vlastním slova smyslu.“ R. LAVATORI, *Lo Spirito dono del Padre e del Figlio*, s. 9. Tento autor však řečené neaplikuje do imanentní Trojice!

¹⁰⁰² Srov. RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* IV,15; PL 196,939c; *De Trin.* IV,18; PL 196,941c.

¹⁰⁰³ Zde sledujeme originální úvahy C.V. Pospíšila, srov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 377nn.

¹⁰⁰⁴ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, 91; TÝŽ, *Jako v nebi, tak i na zemi ...*, 379.

¹⁰⁰⁵ „... osoba není nic jiného než [jinému] nepředatelná [incommunicabilis] existence“ (RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* IV,18; PL 196,961c).

¹⁰⁰⁶ Srov. JAN PAVEL II. *DetV* 10: „Je možno říci, že veškerý vnitřní život trojjediného Boha se stává darem, vzájemnou směnou lásky mezi božskými osobami, a tak v Duchu svatém Bůh ‚existuje‘ na způsob daru.“

„sebedarování“ Otce Synu a Syna Otci v Duchu svatém. Proto tento Duch hovoří ústy proroků, je přítomen v aktu vtělení i eucharistického proměnění. Dar, který od někoho pochází a k někomu směřuje, tedy žádá dárce a příjemce:

„... ovšem láska (*amor*), kterou je Duch svatý, nevychází z Otce nakolik miluje (*amat*) sebe sama, ani ze Syna, nakolik miluje sebe sama, ale nakolik jeden miluje druhého, poněvadž je poutem (*nexus*). Takže Duch svatý je láskou (*amor*), jíž milující směřuje k milovanému, a proto je láskou jednoho k druhému“.¹⁰⁰⁷

Duch svatý je tedy láskou – darem, který vychází od jednoho a směřuje k druhému. Řeč však je o imanentní Trojici a Bonaventura nespécifikuje úlohu Otce coby dárce a Syna coby příjemce. Pospíšil si všímá, že důvodem je již zmíněné **kruhové paradigma**. Z toho vyplývá, že Duch svatý nejenom vychází z Otce i Syna, ale k tomuto svému původu se zároveň i vrací. Otec je jak dárce, tak obdarovaný a totéž platí i o Synu. Duch je tedy vzájemným obdarováním Otce i Syna,¹⁰⁰⁸ výrazem dialogické lásky dvou,¹⁰⁰⁹ kteří si jsou naprosto rovni, i když odlišeni charakteristikami nezplozenosti a zplozenosti. Je třeba ale zdůraznit, že Otec je první dárce Ducha a Syn jeho první příjemce, který Otce dokonale napodobuje, a proto je také druhým dárce Ducha. Zde si dovoluujeme doplnit, že Otec nenapodobuje Syna v *přijetí* daru, neboť platí, že Otec je primární dárce, pramen Ducha, to znamená, že má Ducha jaksi „dříve“ než Syn, a proto „jen“ přijímá to, co mu náleží. Syn přijímá vše od Otce. Otec se však nechává Synem obdarovat. Tedy Otec nejen miluje, ale také se nechává milovat, dává druhému prostor, aby mohl také obdarovat, byť jen tím, co sám již dostal. Vždyť ten, kdo jen miluje a dává, ale neposkytne druhému prostor a příležitost, aby také miloval a dával, je nesnesitelný, obtížný svou „láskou“, která je spíše skrytou sebestředností. Můžeme tedy říci, že nenapodobování Syna je v tom, že Otec přijímáním Ducha opět Syna obdarovává, neboť mu dává možnost být jako Otec. Také je třeba podotknout, že Synova receptivita vzhledem k Otci by byla něčím, co by Otec jinak neměl, a to je nepřipustné; je nutné, aby i v Otci receptivita byla. V tomto smyslu si tedy dovoluujeme doplnit inspirující myšlenky obsažené v monografii *Jako v nebi, tak i na zemi*.¹⁰¹⁰ Snad uvedené jemné rozlišení může napomoci, jak rozumět výroku, že Duch svatý je v imanentní Trojici vzájemným darem Otce i Syna.

¹⁰⁰⁷ *I Sent.*, d. 13, a. un., q. 1, fund. 4.

¹⁰⁰⁸ V tomto smyslu hovoří i papež Lev XIII: „Je božskou dobrotou, vzájemnou láskou (*caritas*) Otce i Syna“ (LEV XIII. *Divinum illud munus*, 7, český překlad s.24; srov. čl. 15, s.29).

¹⁰⁰⁹ Srov. JAN PAVEL II, *DetV* 10.

¹⁰¹⁰ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi...*, 381.

2.3 Duch svatý Dar, v němž jsou dány všechny dary

Když jsme hovořili o Duchu jako vnitřněbožském Daru, chceme nyní věnovat pozornost tématu Ducha jako Daru na úrovni ekonomické Trojice. Pochopení Ducha svatého jako Daru nacházíme u řady významných teologů počínaje církevními Otcí.¹⁰¹¹ Když pojednává toto téma svatý Bonaventura, činí tak především v 18. *distinctio* v 1. knize svého Komentáře k Sentencím Petra Lombardského.

Kdybychom si chtěli všimnout, jaké tituly Bonaventura přiřazuje Duchu svatému, pak by nejužívanějším byl „Duch“, poté „Dar“ a na třetím místě „Láska“.¹⁰¹² Definovat Ducha jako Dar je pro Bonaventuru také příležitostí prohloubit vztah Duch – stvoření, jemuž je darován.

Teologický problém, jenž je s touto definicí spojen, tkví v samotném charakteru daru, který, zdá se, předpokládá nutně příjemce a tedy, zdálo by se, poutá osobu Ducha ke stvoření: je-li darem, je jím nakolik je darován a protože stvoření není věčné, Duch by nebyl darem od věčnosti. Bonaventura na tento problém odpovídá jemným rozlišením tří různých úrovní, v nichž se uskutečňuje význam daru: akt (*actus*), dispozice (*habitus*) a schopnost, postoj, náklonnost být (*aptitudo*).¹⁰¹³ Na úrovni *aktu* je dar skutečně darován, a to se uskutečňuje v čase; na úrovni *dispozice* je označena možnost, že dar by mohl být jednou darován; úroveň *aptitudo* konečně vyjadřuje niternou, vnitřní možnost daru být darován. Tento poslední význam je vhodný pro Ducha, neboť není v kontrastu s věčností: nestane se darem, když bude darován v čase, ale vychází od věčnosti, neboť je k tomu uzpůsoben a určen, aby byl darován a to nehledě na to, jestli k tomu dojde, či nikoli. Aby objasnil lépe tuto pozici, rozlišuje autor význam slovy *donum* a *datum*, přičemž obojí se týká Ducha, jen s odlišnými akcenty. *Datum* obsahuje chronologickou konotaci, odkazuje na komunikaci, která probíhá v určitém čase, zatímco *donum* se vymaňuje z času, poukazuje na vnitřní dispozici být darován, na svoji

¹⁰¹¹ Např. Irenej z Lyonu, Origenes, Cyril Jeruzalémský, Atanáš, Basil, Hilarius, Ambrož, Augustin, Lev Veliký, Řehoř Veliký, ve středověku Richard od Sv. Viktora, Tomáš Akvinský a také náš autor sv. Bonaventura. Srov. „Donum“ in *Dizionario bonaventuriano*, s. 327nn. Zde je třeba zdůraznit, že autoři se většinou zamýšlejí především nad skutečností, že příjemcem Ducha svatého jako Daru je omilostněný člověk. O pochopení Ducha jako Daru srov. také G. DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, Roma 1999, aj. Srov. také JAN PAVEL II, *Domínium et vivificantem*, 10.

¹⁰¹² Pro Tomáše je na prvním místě Duch jako Láska a až potom jako Dar (Srov. např. STh. I, q.38, a.2). Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, s. 81.

¹⁰¹³ „Ad illud quod secundo obicitur, quod eo dicitur donum, quo daturus, etc.; dicendum, quod secundum istam acceptionem, dicitur aeternaliter, quia non dicit respectum ad creaturam secundum *actum*, sed secundum *habitus*, sicut et praedestinatio. Quod ergo obicitur, quod tunc temporale est causa aeterni; dicendum, quod illud participium, *daturus*, duo importat, videlicet ordinationem ad dandum et actum ordinationis; et ordinatio est aeterna, licet actus sit temporalis; et tunc ablativus non dicit causalitatem ratione actus, sed ratione ordinationis. Posset tamen dici ‘quod dicit causam consequentiae, non consequentis’“ (I Sent., d. 18, a. un., q. 2, concl., ad 2.)

darovatelnost: „*datum dicit communicationem in actu, sed donum in habitu*“.¹⁰¹⁴ Význam slova *donum* je výstižnější, přiléhavější, pregnantnější vůči výrazu *datum*, neboť plně odkazuje na bezpodmínečnou velkomyslnost Boží lásky, z níž Duch vychází: proto je nazýván darem, „který nemůže být vrácen“ (*irredibilis*), aby se silně zdůraznila nezměrná štědrost dárce. Aby stvrdil, že charakter daru je vlastní Duchu, zdůrazňuje, že *datum* se může aplikovat na celou Trojici, která se celá dává, ale jen Duch je darován Otcem a Synem: „*Tota enim Trinitas dat se et tamen Pater et Filius proprie dant Spiritum Sanctum*“.¹⁰¹⁵

2.3.1 Duch svatý darem vůči stvoření

Jak jsme již řekli, Duch svatý je Darem z důvodu svého věčného vycházení *per modum liberalitatis*, tzn. z důvodu svého vztahu k Dárci, přičemž Dárci jsou dva, Otec a Syn.¹⁰¹⁶ Je Darem pro své intratrinitární vycházení z Otce a Syna¹⁰¹⁷ a Darem se nestává, nýbrž jím je pro své věčné vycházení a byl by jím, i kdyby nikdy nebyl v čase dán *ad extra*, tj. vůči stvoření.¹⁰¹⁸

Když uvažuje o stvoření, Bonaventura poukazuje na skutečnost, že Duch svatý i stvoření vycházejí *per voluntatem*. Původ stvoření má ve vycházení Ducha svůj stav možnosti, svůj hluboký důvod. V Duchu chtěli Otec a Syn stvoření a obdarovali ho vším. Takže komunikace nejvyššího Dobra *ad extra* se naplňuje právě ve třetí božské osobě. „Vždyť dobro znamená darovat se, takže nejvyšší Dobro se dává v nejvyšší míře“.¹⁰¹⁹ „Proto existujeme, protože Bůh je dobrý,“¹⁰²⁰ opakuje náš světec. Naše existence je trvalý,

¹⁰¹⁴ *I Sent.*, d. 18, a.un., q. 4, resp.

¹⁰¹⁵ *Tamtéž*.

¹⁰¹⁶ „Ergo donum dicitur relatione ad Patrem et Filium; et si hoc, distinguitur ab utroque: ergo nec Pater, nec Filius, sed solum Spiritus sanctus dicitur proprie donum.“ (*I Sent.* d. 18, a.un., q. 4, fund). Tuto tezi Bonaventury potvrzují i jiné texty, např.: „*ubi est amor gratuitus, ibi est gratia doni: sed ab aeterno est in Deo ponere amorem gratuitum: ergo est donum*“ (*Tamtéž*, q. 2, fund.). Podobně: „*ubi est perfecta ratio liberalitatis ibi est donum: sed in divinis ab aeterno est perfecta ratio liberalitatis*“, kterou je láska (*tamtéž*). Je to ještě zřejmější, uvědomíme-li si, že skrze „liberalitas“, tzn. cestou velkodušného dávání vychází v Trojici pouze Duch svatý. „Immo de necessitate sequitur, si procedit per modum doni; quod sit donabilis.“ (*I Sent.*, d. 18, a. un., q. 5, concl. resp.; srov. AUGUSTIN, *De Trinitate* V, 15,16. Otec nevychází od nikoho, Syn vychází skrze rození, ale nikoli skrze vůli. Duch svatý je Darem s ohledem na jistou vlastnost, která mu patří a kterou nemá ani Otec ani Syn. Tou vlastností je jeho vycházení cestou vůle. Srov. *I Sent.*, d. 18, q. 6, fund.

¹⁰¹⁷ Protože vycházení je věčné, i darovatelnost je věčná. Srov. *I Sent.* d. 18. a. un., q. 4.5.

¹⁰¹⁸ *I Sent.* d. 18, a.un.,q. 3, concl., ad 4. Stojí za povšimnutí, že R. Lavatori ve svém díle „Lo Spirito Santo dono del Padre e del Filio“, si všiml u sv. Bonaventury pouze, že Duch sv. „nabývá vlastního pojmenování Daru z působení, jež dokonává v posvěcování duší“, aniž by se zabýval imanentní Trojicí a odtud vyvozoval své závěry. Srov. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identita dello Spirito come dono*, EDB Bologna, 1998, s. 174.

¹⁰¹⁹ *Iitin.*, VI, 2, s. 98.

¹⁰²⁰ Srov. *II Sent.*, d. 1, p. 2, dub.1. Srov. *I Sent.* d. 43, q.3. Každá stvořená věc je podle Bonaventury dobrá a šíří dobro podle stupně své dokonalosti, srov. *II Sent.*, d. 1., p. 1, a.1, q.1. Více srov. „Bene“, *Diz. bon.*, s. 222.

pokračující Boží dar,¹⁰²¹ Bůh je jako pramen, dávající vodu, pramen, který vodu nezadržuje pro sebe, ale je nevyčerpatelný, dává beze zbytku.¹⁰²² A tak „skrže Syna a s Duchem svatým je Otec počátkem všech věcí stvořených.“¹⁰²³ Bůh tvoří pro svou slávu a chválu: „od věčnosti Bůh zná stvoření a miluje ho, neboť je připravil ke slávě a k milosti.“¹⁰²⁴

Uvažujeme-li o stvoření světa nejen jako o aktu radikálního počátku jeho existence, ale také o udržení ho v existenci, pak Bonaventura právě toto zachování světa v jeho existenci (*actus conservandi*) přivlastňuje Duchu svatému.¹⁰²⁵ Ve svých pozdějších spisech píše, že Bůh je „origo originans“ světa, skrže svoji moc, moudrost a vůli.¹⁰²⁶ Zdůvodňuje, že tyto tři vlastnosti jsou potřebné k aktu stvoření, přivlastňují se třem božským osobám a úkolem vůle, jež se přivlastňuje Duchu svatému, je přivést úmysl k uskutečnění.

Bůh je pro svět ale také cílem, dává mu štěstí, a proto mu patří charakteristiky věčnosti, krásy (*formositas*), radosti a štěstí (*iucunditas*), které se přivlastňují Duchu svatému.¹⁰²⁷ V Bohu je úžasná vznešenost, podivuhodná krása a sladkost, po níž je třeba toužit. Sladkost štěstí, po které touží stvoření, když směřuje do Boha, se přivlastňuje Duchu svatému „vzhledem k vůli a dobrotě“. Kde je totiž nejvyšší dobrota spojena s vůlí, tam je nejvyšší láska a největší sladkost.¹⁰²⁸ Jemu se také přivlastňuje sjednocení (*connexio*) stvoření s Otcem skrže Syna, protože sám je jejich jednotou tím, že z nich vychází.

V *Hexaemeronu* i v *Breviloquiū* Bonaventura učí o „**reductio**“ světa do Boha, jež se má dokonat spoluprací člověka. Člověk je stvořen proto, aby stvoření přivedl do Boha, přičemž sám se k Bohu pozvedá.¹⁰²⁹ V Bohu je chtění prvkem konstituujícím osobu Ducha svatého a je také aktem „reductio“ světa. Cestou vůle vychází Duch svatý a cestou vůle je přiváděn svět ke svému cíli. Díky tomu je „Bůh v Duchu svatém zjevován jako *Deus reducens*.“¹⁰³⁰

Duch svatý je tedy dar, jehož prostřednictvím se Boží komunikace otevírá navenek, nechává se sdílet, je nabídnuta k účasti. Duch, jenž je poutem mezi Otcem a Synem, je také

¹⁰²¹ Neboť „vztah mezi stvořením a Tvůrcem není akcidentální, nýbrž esenciální“ (*Hex* 4,8: CN VI/I, 117).

¹⁰²² Srov. *Hex*.5,6: CN VI/1, 133

¹⁰²³ Srov. *Myst Trin.*, q. 7, ad 4, ad 7: CN V/1, 477-479.

¹⁰²⁴ Sermo, cit. z *Diz. bon.* s. 159.

¹⁰²⁵ Srov. *I Sent.*, d. 31, p. 2, dub. 3.

¹⁰²⁶ Kdyby totiž nebylo všemohoucnosti, Bůh by nemohl stvořit. Poznání je potřebné, aby stvořil moudře, protože stvoření bez moudrosti by bylo záhubou. K čemu by to všechno bylo, kdyby Bůh stvořit nechtěl? Zde je důležitý úkol vůle. Vůle přivádí přesvědčení k činu. Srov. *Hex*. XXI,5; V,432a; srov. tamtéž III,4; V,344a.

¹⁰²⁷ Srov. *Hex.*, XXI,6; V,432a, s.433a.

¹⁰²⁸ *De tripl.via*, VIII,17b.

¹⁰²⁹ Srov. *Brev.* II,11.

¹⁰³⁰ Srov. J.WARZESZAK, *op.cit.*, 136.

poutem mezi Bohem a lidmi. Je tím, v němž je možné uskutečnit setkání. To se ozřejmí o to více ve chvíli, kdy Bonaventura formuluje a dokazuje jeden ze základních principů, jež se vztahují k Duchu svatému v jeho působení *ad extra*, totiž, že je darem, skrze který a v němž jsou všechny další dary dávány (*donum in quo omnia alia dona donantur*).¹⁰³¹

2.3.2 Dar, v němž jsou dávány všechny jiné dary

Formulaci teze, že Duch svatý je darem, v němž jsou dány všechny jiné dary,¹⁰³² nacházíme u Bonaventury v *Komentáři k I. knize Sentencí*, v 18. *distinctio*. Bonaventura se zde odvolává na autoritu apoštola Pavla (*I Kor 12,4.11*), autoritu sv. Augustina a rozumové důvody.

Bonaventura představuje vztah mezi Darem a dary jako vztah kauzality, což upřesňuje sérií otázek. Především se táže, je-li Duch příčinou všech ostatních darů jako božská osoba; jestli příčinnost je mu pouze přivlastněna, anebo je mu spíše vlastní jako osobě. Odpověď dává analýza toho, co implikuje být příčinou a vztah s Jednotou - Trojicí v Bohu. Příčinnost, jak vysvětluje autor, může být viděna z více úhlů pohledu. Jestliže se vidí sama v sobě (*simpliciter*), pak se nemohou rozlišovat osoby a všechny dary by pocházely stejnou měrou od Otce, od Syna a od Ducha svatého - tato příčinnost odkazuje na nerozdílnost Trojice. Nicméně v kauzalitě jsou ještě dvě další úrovně: první z nich je vyjádřena konceptem podřízenosti (*causalitatem et subactoritatem*): vychází z uznání prvenství Otce, pramene, zdroje Trojice (*primitas in producendo*) a Synu a Duchu svatému je třeba připsat stejnou měrou kauzalitu participující (*subauctoritas*). Z tohoto pohledu kauzalita rozlišuje Otce od Syna a od Ducha, s tím, že Otec rozdává dary skrze Syna a skrze Ducha svatého. Třetí úroveň je rozlišení příčinnosti, podřízenosti a příkladnosti (*causalitatem, subauctoritatem et exemplaritatem*). Tato úroveň – exemplarita - je vlastní třetí božské osobě. Duch totiž, protože vychází jako prvotní dar, je věčně v Trojici exemplární příčinou božské štědrosti, jež překypuje ve vzájemné lásce mezi Otcem a Synem, tak, že tento jeho způsob vycházení se stává příčinou a podmínkou pro každé zdarmadané, nezištné dávání : „*Ipse enim procedit per modum primi doni, ita quod omnis donatio recta et gratuita post illam est et ab illa accipit rationem donationis*“.¹⁰³³

¹⁰³¹ Srov. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q.2, resp; *I Sent.*, d. 18, a. un. q.1, resp.; *Itin.*, VI, 2.

¹⁰³² Tuto vlastnost Ducha, totiž že je Darem, v němž jsou dávány všechny jiné dary, považuje sv. Tomáš ještě za důležitější než hovořit o Duchu sv. pouze jako Daru (srov. *STh* I,38,2c; tuto zvláštnost zdůrazňuje Lev XIII. v *Divinum illud munus*, č. 15, s. 29.

¹⁰³³ *I Sent.*, d. 18, a.un., q. 1, resp.

Je možné i v této pozici rozpoznat jednu formu *redukce*¹⁰³⁴, což je postup, který pro Bonaventuru představuje jeden ze způsobů interpretace skutečnosti a procesu poznávání pravdy. Je založen na předpokladu jednoty, která utváří a finalizuje stvořenou skutečnost. Idea *primitas*, jež je určující pro objasnění a pochopení vztahů, které se utvářejí v samotném bytí, přivádí všechny dary k Duchu, jakožto prvnímu daru: „*Spiritus sanctus est primum donum; sed omne posterius ad prius reducitur; ergo omne donum reducitur ad donum, quod est Spiritus sanctus; ergo in omnibus donis ratio donationis est per Spiritum sanctum*“.¹⁰³⁵ Bonaventura zde přivádí každou stvořenou skutečnost a všechny dary nikoli přímo k Boží přirozenosti, ale k tomu, co je *vlastní* třetí božské osobě. Té se pak z téhož důvodu v prostoru přivlastňování obvykle připisuje dobrota, shovívavost, velkomyslnost, láska.

2.3.3 Duch svatý - dar nestvořený a milost - dar svořený

Ve výše zmíněném 18. *distinctio* Bonaventura sleduje Vulgátu, jež řecké pojetí *charisma* tlumočí jako *gratia*, a pohybuje se ve scholastických kategoriích, tzn. podřizuje *charisma* pojetí milosti zdarma dané. Kromě této milosti „*gratia gratis data*“, autor uvádí s odvoláním na jiné texty, že je dána také milost „*gratum faciens*“.¹⁰³⁶

¹⁰³⁴ O vztahu mezi Darem nestvořeným a dary stvořenými a o různých možnostech pojetí „*reducere*“ hovoří E.Gilson (E.GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, 331). Nejdůležitějším bodem Gilsonovy úvahy je: „*redukujeme skutečnost, která není schopna existovat sama od sebe a sama o sobě nestačí, ale kterou je třeba odlišit od substance, s níž je spojena, poněvadž není jí, ale je na ní plně závislá*“ (*tamtéž*). Bonaventura v teorii redukce postupuje od „*posterior*“ k „*anterior*“, aby rozumně objasnil, že Duch svatý je Darem, v němž jsou všechny dary dány. Zásada „*omne posterius ad prius reducitur*“ (*I Sent.*, d.18, a. un., q.1, fund.) má tedy objasnit, v jakém smyslu se to děje. Můžeme uvažovat, že Dar Ducha je substancí, s níž jsou spojeny všechny stvořené dary. Na jedné straně tyto stvořené dary je třeba odlišit od Daru jako substance, k níž se vztahují, ale na druhé straně tyto dary, jak plyne z výše řečeného, nejsou schopny samostatné existence. Dary stvořené mají v Daru nestvořeném princip existence a závisí plně na něm. Bez nestvořeného Daru ztrácejí podstatu své existence jako darů. Ze všech možných podob redukce (o možnostech redukce srov. *I Sent.* d. 12, a. 1, q. 1, concl., resp.) pouze ta, která se týká redukce obrazu na substanci, jež je zdrojem, může být aplikována pro tuto situaci. Způsob redukce darů do Daru Ducha je možné vyložit následujícím uvažováním: tak, jak se mají stvořené dary k Daru, tak se vztahuje obraz ke skutečnosti; jako je skutečnost zdrojem obrazu, který se k ní vztahuje, tak Dar je zdrojem darů stvořených, které pocházejí od Boha; tak jak nemůže existovat obraz bez skutečnosti, do které se redukuje a na níž takto plně závisí ve své existenci, tzn. nemůže být odtržen od nestvořeného daru, tak nemohou existovat stvořené dary bez Daru nestvořeného, do něhož se redukuje.

¹⁰³⁵ *I Sent.*, d. 18, a. un. q. 1, f. 3.

¹⁰³⁶ Tvrdí tedy, že dary, které jsou v Daru Ducha svatého udělovány, jsou milost „*gratis data*“ a milost „*gratum faciens*“. Jsou dva dary, které jsou vždy udělovány s Duchem svatým a vždy jej provázejí (*caritas a sapientia*), v jiném případě některé dary nejsou nikdy udělovány v daru Ducha svatého (*timor servilis*) a některé někdy ano, jindy ne (*fides, prophetia*). Srov. *I Sent.* d. 18, concl. resp.

Jaký je mezi oběma „druhy“ milosti rozdíl a jaký význam má vůbec toto rozlišování? Sledujeme-li Bonaventurovo dílo, najdeme značné množství textů, které se tématem milosti zabývají.¹⁰³⁷ Shrnutí o vztahu Duch svatý - milost, nabízí sám autor:

„O milosti, nakolik je božským obdarováním, je třeba zastávat následující, totiž že milost je darem, jenž je darován a vléván bezprostředně Bohem. Navíc spolu s tímto darem a v tomto daru se daruje Duch svatý, který je darem nestvořeným“.¹⁰³⁸

Milost je chápána jako dar, jenž dovoluje účast na Boží lásce, která se sdílí v Duchu svatém. Když někdo něco daruje, je nějakým způsobem v daru přítomen a dar je vlastně vyjádřením vztahu mezi dárce a příjemcem. Stejně tak Duch svatý, když daruje milost, stává se přítomným v tom, kdo ji přijímá a „zajišťuje“ tak přebývání celé Trojice. Darování totiž, jak vysvětluje Bonaventura, znamená pro příjemce mít možnost vlastnit, radovat se a používat získaný dar. Přijmout Boha, jenž se dává, znamená otevřít se zvláštní formě jeho přebývání v duši. Toto přebývání je odlišné od pouhé Boží všudypřítomnosti. Jde o přítomnost, která vede k láskyplnému společenství a sjednocení v radosti.

Nicméně Bůh se dává v Duchu jen tomu, kdo se stal způsobilým ho přijmout. A to je účel, pro který je darována milost posvěcující. Je evidentní, že vztah milost – Duch svatý je chápán z perspektivy stvoření poznamenaného hříchem. Podle Bonaventury se totiž člověk nemůže k Bohu pozvednout, pokud se Bůh k němu neskloní. Tato možnost se konkretizuje prostřednictvím bohofornního působení (*influentia dei formis*),¹⁰³⁹ jež činí člověka Bohu podobným. A to je úkol stvořené milosti, zdarma daného daru (*gratis data*), který pomáhá člověku, aby se vůči Bohu otevřel¹⁰⁴⁰ a přijal milost posvěcující (*gratia gratum faciens*), aby Boha přijal a vlastnil, „poněvadž ten, kdo okouší Boha, má Boha, proto spolu s milostí, která svou bohoforností člověka disponuje k okoušení Boha, je dáván nestvořený dar, jímž je Duch svatý. Když jej někdo má, má Boha“.¹⁰⁴¹

Získat milost danou Duchem svatým, znamená tedy získat Ducha, který přebývá v srdci člověka toužícího po spáse. A tak zásada, podle níž je Duch ten, v němž jsou všechny

¹⁰³⁷ Např. celá V. část *Breviloquia*, spis *De donis*, celá řada kázání a také velký prostor totot téma zaujímá v *Komentáři k Sentencím*.

¹⁰³⁸ *Brev. V*, 1, 2, s. 189.

¹⁰³⁹ *Srov. Brev.*, V,1,3, s. 190.

¹⁰⁴⁰ Milost zdarma daná (*gratia gratis data*) je chápána jako pomoc věnovaná hříšníkovi k přípravě na posvěcující milost (*gratia gratum faciens*) nebo k osvícení mysli nebo k udělení daru víry či kajicnosti. Náš světec soudí, že existuje kontinuita vlivu Duchu svatého v člověku po celou dobu jeho cesty ke spáse. Tedy tato cesta je započata už ve stavu nevědomosti o Bohu, nedostatku víry a života v těžkých hříších a naplňuje se ve stadiu vlastnění milosti posvěcující a doplňuje se konečně ve stavu věčné slávy.

¹⁰⁴¹ *Brev.V*, 1,4, s. 190.

dary dány, nemá jen význam exemplární, ale i současného dění (*concomitantia*), kdy platí, že s dary milosti, jež disponují člověka k spásonosné činnosti, je dán také Duch svatý.¹⁰⁴²

Duch svatý má ve vztahu k ostatním darům charakter prvního daru a pro tuto *primitas* je vzorem každého darování.¹⁰⁴³ V důsledku, je to Duch svatý, který přebývá v srdci věřícího, zatímco Otec a Syn jsou přítomni jako základ nezištnosti, zdarmadanosti (*gratuitas*) daru. A také je to právě kategorie darování, co spojuje milost a Ducha svatého: z nezištné lásky Otce a Syna vychází jak Duch svatý, tak i milost.

Dar milosti zdarma dané (*gratia gratis data*)

Věnujeme-li se působení Ducha svatého ve světě, pak klíčový význam má pojetí milosti zdarma dané (*gratis data*). Z toho důvodu se jí chceme kráče věnovat. Alexandr Haleský termínem milost zdarma daná (*gratia gratis data*) označuje všechno to, co není milostí posvěcující: ctnost víry, naděje a všechny druhy darů pocházející od Boha. Haleský ji definuje jako „dar vlitý rozumné přirozenosti bez vlastních zásluh, který ji disponuje k vlastní spáse a k pomoci bližnímu¹⁰⁴⁴. Tomáš namísto toho chápe milost zdarma danou jako „nadpřirozený a neobvyklý dar, jenž je člověku udělován nikoli pro jeho spásu, nýbrž pro spásu druhých“.¹⁰⁴⁵ Také Bonaventura přijímá toto pojetí milosti zdarma dané jako milosti určené k užitku druhým,¹⁰⁴⁶ ale kromě tohoto významu mu dává ještě širší smysl; do tohoto výrazu zahrnuje i dary udělené andělům, které je směřovaly do slávy a prvním lidem, aby nepodléhali smrti.¹⁰⁴⁷ Do této milosti patří také jistá „kvalita“ člověka, disponující ho k vyšší dokonalosti, tj. k milosti posvěcující. Milost zdarma daná zahrnuje všechny dary a charismata, které sv. Pavel vypočítává v 1Kor 12,4-11.¹⁰⁴⁸ Tyto dary nejsou určeny pro toho, kdo je dostal, nýbrž k užitku druhých.¹⁰⁴⁹ Tato milost zůstává člověku, i když ztratí milost posvěcující.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴² Srov. *I Sent.*, d. 18, a. un. q.1, resp.

¹⁰⁴³ A zde je opět prostor daný úvaze o apropriaci: jde o přebývání pouze přivlastněné třetí božské osobě, nebo je třeba připustit, že ikdyž uznáváme inhabitaci celé Trojice v srdci věřících, přesto jde o jistou modalitu přítomnosti vlastní Duchu svatému? Ve světle vycházení skrze „liberalitas“, se autor kloní k druhé možnosti. Srov. *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, resp.

¹⁰⁴⁴ *STh IV*, s.1025, resp.

¹⁰⁴⁵ Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, s. 141.

¹⁰⁴⁶ Srov. *IV Sent.*, d. 7, a. 1, q. 3, ad 2; *tamtéž*, d. 19, a. 1, q. 2, concl.

¹⁰⁴⁷ Srov. *III Sent.*, d.13, a. 2, q. 3, concl. resp.; *II Sent.*, d. 29, a. 3, q. 1.

¹⁰⁴⁸ Srov. *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1.

¹⁰⁴⁹ Srov. *IV Sent.*, d. 7, a. 1, q. 3, ad 2.

¹⁰⁵⁰ Srov. *IV Sent.*, d. 7, a.1, q. 3, ad 2; *I Sent.*, d. 16, q. 3, ad 6. Tato milost také zahrnuje dary jako bázeň, nevinnost, dar zbožnosti atd., které očišťují vůli a disponují člověka již od narození k tomu, aby vzdal Bohu čest. Srov. *II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 2, ad 1; *II Sent.* d. 28, a. 2, q. 1

Milost zdarma daná je pro Bonaventuru také „jakýmsi voláním, jímž Bůh povzbuzuje lidskou duši, aby hledala nebo aby se připravila“ k přijetí milosti posvěčující či do stavu zasluhování.¹⁰⁵¹ V tomto posledním významu Bonaventura chápe tuto milost jako „motus“ tj. pohyb, jímž povzbuzuje svobodnou vůli k dobrým skutkům,¹⁰⁵² předchází ospravedlnění duše a jako „dispositio intermedia“ vychovává činy i schopnosti svobodné vůle a ukazuje, že ospravedlnění je prostředek odpuštění vin a přijetí milosti posvěčující¹⁰⁵³.

Bonaventura tuto milost (*gratis data*) vysloveně přivlastňuje Duchu svatému. Současně však říká, že posvěčující milost (*gratum faciens*) je Duchu přivlastňována úžeji (*maxime*) než milost zdarma daná.¹⁰⁵⁴ Lze tedy mluvit o různých stupních apropriace týkající se milosti? To by se dala odstupňovat apropriace také mezi různými druhy milosti zdarma dané. A nakolik by se Duchu svatému přivlastňovaly ostatní, přirozené dary?

Duch svatý a rozdělování přirozených darů

Kromě zmíněných filozofických termínů (*ratio, principium, forma transformans*) popisujících působení Ducha svatého, Bonaventura hovoří i o „dělení milosti“. Milost „rozděluje Duch svatý“, přičemž sám je nestvořeným darem, v sobě nerozdělitelným, a současně rozdělující stvořené dary.¹⁰⁵⁵

Když Bonaventura uvažuje o dalších darech, říká, že dary zdarma dané (nadpřirozené) jsou přivlastňovány Duchu svatému jako jemu vlastnější (*aptius*) než dary přirozené, kterým přiřazuje stupeň *aptus*.¹⁰⁵⁶ To ukazuje na další oblasti, které překračují rámec pouze posvěčujícího vlivu v úzkém slova smyslu.¹⁰⁵⁷ O jaké přirozené dary se jedná? Bonaventura usuzuje, že jsou dvojího druhu: první souvisí se stvořením světa a člověka spolu s jejich udržení v bytí, další jsou ty dary, které vedou k úspěšné lidské existenci a ke štěstí:

„je třeba říci, že všechna dobra, která máme, jsou dary a milostmi Božími; je třeba tomu rozumět takto: Pokud lidé po těchto darech touží, pak o ně prosí Boha, aby jim je dal, a pracují, aby je měli. Tyto dary je možné hledat dvojím způsobem: buď podle lidských citů, a tak se hledá, touží a volí dar nástupnictví, potomstva; anebo podle evangelijního zaslíbení, neboť

¹⁰⁵¹ *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1; srov. *II Sent.*, d. 27, a. 2, q. 2; *Brev. V*, 2, 2 (česky s.192)

¹⁰⁵² Srov. *IV Sent.*, d. 17, p. 1, a. 2, q. 3, ad 1.2.3; srov. *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1.

¹⁰⁵³ Srov. *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 2, také q. 1. Někdy se zdá, že Bonaventura nepřemýšlí o milosti zdarma dané jako o nadpřirozeném daru, srov. *II Sent.*, d. 28, a.2, q. 1. Zde *gratia gratis data* podle něj stojí mezi přirozenou svobodou vůle a „habittem“ milosti posvěčující.

¹⁰⁵⁴ „Omnis donorum distributio, tam gratiae gratis datae, quam gratiae gratum facientis, attribuitur Spiritui sancto; maxime dona gratiae gratum facientis“ (*I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 2, fund).

¹⁰⁵⁵ Srov. *II Sent.*, d.26, a.1, q.2, ad 1.

¹⁰⁵⁶ *I Sent.* d. 18, a. un., q. 3, fund.

¹⁰⁵⁷ Zde se Bonaventura opírá o úvahy sv. Augustina, kterého cituje, když říká, že „každý dar je dáván z lásky, jinak by se nedalo hovořit o daru“. (*I Sent.*, d. 18, a. 1, q. 1, fund.); srov. AUGUSTIN, *De trin.* VI, 5, 7.

evangelium slibuje dokonalost v současnosti, slávu v budoucnosti a dary duchovní, nikoli tělesné. Odtud se správně říká: podle úmyslu evangelia“.¹⁰⁵⁸

I když všechny dary pocházejí od Boha, ne všechny jsou přivlastněny Duchu svatému. Např. dar potomstva, který je přirozeným darem, je podle Bonaventury třeba připsat Bohu Otci, a ne Duchu svatému. Z manželských dober pak připisuje Duchu svatému dar nerozdělenosti svátostného svazku, který je darem nadpřirozeným.¹⁰⁵⁹ Lze říci, že Boží působení je o to více přivlastňováno Duchu svatému, oč více se vztahuje k posvěcení rozumných tvorů.

2.4 Působení Ducha svatého v církvi

Hovořit o působení Ducha svatého v církvi, znamená u Bonaventury, podobně jako u všech scholastických mistrů, pojednat o mystickém těle Kristově. Toto pavlovské pojetí přejal Augustin a také náš Serafický doktor. Hlavním tématem je Kristus jako Hlava církve a Duch svatý jako „duše“ těla církve.¹⁰⁶⁰ Zastavíme se u jednotící úlohy Ducha v církvi a jeho roli Parakléta. Všimneme si, jak Duch působí v hříšníkovi a krátce se zmíníme o svátostech.

2.4.1 Duch svatý a hlava církve – Kristus

Když hovoří Bonaventura o církvi, obvykle ji pojmenovává *corpus mysticum*, méně často pak *populus Domini*. Členové církve jsou ti, „z nichž Duch svatý činí děti jediného Otce (Boha) a jedné matky (církve).“¹⁰⁶¹ Rozlišuje tři kategorie údů církve: živé, blažené a pohřbené,¹⁰⁶² hovoří také o církvi bojující, očišťující se a triumfující. Věřící jsou přirovnáváni k obilným zrnům nebo hroznům vína, jednota mezi nimi působí, že tak, jako z obilných zrn může být mouka a z hroznů víno, tak je mystické tělo církve tvořeno sjednocením jednotlivých údů, které Kristus živí chlebem svého těla a napájí svou krví.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁸ *IV Sent.*, d. 33, dub. 6. resp.

¹⁰⁵⁹ Srov. *IV Sent.*, d. 28, dub. 3: „Missa determinate propter triplex bonum matrimonii, quod tribus personis appropriatur, bonum prolis Patri, bonum fidei Filio, bonum sacramentali, sive vinculi indivisibilis, Spiritui sancto appropriatur“.

¹⁰⁶⁰ „To, čím je v našem těle duše, tím samým je Duch svatý v Kristově těle, tedy v církvi“ (AUGUSTIN, *Sermo 187 de tempore; Sermo 267 – In die Pentecostes*, 4,4 ; PL 38,1231. Srov. také Lev XIII, *Divinum illud munus*, č. 10, s. 26.

¹⁰⁶¹ Srov. *De donis*, 3,13.

¹⁰⁶² Srov. *IV Sent.*, d. 12, p. 1, a. 3, q. 3.

¹⁰⁶³ Srov. *In Ioan.*, 15, 14, 2; VII/2, 169.

Bonaventura hovoří o Kristu jako o hlavě církve. Jako takový má Kristus dvě vlastnosti: první je podobnost s ostatními údy (nakolik je člověk), druhou vlastností je plnost darů Ducha, které má k dispozici, neboť je Bůh. To je také důvod, proč je nazýván *hlavou*.¹⁰⁶⁴ A tak podobně jako cítit a hýbat se je vlastní organismu lidskému díky hlavě, podobně Kristus, hlava církve svému mystickému tělu předává *sensus et motus*.¹⁰⁶⁵ *Sensus* (citlivost) se vztahuje k poznání a *motus* (pohyb) je vztahován k afektu a k lásce, která je schopností směřovat k tomu, co je jí vlastní. Mít vliv v *sensus et motus* znamená povzbuzovat v nás víru a lásku, nebo lépe řečeno víru, která se projevuje láskou nebo poznáním a láskou. Tak jako hlava lidské tělo vede a vládne v harmonii se svými údy, k jejich prospěchu, tak i Kristus, bohatý každým dobrem a milostí (*gratia capitis*), i když je nám podobný v lidské přirozenosti, působí zde ze své božské plnosti. Z plnosti milosti, která je v něm jako v prameni a zdroji. Všichni věřící tedy čerpají z něj, ať už jsou kterékoli doby či místa. Stále jsou s ním ve spojení a od něj získávají jako jeho mystické tělo *sensus et motus*, tj. bytí a činnost.¹⁰⁶⁶

Vzhledem k hierarchii, následuje Bonaventura i zde Dionýsia¹⁰⁶⁷ a definuje hierarchii v Bohu, andělech, v církvi a v lidech.¹⁰⁶⁸ Co se církve týče, náš autor potvrzuje že „církve tvoří jednotnou hierarchii,¹⁰⁶⁹ tzn. že církve je hierarchizované tělo ve formě pyramidy. V této církevní hierarchii je Kristus nejvyšší autoritou,¹⁰⁷⁰ je „hlavní hierarcha, hlava a ženich“, jenž „řídí, oživuje a činí plodnou“ církev.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁴ Srov. *II Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 7.

¹⁰⁶⁵ Obvykle se má za to, že pojetí „sensus et motus“ vypracovali řečtí otcové a po nich scholastika s odvoláním se na Ef 4,16 a Kol 2,19. Samotný axiom „caput influit senso et motum“ údajně pochází od lékaře Galéna žijícího v letech 131-203. Také už v době Hypokratově (460-370 př. Kr.) bylo toto pojetí známo, a u sv. Pavla tuto úvahu najdeme na citovaných místech, zřejmě zásluhou evangelisty Lukáše, který byl lékařem. Běžně se pojetí „sensus et motus“ objevuje ve spisech středověkých autorů a také ve 20. st. je najdeme v encyklice Pia XII. *Mystici corporis*, n. 48. Je to pomůcka, která srovnává vliv Krista, hlavy mystického těla, s vlivem, který má hlava v lidském těle. Můžeme se odvolat jednoduše na lidský organismus a na činnost smyslů a orgánů pohybu.

¹⁰⁶⁶ Srov. *Brev.* 4,5,5-6. Vliv „sensus“ se orientuje na intelekt, který osvětluje, vliv „motus“ se zaměřuje na vůli, kterou vede ke skutkům, jež vedou k cíli. Tyto dva druhy vlivu od sebe však nejsou odděleny, působí spolu a vzbuzují v nás víru, která se uskutečňuje láskou. Někdy se hovoří o jednom vlivu, který působí porozumění pravdě jako „lux mentis“ (*Itin.* 3,3) a následně touhu po dobru, která pochází z pravdy a dává energii vůli k uskutečňování ctností. Srov. *Itin.* 2,9; *Hex. Coll.* VI, 10; V,362. Bonaventura hovoří velmi zřetelně: „**gratia capitis** dicitur illa gratia, secundum quam Christus habet influere motum et sensum in membre“ (*III Sent.*, d.13, a. 2, q.1, concl.). V jednom z kázání na téma Janova evangelia říká náš mistr, že Duch svatý sestupuje do lidské duše a dává jí „sensus devotionis, verbum aedificationis et motum bonae operationis“ (*Coll. in Jn*, coll.V, 2; VI., 542).

¹⁰⁶⁷ *De coelesti hierarchia*: PG 3,119-370; *De ecclesiastica hierarchia*: PG 3,369-584.

¹⁰⁶⁸ Srov. *II Sent.*, d. 9, praenot.

¹⁰⁶⁹ „Ecclesia est una hierarchia“ (*De perf. ev.*, q. 4, a. 3, f. 17).

¹⁰⁷⁰ Srov. *Itin.*, 4,5-6.

¹⁰⁷¹ Srov. *De perf. ev.*, q.4, a.3

Kristus má trojí vztah k Duchu svatému: jako Syn jej posílá spolu s Otcem, jako člověk ho přijímá,¹⁰⁷² jako Bohočlověk ho lidem zasloužil prostřednictvím svého utrpení.¹⁰⁷³ Milost, kterou nám Kristus zasloužil a která je v něm v plnosti, se rozprostírá po celém jeho mystickém těle. Díky této „expanzi“ se nazývá *gratia comune* a je zprostředkována skrze svátosti.¹⁰⁷⁴ Bonaventura, když chce přiblížit Kristův vliv na údy svého těla, nabízí obraz řek plných čerstvé živé vody, které vyvěrají z pramene, jímž je Kristus. Jejich úlohou je očistit duše všech, kdo tvoří Kristovo tajemné tělo.¹⁰⁷⁵

Duch svatý je ten, kdo nás sjednocuje, kdo je „medium uniens“ mystického těla Kristova.¹⁰⁷⁶ Když komentuje Kristovu modlitbu (*Jn 17,23*), podotýká navíc, že Duch svatý byl poslán právě proto, aby sjednotil církev, aby z jednotlivých údů vytvářel mystické tělo.¹⁰⁷⁷ Hlavním úkolem Ducha vůči církvi je tedy udržovat ji v jednotě.¹⁰⁷⁸ Dokonalým příkladem jednoty církve je spojení Marie s jejím Synem milostí Ducha svatého.¹⁰⁷⁹

V Komentáři k Evangelium sv. Jana Bonaventura hovoří o dvou **Paraklétech**: jedním je Kristus v čase, stále pak jím zůstává Duch svatý.¹⁰⁸⁰ Kristus je viditelný Těšitel, Duch je Těšitel neviditelný¹⁰⁸¹ Kristus je Paraklét, tj. advokát, ve své ontologické konstituci, neboť je prostředníkem ze své vlastní podstaty; Duch jím je, když vykonává úkoly advokáta:

„Duch svatý je nazván Paraklétem ve dvou významech; jednak nás těší nadějí na odpuštění, pro níž je nám dán jako ‚závdavek věčného dědictví‘, a pak také jako advokát. Ale advokát může být chápán dvěma způsoby: s odvoláním se na osobu nebo na úřad. Syn je advokát, nakolik je osobou, neboť je prostředník; Duch svatý, nakolik se jedná o úřad. Kromě toho **úřad advokáta je trojí: žádat**, a to dělá Duch svatý: ‚Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním‘ (Řím 8,26); **odpovídat**, jak to činí Duch svatý: ‚Nedělejte si starosti, jak a co budete mluvit, neboť v tu hodinu vám bude dáno, co máte mluvit. Nejste to vy, kdo mluvíte, ale mluví ve vás Duch vašeho Otce‘ (Mt 10,19-20); **odporovat protivníkovi**, a to se týká rovněž Ducha svatého: ‚když přijde, usvědčí svět z hříchu (16,8).‘¹⁰⁸²

¹⁰⁷² Srov. *In Pent. Sermo VII,1; IX,338*.

¹⁰⁷³ Srov. *Comm in Jn.*, 14,16; 14,35; q. II, resp. ; II/150-151.

¹⁰⁷⁴ Srov. *Brev. IV,5,2*.

¹⁰⁷⁵ Takto uvažuje Bonaventura na více místech, např. *De Dom. III Adv., Sermo II; IX, 58A; Comm. in Jn.*, IV,9; VI, 290B; *In Pent. Sermo III; IX, 335A*.

¹⁰⁷⁶ I. Sent. d31,p2,a2,q1,ad3.

¹⁰⁷⁷ „Spiritus sanctus datur ad uniendum et colligandum membra corporis mystici; sed membra corporis mystici sunt membra invicem unita, sicut ipse Dominus petit /*Jn 17,23*/“ (*I Sent.* d. 14, a. 2, q. 1, fund. 4).

¹⁰⁷⁸ „Ut sint consummati in unum; sed perfecta unio non est nisi in uno simplici; ergo membra uniuntur per aliquid, quod est unum et idem in omnibus; hoc autem non potest esse donum creatum, sed increatum: ergo necesse est cum dono creato dari increatum.“ (*I Sent.*, d. 14, a. 2, q.1, fund. 4); srov. Augustin epist. 187,VI,20; PL 33,839: „rozdělující, ale sám nerozdělený, poněvadž on je jeden a tentýž“.

¹⁰⁷⁹ Srov. *Brev. IV,3,4*.

¹⁰⁸⁰ Srov. *Comm in Jn 14,16; 14,25; II,144-145*.

¹⁰⁸¹ „Si autem abiero mittam eium ad vos; quia, subtracta consolatione visibili, dabitur vobis consolator invisibilis (*Comm.in Jn 16,7; 16,13; II,196-197*).

¹⁰⁸² „Dicendum quod Spiritus sanctus dicitur Paracletus in duplici significatione; et quia consolator spe veniae, unde datus est nobis *in pignus hereditatis aeternae*; et etiam, quia advocatus. Sed advocatus dicitur dupliciter: aut quantum ad personam, aut quantum ad officium. Filius est advocatus quantum ad personam advocati, quia

2.4.2 Duch svatý a nevěřící, hledající, hříšníci

Vůči lidem světa (*mundanos*) má podle Bonaventury Duch svatý úkol je vyučovat pravdám o Bohu: „úkolem Ducha svatého ve vztahu k lidem ze světa je přesvědčovat a ve vztahu k dobrým lidem poučovat.“¹⁰⁸³ Jde o vliv přesvědčování, zdůvodňování a dokazování Boží existence. Podobně působí Duch svatý v lidech hledajících, kteří jsou Bohu vzdáleni. Také jim ukazuje omyly, chce je odvést z jejich nesprávné cesty a povzbuzuje je ve směru skutečného dobra. Pomáhá jim dělat pokrok při poznávání pravdy o Bohu, kterou jim ukazuje jako stále patrnější.¹⁰⁸⁴ Konečně „Duch svatý usvědčí svět a ozřejmí mu jeho nevěrnost.“¹⁰⁸⁵

Je obecným přesvědčením, že tam, kde je posvěcující milost, přebývá Duch svatý. Je ale Duch svatý přítomen i v duši toho, kdo těžce zhřešil? Tato otázka není nijak nová.¹⁰⁸⁶ Pro tuto přítomnost mluví představa církve jako mystického těla Kristova a Ducha svatého jako „duše církve“. Je-li na jedné straně milost zdarma daná přivlastňována Duchu svatému nebo pokud má Duch svatý vliv skrze tuto milost na lidi žijící v hříších, pak na druhou stranu, pokud „není pozdějšího bez předchozího, nelze tvrdit, že jsou dány dary Ducha svatého, kdyby nebyl skutečně dán Duch svatý.“¹⁰⁸⁷ Navíc má-li být základem udělení Ducha svatého stav milosti posvěcující, vyvstává otázka, jakým způsobem ovlivňuje Duch svatý člověka žijícího v hříších.

Odpověď na tuto otázku lze hledat v textu, v němž Bonaventura rozlišuje dva způsoby udělení jak Syna tak Ducha svatého: prostý (*simpliciter*), jenž se dokonává spolu s vlitím

est mediator; sed Spiritus sanctus quantum ad officium.- Triplex autem advocati est officium, scilicet postulare, et hoc habet Spiritus sanctus; ad Romanos octavo: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* – Respondere, et hoc facit Spiritus sanctus: Matthaei decimo: *Nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini; non enim vos estis; qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.*- Tertium est adversam partem arguere, et hoc Spiritus sancti; infra decimo sexto: *Cum venerit ille, arguet mundum de peccato etc.*“ (*Comm in Jn 14,16; 14,36; q. III, resp.; III/150-153*).

¹⁰⁸³ *I Sent.* d. 18, a. un., q. 3, fund.

¹⁰⁸⁴ Autor ukazuje stálý boj mezi vlivem Ducha svatého a vlivem zlého ducha na lidskou duši. Ti, kteří jsou pokoušeni satanem, těm Duch svatý pravdu dokazuje, jak říká Bonaventura. Srov. *Coll. in Jn, LVI, 2; VI,606*.

¹⁰⁸⁵ *Comm in Jn XVI,18; VI,458*.

¹⁰⁸⁶ Mezi neoscholastiky vládlo přesvědčení, že Duch svatý jediný pobízí hříšníky skrze vnitřní milost k bázní (strachu) a pocitu povinnosti litovat svých hříchů. Zato ve 20. století po vydání encykliky *Mystici corporis Christi* se prohloubilo uvědomění, že existuje hlubší vztah Ducha svatého k hříšníkům, jakožto členům církve. Pius XII. říká: „Život v těch všech, kteří ztratili hříchem Boží milost a lásku, nezaniká, zůstává dále zachována křesťanská víra a naděje, a Duch svatý, který je osvěcuje nebeským jasem, probouzí v nich nejhlubšími pohnutkami a vzrušením obavu a dává jim božský impuls k modlitbě a k pokání za pád“ (PIUS XII. *Mystici corporis Christi*, 22. Citováno z J. WARZESZAK, *op.cit.*, 157). Poslední století se zabývalo problémem vztahu Ducha svatého k hříšníkům, zvláště v komentářích ke zmíněné encyklice, a to v rámci tématu Ducha svatého jako „duše církve“. Tridentický koncil se v této otázce vyjádřil takto: „Verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsu, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo paenitentis adiutus viam sibi ad iustitiam parat“ (DS 1698; srov. J. WARZESZAK, *op. cit.*, 158).

¹⁰⁸⁷ *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, fund. (O nezbytnosti milosti pro připravenost duše k přijetí milosti posvěcující).

posvěcující milosti, anebo darování *ad hoc*, které se uskutečňuje spolu s udílením milosti zdarma dané. Dále Serafický učitel píše jednoznačně, že darování *ad hoc* se děje spolu s milostí zdarma danou, a to v případě udílení milosti dané člověku jako „pomoc“ Ducha, aby dosáhl stavu milosti posvěcující, tak také s ohledem na duchovní užitek dalších lidí (*ad aliquem usum*). Dávání *ad hoc* je skutečné a osobní, i když neimplikuje přebývání. Je to pomoc dočasná, dokonce v případě daru charismat (*a Spiritu et non cum Spiritu*).

Milost zdarma daná je na jednom místě nazvána „povoláním“ či „mluvením.“¹⁰⁸⁸ Je to Duch svatý, jenž skrze tuto milost člověka „volá“ nebo k němu „hovoří“. Bonaventura ukazuje milost zdarma danou jako Boží „přemlouvání“ člověka, aby se odvrátil od hříchu.¹⁰⁸⁹ Duch svatý působí na svobodnou vůli hříšníka, pobízí ho *a sursum*¹⁰⁹⁰, aby se jeho padlá duše povznesla a dosáhla stavu milosti posvěcující při pomoci Ducha svatého.¹⁰⁹¹ Je velmi zajímavé, že Bonaventura, když poukazuje na milost zdarma danou v kategoriích světla, říká, že tento vliv se odráží do vlivu milosti posvěcující tak nepostřehnutelným způsobem, že náš duchovní zrak nedokáže rozlišit, kde končí vliv milosti zdarma dané a kde začíná vliv milosti posvěcující.¹⁰⁹²

K tématu působení Ducha svatého v hříšníkovi se náš autor vrací, když se zamýšlí nad „služebným strachem“ v rámci úvah o jednom ze sedmi darů Ducha svatého, jímž je **bázeň Boží**. Na otázku, zda tento „služebný“ strach (*timor servilis*) je darem Ducha, Bonaventura odpovídá, že o tom není žádná pochybnost, i když je to dar nedokonalý¹⁰⁹³ a to z několika důvodů: z daru Božího vychází poznání či víra v existenci věčného trestu, poněvadž zde má místo osvícení srdce a jeho přesměrování. Z Božího daru vychází rovněž obměkčení srdce, omezení vlivu žádostivosti, a tedy i očištění. Člověk mající tento strach či tuto obavu, přestává hřešit, neboť utíká před Božím soudem a trestem. Tím, kdo pobízí hříšníka k tomu, aby opustil hřích, není jen jeho vůle, ale i dar Ducha svatého. Dar bázně Boží je tak darem pocházejícím od Ducha svatého, i když není udílený spolu s Duchem svatým (*a Spiritu Sancto sed non cum Spiritu Sancto*). Má Duchu svatému připravit přebývání.¹⁰⁹⁴ Duch svatý nemůže totiž s ním být udělen, protože v tomto daru je obsažena nedokonalost, která odporuje stavu milosti. Darem služebného strachu se člověk stává poslušným, poddajným vůči Duchu

¹⁰⁸⁸ Srov. *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1.

¹⁰⁸⁹ „...Duch svatý [...] není hříšníkem, i když se hříšníkovi udílí“ (*illabatur – III Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2, ad 4; srov. *IV Sent.*, d. 45, a. 2, q. 2; *II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, dub. 1: „Deus gratiam gratis datam frequenter dat homini existenti in actuali voluntate peccandi haec enim simul stat cum culpa“.

¹⁰⁹⁰ *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1.

¹⁰⁹¹ Srov. *Brev.* V,2,3.

¹⁰⁹² Srov. *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. 1, q. 3, concl.

¹⁰⁹³ *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. 1, q. 1, resp., *tamtéž*, ad 3.

¹⁰⁹⁴ *Tamtéž*, ad 1.

svatému a stává se Bohu podobným; přitom se vzdaluje od zla.¹⁰⁹⁵ Pro Bonaventuru je služebný strach „habitus“, skrze nějž je duše disponována k bázni před Bohem jako soudcem hříšníků. Je v něm však obsažena i deformace plynoucí z hříchu, protože je člověk nazván sluhou hříchu (srov. *Jn* 8,34). Když člověk dostává posvěcující milost, je i tento strach očištěn z deformace hříchu a je naplněn láskou. Bázeň, která pochází už z milosti posvěcující, tzv. *počáteční bázeň*, je bázní z toho, že člověk urazil Boha. Následuje *bázeň synovská*, která vychází z dokonalé milosti, díky které člověk cítí bolest nad tím, že urazil Boží majestát. Obě tyto bázně se liší mezi sebou: první se ustanovuje zde na zemi, druhá zůstane v nebi.¹⁰⁹⁶ První se zmenšuje když roste láska, druhá roste, poněvadž o kolik je větší láska, o to více člověk odmítá možnost urazit Boha a o to starostlivější je jeho péče o život s Bohem: „Nakolik má kdo více ducha lásky, o to více má také ducha bázně a natolik se také vzdaluje od ducha pýchy či zarputilé tvrdošijnosti.“¹⁰⁹⁷

Hřích proti Duchu svatému

Téma hříchu proti Duchu svatému se dočkalo mnoha pojednání a rovněž Jan Pavel II. ve své encyklice *Dominum et vivificantem* věnuje tomuto tématu odstavec, v němž s autoritou odpovídá, proč tento hřích nemůže být odpuštěn.¹⁰⁹⁸ Je zajímavé, že se text odvolává nejen na Tomášův argument, ale také na Augustina a Bonaventuru.¹⁰⁹⁹

Bonaventura se zamýšlí především nad podstatou tohoto hříchu a nad důvody, pro které je považován za neodpuštělný. Vyjmenovává přitom tyto charakteristiky hříchu: zatvrzelost, zoufalství, absence konečného pokání, závidění milosti udělené bratru, odpor k poznané pravdě. Všimá si také, proč se tento hřích považuje za hřích proti Duchu svatému a jaký k němu má vztah. Vztah nachází v několika oblastech: nejprve se staví proti Boží dobrotě, která je přivlastňována Duchu svatému a která je *spiritus movens* odpuštění všech hříchů.¹¹⁰⁰ Dále je tento hřích spáchán ze zloby (*ex malitia*) a ta je „odporem vůči Duchu svatému“; stejně jako závidění milosti udělené bratru a odpor vůči poznané pravdě.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁵ *Tamtéž*, ad. 2.

¹⁰⁹⁶ Srov. *III Sent.*, d. 34, dub. II, resp.; *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. 2, q. 2. ad 1., resp.

¹⁰⁹⁷ *Tamtéž*.

¹⁰⁹⁸ „[...] Jestliže člověk odmítne ‘usvědčení ze hříchu’, které pochází od Ducha svatého a je svou povahou spásonosné, odmítá zároveň příchod Přímluvce [...]. Rouhání proti Duchu svatému je právě všemožné odírání přijmout toto odpuštění, jehož je Duch svatý vnitřním rozdavatelem a jehož předpokladem je skutečné obrácení, které Duch působí ve svědomí. Říká-li Ježíš, že rouhání proti Duchu svatému nemůže být odpuštěno ani v tomto životě, ani v budoucím, je to proto, že toto ‘neodpuštění’ je spojeno jako se svou příčinou s ‘ne-pokáním’, s nekajícností, tj. naprostým odporem proti obrácení“ (*DeV*, 46).

¹⁰⁹⁹ *Comm in Lc*, XIV, 15/16; VII, 314n.

¹¹⁰⁰ Srov. *II Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1., resp.

¹¹⁰¹ Srov. *tamtéž*, ad 4.

Bonaventura zdůrazňuje, že se jedná o akt lidského ducha, o duchovní skutek (*spiritus malignantis*), kdy se lidský duch odvrací od Ducha Božího a staví se proti jeho dobrotě. Hřích proti Duchu svatému je těžší ne proto, že je nasměrován proti jedné nebo druhé božské osobě, ale proto, že „v něm je odmítnut více než v jiných hříších majestát všech tří osob“.¹¹⁰² Tento hřích je namířený nejen proti samotné osobě Ducha svatého, ale vůči účinkům jeho působení, které mu jsou přivlastněny, především proti milosti pokání a daru konečné milosti, tedy vůči prvotnímu a závěrečnému působení Ducha svatého.¹¹⁰³ Pro zmíněný odpor vůči milosti pokání „odebírání dispozici k přijetí života, který spočívá v přijetí pokání“.¹¹⁰⁴

2.4.3 Působení Ducha svatého ve svátostech

Bonaventura podtrhuje, že viditelná i neviditelná mise Ducha svatého se naplnila o Letnicích. Takto se Duch svatý daroval nejplněji a nejdokonaleji lidstvu v celých dějinách spásy,¹¹⁰⁵ „nad míru své plnosti.“¹¹⁰⁶ V tomto darování se dokonalo udílení darů i darování Ducha svatého. Avšak pro každého křesťana se toto darování dokonává prostřednictvím svátostí. Skrze ně posvěcující milost přichází k člověku od Boha jako proudy živé vody prostřednictvím řek.¹¹⁰⁷ Bonaventura také potvrzuje, že Kristus dal moc svátostným slovům, jimiž Duch svatý působí v člověku.¹¹⁰⁸ Ohledně počtu uvažuje, že „svátostí je sedm v souladu se sedmitvarou milostí, která nás prostřednictvím sedmi epoch přivádí k počátku, pokoji a kruhu věčnosti jakožto k osmé epoše všeobecného vzkříšení“¹¹⁰⁹ a protože „nemoc je sedmitvará“, je třeba ji léčit „sedmerým lékem“. Svátosti jsou oním lékem na nemoc hříchu a „plné zdraví spočívá v užívání sedmera ctností“, jež jsou vázány opět na sedmero svátostí.¹¹¹⁰ Sedm svátostí rovněž napomáhá uchovat duchovní zdraví „v šiku církve [...] díky sedmitvaré zbroji milosti.“¹¹¹¹ A tak „křest je pro ty, kdo vstupují, biřmování pro ty, kdo bojují,

¹¹⁰² *II Sent.*, d. 43, a. 2, q. 1, ad 2.

¹¹⁰³ „...et huiusmodi proprie quantum ad statum gratiae finalis, in qua consistit omnis gratiae efficaciam“ (*II Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1, ad 2).

¹¹⁰⁴ *I Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1, ad.1.

¹¹⁰⁵ Srov. *I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund.

¹¹⁰⁶ *I Sent.*, d. 16, p. 1, a. 1, q. 2, concl.

¹¹⁰⁷ Srov. *Sermo II, De Dom. III. adv.*

¹¹⁰⁸ Srov. *III Sent.*, d. 40, dub. 3.

¹¹⁰⁹ *Brev.* VI, 3, 1; s. 224. Podle Bonaventury se dějiny světa odehrávají v sedmi epochách, což odpovídá šesti dnům stvoření a sedmému dni, v němž Hospodin po svém díle odpočíval. Kristovo vzkříšení se odehrálo nikoli prvního dne v týdnu, ale den po sobotě, otevírá se tedy pomyslná osmá epocha, která však již představuje eschatologickou plnost charakterizovanou všeobecným vzkříšením. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, L. Marek, Brno 2002, s. 186.

¹¹¹⁰ Srov. *Brev.* VI, 3,3.

¹¹¹¹ *Brev.* VI, 3,4; s. 225.

eucharistie pro ty, kdo znovu nabývají sil, pokání pro ty, kdo povstávají z pádu, poslední pomazání pro ty, kdo odcházejí z tohoto světa, kněžství pro ty, kdo uvádějí do šiku nové bojovníky, manželství pro ty, kdo nové bojovníky připravují [...]“.¹¹¹²

Svátostmi, a to jak obecně tak jednotlivě, se serafický učitel zabývá v šesté části *Breviloquia* a na různých místech Komentáře k Sentencím P. Lombardského.

Křest je „branou k ostatním svátostem.“¹¹¹³ V člověku nově se rodícím z vody a Ducha svatého se uskutečňuje posvěcující vliv tohoto Ducha.¹¹¹⁴ Od chvíle křtu člověk vlastní Ducha, je jeho svatyní a je v něm přítomna jak milost nestvořená, tak stvořená.¹¹¹⁵ Chybí mu pouze – v případě dítěte – schopnost čerpat z těchto darů.¹¹¹⁶ Pokřtěný člověk se stává „per gratiam unfluentem“ údem mystického těla Kristova, spojeným zároveň s ostatními údy „neviditelným poutem lásky“, kterým je Duch svatý.

Druhé udělení Ducha od křtu se v křesťanovi dokonává ve **svátosti biřmování**, která byla ustanovena jím samým.¹¹¹⁷ V této svátosti má místo „udělení nového způsobu užívání daru“ (*collatio novi usus*). Duch svatý je také bohatěji přítomen v lidské duši; lze říci, že je nově, znovu darovaný.¹¹¹⁸ Nové osobní udělení Ducha ve svátosti biřmování spočívá v tom, že Duch svatý začíná být tam, kde již byl novým způsobem.¹¹¹⁹ Jeho vliv je intenzivnější, začíná „dokonalejší způsob přebývání“ a také jiným způsobem dává možnost čerpání ze sebe samého.¹¹²⁰ Jiným argumentem osobního udělení Ducha v této svátosti je skutečnost, že milost v této svátosti je „kontemplativní, zvyšující a zmocňující milost svatého křtu“.¹¹²¹ Avšak, jak píše Bonaventura: „není menším darem milost zachovat než ji poprvé získat“; analogicky jako když je stvoření povoláno k bytí a když je v své existenci zachováno. Přitom „jestli Boží Syn nebo Duch svatý je poslaný, když je milost prvně daná, oč více jsou posláni, je-li zachovávána; avšak zachovávána je vzrůstem a tedy Duch svatý je poslán v růstu.“¹¹²² Vlastností této svátosti je „*donatio Spiritus Sancti ad robur*“.¹¹²³ Jeho působení se pocítuje skrze bohatství jeho darů, jež jsou určeny k zesílení křesťana v jeho úkolu svědčit celou mocí

¹¹¹² *Brev.* VI, 3,4; s. 226.

¹¹¹³ *Srov. Brev.* VI, 7,1; s. 234.

¹¹¹⁴ *Srov. IV Sent.*, d. 7, a. 2, q. 1, fund.

¹¹¹⁵ *Srov. III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. ad 4; *I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund.; *srov. I Sent.*, d. 16, p. 1, a. 1, q. 2, concl.

¹¹¹⁶ *Srov. II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, fund.

¹¹¹⁷ *Srov. IV Sent.*, d. 22, a. 2, q. 1; *tamtéž*, d. 7, a. 1, q. 1.

¹¹¹⁸ *Srov. I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund. concl.

¹¹¹⁹ Toto učí rovněž sv. Tomáš, *STh.*I, q. 43, a. 6, concl.; III., q. 72, a. 7; *srov. IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2.

¹¹²⁰ *I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund; *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, concl.

¹¹²¹ *IV Sent.*, d. 7, a. 2, q. 1, fund.

¹¹²² *I Sent.*, d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund.; *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, concl.

¹¹²³ *IV Sent.*, d. 7, dub. 2.

daru víry, jež mu byla darována.¹¹²⁴ K tomu směřuje vkládání rukou a označení křížem na čele jako znak vnitřního udílení Ducha svatého.¹¹²⁵

Úkolem **eucharistie** je sjednocení mystického těla Kristova vnitřním způsobem, neboť na všech místech, kde jsou křesťané,¹¹²⁶ je rozdělována a působí jednotu skrze vlité teologální ctnosti víru, naději, lásku.¹¹²⁷ Jak je známo, církevní jednota je připisovaná Duchu svatému¹¹²⁸ a eucharistie je svátostí, v níž se jednota církve zvětšuje.¹¹²⁹ Duch svatý poslaný Kristem k posvěcení jeho mystického těla působí nejbezprostředněji vlitím víry a lásky. Eucharistie je pokrmem, který dává lásku těm, kteří jej přijímají.¹¹³⁰ Na otázku, zdali navyšování milosti a v důsledku toho posvěcujícího vlivu Ducha svatého se uskutečňuje každodenně, Bonaventura odpovídá, že každodenní milost se zvyšuje pouze „co do horlivosti a nadšení“, ale nikoli „co se týká udělení nových darů či nového užití.“¹¹³¹

Co se týká svátosti **smíření**, Bonaventura jednoznačně spojuje milost pokání s Duchem svatým a nazývá ji „účinkem Ducha svatého“¹¹³² a tvrdí, že hříchy „jsou odpuštěny“ či též „vymazány“ vlivem Ducha svatého.¹¹³³ V této svátosti je znovu udělena milost posvěcující, která předtím byla ztracena těžkým hříchem.¹¹³⁴ Zatímco hřích znamená „klesat“ a vzdalovat se od Boha, milost naopak způsobuje „pozvednutí se k Bohu“.¹¹³⁵ Jde-li o všední hříchy, je posvěcující milost ve svátosti smíření zvětšována.¹¹³⁶

Bonaventura říká, že svátost **pomazání** nemocných byla ustanovena Duchem svatým skrze apoštoly¹¹³⁷ a chápe ji jako svátost přechodu, kdy „nikdo, kdo z tohoto boje (jejž vede církve bojující zde na zemi) není přijat církví vítěznou, kdo by neměl zástavu a pomazání

¹¹²⁴ Srov. *IV Sent.*, d. 7, a. 2, q. 2.

¹¹²⁵ Srov. *Brev.* VI, 8.

¹¹²⁶ Srov. *IV Sent.*, d. 10, p. 1, a.un., q. 1.; *tamtéž*, d. 8, p. 2, a. 2, q. 1, ad 6; *Brev.* VI, 9, 2.

¹¹²⁷ Srov. *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, ad 2; *Comm. in Jn.*, I, 42; VI, 255b.

¹¹²⁸ Srov. *IV Sent.*, d. 10, p. 1, a. un., q. 3.

¹¹²⁹ Srov. *IV Sent.*, d. 12, p. 2, a. 1, q. 3.

¹¹³⁰ Srov. *IV Sent.*, d. 10, p. 1, a. un., q. 3; *IV Sent.*, d. 12, p. 1, a. 3, q. 3, ad 3; *Praep. ad Missam*, 1,3; VIII 102a.

¹¹³¹ Milost a s ní i posvěcující vliv Ducha svatého však nemusí jen růst. Serafický doktor hovoří i o umenšení milosti posvěcující v následujícím textu, o němž je možné říci, že se jedná o klasický text k tématu posvěcujícího vlivu: „Velikost lásky (*charitatis*) je podle velikosti božského vlivu; její zmenšení se děje kvůli zmenšení vlivu; Bůh však podporuje a udržuje tento vliv tehdy, když je ohrožen a ohrožen je, když dojde k odvratu od Boha a k pohrdání. Láska (*charitas*) se zmenšuje těžkým hříchem, jenž není ničím jiným než odmítnutím lásky“ (*I Sent.*, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3, fund.).

¹¹³² Srov. *II Sent.* d. 43, p. 3, a. 1, q. 1, concl. resp.

¹¹³³ Srov. *IV Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, concl. resp.; srov. *IV Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2, concl.

¹¹³⁴ Srov. *I Sent.* d. 15, p. 2, a. 1, q. 3, fund.

¹¹³⁵ Srov. *Comm. in Jn.*, VI,79, q. 3, concl.; IV, 331 b; srov. *II Sent.* d. 27, a. 2, q. 3, concl.; *II Sent.*, d. 26, a.un., q. 6, concl.

¹¹³⁶ Protože, jak říká Serafický doktor, „dodání“ milosti je v „dávání“, proto také i v tomto navýšení je udělován Duch svatý. Milost totiž nemůže narůstat sama sebou, nýbrž skrze stále intenzivnější, tvůrčí přítomnost Ducha svatého. Srov. *I Sent.*, d. 17, p. 2, a. 1, q. 2, concl.; q. 3, concl.

¹¹³⁷ Srov. *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl.

Ducha svatého, jež se získává přes pomazání, které je svátostí odcházejících.“¹¹³⁸ Bonaventura v tomto textu velmi radikálně zastává nezbytnost pomazání pro spásu. Netvrdí sice, že Duch svatý osobně doprovází umírajícího, nicméně doprovází ho účinky jeho působení: závdavek (*pignus*) a pomazání (*unctio*). Opět zde můžeme říci, že Duch svatý je osobně darován v této svátosti, v níž je navýšen jeho nestvořený vliv a také intenzita jeho působení, a to růstem účinku, tj. milostí posvěcující.¹¹³⁹

Svátost **manželství** spojuje muže a ženu „v jedno tělo“ podle vzoru jednoty mezi Kristem a církví, jejímiž jsou manželé členy a zapojuje je úžeji do této jednoty. Sjednocení a shoda manželů je sjednocením jejich vůle v lásce s vůlí Krista a církve¹¹⁴⁰. Protože Duch svatý je *vinculum unionis* každého sjednocení mezi člověkem a Bohem i církví, proto také jemu může být přivlastňováno sjednocení lásky, které se dokonává ve svátosti manželství. Nicméně hlubší reflexi nad pneumatologickým aspektem svátosti manželství u našeho autora nenajdeme.

Pozornost věnuje náš autor svátosti **kněžství**. O kněžích je přesvědčen, že jsou plni Ducha svatého¹¹⁴¹ a tato plnost jim byla dána vzkládáním rukou při svěcení¹¹⁴² nezávisle na hodnosti či nehodnosti příjemce či zprostředkovatele. Když hovoří o Kaifášově proctví o Ježíšově smrti, zdůrazňuje kněžskou funkci jako nezávislou na dobrotě či morální nepravosti toho, kdo ji vlastní a vykonává. Duch svatý může dělat mnoho vznešeného také prostřednictvím zlých kněží a proto mají být tito ctěni.“¹¹⁴³ Bonaventura u kněží rozlišuje dvojí směřování vlivu Ducha svatého: k posvěcení osoby kněze milost posvěcující a k dobru církevního společenství milost zdarma danou. Milost zdarma daná není spojena s osobní svátostí kněze, ale vyplývá z charakteru svátostného kněžství.¹¹⁴⁴

¹¹³⁸ *IV Sent.*, d. 2, a.1, q. 3, d. 8, p. 1, a. 1, ad 2.

¹¹³⁹ *Srov. IV Sent.*, d. 2, dub. 2.

¹¹⁴⁰ *Srov. IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2.

¹¹⁴¹ *Srov. I Sent.* d. 16, p. 1, a.1, q.3, concl., ad 5.

¹¹⁴² *Srov. Coll. in Jn*, III, 48; VI, 286.

¹¹⁴³ Hoc autem non dixit a semetipso, hoc est propria adinventione, sed divina inspiratione; propterea dicit: Sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit. Spiritum propheticum honori sacerdotali attribuit. In hoc patet, quod Spiritus sanctus multa nobilia opera etiam per malos sacerdotes facit; unde in reverentia habendi sunt. (*Comm. in Jn* 11,51; 11,69; II/,54-55).

¹¹⁴⁴ „Potest autem et aliter dici, quod Spiritus sanctus dicitur dari, quando dantur dona sua. Sunt igitur quaedam dona, quae sunt a Spiritu sancto et cum Spiritu sancto et nunquam sine, ut caritas. Sunt et alia quae sunt a Spiritu sancto et nunquam cum Spiritu sancto, ut timor servilis. Sunt et alia, quae sunt et a Spiritu sancto et possunt esse cum Spiritu sancto et sine, et alia sunt characteres. Et quia potestas conficiendi et ligandi et solvendi sunt tales, manent et in iustis et in iniustis; et hoc divina dispensatione actumest, ut peccatum praelati subdito non praeiudicet.“ (*Comm in Jn*, 20,22; 20,53; q. V, resp.; II/,360-361).

Shrneme-li, můžeme říci, že ohledně svátostí nepřináší Bonaventura mnoho nového a zůstává ve shodě s již vypracovanou naukou sv. Augustina a s jeho teologií církve jako mystického těla.¹¹⁴⁵

2.5 Posvěcující působení Ducha svatého v člověku

O posvěcujícím působení Ducha svatého v člověku Bonaventura hovoří jako o **vynášejícím sestupu**. Duch svatý sestupuje proto, aby člověka povznesl a přivedl do Boha.¹¹⁴⁶ K pochopení Bonaventurova uvažování můžeme využít kruhového schématu, které využívá tzv. *reductio*.¹¹⁴⁷ Budeme tedy věnovat pozornost tomu, jakým způsobem je člověk přiváděn k Bohu a do Boha za přispění Ducha svatého. Nejprve si všimneme využití symboliky světla, v níž františkánští autoři viděli analogii pro Boží dílo posvěcení.¹¹⁴⁸ Všimneme si duchovních dispozic (ctností, darů a blahoslavenství) a závěrečný oddíl této kapitoly věnujeme tématu duchovních smyslů.

2.5.1 Symbolika světla a idea vlivu

Symbolika světla byla ve středověku hojně využívána k vyjádření Boží skutečnosti a Božího působení osvěcujícího lidský intelekt a také pro ilustraci zvláštního posvěcujícího účinku v jednotlivém člověku. Scholastika spojuje biblickou teologii světla s neoplatonskou metafyzikou a arabským pojetím světla. Bonaventuru lze považovat za nejvýznamnějšího středověkého představitele metafyziky a teologie světla.¹¹⁴⁹ Na něj a na celou františkánskou školu měl mimořádný vliv, a to i v systematickém popisu pochopení světla, Augustin a také Pseudodionýsius Areopagita. Dílo posledně jmenovaného, *De coelesti hierarchia*, lze považovat za jakousi „příručku symboliky světla.“ Když Bonaventura čerpá

¹¹⁴⁵ Srov. *Epist. ad Dardanum* 13,40, PL 33 847.

¹¹⁴⁶ „*Vera est influentia quae egreditur et regreditur; haec influentia reducit in Deum*“ (Hex., coll. XXI,18; V, 434). Srov. také celý spis *Itinerarium mentis in Deum* a myšlenkové schéma v něm obsažené. Více zasvěcený úvod k českému překladu z pera C.V. Pospíšila, *op.cit.*, ss. 13-52).

¹¹⁴⁷ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, 214.

¹¹⁴⁸ Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 313.

¹¹⁴⁹ Pomocí světla ozřejmil vycházení božských osob, jejich jednotu a nerozdílnost inspirován vysvětlením Augustina o rovnosti Otce a Syna. Za pomoci rovnosti ohně a záře podává tuto analogii: „Tak jako slunce vše oživuje, vše osvěcuje, vše zahřívá; a jak ti tři: síla (*vigor*), záře i teplo jsou jediným sluncem, a přesto jsou rozlišeny a nejsou třemi slunci, taktéž Otec, Syn a Duch svatý jsou jediným Bohem. A tak jako síla září a zahřívá, jako záře je silná a zahřívá a jako teplo je silné a září v jediném viditelném slunci, tak také Otec je v sobě i v Synu i v Duchu svatém a Syn je v sobě, Otcí i v Duchu svatém a Duch svatý je v Synu, v Otcí a v sobě. Z důvodu vzájemného pronikání, které označuje totožnost s rozlišením.“ (Hex XXI, 2; V, 431b; srov. *De tripl. via* III,11; VIII,16Bn).

z Pseudodionýsia, který Boha nazývá Světlem či Prasvětlem, vidí uprostřed všech způsobů bytí *světlo* jako nejlépe spřízněné s věčným Světlem. Nejčastěji tento vliv Dionýsia na Bonaventuru najdeme ve spisech *Collationes in Hexaemeron* a *De reductione artium ad theologiam*.

Z mnoha významů, které serafický doktor připisuje skutečnosti světla, nás především zajímá jeho spojení s ideou vlivu či působení (*influentia, influxus*). Uvažuje totiž, že ze všeho stvoření je sluneční světlo tím, co je působení Božímu nejbližší, a tedy píše:

„Také Písmo svaté nazývá Boha i Krista sluncem spravedlnosti, poněvadž tak jako z materiálního slunce fyzické světlo (*corporale*) působí na vzduch, jenž je jím osvětčován, tak od duchovního slunce, jímž je Bůh, působí duchovní světlo (*lumen spirituale*) na duši.¹¹⁵⁰

Které základní prvky materiálního světla dovolují lépe porozumět skutečnosti světla? Bonaventura popisuje zdroj světla v sobě slovem *lux*.¹¹⁵¹ Bytí v aktu *lux* označuje rození, vysílání, produkci *lumen*. Zdroj svítí skrze *lumen* a má vliv na prostředníky světla, jakými jsou vzduch nebo sklo.¹¹⁵² Když Bonaventura uvažuje o *lumen* ve vztahu ke vzduchu, říká: „*Lumen ad aerem comparatur, non sicut ad primum subiectum, sed sicut ad deferens et ad medium*“.¹¹⁵³ Vzduch je pouze prostředníkem, jenž předává světlo pozemským bytostem. Lze se tedy ptát, jakým způsobem lze takto hovořit o světle duchovním?

Bonaventura, když hovoří o duchovním vlivu Boha, rozlišuje světlo nestvořené (*lux increata*), jímž je sám Bůh, a světlo stvořené. Bůh je zdrojem duchovního světla

¹¹⁵⁰ *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, concl; srov. *Hex.*, coll. XXI.

¹¹⁵¹ Pojetí „*lux*“ může označovat buď v abstraktním smyslu zdroj světla a tak označuje formu zářícího těla, díky němuž je možné pro tělo aby osvětlovalo i působilo (srov. *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, concl.; srov. V. CH. BIGI, *La dottrina della luce* in s. Bonaventura, *DTHP*, 64 (1961) 400-407, anebo zdroj světla, který spočívá v konkrétním předmětu, tzn. v osvětlující substancii (srov. *II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 2, ad 1; V. CH. BIGI, *op. cit.* 407-413). Když nechceme zacházet do podrobností, *lux* je podstatou světla, je substanciální formou (srov. *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, fund. 2), proto je „aktivní substanciální silou, která nemůže nebýt v aktu“ (srov. E. GILSON, *La philosophie*, 229.231). Podle Bonaventury světlo není substancí, ale vlastností substance, tělesa, těla. Je formou „*corpus luminosum*“, „*per quam corpus illud habet lucere et agere*“. Ta forma je „*nobilissima formarum corporalium*“ (*II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 2). Jak si všimá V. DETLOFF (*Die Bedeutung des Lichtes...*, *WiWei* 52 /1989/ 190), odmítá Bonaventura aristotelovský pohled, podle něhož je světlo pouze „*accidens corporis luminosi*“ a odvolává se na Pseudodionýsia (*De div. nom.*, 4,1-4; PG 3,694-699) a Augustina (*De libero arbitrio* 3,5; *De Genesi ad litteram*, IV). Až na konci přiznává, že světlo je něčím akcidentálním. Srov. J. WARZESZAK, *op. cit.*, 324.

¹¹⁵² *Lumen* se rodí skrze svítící tělo, díky čemuž vlastní v sobě podobnost substancii, z níž pochází. Je aktivní energií, která vychází z *lux* (srov. *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 2, resp.); „a je to skrze substanciální a aktivní moc, že svítící tělo působí v pozemských tělech“ (srov. V. CH. BIGI, *op. cit.*, 415). Podle Bonaventury *lumen* je *virtus substantialis* v opaku k *lux* jako *forma substancialis*. Vlastní sice *modus accidentis* ve svazku s tím, co nese světlo (*medium*). Toto bytí *in medio* je bytím *in fieri*, poněvadž neustále vychází ze své podstaty. Proto *lumen* je trvalou emanací. Navíc *lumen* je také formou akcidentální, jakostí (*fulgor*), díky které je pozorovaný předmět svítící (Srov. *II. Sent.*, d. 13, a. 3, q. 2, fund.). *Lumen* vysílané zdrojem světla vtiskuje podobnost se sebou a se zdrojem světla v druhých, to je v tělech, kterými proniká, jako např. ve vzduchu (Srov. V. CH. BIGI, *op.cit.* 416). Pak mezi *lux* a *lumen* existuje podstatná totožnost, avšak různý způsob existence (srov. *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, ad 3).

¹¹⁵³ *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 2, resp.

stvořeného.¹¹⁵⁴ Tak jako materiální světlo je závislé úplně na svém stvořeném zdroji, tak duchovní světlo je závislé na Bohu.¹¹⁵⁵ Stvořené duchovní světlo je aktivní silou, kterou Bůh v člověku působí analogicky k vlivu fyzického světla ve světě. A obráceně: tak jako světlo nepůsobí svojí mocí, ale mocí pocházející z *lux*¹¹⁵⁶, tak také duchovní světlo stvořené nemůže působit vlastní mocí, ale mocí získanou od Boha. Když Bonaventura popisuje světlo jako „*virtus activa egrediens a corpore luminoso*“, ještě více podtrhuje duchovní dynamismus Božího vlivu. Navíc stálá závislost světla od svého zdroje *lux* vyjadřuje *continuatio* ve vztahu ke svému zdroji a analogicky dynamické pokračování Božího vlivu, tzn. dynamickou jednotu mezi Bohem a člověkem, která se díky vlivu uskutečňuje.¹¹⁵⁷ Subjekt, jenž přenáší duchovní světlo, může být ztotožněn s církví jako společenstvím, skrze niž tento duchovní vliv sestupuje k člověku, jak jsme o tom hovořili výše. Shrňme-li, pak z tohoto srovnání vyplývá, že duchovní Boží působení je dynamické a trvale stvořitelské, překypující vlivem podobně jako sluneční světlo.¹¹⁵⁸

Působení duchovního světla tak, jak je Bonaventura chápe, je u něj vyjádřeno pomocí pojetí vlivu, účinku. Je třeba říci, že v jeho textech můžeme odlišit tři významy pojetí vlivu: především *influxus* označuje všeobecné působení Boha ve světě – udržování světa v bytí,¹¹⁵⁹ dále označuje konkrétněji působení Boží v člověku.¹¹⁶⁰ Toto působení pak je dvojí: existuje vliv skrze moudrost, který člověka uschopňuje k účasti na moudrosti nestvořené a věčné¹¹⁶¹ a také existuje posvěcující vliv, který dává člověku účast na Boží svatosti: „Boží světlo a láska vedou a oživují samu duši skrze milost a moudrost, která je do ní vlita“.¹¹⁶² Zde je patrné, že Bonaventura v Božím vlivu rozlišuje dva aspekty: vliv světla, jemuž odpovídá stvořený vliv

¹¹⁵⁴ Srov. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 1, q. 1, ad 1.

¹¹⁵⁵ Tak jako „*lumen semper nascitur et dum nascitur est*“ (*I Sent.*, d. 9, a.un., q. 4, concl.), tak i vliv se vždy rodí a vždy je rozený.

¹¹⁵⁶ Srov. *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 2, concl. ad 6.

¹¹⁵⁷ Srov. *Hex.*, coll. 21,18; V, 434.

¹¹⁵⁸ Je třeba říci, že Bonaventura při popisu Boha jako světla a Božího působení jako osvětlení čerpal z Písma, do jeho objasňování však vložil prvky neoplatonské dionýsijské filozofie a také filozofie aristotelovské. Prvky dionýsijského dynamismu zdůrazňují velkou životnost Božího duchovního vlivu (působení) a shodně s filozofií aristotelovskou je Bůh popsán jako prvotní příčina, která způsobuje důsledky, jimiž je duchovní světlo, jež je akcidentální formou duše. Tyto kategorie tak chrání nauku o duchovním vlivu Boha před panteismem, poněvadž ukazují, že světlo není téže přirozenosti jako podstata světla nestvořeného – Bůh. Jak tvrdí J. Auer, je u Bonaventury velmi akcentován aktivní charakter světla, takže se jeho pojetí blíží instrumentálnímu pojetí milosti, jaké známe u Tomáše, pro něhož je milost Bohem způsobeným nástrojem v rukou lidské vůle – zatímco u Bonaventury je spíše božským nástrojem v rukou Ducha svatého přebývajícím v duši, se kterým lidská vůle spolupracuje (J. AUER, *op. cit.* 190).

¹¹⁵⁹ „*Influentia Dei movet firmamentum*“ (*II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1, concl. ad 3.4); srov. *II Sent.*, d. 37, a. 2, q. 1. ad 3.

¹¹⁶⁰ Srov. *De sc. Chr.* q. 4, concl.; V, 23.

¹¹⁶¹ Srov. *tamtéž*, q. 5, concl., ad 11; V, 30.

¹¹⁶² *Tamtéž*.

skrze moudrost, a vliv lásky, tj. stvořená milost. Vliv skrze moudrost Bonaventura přivlastňuje Božímu Synu a posvěcující vliv Duchu svatému (*influxus Spiritus Sancti*).¹¹⁶³

Scholastika a Bonaventura pak především rozvíjejí hlavní ideje Božího vlivu na lidský intelekt, tedy Boží osvěcující vliv. Je to téma velmi obsírné, ale již také dobře zpracované,¹¹⁶⁴ proto chceme větší pozornost věnovat posvěcujícímu Božímu vlivu. V něm se rozlišuje smysl aktivní a pasivní.¹¹⁶⁵ Bonaventura obvykle popisuje aktivní vliv jako vliv nestvořený, zatímco pasivní jako stvořený. Nestvořený Boží vliv je *principium movens*, *ratio dirigens* a *finis quietans*. Bůh na člověka působí nikoli jako někdo vzdálený, ale jako ten, kdo je přítomen v jeho nitru; působí tedy zevnitř, *ab intimo*.¹¹⁶⁶

Když Bonaventura utváří svoji ideu Božího vlivu, chrání se nebezpečí koncepce milosti, která by znamenala něco plynulého, na způsob jakýchsi po sobě následujících vln, a také před nebezpečím porozumění milosti jako statické formy, která by byla současně odtržena od své podstaty, jíž je Bůh. Bonaventura ukázal milost jako aktivní trvalou formu závislou na Bohu. Autor se vyhnul panteismu díky použitím aristotelovských kategorií příčiny a účinku a ukazuje rozdílnost v bytí mezi Bohem, jenž působí a formou stvořeného vlivu. Zavedl rovněž osobní prvek tohoto Božího působení, když potvrdil, že tento vliv pochází *ex mera liberalitate*, neboť osobní působení je závislé na tom, co chce vůle. Konečně osobní prvek se vyjadřuje v přivlastňování tohoto vlivu osobě Syna a Ducha svatého.

2.5.2 Duch svatý – *gratia increata* a milost – *gratia creata*

Když čteme scholastické traktáty o milosti nebo svátostech, můžeme si všimnout, že autoři používali nejčastěji pojmy *milost nestvořená* a *milost stvořená*, aby vyjádřili posvěcující působení Boha v člověku. Lze říci, že se obvykle zaměňovaly termíny *milost nestvořená* a *Duch svatý*. Velmi zřídka nacházíme formulace, že Duch svatý posvěcuje, udílí milost, apod. Mnohem častěji scholastici píší, že od milosti nestvořené pochází láska stvořená, že láska nestvořená nás proměňuje, působí v nás, provází nás apod. Hovoří se také, že Bůh uděluje milost posvěcující i jiné nadpřirozené dary a přitom se má za to, že milost nestvořená, to je spíše Bůh - Trojice nežli Duch svatý. Nezřídka se zdůrazňuje, že nestvořená milost, to je celá svatá Trojice přebývajících v člověku. Lze se ptát, proč se scholastičtí teologové spokojili

¹¹⁶³ Posvěcujícím stvořeným vlivem je milost, která „mentis rationales fonti lucis assimilata et conformata ex mera liberalitate“ (*II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, concl.).

¹¹⁶⁴ Srov. É. GILSON, *La philosophie*, 326-387.

¹¹⁶⁵ Srov. *De sc. Chr.*, q. 4, concl.; V, 23.

¹¹⁶⁶ Srov. *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. 1, q. 4, concl. ad 3.

s formulací „nestvořená milost“. Každý věděl, že se hovoří o svaté Trojici, která přebývá v člověku, resp. že je řeč o Duchu svatém. Vliv je možné hledat i v aristotelovském myšlení o kategoriích příčin: prvotní, nestvořená, působící, již odpovídá stvořený účinek. Byl tak ale zastřen osobní charakter Božího působení v člověku a hlavně Boží sebesdílení v Duchu svatém. Můžeme tedy říci, že nestvořenou milostí (*gratia increata*) ve vlastním slova smyslu je Duch svatý (*Spiritus increatus*). Vyplyvá to např. ze slov sv. Pavla, že „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán“ (Řím 5,5).

Scholastikové zdůrazňují, že kromě milosti nestvořené existuje také milost stvořená.¹¹⁶⁷ Hlavním argumentem pro milost stvořenou je to, že Bůh nemůže být formou duše jako její část. Proměna duše tedy pochází od Boha jako od příčiny prvotní (*efficiens*) a také od milosti stvořené jako od příčiny proměňující (*informans*). Toto Boží působení způsobuje (*efficit*), že člověk a jeho konání jsou Bohu milé a také hodné věčné milosti. Jde o „acceptatio“ ze strany Boha, jež svědčí o tom, že v člověku začíná být něco, co v něm dříve nebylo, tedy něco, díky čemu je člověk milý Bohu.¹¹⁶⁸

Milost je aktivní, ale svou aktivitu nemá ze sebe, nýbrž z Ducha svatého. Když sv. Pavel tvrdí, že jsme duchovní bytosti, je to proto, že máme Ducha osobního Boha (Řím 5,5; 1Kor 2,10-14). Z toho vycházeli řečtí otcové, podle nichž dar stvořené milosti je „důsledkem spojení Boha s ospravedlněnými lidmi“.¹¹⁶⁹ Bonaventura však jde raději za scholastickou teologií, která uvažuje opačně než řecká, tzn. „protože máme stvořenou milost, je Boží Duch v nás přítomen zvláštním způsobem“.¹¹⁷⁰ Přebývání Ducha svatého tedy závisí na přítomnosti posvěcující milosti, tj. přítomnost nestvořené milosti závisí na přítomnosti milosti stvořené. Úkolem stvořené milosti je disponovat nedokonalou duši k přijetí Ducha svatého a ke sjednocení s Bohem.

¹¹⁶⁷ Jedním z františkánských autorů, který zdůrazňuje zmíněné rozlišení, je Jan z Rupella, který zdůrazňuje, že je nekonečná propast mezi nicotou lidské duše a Boží nekonečností. Tuto distanci může překonat jenom Duch svatý tím, že vtahuje člověka do božského dynamismu, do Boží lásky. Jan říká, že ovšem nestačí pouze Duch svatý sám o sobě, ale je potřebná ještě stvořená milost, která pozvedá duši a formálně ji disponuje k přijetí Boží nekonečnosti nebo též k překročení vzdálenosti, která dělí lidskou duši od Boha. Milost stvořená nepůsobí jako příčina (*efficiendo*), to náleží pouze Bohu – ten proměňuje cit i poznání (*affectum et aspectum*) příčinně (*effective*). Bůh sám však neuzpůsobuje formálně dispoziční lidské duše, tu proměnu koná skrze to, co duši posílá, to je osvětlení intelektu (*illustrationem*) a také skrze zdarma daný dar, kdy činí afekt Bohu milým (*gratum faciens*). Autor si všimá, že jinak se věci mají se stvořením a jinak s „novým“ stvořením. Zatímco svět stvořil Bůh bezprostředně, nové stvoření dělá skrze milost – prostřednictvím. A to ne pro bezmoc toho, kdo působí, ale s ohledem na slabost toho, kdo přijímá. Jan se také odvolává na Richarda od Sv. Viktora, pro něhož je láska moc, která proměňuje milovaného k podobě milujícího (srov. *De archa animae*: PL 176, 95a-954a); srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 335. Východní církve nepřijímají nic z toho, co bylo později vypracováno západní teologií, nepřijímají ani milost stvořenou (Více srov. V. LOSSKY, *La teologia...*, 149-165).

¹¹⁶⁸ Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 337.

¹¹⁶⁹ Srov. K. RAHNER, Pour la notion scholastique de la grace incréée, in *Ecrits théologiques*, t. III, 41; M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, 222-231.

¹¹⁷⁰ Srov. *tamtéž*.

Z pohledu aristotelovské filozofie existují dvě účinné příčiny našeho posvěcení. První příčina nestvořená a druhá stvořená. První příčina nejen působí, že ta druhá existuje, ale také, že druhá příčina působí, koná v lidské duši. To vyplývá ze zásady „*causa causae est causa causati*“, tzn. že aktivní vliv první příčiny se nevyčerpá jen v utvoření druhé příčiny, milosti posvěčující, ale dosahuje až ke skutkům, k důsledkům (nové stvoření, obdarování duše milostí), které jsou způsobeny druhou příčinou nebo též, že druhá příčina je udržována ve své existenci a ve svém působení příčinou první.¹¹⁷¹ Jinými slovy: to, co působí milost v duši, nepřestává být následkem působení Ducha svatého, i přesto, že je bezprostředně výsledkem stvořeného vlivu, tj. milosti, a nikoli přímo Ducha svatého. Nicméně účinek milosti je účinkem Ducha svatého, který je příčinou milosti. Tím, co pohne svobodnou vůlí, je bezprostředně milost¹¹⁷²:

„O milosti Boží, nakolik představuje pomoc při zasluhování, je tedy třeba zastávat následující, totiž že o milosti lze hovořit obecným způsobem, zvláštním způsobem a vlastním způsobem. Obecně se takto nazývá Boží pomoc udělovaná tvoru štědře a zdarma a nezávisle na jakémkoli skutku. Bez této pomoci milostí nejsme s to nic vykonat ani pokračovat v bytí. Zvláštním způsobem se milostí nazývá pomoc Boží darovaná za tím účelem, aby se člověk připravil na přijetí daru Ducha svatého, čímž se vstupuje do stavu zasluhování. Taková milost se nazývá zdarma daná, bez ní nikdo nečiní dostatečně to, co je na něm, aby se připravil na spásu. Vlastním způsobem se však nazývá pomoc Boží při zasluhování, což se tedy nazývá milostí, která člověka činí Bohu milým. Bez této pomoci nikdo nemůže zasluhovat, ani pokročit v dobro, ani dospět k věčné spáse. Tato milost coby kořen zasluhování také všem zásluhám předchází, protože se tvrdí, že předchází vůli, aby chtěla a provází ji, aby nechtěla marně.“¹¹⁷³

Milost nemá moc ze sebe samé, ale je jí dána od Ducha svatého, s nímž je v neustálé jednotě, spojení, příčinné závislosti.¹¹⁷⁴ V tomto smyslu je milost pouze nástrojem Ducha svatého k pohnutí a zdokonalení svobodné vůle. Vposledku tím, kdo svobodnou vůlí vybízí doopravdy, není milost, ale Duch svatý. Nahlížíme-li na problém takto, je patrné úzké spojení mezi milostí, která v duši působí, a vše přesahujícím a tvůrčím působením Ducha svatého. Bůh vlévá život do člověka osobně. Tak jako světlo, které nepůsobí vlastní mocí, ale mocí světelného zdroje,¹¹⁷⁵ tak také analogicky stvořená milost posvěčující nepůsobí vlastní mocí, ale mocí pocházející z Ducha svatého.

Zde je třeba poznamenat, že v tomto pochopení problému je patrné Bonaventurovo propojení aristotelovské statiky s neoplatonskou dynamikou (na jedné straně aristotelovské kategorie příčin a forem, na druhé straně neoplatonské kategorie ideje světla atd.). Spojení

¹¹⁷¹ Srov. E. GILSON, *La philosophie*, 396.

¹¹⁷² „Unde non est aliud dicere gratiam liberum arbitrium movere quam gratiam esse Spiritus sancti instrumentum ad movendum liberum arbitrium.“ (*II Sent.*, d. 26, a. un., q. 6, concl.).

¹¹⁷³ *Brev.*, V, 5,2, s. 192.

¹¹⁷⁴ Srov. *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 5, fund.

¹¹⁷⁵ Srov. *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 2.

stvořeného a nestvořeného vlivu utváří dynamickou jednotu mezi Bohem a člověkem.¹¹⁷⁶ Utváří se spojení, životní jednota, pouto (ne však spojení přirozenosti), ale osobní, velmi dynamický svazek mezi Bohem a člověkem.¹¹⁷⁷

Duch svatý skrze působící milost (*gratis data*) pobízí a stimuluje svobodnou vůli a skrze spolupracující, doprovázející milost (*milost posvěcující*) pozvedá na nadpřirozenou úroveň její skutky, udržuje je a disponuje je k záslužným činům a pomáhá v cestě „vzhůru“. Je jasné, že svobodná vůle je hnacím motorem, pokud jde o skutky duši přirozené. Milost posvěcující pak pomáhá vyšší dokonalosti a vůli přetváří a stimuluje k takové činnosti.¹¹⁷⁸ Svobodná vůle takto neztrácí svou autonomii, ale pod tímto vlivem pocházejícím od Ducha svatého se rozhoduje svobodně ke konání, tzn. vůle koná a je podporována působením Ducha svatého.¹¹⁷⁹ Autor tvrdí, že Duch svatý skrze milost posvěcující duši nově tvoří a proměňuje, přetváří:

„Milost je rovněž darem, jehož prostřednictvím je duše zdokonalována a stává se nevěstou Kristovou, dcerou věčného Otce a chrámem Ducha svatého. K tomu všemu však nedochází jinak než z milostivého sklonění se a sklánějící se milostivosti věčného Majestátu prostřednictvím daru jeho milosti. Milost je rovněž darem, jenž duši očišťuje, osvěcuje a přivádí k dokonalosti, který duši oživuje, obnovuje a utvrzuje, jenž duši povznáší, Bohu připodobňuje a s ním spojuje, a proto ji činí Bohu příjemnou. Z uvedených důvodů se také tento dar po právu nazývá a musí nazývat milost, která člověka činí Bohu milým“.¹¹⁸⁰

Pro Bonaventuru zmíněný vliv označuje samo přetváření, proměnu lidské duše, nový způsob bytí, konání i „vlastnění Boha“. Tak jako slunce prostřednictvím svého vlivu připodobňuje osvětlovaná tělesa zdroji světla, tak Duch svatý skrze duchovní vliv milosti spodobňuje rozumné tvory se zdrojem světla, Nejsvětější Trojicí.¹¹⁸¹ Jak je patrné z uvedeného, u Bonaventury se milost zdá být především světlem, které vyzařuje Duch svatý do naší duše.

Jak říká J. Auer, je u Bonaventury velmi zdůrazněn aktivní charakter světla, že se až blíží Tomášovu instrumentálnímu pojetí milosti. Nicméně, zatímco pro Tomáše je milost nástrojem v ruce lidské vůle, který je člověku Bohem dán, je u Bonaventury milost spíše božským nástrojem v ruce Ducha svatého přebývajícího v duši (takto Bonaventura poukazuje spíše na aktivní podíl Ducha svatého v díle milosti, s nímž lidská vůle svobodně

¹¹⁷⁶ Srov. *Hex.*, coll. XXI,18; V,434.

¹¹⁷⁷ „*Gratia non salvetur nisi ex continuatione influentiae a bonitate divina super faciem mentis nostrae*“ (*II Sent.*, d. 26, a. un., q. 4, concl. ad 5).

¹¹⁷⁸ Srov. *Brev.* V,2,2; srov. *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 2 concl.

¹¹⁷⁹ Srov. *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 6, concl. ad 3.

¹¹⁸⁰ *Brev.* V,1, s.189; srov. také *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, fund 3.4.

¹¹⁸¹ Srov. J.G. BOUGEROL, *Le role de l' „influencia“* ..., 286.

spolupracuje).¹¹⁸² Podle Auera františkánská škola vidí skutečnou závislost milosti na Duchu svatém, tak, jak tomu bylo u církevních otců. Nicméně první autoři nacházeli tuto závislost bezprostředně na samotném přebývání Ducha svatého.¹¹⁸³

2.5.3 Poslání Ducha svatého posvěcovat a jeho blízkost člověku

Nauku o poslání božských osob, která pochází bezprostředně z Písma,¹¹⁸⁴ rozpracoval především Augustin,¹¹⁸⁵ který podobně jako později scholastická teologie zůstává u tvrzení, že poslání vyjadřuje na prvním místě vycházení Božího Syna a Ducha svatého a také působení jejich přítomnosti ve stvoření.¹¹⁸⁶ Serafický učitel zdůrazňuje, že v poslání tomu není tak, jak je obvyklé mezi lidmi, totiž oddělení či distance mezi osobou, která posílá, a tou, která je posílána, neboť Bůh je všude.¹¹⁸⁷ Bonaventura podobně jako jeho mistr Alexandr¹¹⁸⁸ zdůrazňuje, že poslání Ducha svatého znamená kromě jeho věčného vycházení z Otce a ze Syna také jeho posvěčující působení tam, kde byl poslán. Poslání Ducha svatého je zaměřeno k posvěcení rozumného stvoření, tj. andělů a lidí.¹¹⁸⁹ On je tvůrcem posvěčující milosti, pomocí které formuje a proměňuje člověka.¹¹⁹⁰

Dosud jsme hovořili o Duchu jako o tom, jenž je poslán Otcem a Synem k posvěcování. Nicméně důležitým se zdá být i problém, je-li Duch svatý také tím, kdo dává sebe sama, což by svědčilo o jeho aktivní osobní angažovanosti v jeho poslání. Tvrzení, že Duch svatý sám sebe dává či posílá, stojí v rozporu k samé definici poslání, v níž je obsaženo

¹¹⁸² J. Auer si všímá také, že pojetí „habitus“ se u Bonaventury objevuje spíše mimochodem (nikdy ne v hlavní odpovědi), podobně u něj také nevystupuje výraz „supernaturalis“. Srov. J. AUER, *op. cit.*, 190.

¹¹⁸³ Např. Matouš z Aquasparta napsal obšírný traktát o milosti, ale nijak neřešil vztah milosti k Duchu svatému. Ze všeho vyplývá, že pro něj není rozdíl mezi milostí a Duchem svatým. Srov. J. AUER, *op.cit.* 71.

¹¹⁸⁴ Např. Kristus říká: „Jako Otec poslal mne...“ (*Jn* 20,21); „Utěšitel Duch svatý, kterého Otec pošle v mém jménu...“ (*Jn* 14,26); „Bůh poslal do našich srdcí Ducha svého Syna“ (*Gal* 4,6).

¹¹⁸⁵ Srov. *De Trinitate* XV, 17, 27-51.

¹¹⁸⁶ Srov. také Bonaventura, *I Sent.*, d. 15, p. 1, dub. 3, resp.

¹¹⁸⁷ Srov. *I Sent.*, d. 15, p. 1, a.un., q. 1, concl. ad 3.

¹¹⁸⁸ U Alexandra Haleského nacházíme na dvou místech širší úvahu na téma mise Ducha svatého a milosti (1.a 4. díl). Alexandr zdůrazňuje, že „v poslání Ducha svatého je dán nejen Duch svatý, nejen jeho dary, ale jedno i druhé. A je tedy dán Duch svatý sám v sobě i ve svých darech“ (srov. *STh* I, s. 729a, resp.) odvolává se na Augustina, který tvrdí, že Duch svatý je poslán k posvěcení člověka (*De Trin.*, XV,27, 48; PL 42,1095). Zešíroka zdůvodňuje, že o misi je možné mluvit teprve tehdy, je-li udělena posvěčující milost, a ne už tehdy, kdy je dána milost zdarma daná (srov. *STh* I, s. 730a., 732a, sol.), přitom se odvolává na Augustina, který říká, že „být poslán označuje být někým poznán“. Alexandr přivlastňuje Duchu svatému tři akty, které se dokonávají v člověku skrze posvěčující milost: posvěcení duše, obdarování milostí (*gratificatio*) a zapálení pro lásku (*accedendum ad amorem*). Srov. *STh* I, s. 732b, ad 3. Zajímavá je myšlenka Haleského, že jsou dary, které můžeme přivlastnit současně Synu i Duchu svatému. K nim patří dar moudrosti a dar umění (*STh. I*, s. 733a, ad 3).

¹¹⁸⁹ Srov. *I Sent.*, d. 15, a.un., concl. resp.

¹¹⁹⁰ Srov. *II. Sent.*, d.26, a.un., q.2, concl.

jako podstatný prvek právě vycházení, původ. Ani u františkánských autorů nenajdeme shodný pohled.¹¹⁹¹ Bonaventura zůstává věrný principu, že východiskem působení každé božské osoby *ad extra* je vždy tatáž božská přirozenost, a proto její působení *ad extra* je vždy společné. Protože Duch svatý je Bohem tak, jako Otec a Syn, tzn. všechny osoby vlastní tutéž božskou přirozenost a jejich působení nemůže být rozdělováno, nemá náš světec žádnou těžkost přijmout myšlenku, že také Duch svatý dává sebe sama: „Duch svatý posílá sám sebe, a tak je posílajícím i poslaným z různých důvodů: posílajícím, poněvadž je Bohem, poslaným, poněvadž je Darem.“¹¹⁹² Duch svatý jako Bůh je posílající a jako Duch je poslaný. Z toho plyne následující: Duch svatý není pouze pasivní ve svém dávání, ale jako božská osoba je také aktivní, poněvadž je o něm řečeno, že je Duchem, který vane, kam chce (Jn 3,8).

Za pozornost bezesporu stojí i Bonaventurovo tvrzení, že Duch svatý se zdá být bližší stvoření než ostatní božské osoby.¹¹⁹³ Takto formulovaná teze by se mohla zdát poněkud překvapivou, poněvadž jsme spíše navyklí chápat za nám nejdůvěrnější božskou osobu Božího Syna, a to z toho důvodu, že přijal lidskou přirozenost. Díky vtělení je pro lidskou zbožnost snadnější obracet se v modlitbě ke Kristu, jenž nám svým utrpením a smrtí na kříži zjevil lásku Boha. To vše nicméně nepřekáží, aby nejprve Hilarius a poté Augustin¹¹⁹⁴ a konečně i Bonaventura tvrdili, že Duch svatý je člověku bližší než ostatní božské osoby. Jak je možné tomuto tvrzení rozumět?

O blízkosti Ducha svatého člověku hovoří Bonaventura podobně jako jeho učitel v kontextu vtělení. Oba svým způsobem dokládají, že Duch svatý je nám bližší, poněvadž jeho působením se vtělení uskutečnilo. Dalším z argumentů, který převzal náš světec od

¹¹⁹¹ Alexandr, Bonaventura i Duns Scotus připouštějí sebedarování Ducha svatého a podobně tvrdí i Tomáš: „Duch svatý sám sebe dává, a to proto, že je samostatnou autonomní osobou, která může sama sebou řídit (*uti*) a raději čerpat ze své plnosti (*frui*) – STh I q. 38, a.1, ad 1. Naproti tomu Matouš z Aquasparta, Petr z Navary a Jan z Ripy jsou proti a tvrdí, že Duch svatý nevyhází ze sebe, protože by takové tvrzení vylučovalo poslání Otcem a Synem a navíc prostě nelze říci, že někdo posílá sám sebe. Že Duch svatý uděluje sám sebe, tvrdí Alexandr poté, co tuto myšlenku převzal od Petra Lombardského (*I Sent.* d. 15, c. 1, s. 94n), který píše: „Poněvadž dávání Ducha svatého je dílem Božím a současně působení Trojice je nerozdílné, tedy dávání Ducha svatého náleží celé Trojici, a tedy i Duchu svatému; tedy Duch svatý také udílí sebe“ (srov. A. HALESKÝ, STh, t. 1 s. 707, IIa). Obvykle se hovoří v tom smyslu, že Duch svatý udílí sám sebe stvoření skrze milost. Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 140-105.

¹¹⁹² *I Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 4, concl. ad 4; dub. 3 resp.

¹¹⁹³ Srov. *III sent.*, d. 2, a. 3, q. 3, concl. ad 4.

¹¹⁹⁴ Augustin pravděpodobně převzal tuto myšlenku od Hilaria (*De Trin.*, II I.35: PL 10,51.75.) a zmiňuje ji dvakrát: (AUGUSTIN, *De spiritu et anima*, c. 6; PL 40,783; *De Trin.*, VI, 10, 11; PL 42,931). Augustin vidí důvod, pro který je Duch svatý člověku bližší ve skutečnost, že všechno „užívání božství“ se dokonává skrze Dar, jímž je Duch svatý, a tedy veškerá dostupnost Boha je možná jen skrze Ducha svatého. Mohli bychom zde vidět i analogii s tvrzením Řehoře z Nyssy, který říká, že tři božské osoby jednají společně, ale ta, která se jako první dotýká lidské přirozenosti, je Duch svatý. Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 107.

Haleského,¹¹⁹⁵ je fakt, že Duch svatý je láska a jednotící moc. Duch svatý jako láska je poutem jednoty v Trojici, je prostředkem sjednocení božské a lidské přirozenosti v osobě Božího Syna a také nás sjednocuje s Bohem. Když toto téma přebírá Bonaventura, přidává nové aspekty motivace.¹¹⁹⁶ Objasňuje, že Duch svatý není ve vtělení jakýmsi „medium interveniens“, které by stálo mezi Božím Slovem a lidskou přirozeností, poněvadž Slovo se může sjednocovat bezprostředně. Je tedy příčinou účinnou (*efficiens*) skrze přivlastňování či subautoritu. Bonaventura dodává, že se jedná o přivlastňovanou blízkost. Duch svatý je nám bližší ne proto, že se více přibližuje přirozenosti než Slovo, ale proto, že vychází po způsobu plodnosti vůle, a také každé stvoření vychází ze svobody vůle – existuje tedy tentýž princip vycházení Ducha svatého a stvoření. Pro tvrzení o blízkosti Ducha svatého má význam i to, že od něj už nevychází žádná božská osoba, je tedy jaksi více „disponován“ ke sjednocení se stvořením. Připojme k těmto úvahám ještě jednu, kterou Bonaventura vyjádřil při jiné příležitosti: Věčné důvody jsou vyšší než časné, a tedy vycházení Ducha svatého cestou vůle či *liberalitatis* je věčné, zatímco sjednocení Syna Božího s lidskou přirozeností je událostí v čase, tedy nižší váhy než je skutečnost věčného vycházení.

V jakém smyslu je nám Duch svatý bližší? Jistě ne ve smyslu lokálním. Lze hovořit o blízkosti ve smyslu prožívání, důvěry (výrazy jako *proprior* a *propinquius* znamenají jak důvěrnější, tak osobnější, více spřízněný apod.). Hovoříme-li o jeho blízkosti, nemá to vést k domněnce, že další božské osoby by nám byly vzdálené. Naopak - ukazuje se tak jejich blízkost, kterou Duch svatý zprostředkovává a kterou svatý Augustin vyjádřil ve slavné větě „*intimior intimo meo*“. Osobnímu darování Ducha svatého u Bonaventury odpovídá termín „mít“ nebo „vlastnit“, který znamená ještě něco víc než jen „účinek ve stvoření“.¹¹⁹⁷ „Nikdo nevlastní Ducha svatého bez toho, že by v něm Duch svatý působil“¹¹⁹⁸ píše Bonaventura. Termín „vlastnit“ zavádí do řeči o posvěcujícím vlivu další element, a sice uschopnění k tomu, aby vlastněný dar byl užíván a nesl ovoce.¹¹⁹⁹ Protože Duch svatý je nestvořený dokonalý dar a protože je Bohem, schopnosti duše musí být uschopněny prostřednictvím posvěcující milosti k tomu, aby z něj mohly čerpat.¹²⁰⁰ Při vlastnění Ducha svatého rozlišuje

¹¹⁹⁵ Haleský se přitom odvolává na Dionýsia, *De divinis dominibus* 4, 15: PG 3,713; PL 122,1137; na Augustina *De Trin* V,11; VI,5 XV,19,37; na Lombardského *I sent.* d. 10, c. 1; *STh* IV, s. 145b.

¹¹⁹⁶ „Ad illud quod opponitur, quod propinquior est nobis persona Spiritus sancti, dicendum, quod hoc dictum est per appropriationem, non quia persona Spiritus sancti, magis accedat ad naturam creatam, quam persona Verbi; sed quia tantum procedit ita quod non producit aliam personam; et procedit per modum foecunditatis voluntatis. Et quoniam omnes creaturae productae sunt voluntarie, et ex divina liberalitate, hinc est quod persona Spiritus sancti dicitur nobis magis appropinquare“ (*III sent.*, d. 2, a. 3, q. 3, concl. ad 4).

¹¹⁹⁷ *Srov. I Sent.*, d. 15, p. 1, dub. .III, resp.

¹¹⁹⁸ *I Sent.*, d. 18, dub. V.

¹¹⁹⁹ *Srov. I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, concl. resp.

¹²⁰⁰ *Srov. I Sent.*, d. 18, dub. 18; *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, concl. resp.

Serafický doktor dva stupně intenzity: „poloviční“ – ve stavu milosti posvěčující a „dokonalý“ – ve stavu chvály. Nicméně oba stupně vlastnění Ducha svatého označují jeho trvalý a vzrůstající vliv v celém procesu posvěcení člověka.¹²⁰¹ O téže skutečnosti hovoří i termín „přebývání“.¹²⁰²

Skrze přebývání Ducha svatého je Bůh v člověku přítomen novým způsobem a díky tomu se dokonává lidské povznesení (*humana dignatio*),¹²⁰³ „to znamená, že člověk skrze toto přebývání je zdokonalen a povznesen k velkým věcem“.¹²⁰⁴ Přebývání Ducha svatého v člověku je – z pohledu posvěčující milosti – v plném slova smyslu posvěčujícím působením. Je nevyhnutelně potřebné, neboť Boží přítomnost v člověku je nezastupitelná a tento vliv je odlišný od jiných vlivů stvořených a je tomu také i proto, že Bůh zde nepůsobí zvnějšku, nýbrž z nitra lidské duše. Přebývání Ducha svatého tedy stojí v centru vykonávání posvěčujícího vlivu: „*radiavit Spiritus Sanctus in cordibus*“.¹²⁰⁵

Podle Bonaventury je nám Duch svatý bližší, neboť je nám více přivlastňován než Syn.¹²⁰⁶ Duch svatý je nejbližším důvodem našeho posvěcení.¹²⁰⁷ Můžeme říci, že Duch svatý je jakýmsi „aplikátorem“ spásného Kristova díla „*hic et nunc*“.

2.5.4 Posvěcení jako povznesení – návrat člověka k Bohu (aplikace schémat)

V páté části *Breviloquia*, která je věnována milosti Ducha svatého, Bonaventura vyjmenovává činnosti, které Duch vykonává v duši věřícího svou milostí. Jako základní uvádí očištění, osvětlení a zdokonalení:

„Milost je rovněž darem, jenž duši očišťuje, osvětluje a přivádí k dokonalosti, který duši oživuje, obnovuje a utvrzuje, jenž duši povznáší, Bohu připodobňuje a sním spojuje a proto ji činí Bohu příjemnou.“¹²⁰⁸

¹²⁰¹ Srov. *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, concl.

¹²⁰² Bonaventura do něj vkládá formálně jednoznačný posvěčující vliv: „a proto ten vliv, skrze nějž v nás Bůh přebývá, označuje milost podle prvního srovnání, jmenovitě nakolik Bůh sestupuje do člověka [...]. Je třeba říci, že posvěčující milost se nazývá Božím vlivem, skrze nějž [...] Bůh přebývá v duši“ (*II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, concl.).

¹²⁰³ Srov. *II Sent.*, d. 27, a. 2, q. 3, concl.

¹²⁰⁴ *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, concl. resp.

¹²⁰⁵ *Hex.*, coll. IX,7; V,373b; srov. HARNETT, *op.cit.* 74.

¹²⁰⁶ Srov. *III. Sent.*, d. 2, a. 3, q. 3, concl. ad 4: „Sed quia tantum procedit, ita quod non producit aliam personam, et procedit per modum foecunditatis voluntatis. Et quoniam omnes creature productae sunt voluntarie, et ex divina liberalitate, hinc est quod persona Spiritus sancti dicitur nobis magis appropinquare.“

¹²⁰⁷ Srov. *Hex.*, Coll. I, 20; V,332a: „Diffundit [Christus] ergo Spiritum sanctum in membra Ecclesiae sibi unita, non separata. Unde sicut in corpore umano non est diffuso a capite in membra sibi unita, sic in corpore mystico.“

¹²⁰⁸ *Brev.*, V,1,2, s. 189.

Tato aktivita vyjadřuje úkol, který Bonaventura Duchu svatému často připisuje - být naplněním díla spásy skrze posvěcující působení. Když hovoří o jedinství božské přirozenosti v četnosti přivlastňování,¹²⁰⁹ přivlastňuje Duchu svatému „dobro“, „dobrotivost“ a potvrzuje, že v Duchu svatém je „důvod naplňování“ a „cílovost“. Okoušení pak je „v Daru, tedy v Duchu svatém, neboť je svrchovaně prospěšný a sdělující se“.¹²¹⁰ To, co je nejvyšší dobré, je tedy nejvyšší užitečné a vede k cíli. Duch svatý zpřístupňuje plody vykoupení, činí je uživatelnými pro každého a kdykoli, tím, že očišťuje, osvěcuje a zdokonaluje stvoření, které se tak stává schopným přijmout milost Vtěleného a Ukřižovaného Slova.¹²¹¹ Posláním Ducha svatého je takto dovést k naplnění vykupitelské dílo Syna, k němuž Duch svatý lidi přivádí. Serafický učitel to ostatně říká velmi důrazně:

„Duch je dárce každé milosti, je láskou, která z Otce a Syna vychází a proto všechno to, co Otec koná a všechno to, co Syn trpí, bez Ducha svatého je ničím. Je to on, kdo nás spojuje s Otcem a se Synem“¹²¹².

Působení Ducha jako vynášejícího sestupem

Pro Bonaventuru je milost Božím působením, které od něj vychází a k němu přivádí.¹²¹³ Myšlenku, že Duch svatý sestupuje, aby člověka povznesl, nacházíme u Bonaventury na více místech.¹²¹⁴ „Bůh se ale nesklání svou neproměnnou esencí, nýbrž prostřednictvím působnosti, která z něho vyvěrá“. A hned dodává: „Rovněž duch není povznášen nad sebe sama tak, že by se jednalo o změnu místa, nýbrž prostřednictvím bohoformní dispozice“.¹²¹⁵ Znamená to, že člověk, který přijímá vírou působení Ducha svatého a připojuje k tomu svoje vlastní úsilí, se pozvedá, vrací do Boha jako odlesk ke svému věčnému zdroji. Toto povznesení je tedy na jedné straně posvěcující činnost Boží a na druhé straně spolupráce člověka s Bohem na jeho očištění, osvětlení a zdokonalení¹²¹⁶.

V *Itinerariu* Bonaventura ukazuje náboženský život v kategoriích sestupu a výstupu:

„Tím vším se náš duch stává hierarchickým ve svém vzestupu k podobě Jeruzaléma shůry, kam vejde pouze ten, do jehož srdce dříve sestoupí tento Jeruzalém milostí, jak to viděl

¹²⁰⁹ Srov. *Brev.*, I,6,1, s. 101.

¹²¹⁰ *Tamtéž*.

¹²¹¹ Srov. *De donis*, 1.

¹²¹² „Spiritus sanctus est, qui est dator gratiarum et amor procedens a Patre et Filio. Quidquid igitur agat Pater et patiatur Filius, sine Spiritu sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patri et Filio.“ (*De donis*, I, 7).

¹²¹³ Srov. *III Sent.*, d. 22, a. 3, q. 2; *I Sent.*, d. 37, p. 1, q. 3.

¹²¹⁴ Např. *De triplici via*; *Brev.* V,1,3; *II Sent.*, d. 26, q. 3-4; *I Sent.* d. 14, a. 2, q. 2; *Hex.*, coll. XXI,18.

¹²¹⁵ „Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per **influenciam** ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per **habitum** deiformem“ (*Brev.* p.V, c.1, 3, česky s. 190)

¹²¹⁶ Srov. *De tripl. via* VIII,12. Očištění má přivést člověka k většímu vnitřnímu pokoji, osvětlení pak k naplnění zářící pravdou, dokonalost pak ke sladkosti lásky (srov. *De tripl. via*. Prolog 1; VIII,3; *Brev.* V,7,1; *IV Sent.*, d.49, p.1, q.5 concl.).

Jan ve svém Zjevení. Sestupuje do srdce, když se obnovením obrazu, teologickými ctnostmi, radostmi duchovních smyslů a úchvatnými povzneseními stává náš duch hierarchickým, tedy je očištěn, osvěcen a zdokonalen“.¹²¹⁷

Jenom tehdy, když dar nestvořené milosti (Duch svatý) sestoupí k člověku, je lidská duše schopná vystoupit do nebeského Jeruzaléma. Když objasňuje, jak se to děje, Bonaventura zmiňuje **kruhovému schému**:

„Milost, která člověka činí Bohu milým [...] není pouze zdarma darovaná Bohem, ale také je podle Boha a pro Boha, a [...] je zaměřena k tomu, aby se jejím prostřednictvím dílo vyvěrající z Boha do Boha zase vracelo po způsobu pomyslného kruhu, v čemž také spočívá naplnění všech rozumem obdařených duchů“.¹²¹⁸

Pro názornější představu grafického znázornění kruhového paradigmatu a jeho snadnějšího pochopení, vyjdeme z již zpracované interpretace.¹²¹⁹ Nejprve je třeba zdůraznit, že kruh pro Bonaventuru symbolizuje naprostou dokonalost Božího díla vtělení.¹²²⁰ Výchozí bod celého schématu představuje Boží přirozenost vtěleného Slova, cílový bod, který se nachází ve stejném místě jako bod výchozí, značí lidskou přirozenost přijatou Slovem. Vzájemná vzdálenost obou bodů, tedy celý obvod kruhu, představuje diferenci mezi božstvím a lidstvím Ježíše Krista. Skutečnost, že oba maximálně vzdálené body se zároveň nacházejí na stejném místě, odpovídá jednotě Božího Syna ve dvou přirozenostech.¹²²¹ Stěžejním textem je pak tento:

„Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Teď svět opouštím a vracím se k Otcí, šestnáctá kapitola Janova evangelia (16,28). Kristus názorně popisuje těmito slovy svůj návrat k Otcí jako kruhový pohyb. Vychází z Otce při věčném plození, vstupuje do světa díky tomu, že na sebe bere tělo, opouští tento svět v utrpení kříže a vzkříšený se při nanebevstoupení navrácí zpět“.¹²²²

Vazba na *Jn* 16,28 je jednou ze základních charakteristik tohoto christologicko-soteriologického kruhu.¹²²³ Pospíšil věnuje coby christolog pozornost především dvěma odlišným využitím kruhového schématu v Bonaventurově christologii: kruh aktu vtělení,

¹²¹⁷ *Itin.* IV,4, s. 88.

¹²¹⁸ *Brev.* V, 1,6, s. 191.

¹²¹⁹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 214. Srov. také schéma v příloze.

¹²²⁰ „Odpovídám: bezesporu bylo vhodné, aby se Bůh vtělil; [...] bylo to vhodné kvůli vynikajícímu dovršení Božího díla, což se stalo tehdy, když se poslední spojil s prvním. Jedná se o totéž vynikající dovršení, jaké můžeme spatřit v kruhu, který je nejdokonalejší ze všech geometrických obrazců, protože končí v témže bodě, v němž má svůj počátek.“ (*III. Sent.*, d. 1, a. 2, resp.; III,20ab).

¹²²¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, s. 76n. Autor zde seznamuje jak s kruhem aktu vtělení, tak s kruhem popisujícím životní příběh Ježíše z Nazareta, christologicko-soteriologickým kruhem milosti.

¹²²² *Dom. V post Pascha Sermo II*; IX,313b-314a.

¹²²³ Srov. *Comm in Ioan.* XVIn 42; VI; 465a. V tomto raném díle není explicitně řeč o kruhu, lze však mluvit o implicitní přítomnosti kruhového schématu. Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, s.76.

týkající se výhradně individuální lidské přirozenosti Ježíše z Nazareta a christologicko-soteriologický kruh milosti představující exemplární případ životního putování, jehož obraz v životě učedníka je možno označit jako antropologicko-soteriologický kruh nestvořené milosti. Chceme věnovat pozornost především tomuto **kruhu nestvořené milosti**, neboť ten, kdo umožňuje učedníkovi sledovat Kristovy stopy, vstoupit do hlubiny Boží a touto cestou dosáhnout zbožštění jako návratu „do Boha“, je Duch svatý:

„Tento vanoucí vítr je Duch svatý, který vše proniká, a tak nám umožňuje všechno probádat. V tom smyslu hovoří druhá kapitola prvního listu Korint'ánům (2,10): Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží. Toto kroužení větru (srov. Kaz 1,6) znamená Ducha svatého, jenž nám umožňuje, abychom se v tomto kruhu pohybovali, [...] jedná se o ten kruh milosti, o němž hovoří Jan v šestnácté kapitole (16,28): Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Teď svět opouštím a vracím se k Otci“.¹²²⁴

Učedník tedy vstupuje na stejnou cestu jako jeho Mistr – jak o tom svědčí výslovná zmínka klíčového textu Jn 16,28 – právě díky působení Ducha svatého. Sám Bonaventura označuje toto paradigma vztahujícího se na učedníka jako *kruh milosti*. Dále je patrné, že vedle christologicko-soteriologické verze kruhu milosti musíme hovořit i o jeho pneumatologicko-soteriologické době. Obě verze kruhu milosti se vztahují na trojičnou ekonomii, tedy schémata vypovídají o poslání Syna a Ducha svatého. Duch svatý zkoumá v ekonomii onu hlubinu Boží, která se projevila v kříži vtěleného Syna, jak potvrzuje i text *Itineraria*:

„Je třeba, aby v tomto přechodu, pokud je dokonalý, ustaly všechny intelektuální pochody a vrchol touhy se celý přenesl a proměnil v Boha. To je ale mystický a svrchovaně tajemný vztah, který nezná nikdo jiný než ten, komu se ho dostává (srov. Zj 2,18). A dostává se ho pouze tomu, kdo touží, a touží pouze ten, koho vnitřně rozněcuje oheň Ducha svatého, jehož na zem seslal Kristus. A proto tvrdí apoštol (srov. 1Kor 2,10), že tato mystická moudrost je zjevována Duchem svatým.“¹²²⁵

Bonaventura naráží na text 1Kor 2,10; kontextem je hlavní tematika VII. kapitoly, totiž duchovní zkušenost sv. Františka při vtištění stigmat. Kříž je tedy skutečně tou hlubinou a „mystickou“ moudrostí, kterou člověku tajuplným způsobem zjevuje Duch svatý.¹²²⁶

Když si všímáme Bonaventurova pochopení Ducha svatého v ekonomii, naskytá se otázka, zda lze z tohoto odrazu odvodit věčný originál z imanentní Trojice.¹²²⁷ Není naším úkolem zkoumat roli Ducha při vycházení nestvořeného Božího Syna z Otce a jeho návratu

¹²²⁴ *Comm. Eccl.*, I,1; VI,13b.

¹²²⁵ *Itin.* VII, 4; V,312b; český překlad s. 108.

¹²²⁶ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, pozn. 28, s. 99.

¹²²⁷ V této souvislosti je třeba upozornit na hlavní přínos Pospíšilovy interpretace, totiž rozlišení mezi ekonomickou a imanentní Trojicí. Pospíšil upozorňuje na Bonaventurovo rozlišování „vycházení“ a „poslání“ jako na důkaz toho, že náš autor velmi jasně rozlišoval mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. Srov. *tamtéž*, pozn. 31, s. 100.

cestou vedoucí přes věčnou propast Boží hlubiny v imanentní Trojici, nicméně, víme-li, že je to Duch, který zkoumá hlubinu Boží, chceme zde najít pochopení role Ducha v tomtéž kruhu milosti v ekonomické Trojici.¹²²⁸

To, co nás z Pospíšilovy interpretace trinitárního schématu zajímá především, je pravidlo, podle něhož vyjití z Boha v sobě nevyhnutelně implikuje i návrat k Bohu, což se v našem případě vztahuje na stvořená jsoucna (pomineme-li tutéž aplikaci analogicky na tajemství imanentní Trojice).

„Otec, který je bez původu a nezplozený, je také hlavou všeho, proto je nazýván prapůvodní počátek (*fontale principium*), k němuž a do něhož je všechno zpět přiváděno prostřednictvím Syna. A v tomto návratu (*reductio*) existuje odstupňování (*gradus est*), když srovnáme tvory a Syna. Ovšem když srovnáme Syna a Otce, nejedná se o odstupňování, ale pouze o pořadí a původ (*ordo et origo*) [...]. Na námitku ohledně Ducha svatého je třeba odpovědět, že sám Duch svatý, který vychází ze Syna (*a Filio*), skrze Syna (*per Filium*) spolu se vším ostatním, je zpět přiváděn (*reducitur*) k Otci, a z tohoto důvodu se návrat (*reductio*) přivlastňuje Synovi.“¹²²⁹

Srovnání mezi Synem a stvořenými jsoucnými dokládá, že Bonaventura nehovoří o vtěleném Synu, ale o tajemství imanentní Trojice, takže Syn, nejenže z Otce vychází, ale zároveň se k němu od věčnosti vrací jako ke svému Původu a Prameni. Nicméně mezi návratem Syna k Otci a návratem stvořených jsoucných existuje rozdíl stupně (*gradus*), který odpovídá rozdílu mezi nestvořeným a stvořeným bytím, mezi imanentní a ekonomickou Trojicí.

Pravidlo, že vyjití v sobě implikuje i návrat k výchozímu bodu, tedy platí i v imanentní Trojici. Syn, který vychází z Otce jako první, je také první, kdo se k Otci vrací. Takže jakákoli podoba *reductio* musí být podle Bonaventury přivlastňována v první řadě Synu, který dokonce věčně „přivádí“ Ducha svatého zpět k Otci.¹²³⁰

Přivádí-li Syn Ducha zpět k Otci,¹²³¹ pak platí, že v ekonomii poslání Ducha svatého obsahově nepřidává nic k tomu, co zjevil a vykonal pro spásu člověka vtělený Syn (srov. např. *Jn* 14,25-26). Souvislost mezi Synem a Duchem dokresluje i to, že pneumatologický titul *Paraklét* z Janova evangelia se objevuje v *1Jn* 2,1 jako označení spasitelské funkce

¹²²⁸ Pospíšil upozorňuje na potíž analogie mezi „mimobožským“ christologicko-soteriologickým kruhem milosti a hypotetickým „vnitřněbožským“ kruhem věčného plození. Srov. *Trinitární paradigma...*, s. 80-81.

¹²²⁹ *I Sent.*, d. 31, dub. 7, resp.; I,552a.

¹²³⁰ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Trinitární paradigma...*, 82n.

¹²³¹ Srov. *I Sent.*, d. 31, dub. 7, resp.; I, 552a.

oslaveného Krista. Vždyť úkolem Ducha svatého je zjevovat lidem hlubinu Kristova tajemství a vést je ke Kristu rozséváním semene slova.¹²³²

Účelem poslání Ducha svatého je tedy jednak udržovat v dějinách spásy stále přítomnou a stále otevřenou cestu exemplárního putování vtěleného Božího Syna, jednak uvádět na ni stále nové Ježíšovy učedníky. Velmi plasticky se tak znázorňuje trinitární rozměr následování Krista i skutečnost, že jak poslání Syna tak poslání Ducha svatého je dílem celé Nejsvětější Trojice.

Tato vazba mezi christologií a pneumatologií se v Bonaventurově myšlení projevuje tvrzením, že principem návratu člověka k Otci, tedy principem spásy, je jak Syn, tak Duch svatý:

„Syn a Duch svatý jsou nazýváni jmény, která vyjadřují vztah ke stvoření víc než to platí o Otci, protože z důvodu našeho chápání a z důvodu přivlastňování představují jakoby prostředníky mezi námi a Bohem, a z hlediska přivlastňování oni nás přivádějí zpět (sunt reducentes) k Bohu. S tím je v souladu to, co říká Augustin: Otec je počátek, k němuž se navracíme, Syn je vzor, který následujeme, Duch svatý je milost, jež nás usmířuje. Z těchto důvodů jména Syna a Ducha svatého vypovídají víc o tom, co nám dávají, než to platí o Otci.“¹²³³

Principem našeho návratu k Bohu jsou tedy Syn spolu s Duchem.¹²³⁴

Geometrická paradigmata a stvořená/nestvořená milost

Když jsme zmínili antropologickou verzi kruhu milosti i lineární schéma výstupu, vrátíme se ještě k otázce milosti jako nadpřirozeného daru. Vystává i otázka, jak je tomu u vycházení tvorů z Boha v díle stvoření. Bonaventura na otázku částečně odpovídá, když hovoří o tom, jakým způsobem Bůh přebývá ve věcech.

„Je totiž určité působení, podle něhož se věc porovnává s Bohem jakožto vycházející, a to obsahují všichni [tvorové] na způsob přirozenosti [pojímané] v širokém slova smyslu. Další pak je po způsobu návratu, a to je působení buď počínající milosti, nebo dovršené [milosti], či slávy, a to vše je druhý způsob bytí. Existuje další působení, podle něhož se porovnává tvor s Bohem jakožto [ten], kdo [k němu] dospívá, a to je účinek sjednocení, jímž se sjednocují v jednotě osoby tvor a Stvořitel jakožto bohočlověk. Poněvadž jsou tedy tři druhy působení, podle nichž se tvor porovnává s Bohem, proto se také tvrdí, že je trojím způsobem ve věcech. – První, který se týká vycházení, se podobá přímé linii. Druhý, který je návratem, [se podobá přímé] linii v opačném směru. Třetí, který se týká dokonalosti, se podobá kruhu.“¹²³⁵

¹²³² Srov. DV 17; *Dokumenty* 119. Srov. AG 15; *Dokumenty* 481. Srov. také JAN PAVEL II. *Dominum et vivificantem* 24; JAN PAVEL II. *Redemptoris misio* 29.

¹²³³ *I Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, resp. 5; I, 486b.

¹²³⁴ Hovoří se o ekonomii a ne o imanentní Trojici, kde podle Bonaventury platí, že Duch svatý se vrací k Otci skrze Syna, anebo stejnou cestou jako Syn (srov. *I Sent.* d. 31, dub. 7 resp.; I, 552a). V imanentní Trojici totiž kruh věčného vycházení imituje kruh věčného plození (srov. *Trinitární paradigma...*, s. 85).

¹²³⁵ *I Sent.* d. 37, p. 1, a. 3, q. 2, resp.; I, 648b.

Pospíšil si všimá citovaného místa, aby podpořil originální interpretaci,¹²³⁶ že lineární schéma se týká jak stvoření vycházející z Boha, tak i návratu k Bohu, pokud se jedná o stvořenou milost.

Paradigma *exitus – reditus* na způsob dvou rovnoběžných protichůdných linií je v Bonaventurově díle přítomno především v prvním období jeho tvorby.¹²³⁷ Najdeme je však i ve spisech vzniklých po r. 1257.¹²³⁸ Stejně jako christologicko-soteriologický kruh milosti je charakterizován svojí vazbou na Jn 16,28, tak lineární schéma je úzce spjato s Gn 28,12, kde se hovoří o andělech, kteří vystupovali a sestupovali mezi Bohem a světem. Výstup na Jákobově žebříku symbolizuje kontemplaci, přiblížení se Bohu, sestup naopak znamená přiblížení se světu v činnosti, službě a snášení obtíží života. Pospíšil upozorňuje, že v části *Breviloquia* věnované dílu stvoření není ani jediná výslovná zmínka o kruhovém schématu.¹²³⁹ Lineární paradigma *exitus – reditus* přechází v kruhové paradigma a stává se tak dokonalým pohybem teprve díky přítomnosti osoby Syna v těle. Je tedy na místě otázka, co je příčinou proměny paradigmatu, dvou rovnoběžných linií v antropologicko-soteriologický kruh milosti? Viděli jsme, že k tomu nestačí ani stvořená milost. Bonaventura odpovídá:

„Pročež věčný život spočívá výhradně v tom, aby se rozumem obdařený duch, který vychází z přebлаžené Trojice a je obrazem Trojice, navracel do přebлаžené Trojice po způsobu jakéhosi inteligibilního kruhu prostřednictvím paměti, intelektu a vůle a i prostřednictvím bohoforní slávy.“¹²⁴⁰

Je zřejmé, že nyní se jedná o nestvořenou milost, o bezprostřední osobní Boží sebedarování, které člověka zbožšťuje, činí „bohoforním“. Nestvořená milost je sám Duch svatý, Bůh, který se učinil darem. Vždyť je to právě Duch svatý, kdo dává učedníkům nahlížet christologicko-soteriologický kruh milosti a kdo je také na tuto cestu uvádí. Proto platí, že když Bonaventura užívá paradigma o dvou rovnoběžných liniích, má na mysli stvořenou milost, a pokud hovoří o antropologické verzi kruhu milosti, v pozadí stojí nestvořená milost.

¹²³⁶ Srov. C.V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, 42.

¹²³⁷ Srov. *Comm. Lc.*, c. I; c. IX; c. XXIV; *Comm. Sp.*, c. X; *Brev.*, p. V, c. 6. Ve všech těchto případech se setkáme s odvoláním na Gn 28,12.

¹²³⁸ Srov. např. *Itin.* I,9; *De donis* I,9; *Hex.* VI,24.

¹²³⁹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, 43.

¹²⁴⁰ „Hinc est, quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem“ (*M. Trin.* Q.D VIII, resp. n. 7; V,115b).

Je všeobecně známo, že středověká antropologie a spiritualita se vyznačovaly jistou oscilací mezi tzv. stvořenou a nestvořenou milostí.¹²⁴¹ Ani Bonaventura v té věci nebyl výjimkou, jak o tom svědčí následující úryvek z Komentáře Sentencí:

„Víra a Písmo tvrdí, že bez daru milosti se nelze Bohu líbit. Tvrdí také, že bez nestvořeného daru, jímž je Duch svatý, se člověk nemůže stát přijatelným pro Boha ani nemůže být přijat za **adoptivního syna Božího** [...]. Ovšem zda kromě nestvořeného daru v nás musí být přítomen ještě stvořený dar, díky němuž bychom byli pro Boha přijatelní nebo nikoli, to se snaží prokazovat učenci cestou rozumu, poněvadž to výslovně nestanoví autorita Písma.“¹²⁴²

V textu, který následuje za právě citovaným *quaestio*, se Bonaventura přiklání k rozšířenějšímu mínění, že kromě nestvořené milosti je nutno hovořit ještě o milosti stvořené.¹²⁴³ Pro Boha jsme přijatelní kvůli nestvořené milosti, která se identifikuje s přebýváním Ducha svatého v lidském nitru, ale s tím musí být spojena ještě milost stvořená. Jaký je však poměr mezi těmito dvěma formami milosti, potažmo mezi lineárním a kruhovým paradigmatem? Tato otázka zůstává v pařížském období ne zcela vyřešena, jak je to patrné v *Breviloquiu*¹²⁴⁴. Na tomto místě Bonaventura prezentuje stvořenou a nestvořenou milost jako dva neoddelitelné aspekty jednoho a téhož procesu ospravedlnění a zbožštění. Zdá se, že Bonaventura před r. 1259 výrazně podtrhoval stvořenou milost a lineární schéma.

Pospíšil v této souvislosti podotýká, že stvořená milost a lineární paradigma se dobře snoubí s obnovou stvoření nebo se znovustvořením, tedy s vykoupením, zatímco dar nestvořené milosti a antropologicko-soteriologický kruh jasně odpovídá spáse pojímané jako přivedení díla stvoření k nejvyšší možné dokonalosti formou zbožštění člověka.¹²⁴⁵ Možné řešení nabízí ontologická struktura vtěleného Slova, které je jak nestvořené tak stvořené, pokud jde o přijatou přirozenost. Taková by tedy měla být i milost udělovaná učedníkovi. Bůh se opravdu člověku daruje jako osoba, člověk je skutečně ve vztahu k osobám Trojice, prostředky tohoto poměru a jeho účinky v učedníkovi však musí zůstat stvořené stejně jako je stvořené každé naše prožívání zmíněného stavu. To v zásadě platí i pro Člověka z Nazareta. I on je ve vztahu k Otci, ale prožívá ho autenticky lidským, tedy stvořeným způsobem.

¹²⁴¹ Srov. např. J. AUER, *Das Evangelium der Gnade*, Regensburg 1970, 149-152; G. COLZANI, *Antropologia teologica*, Bologna 1988, 155-158.

¹²⁴² *II. Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, resp.; II, 635a.

¹²⁴³ Srov. *II Sent.*, d. 26, a.1, q. 2, resp.; II, 635b-636b.

¹²⁴⁴ Srov. *Brev. V*, 1.

¹²⁴⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, 44.

Stupně výstupu

Je třeba si všimnout, že Bonaventura hovoří o sestupu (*condescensio*) v kontextu odvolávajícím se na Ducha svatého, který „sestupuje od Otce světla“ (Jak 1,17), jako „skvělá, křišťálově čirá řeka od Božího a Beránkova trůnu“.¹²⁴⁶ Obraz řeky znázorňuje posvěcující vliv sestupujícího Ducha svatého. Kdo tímto vlivem byl zasažen, může být doveden do Boha. Nejde o otázku místa, ani v případě sestupu ani výstupu, nýbrž o spodobnění s Trojicí, která duši zdokonaluje. Bůh dává bezprostředně posvěcující milost a teologální ctnosti, jimiž se děje zbožštění člověka. Znamená to, že sestoupením Ducha svatého a jeho přebýváním v člověku se začíná po stupních jeho přeměna, která se naplňuje ve chvále.¹²⁴⁷

Prvním momentem tohoto „reductio“¹²⁴⁸ bylo vykoupení člověka Božím Synem, který se díky tomu stal „medium reducens“ k Otci.¹²⁴⁹ V konkrétním člověku se redukce či povznesení uskutečňuje díky přebývání Ducha svatého a vlití posvěcující milosti,¹²⁵⁰ daru víry¹²⁵¹ a jiných teologálních a kardinálních ctností,¹²⁵² skrze osvícení a povznesení,¹²⁵³ skrze dary a působení Ducha svatého,¹²⁵⁴ skrze kontemplaci.¹²⁵⁵ Všechny dary ukazují Boží moc jako působící sílu, která vstupuje do intimity duše a povznáší ji do své výše,¹²⁵⁶ do nebeského Jeruzaléma.¹²⁵⁷ Toto povznesení se duše do Boha je popisováno systematicky po vzoru Pseudodionýsia.¹²⁵⁸ Podle něj rozlišuje Bonaventura tři stupně: první je označován jako *dostačující dokonalost*, druhý, střední stupeň, jako *stadium postupu* a třetí jako *přebohatá dokonalost*.¹²⁵⁹ Tyto etapy jsou také označovány jako *очиštění*, *освiчение*, *здоконaление*.¹²⁶⁰

Jako příklad tohoto výstupu mohou sloužit stupně poznání. První je „věřit“, druhý „rozumět“, třetí „vidět čistým srdcem“. Těmto třem stupňům dokonalosti odpovídají tři

¹²⁴⁶ Zj 22,1; *Brev.*, V, 1,2; srov. TOMÁŠ AKV., *STh* III q. 69, a. 2, c. 1, ad 1.

¹²⁴⁷ Srov. *Itin.* II,10, *De perf. ev.*, q.4, a.3, i.c.; V 194b; *Sermo I de S.Ang.*: IX,615a.

¹²⁴⁸ Myšlenka posvěcujícího vlivu jako sestupu, který pozvedá, je Bonaventurou vyjádřena také pomocí jiných termínů: „reducere“, „reverti“, „converti“, „sursum agi“, „reformatio“, „similitudo“, „conformitas“ (srov. *Hex coll.* VIII,17; V,390b; *De red. art.* VIII; V,322a).

¹²⁴⁹ Srov. *Hex coll.* I,17; V 332a.

¹²⁵⁰ Srov. *Brev.* V,3; *Hex coll.* II,31; V 341b; *De myst. trin.*, q.1, a.2, ad 6; *II Sent.*, d.28, dub.1, *II Sent.*, d.9, *praenotata*.

¹²⁵¹ Srov. *Sermo de San Dominico*, I; IX 563b.

¹²⁵² Srov. *Sermo II Omn. sanctorum*, II; IX,604. V *Hex coll.* VI,24; V,363b čteme: „...ctnosti...vedou duši k jejímu zdroji“ skrze utváření paměti, rozumu a vůle (srov. *De donis*, III,5; V,469a).

¹²⁵³ Srov. *Itin.*, Prol. 3.

¹²⁵⁴ Srov. *Sermo fer. II post. Pascha*; IX,286b; *De donis*, I,9; V 459a; *Hex coll.* XXI,28; V,435b.

¹²⁵⁵ Srov. *Itin.*, Prol. 1nn a 7,1.

¹²⁵⁶ Srov. *Hex.*, coll. II,31; V,341b; AUGUSTIN, *De trin.* I,1; XIV, VIII,11.

¹²⁵⁷ Srov. *Soll.*, IV,19; VIII,62b.

¹²⁵⁸ Srov. *De coel. hier.* 3,2; 7,3; 9,2; 10; PG 3,166.210.258.271n; *Itin.* IV,4; *III Sent.*, d. 34, p. 1, q. 3, ad 6.

¹²⁵⁹ Srov. J. BONNEFOY, *Le Saint Esprit...*, 89.

¹²⁶⁰ Srov. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5; É. GILSON, *op.cit.* 427.

skupiny duchovních dispozic: *ctnosti* na prvním stupni, *dary Ducha svatého* na stupni středním a *blahoslavenství* na stupni dokonalosti.¹²⁶¹ Na prvním stupni („dostatečné dokonalosti“) člověk usiluje splnit příkázání nezbytná ke spáse a k tomu mu pomáhají vlité ctnosti. Na druhém stupni, ve „stadiu postupu“ se člověk snaží odpovědět na výzvu milosti a využívá darů Ducha svatého, které zvětšují působnost teologálních ctností a napomáhají konání ve vyšší rovině dokonalosti, a to buď v předepsaném Božím zákoně nebo v dobrovolně konaných skutcích, které jsou však vykonány dokonaleji. Na třetím stupni ve stavu „přebohaté dokonalosti“ působí blahoslavenství, která člověku dovolují splnit požadavky zákona jako dobrovolné, a to s nezvyklou dokonalostí.¹²⁶²

Když popisuje výstup člověka k Bohu, Bonaventura hovoří o duši jako o „**hierarchizované**“: tzn. že má stupně, které odpovídají nebeskému Jeruzalému.¹²⁶³ Když J. G. Bougerol studoval Bonaventurovu nauku o hierarchii v lidské duši, učinil dvě velmi podstatné úvahy týkající se této problematiky: za první, že hierarchická aktivita, do níž náleží očištění, osvícení a zdokonalení, je v přesvědčení serafického doktora přivlastňována Duchu svatému; za druhé, že takto členěná „hierarchizovaná“ duše je ta, v níž přebývá Duch svatý.¹²⁶⁴ Právě pro tuto přítomnost Ducha se tato hierarchizovaná duše vrací k Bohu Otci, k cíli svého vzestupu.

Zbožštění a synovství

Základní biblická výpověď o člověku je, že byl stvořen k obrazu a podobnosti Božímu (Gn 1,27). Františkánská škola přijala spolu s filozofií a teologií augustinovskou také trinitární koncepci člověka; zbožštění je pochopeno jako stále větší spodobnění se s Nejsvětější Trojicí. Dva hlavní představitelé rané františkánské teologie, Haleský a ještě více Bonaventura, jsou v tomto ohledu navíc pod vlivem neoplatonské teologie Pseudodionýsia a jeho středověkých komentátorů, zvláště viktoriánské školy a představují zbožštění v kategoriích božského vlivu. Je třeba říci, že ve věci zbožštění se scholastika radikálně odlišuje od nauky církevních otců, a to tak, že zavádí do ideje zbožštění element stvořených darů, tj. posvěcující milost a nadpřirozené ctnosti, o čemž řečtí otcové buď nepíší vůbec, anebo jen velmi nejednoznačně.¹²⁶⁵ Navíc ve scholastice se někdy spodobení

¹²⁶¹ Srov. *Brev.* V,4,3; *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1.

¹²⁶² Srov. J. BONNEFOY, *op.cit.*, 94.

¹²⁶³ Srov. *Hex coll.* XXII,24; V 441a; k tématu hierarchie v duši srov. R. LAZZARINI, *San Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo*, 364-371.

¹²⁶⁴ Srov. J. G. BOUGEROL, *La perfection chrétienne...*, 431.

¹²⁶⁵ Idea zbožštění „theosis“ je stěžejní myšlenka východní teologie vyjadřující posvěcení člověka; srov. V. LOSSKY, *La mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985. [Orig.: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris, Aubier, 1944].

s Bohem rozumí spíše jako spodobení se s absolutními vlastnostmi Božími a někdy jako spodobení s božskými osobami.

Serafický doktor chápe spodobení s Bohem nebo také zbožštění duše jako návrat do Boha, jenž člověka doprovází k sobě samému.¹²⁶⁶ Bonaventura k procesu zbožštění říká:

„Pro rozumem obdařeného ducha je tedy nezbytné, když se má stát hodným věčné blaženosti, aby se mu dostalo účasti na bohoformním působení. Toto bohoformní působení je totiž od Boha, podle Boha a pro Boha, a tak činí obraz naší mysli podobným svrchovaně blažené Trojici nejenom podle řádu původu, ale také podle spořádanosti volby i podle pokoje okoušení. A poněvadž ten, kdo má toto působení, je bezprostředně přiváděn k Bohu a stejně bezprostředně se mu připodobňuje, proto je onen dar bezprostředně darován Bohem jako působícím Původcem, aby stejně jako z Boha bezprostředně vyvěrá Boží obraz, bezprostředně z něho vyvěrala Boží podoba, která představuje bohoformní dokonalost Božího obrazu, a proto se nazývá obrazem znovustvoření“.¹²⁶⁷

Serafický učitel se odvolává na tvrzení Dionýsia a potvrzuje, že zbožštění lidské duše znamená návrat k jejímu zdroji skrze paměť, inteligenci a vůli,¹²⁶⁸ a to díky Božímu působení, jež spočívá ve vlití posvěcující milosti a nadpřirozených ctností víry, naděje a lásky.

Bonaventura chápal Boží obraz v člověku dynamicky, tzn. v závislosti na vzoru, jímž je Bůh, vlévající svou podobnost skrze milost posvěcující a ctnosti, a následně také ve statickém smyslu, tzn. že v člověku již jistá podobnost s Bohem je. Od obrazu k podobě vede *reductio*, jež je postupující askezí, vzestupným itinerariem návratu do Boha jako stupňovitá rekompozice prvotní krásy v jednotící dokonalosti nejvyšší hierarchie.¹²⁶⁹

Božím dítětem se člověk stává skrze působení celé Trojice: „Tak jako celá Trojice jej tvoří, když mu uděluje život, tak jej též tvoří znovu, když mu dává milost; adopce je tedy dílem celé Trojice“.¹²⁷⁰ Na jiném místě Bonaventura analyzuje přínos každé božské osoby.¹²⁷¹ Otec nás přijímá za syny skrze Syna v Duchu svatém. Syn započal naše přijetí za syny skrze své výkupné dílo a Duch svatý pak doplňuje naše přijetí za syny skrze dílo omilostnění. Tak jako Kristus vzdálil prvotní hřích, jenž byl překážkou vylití milosti a ustanovení synovství, tak Duch svatý doplňuje toto ustanovení skrze svoje poslání v člověku působením milosti. Tyto dva výkupné akty, totiž vykoupení a omilostnění, nebo, jak říká Bonaventura, „započetí“ a „doplnění“, jsou pro naše přijetí za syny zásadní. Snad dodejme, že jsou rovnocenné,

¹²⁶⁶ *Hex.*, coll. XXI 18; V, 134; srov. *Comm. in Jn* VII,56; VI 350a; *In Pent. Sermo* IX,1; IX,342a.

¹²⁶⁷ *Brev.* V,1,3; srov. *II Sent.*, d. 26, qq. 3-4; *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 2.

¹²⁶⁸ Srov. PSEUDODIONÝSIUS, *De divin. nominibus*, IV,10; PG 3,708; *De donis* I,5; ; *Brev.* p.2, c.9,1; *Itin.*3,1. Serafický doktor představuje působení deiformního vlivu v lidské duši především v *I Sent.*, d.27, a.1, q.2, concl., opírajíce se o optickou teorii světla a barev (Srov. J. BONNEFOY, *op.cit.*, 76).

¹²⁶⁹ Srov. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, 122; W. HELLMAN, *op.cit.* 154-157.

¹²⁷⁰ *III Sent.*, d.10, a.2, q.3, concl. ad 1.

¹²⁷¹ Srov. *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. resp.

společně tvoří celek našeho přijetí za syny: „*Pater nos adoptavit per Filium et Spiritum sanctum*“. ¹²⁷² Výraz „skrže Syna“ znamená, že Kristus je zasluhující příčina: „on sám nám vysloužil milost, skrže niž jsme adoptovanými syny“¹²⁷³, a také znamená, že je mu toto dílo přivlastňováno.¹²⁷⁴ Boží Syn je také příčinou exemplární, protože jsme „Božími syny, nakolik jsme připodobněni k přirozenému obrazu Božího Syna“. ¹²⁷⁵ Nicméně toto přivlastnění se vztahuje také k Duchu svatému: „adoptivní přijetí za syny připadá Duchu svatému a může mu být přivlastněno z důvodu omilostnění; to ale nevylučuje, aby připadalo Synu“. ¹²⁷⁶

K dosažení tohoto stavu je pro člověka nezbytné, aby v něm přebýval Duch svatý: „Víra a Písmo svaté potvrzují, že bez daru milosti [...], jímž je Duch svatý, člověk nemůže být přijat a zahrnut do adopce Božích synů“. ¹²⁷⁷ Člověk je přijat jako Boží dítě, protože ho Duch svatý svou milostí připravil, vlil svou stvořenou milost do lidské duše a učinil ho hodným přijetí. ¹²⁷⁸

2.5.5 Působení Ducha svatého skrže ctnosti, dary a blahoslavenství

Duch svatý, nestvořený Dar, působí v člověku skrže milost a ta se větví do duchovních dispozic, které jsou na duchovní cestě postupně aktivovány. Bonaventura hovoří o sedmi ctnostech v úzkém slova smyslu (kardinální a teologální), na další úrovni pak o sedmi darech Ducha svatého a konečně o sedmi blahoslavenstvích.

Působení Ducha svatého ve ctnostech

Ve svých teologických spisech Bonaventura nespojuje explicitně **kardinální ctnosti** s Duchem svatým, ale prostě potvrzuje, že posvěcující milost se větví do dispozic ke ctnostem a rozlišuje ctnosti teologální a kardinální. ¹²⁷⁹ Kardinální ctnosti, které jsou vlévány spolu s milostí posvěcující, patří k posvěcujícímu vlivu Duchu svatého. V *Breviloquiu*, když vysvětluje pouto mezi milostí a přirozenými dispozicemi, dává jako příklad vztah mezi světlem a barvami a vyvozuje, že kardinální ctnosti náležejí k působení nadpřirozeného světla:

¹²⁷² Srov. *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. ad 3.

¹²⁷³ *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl.

¹²⁷⁴ *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. resp.

¹²⁷⁵ *Řím 8,29*; srov. *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. ad 4.

¹²⁷⁶ *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl.

¹²⁷⁷ *II Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, concl.; srov. *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3.

¹²⁷⁸ Srov. *II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1, concl.

¹²⁷⁹ Srov. *Brev.* V, 4,1-3. Bonaventura systematicky pojednává o kardinálních ctnostech také ve *III Sent.*, d. 33 (a. un., q. 1, ad 3); srov. také *Itin IV.*

„Je tomu jako s barvami, které jsou bez světla neviditelné, jakmile ale shůry přistoupí světlo, stávají se zářivými, krásnými a pěknými na pohled. Následně, jako se ze světla a z barev stává jediné z hlediska jejich zaměření, a jako jediné světlo dostačuje k osvětlení mnoha barev, tak také z milosti a beztvarých dispozic, když se jim dostane tvaru, se stane jediné, a to z hlediska záslužnosti a daru. A tak pouze jediná milost dostačuje k utváření a vlévání rozličných dispozic.“¹²⁸⁰

Vliv kardinálních ctností by podle Bonaventury označoval očistění vlády rozumu ctností rozumnosti či moudrosti, ovládnutí hněvivostí ctností statečnosti a vládu žádostivosti ctností mírnosti. Nakonec spravedlnost, která dává správné místo každé ctnosti, je nazývána „spořádaností vůle“.¹²⁸¹

Teologální ctnosti podle Bonaventury tvoří jeden ze základů celého nadpřirozeného života křesťanů.¹²⁸² O jejich nezbytnosti náš autor říká:

„Je tedy nezbytné, aby vzhledem ke své vyšší vrstvě, v níž se nachází obraz Trojice, byla duše uspořádávána prostřednictvím tří teologických ctností. Jako totiž stvořený obraz spočívá v trojici mohutností s jedinou esencí, tak obnovený obraz spočívá v trojici dispozic s jednotou milosti, díky čemuž se duše spořádaně vztahuje k svrchované Trojici podle tří ctností, které se přivlastňují třem osobám, a to tak, že víra zaměřuje člověka ke svrchované pravdivému věření a přitakáním; že naděje zaměřuje k svrchované vznešenému očekáváním a podporou; že láska zaměřuje k svrchované dobrému toužením a milováním“.¹²⁸³

I na teologální ctnosti se dá aplikovat představa světla, které přichází shůry a osvětluje barvy, jež by zůstaly neviditelné, kdyby nebyly osvětleny. Analogicky pak přirozené schopnosti zůstanou samy v sobě prázdné, upadají a jsou nejisté a také, pokud Bůh nezasáhne, aby je přetvořil, zůstanou jako barvy bez osvětlení¹²⁸⁴ anebo jako zrno v zemi, které může přinést plody až tehdy, kdy mu slunce pomůže svým světlem.¹²⁸⁵

Teologální ctnosti tedy mají roli světla vzhledem k přirozeným schopnostem lidské duše. Ctnosti osvěčují mohutnosti duše a vedou je bezprostředně do společenství Trojice pamětí, inteligencí a vůlí, jež jsou obrazem božských osob.¹²⁸⁶ Víra vede k nejvyšší pravdě a k přitakání. Naděje povzbuzuje k očekávání i nejobtížnějšího, láska vede k nevyššímu dobru, po němž je třeba toužit a je milovat. Teologální ctnosti začínají v člověku dílo oslavení, tzn. disponují pro „dotes gloriae“.¹²⁸⁷ Milost a teologální ctnosti jsou principy záslužného konání

¹²⁸⁰ *Brev.*, V, 4, 6.

¹²⁸¹ *Brev.*, V, 4, 5.

¹²⁸² *Srov. III Sent.*, d. 23-32; d. 34, p. 1, a. 1, q. 3.

¹²⁸³ *Brev.* V, 4, 4 ; *srov. III Sent.*, d. 26, a. 1, q. 3, fund.

¹²⁸⁴ *Srov. Brev.* V,4.

¹²⁸⁵ *Srov. IV Sent.*, d. 4, p. 2, a. 2, q. 2, fund.4; *In Pent. sermo VII*; IX,338a; HARNETT, *op.cit.*, 65.

¹²⁸⁶ *Srov. II Sent.*, d. 25, q. 1, dub. 1; E. GILSON, 410.

¹²⁸⁷ *Srov. III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5, concl.

na nadpřirozené rovině¹²⁸⁸ a proměňují svobodnou vůli s jejími přirozenými silami: dávají jí dispozici, která umožňuje snadnost nadpřirozeného chování.¹²⁸⁹

Mít **víru** neznamena pouze poznat či uznat jako pravdivé jednotlivé články víry, ale je nezbytné být Bohem osvícen.¹²⁹⁰ Výsledkem působení této osvěcující milosti je poznávací schopnost či inteligence vzdělána, přetvořena a povznesena.¹²⁹¹ Charakter působení ctnosti víry, coby „habitus mentis“ či poznávací dispozice, rozpracoval Bonaventura ve svém teologicko-mystickém díle *Hexaemeron*. Poznávací vliv je analogický k vlivu posvěcujícímu a i on je přivlastňován nikoli Duchu svatému, ale Synu. Nicméně protože Synovo poslání je spojené s posláním Ducha svatého, poznání je úzce spjato s afektem, nelze je od sebe oddělit a také poznávací akt víry není pouze čistým rozumovým aktem, nýbrž také volitivním (vůle souhlasí s poznáním předmětem),¹²⁹² a konečně protože setkání s Bohem se zakládá na víře,¹²⁹³ povznášeno je v naději a přivedeno k plnosti je láskou,¹²⁹⁴ tedy i když ctnost víry jako poznávací habitus nemůže být bezprostředně přivlastněn Duchu svatému, přece jen působení Ducha z aktu víry není možné vyloučit.

Duch svatý nejenže v člověku působí ctností **naděje**, ale on sám je pro věřícího člověka nadějí díky své osobní přítomnosti v něm. Právě proto nám byl darován jako závdavek, jako záruka budoucího dědictví (*Ef* 1,4) a majíce Ducha svatého, můžeme mít jistotu spásy.¹²⁹⁵ Ctnost naděje, vlita skrze Ducha svatého, vede duši k ovládnutí žádostivosti a afektu,¹²⁹⁶ který přetváří, zdokonaluje a směřuje k Bohu. Ctnost naděje dává růst duchovní stavbě, která je založena na víře a má být plně realizována láskou.¹²⁹⁷

Láska, kterou člověk miluje Boha, je z Ducha svatého. Ten dává člověku neohraničené možnosti milovat ho.¹²⁹⁸ Láska k Bohu nemůže být pouze lidská, neboť překračuje lidské síly. Lásku k Bohu působí v člověku Bůh sám. Pouze on může rozněcovat a zdokonalovat lidský

¹²⁸⁸ Srov. *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl.; *tamtéž*, d. 33, a. un., q. 3, concl.; *II Sent.*, d. 28, p. 1, a. 2, q. 2, concl. ad 4. Člověk nemůže postupovat v zásluhách „nisi adsit gratia Spiritus sancti“.

¹²⁸⁹ Srov. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 4, concl.; HARNETT, *op.cit.*, 51.

¹²⁹⁰ *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2, concl. „*Spei succedit perfecta tentio[...], fidei succedit visio[...]*“ (*III Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, fund. 4).

¹²⁹¹ *III Sent.*, d. 33, q. 1: *virtus facit potentiam vigorosam*.

¹²⁹² *III Sent.* d. 23, a. 4, q. 2, concl.

¹²⁹³ Srov. *II Sent.*, d. 43, a. 2, q. 1, ad 5; *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1; *IV Sent.*, d. .3, p. 1, a. 1, q. 3; *In Purificatione BVM*, sermo II; IX, 642-643.

¹²⁹⁴ Srov. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6.

¹²⁹⁵ Srov. *Comm. Ioan.* XIV; VI, s. 443. Na námitku, že vlastně nikdo neví, je-li hoden Boží lásky, tedy bude-li spasen či zavržen, Bonaventura odpovídá: je možné mít morální jistotu, co se týká účinků jeho působení v člověku (srov. *tamtéž*, n. 37 resp.).

¹²⁹⁶ Srov. *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 5, fund.1.

¹²⁹⁷ Srov. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, concl. ad 6; srov. *Itin.*IV,5; *De red. art.* n. 25; *Sermo de tempore, De Trin*; IX 354a.

¹²⁹⁸ Srov. *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. 1, q. 1, concl. ad 9.

afekt, který by byl Boha hoden.¹²⁹⁹ Láska, pomocí které člověk miluje Boha, je přivlastňována Duchu svatému. Je to on, kdo rozněcuje naše afekty k lásce k Bohu.¹³⁰⁰ Duch svatý přivádí člověka ke sjednocení se Synem a skrze Syna s Otcem, tzn. s celou Trojicí.¹³⁰¹ Děje se tak skrze sjednocení vůlí, tzn. na úrovni konání, kdy je člověk přeměňován k Božímu obrazu. Dispozice stvořené **ctnosti lásky**, která je nejdokonalejší ze ctností,¹³⁰² zdokonaluje, disponuje a uschopňuje afektivní mohutnosti k milování Boha a ke sjednocení člověka s Bohem.¹³⁰³ „Poněvadž láska je ze všech ctností nejvíce jednotící, proto také její působení nejvíce zbožšťuje lidi“.¹³⁰⁴ Dovoluje také lidské duši, aby se povznesla nad sebe, aby mohla milovat Boha a být s ním sjednocena.¹³⁰⁵

Milost a ctnost (lásky)

Raná scholastika nejčastěji ztotožňovala posvěcující milost se ctnostmi víry nebo lásky (podle pavlovské či janovské inspirace). Raněscholastické ztotožnění milosti se ctnostmi odmítl jak Albert Veliký, tak Tomáš.¹³⁰⁶ Mezi františkány najdeme obojí stanoviska.¹³⁰⁷

¹²⁹⁹ „Nulla creatura, quantumcumque nobilis et perfecta, potest inflamare vel perficere affectum nostrum“. (II Sent., d. 10, a. 2, q. 1, fund).

¹³⁰⁰ Toto působení Ducha patří k posvěcujícímu vlivu, poněvadž, jak píše Bonaventura, „secundum affectum nostrum maxime consistit animae nostrae deiformitas.“ (Tamtéž). Srov. II Sent., d. 16, a. 1, q. 1; II Sent., d. 39, dub. 1: „Tak velká je síla lásky, že proměňuje milujícího v milovaného [...]. Není tomu tak v případě poznání, neboť to nějakým způsobem připodobňuje, avšak neproměňuje“; srov. III Sent., d. 31, a. 1, q. 3, fund.: „K lásce patří připodobnění [...], aby se duše proměňovala k obrazu toho, jehož miluje.“

¹³⁰¹ Srov. II Sent. d. 27, a. 2, q. 1: „Tak jak se Otec a Syn spojují poutem lásky a sjednocují se, tak člověk se láskou sjednocuje s Bohem a stává se s ním jedním duchem“. Srov. I Sent. d. 10, a. 2, q. 2: „Sjednocení vyjadřuje podmínku každé lásky, poněvadž každá láska je jednotící silou.“

¹³⁰² Srov. I Sent., d. 17, a. un., q. 1, concl.; III Sent., d. 27, a. 1, q. 3, concl.; tamtéž, dub.1.

¹³⁰³ Srov. I Sent. d. 1, a. 2, q. un., concl.; J.HARNETT, *op.cit.*, 49.

¹³⁰⁴ III Sent., d. 27, a. 2, q. 1, ad 6.

¹³⁰⁵ Srov. I Sent., d. 17, q. 1, a. un., q. 1, ad 5.

¹³⁰⁶ Srov. J. AUER, *op.cit.*, 126, J. WARZESZAK, *op.cit.*, 328.

¹³⁰⁷ Ztotožněním milosti s teologálními ctnostmi je znám např. Odo Rigaud. Ten tvrdil, že z pohledu materiálního jsou totožné a liší se pouze z pohledu formálního; jinými slovy, nadpřirozený dar je ctností, nakolik je dispozicí (*habitus*) a vzhledem ke zdarmadanosti je nazývaný milostí. Jan z Rupella rozlišoval mezi milostí a ctností a tvrdil, že jsou totožné podle substance, ale liší se podstatně, tzn. tak, jak se liší podstata duše a její mohutnosti. Milost ke ctnosti se má tak, jako duše k mohutnosti: „Milost zdokonaluje duši co do podstaty a ctnosti co do mohutnosti.“ Jako příklad uvádí světlo a paprsky. I když podstatně jsou tímtež, poněvadž substance paprsků je světlo, přece jen se liší skrze „quidditas“ a podstatu. Když paprsek vyjadřuje směřování světla tím či oním směrem, ale samo světlo nikoli. Podobně v duši je světlem milost a paprskem ctnost. Milost zdokonaluje duši co do podstaty a mohutnosti „indistincte“. Ctnosti na místo toho zdokonalují mohutnosti duše „distincte“, poněvadž je směřují k Bohu jako nejvyšší Pravdě a Dobru. Je-li vůle pohnuta k činnosti, pochází to od ctnosti lásky jako od nejvyšší příčiny a od milosti, která je pohnutá (*remota*), poněvadž milost je substanciální ctností. Podobně jako Jan z Rupella uvažuje Alexandr Haleský; ten rozlišuje lásku obecnou a lásku chápanou ve vlastním smyslu. Obecná láska je láskou společnou pro všechny jiné ctnosti, láska ve vlastním smyslu je teologická ctnost lásky (*Glossa* III, d. 27, ad 9 a., s. 322). Nelze zapomenout, že také milost je formou, kterou Bůh daruje zadarmo a činí duši Bohu milou, proto je nazývána „gratum faciens“ a činí její skutky milými Bohu. V milosti a spolu s ní jsou udělovány ctnosti: „Existuje milost posvěcující a přes její vlití jsou v ní uděleny také všechny ctnosti“ (tamtéž, s. 242, ad 6). Takto se editor Haleského Summy blíží k Odonovi v tom smyslu, že ctnost i milost jsou si rovny jak bytostně tak i obsahem: *secundum substantiam et rem idem, non secundum esse et rationem* (STh., t. IV, sol. s. 256d). Srov. J. WARZESZAK, *op.cit.*, 327-331.

Bonaventura potvrzuje, že „gratum faciens“ posvěcující milosti i „gratuitum“ udělené ctnosti jsou podstatným způsobem totožné, kromě toho, že „secundum esse et comparatione“ vykazují ještě rozdíly.¹³⁰⁸ Milost se liší reálně (*per essentiam*) od ctnosti, není zde žádná podstatná jednota, jen jednota řádu. Jedním z důvodů je fakt, že ve stavu prvotní nevinnosti vlastnily lidské mohutnosti „habitus“ spravedlnosti ještě před vlitím posvěcující milosti.¹³⁰⁹ Ilustruje to příkladem světla dopadajícího na barvy, které jsou od něho podstatně rozdílné, a jeho působením se stávají viditelnými.

Když jistým způsobem ztotožňuje milost a nadpřirozené ctnosti, lze v tom spatřovat pravidlo, které víceméně vystihuje jakési specifikum františkánské školy v postoji ke škole tomistické: jednotu bytí a činnosti v člověku. Tak jako přirozený život člověka nespočívá jen na existenci, ale také na činnosti, tak také – je názor Bonaventury – milost, nadpřirozený život, nespočívá pouze na novém způsobu existence, ale rovněž na činnosti v nadpřirozeném řádu. Milost dává nejen novou existenci, ale také nezbytné síly a schopnosti k vyplnění nadpřirozených skutků. Milost činí Bohu milým toho, kdo ji vlastní a jeho konání činí dobrým.¹³¹⁰ Tyto nadpřirozené síly jsou rozvětvením milosti a jsou nazývány zdarma danými dary, dispozicemi v řádu nadpřirozeném.¹³¹¹ Podle Bonaventury se milost nazývá milostí, nakolik vede ke spojení s Bohem, jenž přijímá člověka. Naproti tomu ctnost je ctností, nakolik dovoluje vykonat záslužné činy.

Sedm darů Ducha svatého

Sedmi darům Ducha svatého věnuje serafický učitel sbírku konferencí *Collationes de septem donis Spiritus sancti*. Zde, inspirován Iz 11,2, je vypočítává, ovšem v opačném pořadí, počínaje darem bázně Boží, který se nejvíce blíží nedokonalosti svobodné vůle.¹³¹² Darem, který je dokonalosti Ducha svatého nejbližší, je dar moudrosti. Při zmínce o hierarchii darů uváděné v Iz 11,2 autor říká, že jsou jmenovány v sestupném pořadí, „od Ducha svatého, jenž je vzbuzuje.“¹³¹³ Podle Serafického učitele jsou nezbytné, neboť jsou namířeny „k co nejrozhodnějšímu vymýcení neřestných scestností.“ Dodává, že posila musí být

¹³⁰⁸ Srov. *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2.

¹³⁰⁹ Srov. *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, ad 6; d. 3, p. 2, a. 3, q. 1.

¹³¹⁰ Srov. *Brev.*, V. část *O milosti Ducha svatého*, s. 189nn.

¹³¹¹ Srov. *Brev.* V. část, kap. 4 *O rozvětvení milosti do dispozic ctností*; kap.5 *O rozvětvení milosti do dispozic darů*; kap.6 *O rozvětvení milosti do dispozic blahoslavenství a následně také do ovoce Ducha svatého a do duchovních smyslů*, český překlad s. 197nn.

¹³¹² Srov. *De donis* I, 18; *tamtéž*, coll. II.

¹³¹³ *III Sent.* d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, resp.; *Brev* V, 5,1.

sedminásobná, kvůli sedmičetné příčině. Tomu odpovídá sedmičetnost darů Ducha svatého.¹³¹⁴

„bázeň proti pýše, úcta proti závisti, vědění proti hněvu, což je jistá forma šílenství, statečnost proti duchovní lenosti, která mysl činí neschopnou k dobrému, dar rady proti lakotě, porozumění proti obžerství a moudrost proti smilstvu.“¹³¹⁵

Dary jsou vlitý radikálně, virtuálně a spolu s milostí posvěcující a ctnostmi. Jejich aktualizace je vlastní druhé etapě na cestě duše k Bohu, tedy cestě osvícení,¹³¹⁶ tzn. že jsou v prostředním stavu dokonalosti mezi stadiem začátečníků a stadiem naplnění. Jsou směřovány k mohutnostem duše a tak jako ctnosti disponují duši ke skutkům potřebným pro spásu, tak tyto dary ji dávají vyšší dokonalost a větší snadnost v odpovědi na vnuknutí Ducha.¹³¹⁷ Dary Ducha svatého jsou dokonalejší než ctnosti, ne pro dokonalost jejich existence nebo pro odlišný původ, nýbrž pro jejich zvláštní aktivitu v mohutnostech duše, kterou již ctnosti povznášejí do nadpřirozeného stavu. Zakládají očištění schopností duše z hříchů skrze ctnosti: „Vedou ke skutkům, jež mají celou dokonalost ctnostných skutků“.¹³¹⁸

Ctnosti i dary člověk získává současně s milostí posvěcující, která je jejich bezprostředním principem, přitom při použití jsou nejprve aktivní ctnosti, až poté dary. Např. akt ctnosti víry předchází akt prvního daru, totiž bázně Boží. Nicméně to nevyklučuje působení jednotlivých darů před působením ctností: např. akt bázně Boží předchází akt nadpřirozené naděje.¹³¹⁹ Všechny dary Ducha svatého však zakládají vlastnění lásky a současně něco lásce přidávají, např. moudrost jí dodává schopnost i připravenost snadného zakoušení toho, „jak sladký je Pán.“¹³²⁰

Současně ve shodě s již obecně přijatou naukou, učí Bonaventura, že dary Ducha svatého přinášejí také novou aktivitu a novou dokonalost oproti zmíněné aktivitě kardinálních

¹³¹⁴ *Brev.* V, 5, 2, s. 200-201. Slova „radiavit Spiritus Sanctus in cordibus nostris“ (*Hex. coll.* IX,7; V,373b; *De donis* 1,17; V,458a) se týkají zvláštním způsobem jeho sedmi darů, v nichž se uskutečňuje zvláštní vylití Ducha sv. (srov. J. BONNEFOY, *op.cit.*, 122nn; srov. *III Sent.*, d. 36, a. 1, q. 3; *De donis* 2,4-5.7; V,463).

¹³¹⁵ *Brev.*, V, 5, 3. Bonaventura přejímá myšlenku sv. Řehoře: „Duch, který především zdobí duši ctnostmi, ji také uschopňuje proti zvláštním pokušením sedmi dary“ (ŘEHOŘ, *De moralibus* II,49,77 PL 75 592; *Homilia* 32; PL 76,1232n). Dary Ducha mají usnadnit lidským schopnostem odpověď na jeho vnuknutí a mají duši zabezpečit před zlem či usnadnit konání dobra. Bonaventura tak jako Haleský se opírá o tvrzení Augustina (*De Trin.* XIV,17,23; PL 42,1054), Řehoř píše, že ctnosti odsouvají šípy hříchu, tedy samotné hříchy; a dary Ducha svatého léčí jejich rány, tj. následky hříchu, všechny vady (srov. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, resp.). Tak před hloupostí léčí dar moudrosti, před tupostí chrání dar umění, před nesmyslnou prudkostí (popudlivostí) chrání dar rady, před zbabělostí se staví dar síly, dar vědění proti uzurpování si poznání, dar zbožnosti proti bezbožnosti, dar bázně Boží proti pseudonábožnosti a opovržlivosti.

¹³¹⁶ Srov. *De purificatione BMV* sermo II; IX,646a.

¹³¹⁷ Srov. *III Sent.*, d. 35, q. 5, ad 5; *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 2; *Sermo de Trin.*; IX,354; srov. také *Comm.in Luc.* 14,57; VII,377; *Lign. vitae* n. 49; VIII, 86.

¹³¹⁸ J. BONNEFOY, *op.cit.*, 91.

¹³¹⁹ *Tamtéž.*

¹³²⁰ Ž 33,9, *tamtéž.*

a teologálních ctností. Dary usměrňují ctnosti k dobrému životu, angažují duši k vykonávání evangelních rad se snadností, stejně jako dobrovolných činů zaměřených ke službě Kristu.¹³²¹ Tak dar moudrosti posiluje lásku, dar umění zdokonaluje víru, dar rady ctnost naděje, a to vše s ohledem na to, že směřuje duši k tomu, co je nad její povinnost; dar síly posiluje kardinální ctnost statečnosti, dar vědění posiluje moudrost, dar zbožnosti zdokonaluje ctnost spravedlnosti a dar bázně ctnost mírnosti.¹³²²

Ve shodě se scholastickým rozlišením složek vznětlivé, žádostivé a rozumové (*irascibilis, concupiscibilis, rationalis*) ukazuje Bonaventura působení jednotlivých darů na tyto mohutnosti. Každé z nich může škodit závislost na hříchu či chybějící schopnost jít rychle za dobrem, dobro snadno volit. Tak žádostivé schopnosti může škodit fakt, že jí nevádí zlo nebo že nemá zalíbení v dobru. Aby cítila bolest nad zlem, potřebuje dar zbožnosti a aby byla připravena ke konání dobra, potřebuje dar moudrosti. Podobně vláda vznětlivosti má dvojí možnou překážku ve své činnosti: buď ztrácí síly ve chvílích, kdy se jí daří, protože se prázdně povyšuje, nebo v obtížích slábne a upadá. Proto Duch svatý působí na ni darem bázně, aby o ni pečoval při úspěších a také aby ji podržel darem síly ve chvílích obtíží. Rozumové schopnosti mohou být blokovány třemi škodícími prvky: neznalostí ve věcech, které by člověk znát měl, nerozvážnou prudkostí v postojích a tupostí v poznávání pravdy. A tak Duch svatý posiluje tuto mohutnost třemi dary: darem vědění – rozumu ji uvádí do správného poznání. Darem umění ji vyzbrojuje ke správnému ocenění vznešených věcí, darem rady ji umocňuje ke správnému hledání, bádání, zkoumání.¹³²³

Zde je třeba zdůraznit, že dary, které se klasifikují jako intelektuální, jsou interpretovány nejen jako intelektuální ale současně afektivní. Když popisuje moudrost, Bonaventura říká, že světlo sestupuje od Boha k intelektu, který osvětluje, od intelektu k afektu, do nějž přináší radost, a konečně od afektu do činnosti, kterou provází útěchou.¹³²⁴

Bonaventura jako ten, kdo do centra svého teologického uvažování postavil Krista, nejen v teologii, ale i v mystické nauce, zdůrazňuje, že sedm darů Ducha svatého připodobňuje člověka ke Kristu trpícímu. Kristus byl díky těmto darům dokonale disponován k utrpení. K přijetí utrpení jej povzbuzovaly dva motivy: poslušnost a přijetí podřízenosti vůli Otcově, k níž ho uzpůsobil dar bázně Boží a motiv soucítění s lidskou ubohostí, k níž mu dával sílu dar zbožnosti. Jako člověk se zdráhal přijmout utrpení, proto také on potřeboval dar síly, jenž by ho držel v čase mučení. Když vyplnil Otcovu vůli a vysvobodil člověka

¹³²¹ Srov. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5.

¹³²² Srov. *III Sent.* d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, resp., srov. také *Brev.* V, 5, 5.

¹³²³ Srov. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, resp.

¹³²⁴ Srov. *De donis*, IX, 5.

z otroctví hříchu a satana, prožíval radost (*delectatio*), což bylo dílem daru moudrosti. S tím vším pak spolupracoval dar poznání, jenž dával cíl zbožnosti, dar rady, jenž směřoval sílu, a dar umění, jenž je předsíní moudrosti.¹³²⁵

Hodnotu Bonaventurovy nauky o sedmi darech Ducha svatého ukazuje mj. i skutečnost, že ji Jan Pavel II uvádí ve své encyklice *Dominum et vivificantem*.¹³²⁶

Působení Ducha svatého v blahoslavenstvích

Blahoslavenství dovolují mohutnostem duše, aby se rozvinuly ve své aktivitě do nejvyššího stupně dokonalosti (*superabundantiae*), tedy k ještě větší dokonalosti než byla u sedmi darů Ducha svatého, které vlastně disponují duši k životu blahoslavenství: „K celistvosti dokonalosti se nezbytně požaduje dokonalý pokrok v dobrém a dokonalé setrvání v tom, co je nejlepší.“¹³²⁷ Zatímco dispozice ctností uschopňují člověka především k jednání a dary k pokoji nazírání, dispozice blahoslavenství uschopňují člověka k dokonalosti obojího.

Blahoslavenství¹³²⁸ disponují duši k nejvyšším prožitkům: např. čistota srdce připravuje člověka k patření na Boha, dává duši radost (*gaudium*) a také plně ji vůči Bohu otevírá.

Stupeň života podle blahoslavenství je nazýván jednotícím, neboť skutečně dochází k prožitku sjednocení:

„...a tehdy je člověk uschopněn jak k nazírání, tak ke spatření a objetí ženicha a nevěsty, k čemuž dochází **prostřednictvím duchovních smyslů**, díky nimž člověk **spatruje** svrchovaně nejvyšší nádheru Krista ženicha podle míry Jasu, **slyší** svrchovanou harmonii podle míry Slova, **okouší** svrchovanou slast podle míry Moudrosti, která obsahuje obojí, totiž Slovo i Jas, dále člověk **cítí** svrchovanou vůni podle míry inspirovaného Slova v srdci, **objímá** svrchovanou slast podle míry vtěleného Slova, jež mezi námi tělesně přebývá a činí se tak pro nás dotýkatelným, políbitelným, obejmutelným díky svrchovaně horoucí lásce, která způsobuje, že naše mysl prostřednictvím extáze a uchvácení přechází z tohoto světa k Otci“.¹³²⁹

Duchovním smyslům, které „představují vnímavost mysli vůči nazírané pravdě,“¹³³⁰ věnujeme následující oddíl.

¹³²⁵ Srov. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, resp.

¹³²⁶ Cituje Bonaventurovo pojetí působení Ducha svatého skrze jeho sedm darů: „Mocí sedmi darů Ducha svatého je zničen každý zárodek zla a rodí se každé dobro“. (JAN PAVEL II, *DeV*, 42); Srov. *De donis* II,3; V,463; Srov. také J. RATZINGER, S. Bonaventura Maestro di teologia „seraphica“, *MF* 88 (1983), 4.

¹³²⁷ *Brev.* V, 6,3.

¹³²⁸ Bonaventura hovoří výslovně o sedmi blahoslavenstvích (*Brev.* V, 6,5), byť v evangeliu jich je osm, příp. devět. Opět v tomto jeho počínu můžeme vidět záměr, jeho hru s čísly, která pro něj mají symbolickou hodnotu.

¹³²⁹ *Brev.* V, 6,6.

¹³³⁰ *Brev.* V, 6,7.

2.5.6 Duchovní smysly

Bonaventura shromáždil bohatý materiál jak východní, tak západní tradice a vytvořil podivuhodnou syntézu darů Ducha, týkající se pěti duchovních smyslů. O nich světec říká, že „představují nikoli nové dispozice, nýbrž stav potěšení a užívání duchovních nazírání, čímž je naplňován a potěšován duch spravedlivých“.¹³³¹ Jde o nauku, která v pokračujícím procesu proměny přivádí nového člověka do Krista, díky novým možnostem vidět, slyšet, cítit, chutnat a dotýkat se.

V nauce o duchovních smyslech je u Bonaventury převažující vliv latinských mistrů.¹³³² Augustinovský vliv je snadno rozeznatelný ve zdůraznění žízně po Bohu, která je spjata s jeho vášnivým hledáním. Bonaventura sdílí totéž zaujetí svého mistra, ale nedělá mu potíže se od něj distancovat, např. když dává prvenství doteku (*tactus*) namísto zraku (*visus*), tzn. poznání zkušenostnímu, takřka hmatatelnému. Od Bernarda z Clairvaux a Viléma ze Saint-Thierry přijímá zaujaté zkoumání tématu, jak cítit a okoušet Boha. Od Bernarda zvlášť přijímá zakořenění duchovních smyslů: vidění a slyšení náleží intelektu, zatímco další tři smysly se aktivují v části afektivní.¹³³³

Díla svatého Bonaventury jsou plná textů, které představují duchovní poznání a také specifické téma duchovních smyslů. Abychom si všimli alespoň těch, v nichž autor dává definici nebo kde vypočítává všech pět smyslů, bylo by třeba uvést jedenáct úryvků, které představují tuto nauku a další řadu textů považovat za jejich doplnění či přídavek. Soustředíme se na nejvýznamnější z nich.¹³³⁴

Breviloquium (V,6) a *Itinerarium* (IV,3.4.6.7) nabízejí dva texty vysoké mystické hodnoty. Zařazují nauku do větvení milosti, a spíše než její definici, ukazují operativnost smyslů, které jsou všechny zaměřeny k předmětu poznání, jímž je Slovo nestvořené, vtělené a inspirované. V *Breviloquiu* je krása Slova, jeho harmonie, sladkost, vůně a jemnost poznatelné smysly zraku, sluchu, chuti, čichu a hmatu. Text podtrhuje, že užití smyslu nevytváří nový *habitus*, nýbrž *usus*. *Itinerarium* koncepci rozšiřuje, když přidává tři teologální ctnosti: vírou se aktivuje poznání zrakem a sluchem - pro kontemplanání krásy a přijetí Slova nestvořeného; ctností naděje je duchovní čich uzpůsoben přijmout Slovo inspirované; ctností lásky chuť spojuje milujícího se Slovem vtěleným a hmat jej objímá,

¹³³¹ *Brev.* V, 6,1, s. 203.

¹³³² Augustin, Řehoř Veliký, Bernard a Richard a Hugo od Sv. Viktora. Srov. F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*. Roma, PAA 1999, 27-136.

¹³³³ Rozlišení *in intellectu*, *in affectu* je sousloví, které Bonaventura uzpůsobuje po Bernardovi. Srov. F. B. TEDOLDI, *Sensus spirituales*, in *DB* 718-731.

¹³³⁴ Nauku o duchovních smyslech najdeme syntetizovanou především na třech místech: *Brev.* V,6; *De red.* 10; *Itin.* 4,6.

vstupuje do něj silou extatické lásky, lásky, která dává vyjít ze sebe sama a vstoupit do milovaného.

„Duše věřící a doufající v Ježíše Krista a milující toho, který je Slovo vtělené, nestvořené a inspirované, tedy *cesta, pravda a život*, když tedy tato duše vírou přijímá Krista jako nestvořené Slovo, které je Slovem Otce a jeho odleskem, znovunabývá duchovního sluchu a zraku. **Sluchu**, aby přijalo Kristovo kázání, **zraku**, aby nazírala záři jeho světla. Když duše nadějí dychtí po přijetí inspirovaného Slova, v touze a zanícení znovu nabývá duchovního smyslu pro **vůni**. Když láskou objímá vtělené Slovo a dostává se jí od něho rozkoše a přechází do něho uchvacující láskou, znovu nabývá **chuti** a **citu**. Když těmito znovunabytými smysly **vidí, slyší, cítí, okouší a objímá** svého Ženicha, může zpívat spolu s nevěstou z Písně písní [...], protože spočívá více v citové zkušenosti než v rozumovém uvažování. Duše se obnovenými vnitřními smysly, které jsou schopny vidět nejvyšší krásu, slyšet všepřevyšující harmonii, pociťovat nevýslovnou vůni, okoušet svrchovanou slast, dotýkat se nepopsatelné rozkoše, disponuje k uchvácení mysli oddaností, úžasem a jásotem [...]. Tím vším se náš duch stává hierarchickým [...], tedy je očištěn, osvěcen a zdokonalen.“¹³³⁵

Znovuobnovení duše je tedy dílo milosti, která se větví do dispozic, skrze něž je duše očišťována, osvěcována a spojována stále více s Bohem. Ke *gratia gratum faciens* se tedy připojují nové dispozice vlité. Všimneme-li si textu *Komentáře k III. Knize Sentencí*, distinctio 34,¹³³⁶ tak kromě trojího větvení do dispozic ctností, darů a blahoslavenství je také řeč o duchovních smyslech, které jsou představeny jako výraz a praxe předchozích dispozic. Zmíněná distinkce 34. je rozsáhlým pojednáním o darech Ducha a světec v její úvodní části vysvětluje rozdíly mezi ctnostmi a dary. Bonaventura, když srovnává odpovídající dispozice ctností a darů, ukazuje, v čem se liší. Sedm ctností, sedm darů Ducha a sedm blahoslavenství napravují pokračujícím způsobem duši prostřednictvím trojího působení (*rectificatio, expeditio, perfectio*).¹³³⁷ Je třeba říci, že využití duchovních smyslů je stále přítomno na kterékoli ze tří cest od počátku, od *re-creatio*, kterou působí milost dávající bohoforní dispozici (*habitus deiformis*) až k dokonalému spodobení (*similitudo perfecta*). U Bonaventury *triplex via* neznamená pouze tři odlišená stadia dokonalosti, ale harmonické pletivo milosti a svobodné vůle, které v rytmu cesty ke svatosti zná momenty očištění, osvěcení a zdokonalení.¹³³⁸

Duchovní smysly fungují, jak jsme řekli, v prostředí milosti. Mezi milostí a smysly je nerozlučný vztah. Tyto vnitřní smysly mají kořen v samotné struktuře člověka: v intelektu smysly zraku a sluchu, v afektu tři další smysly. Další kořen pak odkazuje na zvláštní typ

¹³³⁵ *Itin.*, IV,3.

¹³³⁶ *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, concl; III, 737-738.

¹³³⁷ Bonaventura zvolená uskupení neustále dále dynamicky člení, využívá scholastickou metodu, kterou si zvlášť oblíbil. Patrné je to především ve spise *De triplici via* (VIII, 3-28), kde se věnuje třem hierarchickým aktům (*purgatio, illuminatio, perfectio*). Trojí cesta se uskutečňuje ve cvičení meditace, modlitby a kontemplace.

¹³³⁸ Srov. J. BONNEFOY, *Une somme Bonaventurienne*, 12.

poznání, jímž je poznání zkušenostní.¹³³⁹ Bonaventura často opakuje, že duchovní smysly nejsou nové „dispozice“ – podobně jako ctnosti, dary a blahoslavenství – ale jimi tyto vyjadřují dokonale užití.¹³⁴⁰ Bezprostřední, neboť typická pro smysly je poznávací bezprostřednost.¹³⁴¹ Žádný typ duchovního poznání není možný bez Boží milosti. Aktivita vnitřních smyslů je dar, který Bůh udílí duši.¹³⁴² Duchovní smysly dovolují duši zakoušet, že je „nevěstou Kristovou, chrámem Ducha a dcerou věčného Otce.“¹³⁴³ Všem křesťanům je darována díky milosti, možnost podivuhodného dosažení Boha: „A tehdy je člověk uschopněn jak k nazírání, tak ke spatření a objetí ženicha a nevěsty, k čemuž dochází prostřednictvím duchovních smyslů“¹³⁴⁴ a jež „spočívá více v citové zkušenosti než v rozumovém uvažování.“¹³⁴⁵ Užíváním duchovních smyslů se realizuje skutečný výstup k Bohu: „radostmi duchovních smyslů se úchvatnými povzneseními stává náš duch hierarchickým, tedy je očištěn, osvěcen a zdokonalen.“¹³⁴⁶ Bonaventura jakoby chtěl zdůraznit, že člověk není jen *homo paenitens*, ale rovněž *homo gaudens*. „Naše mysl se v síle tří teologických ctností, obnovených duchovních smyslů [...] obrací ke svému nitru, aby tam nazírala Boha v září svatyně, v níž jakoby na svatebním loži spí a odpočívá v pokoji, zatímco Ženich ji zapřísahá, aby neprocírala, dokud nebude chtít.“¹³⁴⁷

Existuje hierarchie v „zakoušení“ Boha, říká Bonaventura. Jedna věc je vidět a jiná objímat.¹³⁴⁸ Jak jsme již řekli, Serafický učitel dává přednost doteku, neboť vede ke spojení, sjednocení, k nejjintimnějšímu poznání. Vzhledem k tomuto je každé jiné poznání jen přípravným a předcházejícím.¹³⁴⁹

¹³³⁹ *III. Sent.* d. 13, dub. 1.

¹³⁴⁰ *sensus dicit usum*“... *sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior*“ (*III Sent.*, d. 13, dub. 1); „*usus vero... recte dicitur sensus spiriualis; quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem*“ (*III Sent.*, d. 34, p. 1, a.1, q. 1, concl.).

¹³⁴¹ *III. Sent.*, d. 34, p. 1, a.1, q. 1; III, 737-738.

¹³⁴² Srov. F. M. TEDOLDI, *La dottrina...*, s. 247.

¹³⁴³ *Brev.* V, 3,3.

¹³⁴⁴ *Brev.* V, 5,6.

¹³⁴⁵ *Itin.*, IV, 3, s. 88.

¹³⁴⁶ *Itin.*, IV, 4, s. 88.

¹³⁴⁷ *Itin.*, IV, 6, s. 90.

¹³⁴⁸ „*Et quoniam veritatis lumina splendida praeambula sunt ad caritatis solatia excessiva...*“ (*De plant.* 4 (V, 575b)).

¹³⁴⁹ Srov. *III. Sent.* d. 13, dub. 1. Prvenství hmatu, doteku, dává i H. U.VON BALTHASAR, *Gloria* II, 293-294, pozn. 312.

Duchovní a tělesné smysly

Duchovní smysly jsou analogií k tělesným smyslům¹³⁵⁰ a nejsou vůči nim v protikladu. Podobně jako tělesným smyslům, tak i duchovním, je společná touha po radosti a potěšení.¹³⁵¹ Cesta vzhůru začíná na nejnižším stupni. Ptáme se: Jak mohou smysly tělesné napomáhat smyslům duchovním, které jsou jim analogické? V *Itinerariu* Serafický učitel odpovídá: „Abychom došli k určitému poznání prvního Počátku, který je naprosto duchový, věčný a nad námi, je zapotřebí vyjít z toho, co je hmotné, časné a mimo nás jako stopa Boží [...] dále je zapotřebí abychom vstoupili do své mysli [...] konečně je třeba vystoupit k tomu, co je věčné, zcela duchové a nad námi, a tak smíme zahlížet první Počátek a být naplněni radostí z poznání Boha a z uctívání jeho velebnosti.“¹³⁵² Celý hmotný svět je jako zrcadlo, jímž přejdeme k Bohu.¹³⁵³ „Člověk má v pěti smyslech jakoby pět bran, kterými vstupuje do jeho duše poznání všeho, co je v hmotném světě“¹³⁵⁴ a „všechny tyto věci jsou stopami, v nichž můžeme zahlédnout svého Boha.“¹³⁵⁵ Bonaventura pokračuje: „Stvořené věci jsou stíny, ozvěnami, zobrazeními, stopami, napodobeninami, odrazy a znameními [...] účinného Umění, které plodí, které v sobě skrývá pravzory všech věcí a které všechno pořádá. Tak nám tedy Bůh dává stvořené věci proto, abychom ho v nich zahlíželi.“¹³⁵⁶ A mohli bychom přidat ještě odpověď z *I. listu Janova*: „Co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života“. Vtělení Slova je konkrétní možností a důvodem, proč člověk může dosáhnout plné blaženosti v nebi, a to jak s duší, tak i s tělem.¹³⁵⁷ V něm, vtěleném Slově, se také nachází exemplarita ducha, jenž se přiodívá smysly. Fyzické smysly se stávají duchovními.¹³⁵⁸

Ve spise *De reductione* uvádí autor podivuhodnou analogii mezi dvěma způsoby poznání: „Pohled, jak je ve smyslovém poznání skrytě obsažena božská moudrost a jak

¹³⁵⁰ „Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus“ (*III Sent.*, d. 13, dub. 1); „Kdybychom uvažovali o radosti z poznání, uvidíme zde sjednocení Boha a duše. Každý smysl totiž s touhou hledá smyslovou věc, která mu přísluší, nachází ji s radostí, vrací se k ní bez omrzení, poněvadž nenasytí se oko viděním, nenaplní se ucho slyšením (*Kaz 1,8*). Podobně i náš duchovní smysl má toužebně hledat krásné, libozvučné, vonné, sladké či jemné na dotyk, má je radostně nalézat a neustále se k němu vracet“ (*De red. art.*, 10, česky s. 87).

¹³⁵¹ Duchovní smysly hovoří o poznání Boha, které je „spjato s formou světskou, kterou může člověk číst jen způsobem duchovně-smyslovým“ (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria II*, 288.).

¹³⁵² *Itin.* I, 2, s. 62-63.

¹³⁵³ *Itin.*, I, 9, s. 67.

¹³⁵⁴ *Itin II*, 3, s. 71.

¹³⁵⁵ *Itin II*, 6-7, s. 73.

¹³⁵⁶ *Itin.*, II, 11, s. 77

¹³⁵⁷ *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, f. 4; *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1, f. 5.

¹³⁵⁸ Srov. F. M. TEDOLDI, *op.cit.*, 726.

podivuhodné je rozjímání o pěti duchovních smyslech na základě jejich podobnosti se smysly tělesnými.¹³⁵⁹

Poznání láskou

Latinská tradice podtrhovala vztah mezi *cognitio* a *affectio*: Každý skutek lásky je vnitřně aktem poznání. Pro Bonaventuru je láska nejlepší formou poznání a toto poznání se uskutečňuje na úrovni duchovních smyslů. Pro Bonaventuru je světlo víry větší než světlo rozumu. Poznání Boha vyplývá z lásky, protože Duch svatý, jenž je láskou, nás vyučuje pravdě.¹³⁶⁰ Pouze láska činí moudrým; ten kdo ji má, chápe tajemství a podstatu věcí lépe než velký vzdělanec.¹³⁶¹ Mystické poznání je udíleno pouze svatým, neboť se projevuje extatickou láskou, která se nachází jen u osob plných velké horlivosti.¹³⁶² O mystickém stavu, v němž ustávají všechny intelektuální pochody a vrchol touhy se celý přenáší a proměňuje v Boha, světec říká:

„A dostává se ho pouze tomu kdo touží, a touží pouze ten, koho vnitřně rozněcuje oheň Ducha svatého, jehož na zem poslal Kristus. Proto tvrdí Apoštol, že tato mystická moudrost je zjevována Duchem svatým (1Kor 2,10). Poněvadž v této věci nemůže nic přirozenost a velmi málo vědění, je zapotřebí spoléhat se málo na zkoumání, ale hodně na pomazání; málo na jazyk, ale více na vnitřní radost; je zapotřebí spoléhat se málo na slova a knihy, ale úplně na Boží dar, tedy na Ducha svatého...“¹³⁶³

Sapientia pochází z lat. *sapere*, což znamená chutnat, vychutnávat. Moudrost je vychutnávání Boha a poznání ho tím nejvznešenějším a nejvyšším možným způsobem. Kdo je moudrý, zakouší Boha, jenž je mírný (*soave*) a to přináší poznání a radost. Láska se dostane mnohem dále než vidění: „*Amor enim multo plus se extendit quam visio.*“¹³⁶⁴ Zkrátka „*amplius ascendit affectio quam ratio, et unio quam cognitio.*“¹³⁶⁵ Známe to, co milujeme; poznáváme, abychom lépe milovali a plně známe, pokud milujeme to, co známe. Láska orientuje naše poznávání a vede je k plnosti.¹³⁶⁶ Láska je nenahraditelným průvodcem jak konání, tak poznávání: „*optimus enim modus cognoscendi Deum est per experientiam dulcedinis.*“¹³⁶⁷

¹³⁵⁹ *De red. art.*, 10; česky s. 87.

¹³⁶⁰ Srov. *In Eccl.*, q. 1; VI, 6b.

¹³⁶¹ Srov. *Itin.*, 7,3.

¹³⁶² Srov. *De san Dominico sermo* 1; IX, 564b.

¹³⁶³ *Itin.*, 7,4-5; česky s. 108-109.

¹³⁶⁴ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4; a také: „*Sicut vult Bernardus, De amore Dei, 'Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus'. Et Dionysius, septimo De divinis nominibus, capitulo de sapientia dicit, quod multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva. Ait enim sic: 'Oportet agnoscere nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam per quam coniungitur ad ea quae sunt extra se'*“ (*III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1).

¹³⁶⁵ *III Sent.*, d. 35, a. 1, q.3, ad 5.

¹³⁶⁶ „*Non est perfecta cognitio sine dilectione*“ (*I Sent.*, d. 10. a. 1, q. 2, f. 1).

¹³⁶⁷ *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, ad 5.

2.6 Dílčí závěr

Jistě po zásluze nazval v roce 1890 Lev XIII Bonaventuru z Bagnoregia „Knížetem mystiků.“¹³⁶⁸ Je jím nejen pro množství a hloubku svých mystických spisů (je jedním z nejplodnějších duchovních autorů), ale pro svůj vlastní charakter filosofie, teologie, nauky, která se nezastavuje na úrovni vědy, nýbrž vystupuje na úroveň moudrosti.

Co se týče expozice, je považován za jednoho z největších **systematizátorů spirituality**, jejichž výčet by začal u Klementa Alexandrijského a Origena a pokračoval přes Řehoře z Nyssy, Pseudodionýzia a viktoríny až k našemu světcí. Řekli bychom, že je poněkud technický, např. ve spisu *De Triplici via*,¹³⁶⁹ a jeho lpění na schématech a číslech se může zdát povrchní architekturou duchovního života. Je však třeba postihnout autentický profil, tvář svatého Bonaventury, jít za všechny jeho verbální konstrukce, a proniknout bohatství a vnitřní hloubku jeho zkušenosti, kterou vyjadřují, a mít na paměti geniální doktrínu božského exemplarismu.¹³⁷⁰

Bonaventura zdůrazňuje, že duše jako *imago Trinitatis* je obdařena pamětí, inteligencí a vůlí, což jsou přirozené schopnosti patřící k její podstatě.¹³⁷¹ Hřích svým *deordinatio* vzdálil duši od Boha a učinil člověka *dissimilis* Bohu.¹³⁷² Dvojí smyslové orgány byly zastřeny. Tam, kde dříve duše pozvedala tělo, nyní tělo táhne dolů duši.¹³⁷³ Počátek nadpřirozeného života je chápán jako nové stvoření.¹³⁷⁴ Prostředník znovustvoření je týž jako při stvoření, totiž věčné Slovo Otcovo. Díky němu se stáváme údy jeho tajemného těla církve a z duše se stává nevěsta Kristova, chrám Ducha svatého a dcera nebeského Otce.¹³⁷⁵ V Kristu je naše duchovní poznání opraveno v kořeni,¹³⁷⁶ od něho, jenž je hlavou mystického těla, všechny údy získávají *motus et sensus* jako ze zdroje. Skrze milost Bůh jistým způsobem sestupuje do

¹³⁶⁸ „...de mystica theologia...tanta perfectione disseruit, ut in ea, communi hominum peritissimorum suffragio, habeatur facile princeps...“

¹³⁶⁹ Když popisuje *via purgativa, illuminativa, unitiva*, hovoří o třech výsledcích: pokoji, pravdě, lásce, k nimž se směřuje třemi cestami: modlitbou, meditací, kontemplací. Přitom ještě zmiňuje klasické rozlišení stupňů dokonalosti na začátečníky, pokročilé a dokonalé a sedmičlenné rozlišení každého stupně pro jednotlivé cesty na „příchuť pokoje“, „zář pravdy“ a „sladkost lásky. Srov. *De triplici via*, 3, 2-3, 6; VIII, 12a-b, 14a.

¹³⁷⁰ Srov. BLASSUCCI, *op.cit.*, 66.

¹³⁷¹ Srov. *I Sent.* d. 3, p. 1, a. 1 et 2; I, 81-93.

¹³⁷² *Brev.* III, 3.

¹³⁷³ Srov. *II Sent.* d. 31, a. 2, q. 1, concl.; II, 749b: „anima unita carni propter coniunctionem ipsius ad carnem vel trahit eam sursum, vel ab ipsa trahitur deorsum“. Podobný koncept najdeme v *Brev.* III,6.

¹³⁷⁴ „Sicut tota Trinitas illos creat dando naturam, sic recreat dando gratiam“ (*III Sent.* d. 10, a. 2, q. 3, concl.; III, 238a).

¹³⁷⁵ *Brev.* V, 3.

¹³⁷⁶ *In Dom. II adv. serm.*5; IX,52a.

duše, nikoli se svojí nesdělitelnou podstatou, nýbrž skrze vliv (působnost), který z něj bezprostředně vychází a který duši dává bohoformní dispozici, díky níž se stává podobnou Trojici nerozlučným a téměř až manželským způsobem.¹³⁷⁷

Téma **mystického osvícení**, jež spolu s osvícením intelektálním a morálním tvoří základní téma bonaventurovské nauky, je v linii s tímtéž tématem augustinovským. Bonaventura prohlubuje rovněž téma dionýziovským pochopením „visio in tenebris“,¹³⁷⁸ aby zdůraznil vzájemnost rozdílných přístupů ke zkušenosti světla a temnoty v mystické zkušenosti.¹³⁷⁹ Zatímco pro Dionýsia, jež představuje řeckou tradici, vycházející od Origena, cesta ke sjednocení s Bohem vede od božských temnot, oblaku Sinaje, jež zakrývá tvář Jahve, k nevědě, pro Augustina vedeného Janem, pro nějž Bůh je naopak světlem, cesta vede k božskému světlu a k poznání. Dionýziovské temnoty a augustinovská jasnost, obojí jsou autentickým pochopením a vyjadřují tutéž zkušenost. To, co jeden chápe jako světlo, je pro druhého temnotou. Poznání „oblaku nevědě“ přesahuje lidskou znalost a jeví se jako neznalost, zatímco jasný pohled Augustinův vidí poznání bez subtilních paradoxů řeckých. Bonaventura v sobě spojuje obojí aspekty těžké mystické zkušenosti: světlo i temnotu, byť se jeví jeho vyjadřování jako rozporuplné: „Řeč je o temnotě, neboť intelekt nechápe; a přitom je duše nanejvýš osvětlená (*summe illustratur*).“¹³⁸⁰ Bonaventura ptá: „Jak může tento paprsek [kontemplace] oslňovat, když by měl spíše osvěcovat?“ Na jiném místě odpovídá: „Toto oslnění je svrchované osvícení, neboť je ve vznešenosti myslí, nikoli ve zkoumání lidského intelektu. Tehdy se intelekt zatemní (*caligat*) a nemůže dále prozkoumávat, neboť přesáhne všechny badací možnosti. Tehdy má člověk zkušenost neproniknutelné zamlženosti, jež nicméně osvětluje mysl, jež opustily zvědavá zkoumání.“¹³⁸¹ Absence přímého patření je tedy na jedné straně přesahem zkušenosti tváří v tvář investigativním schopnostem intelektu. Poznání, které je současně zatemňující i osvětlující, avšak nahlížené pod různým zorným úhlem, nazývá Bonaventura podle Pseudodionýzia „vzdělanou nevědomostí“¹³⁸².

Další charakteristikou Bonaventurovy spirituality, jež rovněž navazuje na Augustina, a je typicky františkánská, je **přítomnost afektu** ve všech dimenzích pochopení. Primátem je láska, přítomná ve všech stupních kontemplace. Přítom intelektální aktivitě nijak nepřekáží a nijak ji neneguje - ta je však, jak jsme již řekli, vždy v jejich službách: je třeba prohlubovat

¹³⁷⁷ Srov. *Brev.* V, 1,5.

¹³⁷⁸ Srov. L. VEUTHEY, *Illumination*, in *DSp*, t. VII, coll. 1338-44.

¹³⁷⁹ Srov. A. BLASUCCI, *Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei tempi. Doctor seraphicus*, Anno XXXIII, maggio 1986, p. 59- 69 (62).

¹³⁸⁰ *In Haex.* coll. 2, n. 32; V, 342a.

¹³⁸¹ *In Hex.* coll., 20, n. 11; V, 427a.

¹³⁸² *II Sent.*, d. 23, q. 3, ad 6; II, 546a. Srov. BLASUCCI, *op.cit.*, s. 64, 65.

poznání pro větší schopnost milovat. Neboť „neexistuje dokonalé poznání - říká Bonaventura - mimo lásku“.¹³⁸³ Vždyť „[...] nikdy není v kontemplaci paprsek jenž září, aniž by také zapaloval.“¹³⁸⁴ Lze pak hovořit o láskyplném poznání, věda se pak povýtce stává moudrostí. Hovoří se o prvenství lásky ale také o bonaventurovském voluntarismu.¹³⁸⁵ Nejde však o reaktivizaci hodnot, nezávislost vůle na intelektu, ale jen o svobodu volního aktu před každým soudem intelektu, což napomáhá vůli v jejím rozhodování, ale nic jí nevnucuje.

Bonaventura však není jen mistrným teologem mystiky. Jeho nauka se týká všech témat klasické systematiky a pojednává tedy i o **tajemství Ducha svatého**. Jeho reflexe o tajemství Ducha svatého rozhodně není bez vnitřních napětí a problémů. Jedná se zejména o **oscilaci v otázce jednání osob Trojice navenek**, která nemá jednoznačné řešení. Je však třeba konstatovat, že náš autor inklinuje k tomu, že jednají skutečně osoby Trojice, pochopitelně ve vzájemných vztazích. Rozhodně nepotlačuje imanentní Trojici. Lze říci, že současná trinitologie silně zdůrazňuje ekonomickou Trojici¹³⁸⁶ především proto, že teologii i spiritualitu je nutno důsledně trinitarizovat.¹³⁸⁷ Z tohoto důvodu se zdá být nanejvýš žádoucí nehovořit již o přivlastňování působení navenek jednotlivým osobám, ale pouze o **rozlišování** skutečného působení osob navenek. Vždyť přece působí nikoli neosobní přirozenost, ale Někdo skrze svou přirozenost. Princip společného jednání se dodrží velmi snadno, když budeme důsledně evangelijní: tam, kde je a působí Jeden z Trojice, musí být vztahově také ostatní Dva. Díky tomu je pak možno hovořit o pneumatologii, což by měl být traktát, který se přednostně zabývá působením a posláním Ducha v dějinách spásy. Skutečnost, že až do II. vatikánského koncilu v západní tradici neexistovala samostatná pneumatologie, jasně vypovídá o nejasnostech ohledně přivlastňování – rozlišování v oblasti působení navenek.¹³⁸⁸

¹³⁸³ „Non est perfecta cognitio sine dilectione“ (*I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 1; I, 197a). A odvolává se na mystické poznání, jež je zakoušením Boha, dodává světec ještě: „toto je excelentní poznání, [...] jež člověk má v pravdě extatické lásky a jež jej pozvedá nade vší znalost víry“ (*III Sent.*, d. 24, dub. 4).

¹³⁸⁴ „Numquam venit in contemplatione radius splendens, quin etiam sit inflammans“ (*In Hex.*, coll. 20, n. 12; V, 427).

¹³⁸⁵ *Tamtéž.*

¹³⁸⁶ Srov. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*, in FEINER, J.-LÖHRER, M. *Mysterium salutis II - Die Heilgeschichte vor Christus*. Einsiedeln – Zürich - Köln, 1967, s. 317-404.

¹³⁸⁷ Srov. KKC 234. U moderních autorů je patrné vědomí obtížnosti výše uvedeného problému a nejednotnost přivlastňování. Např. M. SCHMAUS, *Perichoreze*, s. 775: „Jak ukazují dějiny, přivlastňování má větší sílu v oboru stvoření než v oboru vykoupení a milosti“; K. Rahner aplikuje přivlastňování na oblast stvoření, ale odmítá ho v nadpřirozené oblasti, srov. K. RAHNER, H. VORGRIMLER (ed.), *Teologický slovník*, Praha: Zvon 1996, s. 23-24.

¹³⁸⁸ Jako příklad můžeme uvést dvě encykliky věnované tajemství Ducha svatého. Lev XIII. v roce 1897 vydal ebykliku *Divinum illud munus*. Čtenář tohoto velmi zajímavého textu ale velmi záhy zjistí, že tento velký svatý otec se až úzkostlivě bojí hovořit o skutečném jednání Ducha v dějinách a v dané otázce staví na přivlastňování, takže v dějinách působí „supersubjekt“ jménem Trojice a my pak některé záležitosti pouze přivlastňujeme Duchu. Úplně v jiném duchu je pak sepsána další slavná encyklika, tedy *Domimum et vivificantem*, od Jana Pavla II, kde se bez jakékoli úzkostlivosti hovoří výslovně o působení Ducha v dějinách. Jan Pavel II. se ale otázky

Chceme-li shrnout přínosnost myšlenkového odkazu našeho autora, nakolik se dotýká našeho tématu, pak je třeba zmínit jednak **kruhové trinitární schéma**, jednak rozvinutí tématu **Daru**. Je třeba číst jeho nauku o božském vlivu, jímž je Boží působení *ad extra* k podobě emanace božských osob v Trojici, kde zní responsoriální echo „**regressus**“ neboli návratu člověka díky Božímu vlivu.¹³⁸⁹ V oblasti duchovních dispozic a milosti se však náš autor utápí ve výčtech jednotlivých kategorií a upadá do pasti „číselné symboliky“, protože právě číslo šest, sedm nebo dvanáct jsou pro něho znamením harmonie a krásy, již do díla stvoření i do díla nápravy promítla věčná Boží Moudrost.¹³⁹⁰ Jeho **nauku o ctnostech, darech, blahoslavenstvích a duchovních smyslech** je však třeba považovat za jistý přínos. Rovněž je třeba vyzdvihnout aspekt, který ve scholastice zůstává ve stínu milosti nestvořené, totiž aspekt **vlastního působení Ducha svatého**.¹³⁹¹ Dnešní člověk vazbu Bůh-člověk chápe především jako *mezosobní vztah*, vyjádřený v kategoriích přízně, Boží lásky, jisté citlivosti a nechápe mluvu plnou neosobních termínů, kdy se jedná o *působení*, které ho proměňuje, obdarovává, očekává spolupráci, pozvedá, jednoduše posvěcuje. Považujeme proto za nezbytné poznamenat, že františkánská škola považovala za vhodné mluvit místo o milosti nestvořené přímo o Duchu svatém.

Shrňme-li, Bonaventura je zřejmým zastáncem zásadní jednoty křesťanské moudrosti jako vědy života, a proto usiluje o to, aby jeho dílo zasahovalo nejen intelektuální stránku člověka, nýbrž také jeho volní a afektivní schopnosti. „Podivuhodnou potěchu totiž zakouší duše, když chápe to, co již dokonale přijímá vírou“.¹³⁹² V Bonaventurovi se setkávají postupy monastické a scholastické teologie a je nejen erudovaným teologem, ale i originálním

přivlastňování příliš nevěnuje. Současná teologie se pochopitelně také potýká s otázkou přivlastňování, ale někteří autoři dospívají k závěru: jednotlivým osobám se přivlastňují pouze esenciální, ale nikoli působení navenek. Modely, které byly dříve vnímány jako pravidla přivlastňování, například famózní tři příčiny (účinná – Otec, vzorová – Syn, účelová – Duch) neoznačují pouhé přivlastnění akce navenek té které osobě, ale slouží k rozlišení jejich reálného osobního působení.

¹³⁸⁹ Srov. cesta sestupná a cesta vzestupná., dvojí operativní pohyb dokonalosti v bonaventurovském myšlení: „*Haec est vero influentia, scilicet a Deo egredi et ad Deum reduci, ut a Patre exivit Filius et rediit ad Patrem*“ (In Hex., coll. 21, n. 17s; V, 434).

¹³⁹⁰ Tyto hrátky jsou ale dnes v zásadě mrtvou záležitostí a pro nepřipraveného čtenáře mohou být zavádějící, protože ne každá kategorie má opravdu své opodstatnění, mnohé jsou jen ve funkci dosažení kýženého počtu.

¹³⁹¹ Hovoříme o vlastním jednání Ducha svatého i tam, kde se zdá, že sám autor váhá nebo se vyjadřuje nejednoznačně. Vždyť nás k tomu pobízí sám Serafický doktor, když říká, že interpret má sestupovat hluboko pod povrch slov a vynášet na povrch to, co je skryté. To je také motto nalézající se v úvodu celého jeho *Komentáře k Sentencím*: „*Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem*“ (Jb 28, 11; Prol. I Sent.; I, s. 1). To je také základní idea bonaventurovské hermeneutiky, protože první část prologu ke *Komentáři k Sentencím* je rozborem daného místa. Je to tatáž idea, která se pak znovu vrací na scénu v prologu k *Breviloquiū*. Lze tedy předpokládat, že by Serafický doktor k tomuto našemu postupu, jímž dáváme život jeho více než sedm set let starým výpovědím, dal svůj souhlas.

¹³⁹² I Sent., proem., q. 2, resp.

mystikem.¹³⁹³ Všimáme-li si zmíněných dvou období v Bonaventurově myšlení, pak lze říci, že před rokem 1252 převažuje zaměření apologetické a jistým způsobem výchovné a v dílech vzniklých po roce 1259 a také v komentářích k jednotlivým knihám Písma převažuje zaměření k tajemství a ke kontemplaci. Bonaventurovi jde o to přivádět věřící k jádru tajemství, ke „stromu života“.¹³⁹⁴ Pro přístup k Božím tajemstvím nabízí náš učitel metodologii, jíž je cesta spojení intelektu a afektu. Jistě ne náhodou byl tento text magisteriem převzat do významných církevních dokumentů.¹³⁹⁵

„Vybízím tedy čtenáře k nářku modlitby pro ukřižovaného Krista, jehož krev nás omývá ze špíny neřestí. Ať se čtenář nedomnívá, že mu stačí četba bez pomazání, nazírání bez oddanosti, bádání bez úžasu, kritické zkoumání bez jásotu, úsilí bez spravedlnosti, vědění bez lásky, pochopení bez pokory, studium bez Boží milosti, zrcadlo mysli bez Bohem vnuknuté moudrosti...“¹³⁹⁶

¹³⁹³ Knížetem mystiků jej nazval Lev XIII. Srov. Lev XIII. „Audientia Summi Pontificis Leonis XIII die 11 Novembris 1890“, *Acta Ordinis Minorum* 9 (1890), 177-178.

¹³⁹⁴ Srov. *Hex.*, coll. XXIII, 31; V, 449b.

¹³⁹⁵ Srov. koncilní dokument *Optatam totius* 16 a encyklika Jana Pavla II, *Fides et ratio*, č. 105.

¹³⁹⁶ *Itin.*, Prolog 4, čes. překlad s. 59.

ZÁVĚR

Na tomto místě se pokusíme nalézt společné rysy a specifika jednotlivých autorů, o nichž jsme pojednali, a jejich aktuálnost. Nebudeme opakovat to, co je již obsaženo v dílčích závěrech na konci kapitol, jež jsou integrální součástí tohoto celkového vyústění našeho úsilí. Srovnáme teologicko-spirituální přínos Františka, Antonína a Bonaventury a budeme hledat společné jmenovatele jejich prožívání i jejich reflexe tajemství Ducha svatého.

Za první společný rys našich autorů je možné považovat solidní **biblický základ**, z něhož vycházejí, jak v životě, tak v reflexi. Všichni tři čtou svou vlastní zkušenost zejména ve světle slov Nového zákona. Ačkoli je patrné, že u Františka, Antonína i Bonaventury převládá janovská inspirace, v oblasti symboliky Ducha svatého všichni tři upřednostňují oheň, případně žár před janovským symbolem vody, byť i ten je přítomen, leč spíše podružně.

Dalším společným jmenovatelem je převládající **augustinovská inspirace**, i když u Františka a Bonaventury se najdou prvky pocházející od východní církevních otců a z východní spirituality. Zatímco František a Bonaventura zaujímají postoj uctivé recepce vůči Augustinovi, která je ale velmi tvůrčí, neboť se zde projevuje nové charizma, Antonín zůstává nositelem nejen augustinovské teologie ale i augustiniánské spirituality, která je však prodchnuta prvkem touhy po mučednictví. Z hlediska současnosti se však jeví být jeho pneumatologie, rozuměno v širším – interdisciplinárním slova smyslu, nejméně přínosná.

Všem společné je rovněž **propojování zkušenosti, prožitku s reflexí**, která je však u každého zaměřena jinak. Podobně je tedy také laděna naše práce. U Františka je to svědectví a formace spolubratří, předávání charizmatu. U Antonína je zkušeností nesená výpověď zaměřena ke spáse a k obrácení těch, na něž se obrací jako na adresáty svých promluv. U Bonaventury se jedná o setkání charizmatu se světem univerzitní teologie a filosofie, přičemž v druhém období po roce 1257 se objevuje pochopitelně také rys formační, což souvisí s jeho zodpovědností za vedení řádu a také s duchovním doprovázením sester. Můžeme tedy konstatovat, že františkánská „pneumatologie“ je bytostně zaměřená prakticky, ze spirituality vychází a opět se do ní vrací. Rozhodně se zde nesetkáme s pouhým akademickým intelektualismem.

Velmi důležité je, že na poli **ekonomie** u všech tří autorů jednají vždy jednotlivé osoby Trojice, tedy také Duch svatý jako osoba, pochopitelně vždy ve vzájemných vztazích, aby bylo učiněno zadost zásadnímu pravidlu, že díla Trojice navenek jsou všem třem osobám

společná. U Františka je tento akcent jednoznačný a on sám prožívá své charisma bytostně trojičně, a proto také uvádí bratry a sestry do vztahu k jednotlivým osobám Trojice. Není zde ani stopa abstraktního božství nebo „supesubjekt“ jménem Trojice, čímž je překročen limit augustinovské trinitologie. Antonín také hovoří přímo o působení Ducha, leč motiv je jiný. Jako kazatel a hlasatel obrácení nevidí v problematice imanentní Trojice nic praktického, což je limit jeho teologie, a proto otázku přivlastňování v zásadě netematizuje. U Bonaventury je patrná inklinace k témuž postoji, přestože byl silně ovlivněn dobovou scholastikou, která v dané záležitosti kladla zvýšený důraz na jednu Boží přirozenost a na to, že osoby vůči světu jednají skrze ni, což může v posledním důsledku vést až ke stírání významu ekonomické Trojice (jak se to projevilo v katolické teologii následujících staletí a v manualistice).

Co se týče otázky **poměru mezi kategorií milosti a osoby Ducha svatého**, František v zásadě nezná zvěcněnou milost a hovoří přímo o „Duchu Páně a jeho svatém působení.“ Antonín používá slova „Duch“ a „milost“ jako synonyma a nijak neřeší, je-li která milost stvořená či nestvořená. Jsa praktickým teologem, tato otázka v oblasti obrácení a spásy nemá podle něj žádný význam. Bonaventura jakožto univerzitní profesor se naopak musel nevyhnutelně zabývat i otázkami, které jeho spolubratřím připadaly nedůležité, a proto zejména až do roku 1257 silně zvěcňuje kategorii milosti a v otázce poměru mezi stvořenou a nestvořenou milostí tápe. V druhém období, kdy je svobodný od univerzitního světa, kráčí podobným směrem jako jeho bratři. Otázku stvořenosti či nestvořenosti milosti ponechává svým kolegům na univerzitě, přičemž predominance kruhového paradigmatu návratu mysli do Boha jasně vypovídá o nestvořené milosti, jíž je Duch svatý a jeho působení v nás. Dlužno podotknout, že důraz na nestvořenou milost znamená v první řadě příklon k personalistickému pojetí na úkor nežádoucího zvěcňování milosti, což je také trendem dnešní reflexe na poli teologické antropologie, dříve pojednání o milosti.

Konečně můžeme u všech autorů vyzorovat silný **afektivní náboj**. Bonaventura je ale jediný z nich, který toto téma reflektuje a snaží se ho uchopit intelektuálně, což odpovídá jeho předchozí univerzitní formaci. Lze říci, že právě tato partie by mohla výrazněji oslovit dnešní systematiku i spiritualitu.

Při studiu bylo možné v řadě případů objevit spojitost či výraznou podobnost v chápání jak duchovního života, tak následné reflexe s **východní teologií a spiritualitou**. Nejpatrněji se tato podobnost jevila u světce z Assisi a v některých oblastech spekulace Serafického učitele. Zdá se, že toto téma, námi na některých místech jen naznačené či zmíněné, by stálo za hlubší studium a mohlo by být výzvou k dalšímu, prohloubenějšímu studiu.

Na samotném konci této disertační práce, chci uzavřít toto přemítání nad tajemstvím Ducha svatého prosbou o něj samého, a sice slovy Serafického doktora:

Jednorozený Synu Boží!

Kvůli nám ses stal člověkem. Kvůli nám jsi byl ukřižován i oslaven!

Skrze tebe prosíme nejlepšího Otce,

aby ze svých pokladnic na nás seslal

Ducha sedmeré milosti,

jenž v celé své plnosti spočinul na tobě, a to:

ducha moudrosti, abychom ochutnali ovoce, to znamená

životodárnou chuť stromu života, jímž jsi ty sám;

dar rozumu, aby osvítil intuici našeho rozumu;

dar rady, abychom chodili po správných stezkách ve tvých šlépějích;

dar síly, abychom mohli odolat útokům dotírajících nepřátel;

dar umění, aby nás naplnil jas tvého svatého učení

a my byli schopni rozeznávat dobro od zla;

dar zbožnosti, abychom oblékli milosrdný soucit;

dar bázně [Boží], abychom se vystříhali zlého a došli tak pokoje

díky úctyhodnosti tvého věčného Majestátu.

Ty přece chceš, abychom o to prosili ve svaté modlitbě, kterou jsi nás naučil.

Chceme toho dosáhnout skrze tvůj kříž ke chvále tvého nejsvětějšího Jména.

Jemu s Otcem i s Duchem svatým náleží všechna čest a chvála,

dobrořečení, sláva i vláda

na nekonečné věky věků. Amen.

Sv. BONAVENTURA. *Lignum vitae*, 49.

BIBLIOGRAFIE

Prameny

Prameny ke kapitole I.

ESSER, Kajetan. *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition.* Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1976.

--- . *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana.* Padova: Messaggero, 1982.

Fonti francescane (a cura di E. Caroli). Padova - Assisi: Messaggero – Movimento Francescano, 1999⁴.

Františkánské prameny I. (péčí C.V. Pospíšila). Olomouc: MCM 2001.

Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235. Františkánské prameny II. Velehrad: Ottobre 12, 2003.

Spisy sv. Františka a sv. Kláry. Františkánské prameny I. (Překl. M. Koronthályová, J.B. Štivar). Velehrad: Ottobre 12, 2001.

Prameny ke kapitole II.

ANTON PADUÁNSKY. *Kázne* [Z it. orig. *Così parlava Sant'Antonio. Brani scelti dai Sermoni*, a cura di G. Tollardo. Padova 1999]. Bratislava: Serafín, 2008.

GIULIANO DA SPIRA. *Officio Ritmico e Vita Secunda* (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 1985.

„*Liber miraculorum*“ e *altri testi medievali* (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 1997.

S. ANTONII PATAVINI *Sermones dominicales et festivi*, ad fidem codicum recogniti, a cura di B. Costa, L. Frasson, G. Luisetto e P. Marangon, 3 voll. Padova: Messaggero, 1979.

SANT'ANTONIO DI PADOVA. *I Sermoni* [trad. di G. Tollardo]. Padova: Messaggero, 2002³.

Testimonianze minori su S. Antonio (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 2001.

Vita del „Dialogus“ e „Benignitas“ (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 1986.

Vita Prima di S. Antonio o „Assidua“ (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 1981.

Vite „Raymundina“ e „Rigaldina“ (a cura di V. Gamboso). Padova: Messaggero, 1992.

Prameny ke kapitole III.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae) I-X. Ad Claras Aquas (Quaracchi) - Florentia, 1882-1902:

Filosofické a teologické traktáty

Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, **tt. I-IV** (1248-1255).

Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio S.S. Trinitatis, de perfectione evangelica, **t. V**, ss.1-198.

Breviloquium, **ibid.**, ss.199-291 (před r.1257).

Itinerarium mentis in Deum, **ibid.**, ss. 293-316 (říjen 1259).

Opusculum de reductione artium ad theologiam, **ibid.**, ss. 317-325.

Collationes in Hexaemeron, **ibid.**, ss. 327-454 (zima 1273).

Collationes de septem donis Spiritus Sancti, **ibid.**, ss. 455-503.

Collationes de decem praeceptis, **ibid.**, ss. 505- 532 (1267 nebo 1268).

Sermones selecti de rebus theologicis, **ibid.**, ss. 532-579.

Biblické komentáře

Commentarius in librum Ecclesiastes, **t. VI**, ss.1-103.

Commentarius in librum Sapientiae, **ibid.**, ss. 105-235.

Commentarius in Evangelium Ioannis, **ibid.**, ss. 237-532.

Collationes in Evangelium Ioannis, **ibid.**, ss. 533-634.

Commentarius in Evangelium Lucae, **t. VII**, ss. 1-604 (1248).

Mystické spisy

De triplici via (alias *Incendium amoris*), **t. VIII**, ss. 3-27.

Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, **ibid.**, ss. 28-67.

Lignum vitae, **ibid.**, ss. 68-87.

De quinque festivitibus pueri Iesu, **ibid.**, ss. 88-98.

Tractatus de praeparatione ad Missam, **ibid.**, ss. 99-106.

De perfectone vitae ad Sorores, **ibid.**, ss. 107-127.

De regimine animae, **ibid.**, ss. 128-130.

De sex alis Seraphim, **ibid.**, ss. 131-151.

Officium de Passione Domini, **ibid.**, ss. 152-158.

Vitis mystica, **ibid.**, ss. 159-229.

Spisy vztahující se k řádu Menších bratří

Apologia pauperum, **t. VII**, ss. 230- 330 (kolem r. 1269).

Epistola de tribus quaestionibus, **ibid.**, ss. 331-336.

Determinationes quaestionum, pars I et II, **ibid.**, ss. 337-374.

Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant, **ibid.**, ss. 375-385.

Epistola de sandaliis Apostolorum, **ibid.**, ss. 386-390.

Expositio super Regulam Fratrum Minorum, ibid., ss. 391-437.
Sermo super Regulam Fratrum Minorum, ibid., ss. 438-448.
Constitutiones Generales Narbonenses, ibid., ss.449-467(1260).
Epistolae officiales, ibid., ss. 468-474.
Regula Novitiorum, ibid., ss. 475-490.
Epistola continens 25 memoralia, ibid., 491-498.
Epistola de imitatione Christi, ibid., 499- 503.
Legenda maior S. Francisci, ibid., ss. 504-564 (1261).
Legenda minor S. Francisci, ibid., ss. 565-579.

Kázání

Introductio cum opusculo de arte praedicandi, t. IX, ss. 1-21.
Sermones de Tempore, ibid., ss. 23-461.
Sermones de Sanctis, ibid., ss. 463-631.
Sermones de B. Virgine Maria, ibid., ss. 633-721.
Sermones de Diversis, ibid., ss. 722-731.

České a jiné překlady

BONAVENTURA. *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie* (Úvodní studie, překlad, poznámky C.V. Pospíšil). Praha: Vyšehrad, 2004.

BONAVENTURA. *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus* (Překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Nejezchleba). Praha: Oikumene, 2003.

BONAVENTURA Z BAGNOREGIA. *Putování mysli do Boha* (Úvodní studie, překlad, poznámky C.V. Pospíšil). Praha: Krystal OP, 1997.

Opere di San Bonaventura, edizione latino-italiana (a cura di J. BOUGEROL, C. DEL ZOTTO, L. SILEO). Roma: Citta Nuova, 1990- .

S. BONAVENTURAE. *Sermones Dominicales* (Studio et cura BOUGEROL, J.G.). Grottaferrata – Roma, 1977.

S. BONAVENTURE. *Sermons De Diversis* (Nouvelle édition critique par Bougerol, J.G.). Paris, 1993.

S. BONAVENTURE. *Sermons De Tempore* (Nouvelle édition critique par Bougerol, J.G.). Paris, 1990.

Saint Bonaventure's Disputed Questions on The Mystery of The Trinity (Introduction and Translation by Zachary Hayes OFM). New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 2000.

SAN BONAVENTURA. *I sette doni dello Spirito Santo* (a cura di E.MARIANI). Vicenza: L.I.E.F., 1985.

Spisy sv. Bonaventúru I. (péčí J. K. Balásze, OFM). Bratislava: Serafín 2002.

ŚWIETY BONAVENTURA. *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy* (przełożył i opracował M. Olszewski). Kety: Wyd. Antyk, 2006.

ŚWIETY BONAVENTURA. *Pisma ascetyczno-mistyczne*. Warszawa: Akademia Teologii katolockiej, 1984.

The Works of St. Bonaventure. Paterson 1960-1966, 4 vol. (Vol. I: Mystical Opera; Vol. II: The Breviloquium; Vol. III: Opuscula; Vol. IV: Defens of the Mendicants).

Works of St. Bonaventure (edited by George Marcil, OFM). New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 2000.

Slovníky

BEINERT, W., (ed.). *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien 1988.

Dizionario Antoniano. Dottrina e spiritualità dei Sermoni di sant'Antonio (a cura di E. CAROLI). Padova: Messaggero 2002

Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità (a cura di E. CAROLI). Padova: Messaggero 2008.

Dizionario di Mistica (a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI). Città del Vaticano 1998.

Dizionario Enciclopedico di Spiritualità. 3 voll. (a cura di E. ANCILLI). Roma 1990.

Dizionario Francescano. Spiritualità (a cura di E. CAROLI). Padova: Messaggero, 1995².

Dizionario francescano. I mistici I. Scritti dei Mistici Francescani, Secolo XIII. (a cura di E. CAROLI). Assisi: Movimento francescano, 1995.

GOFFI, T. - DE FIORES, S. (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KN, 1999.

Nuovo dizionario di Spiritualità (Edizione italiana a cura di LUIGI BORRIELLO) Città del Vaticano, 2003.

Nuovo dizionario di Teologia (a cura di G. BARBAGLIO - S. DIANICH). Alba, 1977.

Nuovo dizionario di Teologia biblica (a cura di P. ROSSANO – G. RAVASSI - A. GIRLANDA). Cinisello Balsamo, 1994⁵.

KITTEL, G., - FRIEDRICH, G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament* (one volume by G. W. BROMILEY). W.B. Eerdmans Publishing comp. 1985.

PACOMIO, L. - MANCUSO, V. (ed.). *Dizionario teologico enciclopedico*. Casale Monferrato, 1993.

RAHNER, K - VORGRIMLER, H (ed.). *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.

Církevní dokumenty

COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO DUEMILA (a cura di). *Del tuo Spirito, Signore, è piena la terra*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.

CONCILIORUM OECUMENICUM DECRETA (a cura di G. Alberigo et al.), edizione bilingue. Bologna: EDB, 1991.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon 1995.

JAN PAVEL II, *Dives in misericordia*. Encyklika *O Božím milosrdenství* (z 30.11.1980), Praha: Zvon, 1996.

--- . *Dominus et vivificantem*, encyklika *O Duchu svatém v životě církve a světa* (z 18.5. 1986). Praha: Zvon, 1997.

--- . *Ecclesia de eucharistia*. Encyklika *O eucharistii a jejím vztahu k církvi* (ze 17.4.2003). Kostelní Vydří: KN 2003.

--- . *Fides et ratio*. Encyklika *O vztazích mezi vírou a rozumem* (z 14.9. 1998). Praha: Bell 1999.

--- . *Reconciliatio et paenitentia*. Posynodální apošt. adhortace *O smíření a pokání v dnešním poslání církve* (z 2. 12. 1984), Praha: Zvon, 1996.

--- . *Salvifici doloris*. Apoštolský list *O křesťanském smyslu lidského utrpení* (z 11.2. 1984). Praha: Zvon 1995.

--- . *Vita consecrata*. Posynodální apoštolská adhortace *O zasvěceném životě a jeho poslání v církvi a ve světě* (z 25.3. 1996). Praha: Zvon 1996.

Katechismus katolické církve. Praha: Zvon 1995.

LEV XIII, *Divinum illud munus*. Encyklika *O působení Ducha Svatého v církvi a v jednotlivých duších* (ze dne 9.5.1897). Praha: Krystal OP, Praha 1998.

Studie, literatura

AA.VV. *Credo in Spiritum sanctum*. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia. I-II voll. (Roma, 22-26 marzo 1982). Città del Vaticano 1983.

AA. VV. *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno Internazionale di studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1976). Assisi: Società Internazionale di studi francescani, 1977.

AA. VV. *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della X Settimana internazionale di studio. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

ACCROCCA, F. *Francesco e le sue immagini*. Padova, 1997.

ADNÉS, P. *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella tradizione*. Roma, 1993.

ALBERZONI, M.P. ET AL. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino: Einaudi, 1997.

ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*. Quaracchi, 1951-1957.

--- . *Summa Theologica* (tomi 6). Quaracchi, 1934-1979.

ALTRICHTER, MICHAL. „Duchovní“ a „duševní“. *Příspěvek z pohledu teologie narativní*. Olomouc: Refugium 2003.

--- . *Příručka spirituální teologie*. Olomouc: Refugium 2007.

AUGUSTIN Z HIPPO, *Řehole pro komunitu*. Kostelní Vydří: KN, 2004.

BALDELLI, I. *La »Parola« di Francesco e le nuove lingue d'Europa*. In *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*. Roma, 1986.

BALIĆ C.- DI FONZO, L. (a cura di). *S. Antonio, dottore della Chiesa*. Atti delle Settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946. Città del Vaticano, 1947.

BARTH, K. *L'epistola ai Romani*. Milano, 1974.

BARTOLINI, RINO. *Lo Spirito del Signore. Francesco d'Assisi guida all'esperienza dello Spirito Santo*. Assisi: Studio teologico Porziuncola, 1982.

--- . *Come fuoco nell'anima. Lo Spirito Santo negli scritti di Francesco d'Assisi*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2009.

BARTLOMEO DA PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, in AF IV-V. Quaracchi 1906, 1912.

BEGUIN, P. B. *L'anonyme de Pérouse, un témoin de la Fraternité Franciscaine primitive*. Paris 1979.

- BERNARD, CH. A. *Teologia simbolica*, Roma: Paoline, 1981.
- . *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo, 1989³.
- . (a cura di), *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo, 1993.
- BERTAGNI, THEODORE, P. *The Imagery of the Holy Spirit in the latin liturgy patterns toward a contemporary liturgical pneumatology*. Roma: PAA 1991.
- BERTAZZO, L. (a cura di). *Antonio di Padova, uomo evangelico. Contributi biografici e dottrinali*. Padova: Messaggero, 1995.
- . *Saggio di bibliografia antoniana (1994-1997). VIII Centenario della nascita (1195-1995). 50^o anniversario del titolo di Dottore della Chiesa (1946-1996)*, „Il Santo“ 38 (1998), 99-145.
- . (a cura di). „Vita“ e *Vita di Antonio di Padova*. Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana (Padova 29 maggio-1 giugno 1995). Padova: Centro Studi Antoniani, 1997. Vydáno také in „Il Santo“ 36 (1996), 5-379.
- BETTONI, E., *S. Bonaventura da Bagnoregio*. Milano: BFP, 1973.
- BLAINE, PH. R. „*Power in weakness“ in the spirituality of St. Francis of Assisi*, Roma: Università Pontificia Angelicum, 1982.
- BOCCALI, G. *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et St. Clarae assisiensium*. S. Mariae Angelorum, 1976.
- BONNEFOY, J. F. *Le sain-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*. Paris, 1929.
- BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Brescia 1995.
- . *Gesù di Nazareth Signore e Cristo, III*. Perugia 1986.
- BORDONI, M. - CIOLA, N. *Gesù nostra speranza*. Bologna, 1988.
- BORI, P. C.. *Chiesa primitiva*. Brescia: Paideia, 1974.
- BOUGEROL, JACQUES GUY. *Bibliografia bonaventuriana*, in *S. Bonaventura*, vol.V. Grottaferrata-Roma 1974.
- . *Introduzione a S. Bonaventura*. Vicenza: L.I.E.F, 1988.
- . *La théologie de l'espérance au XII et XIII siècles, I Études, II Textes*. Paris 1985.
- . *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*. Roma: Città Nuova, 1990.
- CACCIOTTI, ALVARO (a cura di). *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM* (Atti del Convegno internazionale Roma 10-12 Aprile 2002). Romae, 2003.
- CARDAROPOLI, G.- CONTI, M. (ed.), *Lettura biblico – teologica delle Fonti francescane*, Roma: Antonianum, 1979.
- CINCIALOVÁ, M. L., *Kajetán Esser, vědec a františkán. 25 let od kritického vydání Spisů sv. Františka z Assisi, Poutník 9* (2002), 21-23.
- CONGAR, YVES. *Credo nello Spirito santo*. Brescia: Queriniana, 1999².
- Congresso Internacional „Pensamento e Testemunho“. VIII Centenário do nascimento de Santo Antonio. Actas*, Universidade Católica portuguesa, 2 voll. Braga, 1996.
- CONTI, M., *La Sacra Scrittura nell'esperienza e negli scritti di san Francesco. Criteri ermeneutici*, in G.CARDAROPOLI, M. CONTI (ed.), *Lettura biblico – teologica delle Fonti francescane*. Roma: Antonianum, 1979, pp. 19-59.
- CORVINO, FRANCESCO. *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*. Roma: Città Nuova, 2006.
- CUTTINI, ELISA. *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della "mens" nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*. Rubbettino, 2002.

- D'ANIELLO, EMMANUELE. *La leadership di Francesco d'Assisi. Formatori e formandi alla scuola di Francesco*. Padova: Messaggero, 2005.
- DA CAMPAGNOLA, S. *Introduzione (Úvod ke spisùm Tomáše z Celana)*, in *Fontes Franciscani*. S. Maria degli Angeli – Assisi, 1995.
- . *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*. Assisi: Ediz. Porziuncola, 1998.
- DALARUN, J. *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*. Roma, 1994.
- . *La malavventura di Francesco d'Assisi*. Milano: Biblioteca Francescana, 1996.
- DE BEER, F. *La conversion de saint François selon Thomas de Celano. Etude comparative des texts relatifs à la conversion en la Vita I et Vita II*. Paris : Editions franciscaines, 1963.
- DE LA POTTERIE. *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*. Milano 1988.
- DE LUBAC, H. *Esegesi medievale*, vol 1-2. Roma: Ed. Paoline, 1972.
- . *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*. Roma: Ed. Paoline, 1962.
- DE PARIS, GRATIEN. *Histoire de la fondation et de l'evolution de l'Ordre des freres Mineurs au XIII^e siecle. Bibliographie mise a jour par Mariano d'Altari et S. Gieben*. Roma: Bibliotheca seraphico-capuccina 29, 1982.
- DEL ZOTTO, CORNELIO. *S. Francesco uomo dello Spirito. Il corso di spiritualità francescana 22-31 agosto 1983. Quaderno III – Lez.I/V, La Verna – Firenze*, 1983.
- . *L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa secondo San Francesco d'Assisi in Antonianum*, Annus LVII (1982) 14, ss. 156-207.
- DESBONNETS – VORREUX. *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières, biographies*. Paris: Editions Franciscaines, 1968.
- DI FONZO LORENZO (a cura di). *Scuola francescana. Filosofia. Teologia. Spiritualità*. Roma: Miscellanea francescana, 1996.
- DI MAIO, ANDREA. *Piccolo glossario bonaventuriano: prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*. Roma: Aracne 2008.
- DI NOLA, GERARDO (ed.). *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli scrittori cristiani (I-V sec.)*. Roma: Città Nuova, 1999.
- DOZZI, D. *Il vangelo nella Regola non bolata di Francesco d'Assisi*. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1989.
- DURWEL, F. X., *Duch Otce i Syna* [z franc.orig. přel. Jan Joneš]. Kostelní Vydří: KN 1998.
- ESSER, K. *Le Ammonizioni di san Francesco*. Roma: ASSC, 1982.
- . *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*. Milano 1975.
- . *Temi spirituali*. Milano: Biblioteca francescana, 1981³.
- EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito nella tradizione ortodossa*. Roma: Ed. Paoline, 1983.
- FERARI, M., *Gli scritti di san Francesco d'Assisi*, in *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*. Milano: Vita e Pensiero, 1982.
- FERRARO, GIUSEPPE, *Lo Spirito Santo nei commentari al quarto vangelo di Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Bonaventura e Alberto Magno*. Città del Vaticano: LEV, 1998.
- FRANCESCHINI, E. *Introduzione a Scritti di San Francesco d'Assisi*. Milano: Edizioni O.R., 1976.

FRIAS FIGUEIREDO A., *Lettura ermeneutica dei „Sermones“ di sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano.* Padova: Centro Studi Antoniani, 1995. Vydáno také in „*Il Santo*“ 35 (1995), 279-458.

GAMBOSO V. *Antonio di Padova. Vita e spiritualita.* Padova: Messaggero, 1995.

--- . *La vita del Santo raccontata dai contemporanei (Assidua-Rigaldina).* Padova: Messaggero, 2000⁵.

--- . *Per conoscere sant'Antonio. Le vita - il pensiero.* Padova: Messaggero, 1995³.

--- . *Život svatého Antonína* [z ital. orig. přeložil C. V. Pospíšil]. Kostelní Vydří: KN 2005.

GIACOMETTI, L. *È disceso agli inferi. Saggio tematico sulla soteriologia bonaventuriana.* Assisi, 1990.

GILSON, ÉTIENNE. *La filosofia di San Bonaventura.* Milano: Jaca Book, 1995.

--- . *La philosophie de saint Bonaventure.* Paris, 1943².

GIURIATI, P.- MARANGON, P. (a cura di). *S. Antonio di Padova tra storia e profezia.* Simposio sui „Sermones Dominicales et Festivi“. Padova: Centro Ricerche Socio-Religiose, 1981. Vydáno také in „*Studia Patavina*“ 28 (1981), 487-606.

GNIECKI, C. *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco di Assisi.* Roma, 1987.

IAMMARRONE, G. *Gesù Cristo volto del Padre e modello dell'uomo. L'apporto della visione francescana.* Padova: Messaggero 2004.

--- . *La cristologia francescana. Impulsi per il presente.* Padova: Messaggero, 1997.

--- . *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali.* Padova: Messaggero, 1993.

--- . La struttura della vita trinitaria come amore in san Bonaventura, *MF* 89 (1989), 315-334.

IRIARTE, L. *Storia del francescanesimo.* Roma: Dehoniane, 1982.

--- . *Temi di vita francescana,* Roma 1987.

--- . *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara.* Cassale Monferrato: Piemme, 1987.

KARFÍKOVÁ, LENKA. *Milost a vůle podle Augustina.* Praha: Oikumené, 2006.

--- . *Studie z patristiky a scholastiky.* Praha: Oikumené, 1997.

--- . *Studie z patristiky a scholastiky II.* Praha: Oikumené, 2003.

KARFÍKOVÁ, LENKA - ŠPINKA, ŠTĚPÁN (uspořádali). *Pán a Dárce života: setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici.* Brno: CDK, 1999.

--- . *Vtělení. Vykoupení. Církev* (sborník příspěvků ze 3 ekumenických kolokvií České křesť. Akademie). Praha: Česká křesť. akademie, 1997.

LAMBIASI, FRANCESCO, *Lo Spirito Santo mistero e presenza: per una sintesi di pneumatologia.* Bologna: Dehoniane, 1991².

LANGELI, A. BARTOLI. *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone.* Turnhout: Brepols, 2000.

LAVATORI, R. *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono.* Bologna: EDB, 1998.

LEHMANN, L. *František-mistr a učitel modlitby.* Kostelní Vydří: KN, 1998.

--- . *Gli scritti di san Francesco e santa Chiara.* Roma: PAA, 1995.

LEHMANN, L. – MARTINELLI P. – MESSA P., *Eucaristia, vita spirituale e francescanesimo.* Bologna: EDB, 2006.

- LEMMENS, L. *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi* (Collectanea philosophico-theologica, 3). Ad Claras Aquas, 1926.
- LOMBARDUS, P. *Sententiae in IV Libris distinctae* (cura PP. Collegii S. Bonaventurae). Roma – Grottaferrata, I-1971; II-1981.
- MADONIA, N. *Cristo sempre vivo nello Spirito. Per una cristologia pneumatologica*. Bologna: EDB, 2005.
- MANSELLI, R. „*Nos qui cum eo fuimus*“. *Contributo alla questione francescana* (Biblioteca seraphico-capuccina, 28). Roma, 1980.
- . *San Francesco d'Assisi: Editio maior*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2002.
- MARANESI PIETRO. *L'eredita di frate Francesco. Lettura storico critica del Testamento*. Assisi: Ed. Porziuncola, 2009.
- MARINI, A., „*Vestigia Christi sequi*“ o „*imitatio Christi*“. Due differenti modi di intendere la „*vita Evangelii*“ di Francesco d'Assisi, *CF* 64 (1994), 89-119.
- MARINI, A. Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca su fonti francescane, *Franc* 7 (2005), 69-87.
- MARTINELLI, PAOLO (a cura di). *Parola di Dio, vita spirituale e francescanesimo*. Bologna: EDB, 2008.
- . (a cura di). *Autorità e obbedienza nella vita consecrata e nella famiglia francescana*. Bologna: EDB, 2008.
- . (a cura di). *La grazia delle origini. Studi in occasione dell' VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009)*. Bologna: EDB, 2009.
- MARTINS, JOSE SARAIVA (ed.). *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia* (Tomo I, II). Città del Vaticano: LEV, 1983.
- MASSACESI LORENZO. *L'esodo della fraternita francescana. Studio sugli scritti di san Francesco d'Assisi*. Padova: Ed. Messaggero, 2008.
- MATANIĆ, A. G.. *San Francesco d'Assisi nei suoi biografii maggiori*. Roma: Antonianum, 1988.
- MATEOS, S.- CAMACHO, F. *Vangelo: figure e simboli*. Assisi: Cittadella 1997².
- MATHIEU, LUC. *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*. Milano: Biblioteca Francescana, 1994.
- MATTIOLI, A. „*Idiota*“. Mancanza di cultura o amore di ritiratezza? Nota di lessicografia francescana, *Il Santo* 27 (1987), s. 121-144.
- MATURA, THADÉE. *Francesco parla di Dio. Il messaggio dei suoi scritti*. Milano: Biblioteca francescana, 1992.
- . *Francesco, un altro volto: Un messaggio dei suoi scritti*. Milano: Biblioteca francescana, 2001.
- . *Francesco maestro nello spirito*. Magnano: Qiqajon, 2002.
- . *Il progetto evangelico di Francesco d'Assisi oggi*. Assisi, 1979.
- MERINO JOSE ANTONIO. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- . *Storia della Filosofia Francescana*. Milano: Biblioteca francescana, 1993.
- MERLO, G. G., L'incidenza degli Scritti di frate Francesco sul rinnovamento della storiografia francescana contemporanea, in *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco*

d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM (Atti del Convegno internazionale Roma 10-12 Aprile 2002 a cura di A. Cacciotti). Romae 2003, pp. 439-458.

--- . Le 'Fonti francescane'. Contenuti e problemi, *Franciscana* 2 (2000) p.6-16.

--- . *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova: Editrici Francescane, 2003.

MESSA, P. *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*. S. Maria degli Angeli-Assisi: Ed. Porziuncola, 1999.

MICCOLI, G. *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. Torino, 1991.

MICHETTI, R. *La „Vita beati Francisci“ di Tommaso da Celano: storia di un'agiografia medievale*, in *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani* I (1999). Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1999.

MIQUEL, PIERRE. *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*. Magnano: Qiqajon, 1998.

MOORMAN, J. R. H., *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*. Manchester 1940.

MORETTI, TEODORICO COSTANZI. *San Bonaventura*. Roma: Armando, 2003.

NAPIORKOWSKI, S. C. (ed.), *Chrystus świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 15-16. 11. 1996 w Łodzi-Lagiewnikach*. Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów, 2002.

NGUYEN-VAN-KHANH, NORBERTO, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco secondo i suoi scritti*. Milano: Ed. Biblioteca Franciscana Provinciale, 1984.

NGUYEN VAN SI, AMBROGIO. *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*. Milano: Biblioteca francescana, 1995.

NOCILLI, ANT. G. (a cura di). *S. Antonio di Padova nei suoi scritti. Antologia dei Sermones*. Padova: Messaggero 1995².

OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001.

OLIGER, L., *Recensione di una traduzione dei Tre Compagni*, in *Antonianum* 2 (1927).

PAOLAZZI, C. *Lettura degli „Scritti“ di Francesco d'Assisi*. Milano: Biblioteca Franciscana, 2002.

--- . Gli „Scritti“ tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere, *Antonianum* 75 (2000), 481-497.

PASQUALE, GIANLUIGI (ed.). *San Francesco, francescanesimo e francescani*. Padova: Messaggero, 2009 (*Credere oggi*, anno XXIX, n.2/170, marzo-aprile 2009).

PASTOUREAU, MICHEL. *Medioevo simbolico*. Ed. Laterza, 2005.

PÁSZTOR, E. *Francesco d'Assisi e la „questione francescana“*. Assisi, 2000.

--- . Tommaso da Celano e la Vita Prima: problemi chiusi, problemi aperti, in *Tommaso da Celano e la sua opera*. Assisi 2000.

PELLEGRINI, LUIGI. *Frate Francesco e i suoi agiografi*. Assisi, 2004.

--- . *Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia“ 36 (1982), 311-331.

--- . Gli scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'Ordine minoritico, in *Verba Domini mei*, 117-148.

POMPEI, ALFONSO. *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano*. Roma: Miscelanea francescana 1993.

- . (a cura di). *La filosofia cristiana di san Bonaventura*. Roma: Miscellanea francescana, 1996.
- POPPI, ANTONINO (a cura di). *I volti antichi e attuali del Santo di Padova*. Colloquio interdisciplinare su „L'immagine di sant'Antonio, Messaggero, Padova 1980.
- . (a cura di). *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. Padova: Messaggero, 1982. Vydáno také in „Il Santo“ 22 (1982), 1-862.
- . (a cura di). *S. Antonio di Padova fra storia e pieta*. Colloquio interdisciplinare su „il fenomeno antoniano“. Padova: Messaggero, 1977. Vydáno také in „Il Santo“ 16 (1976), 149-710.
- POSPÍŠIL, CTIRAD VÁCLAV. *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*, Olomouc: MCM, 1999.
- . Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta, in *Communio* 3 (1998), 224-245.
- . *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: KN, 2007.
- . *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno: L.Marek, 2002.
- . Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho užití, in *Pán a Dárce života* (sborník CDK), 75-109.
- POZZI, G., Lo stile di san Francesco, *Italia medioevale e umanistica* 41 (2000), 7-72.
- PRINZIVALLI, E. Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino 1997.
- RACCA, G. *La regola dei frati minori*. Ed. Porziuncola, 1995².
- RAHNER, K. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte, in FEINER, J.- LÖHRER M. *Mysterium salutis II - Die Heilgeschichte vor Christus*. Einsiedeln – Zürich - Köln, 1967, s.317-404.
- RATZINGER, JOSEPH. *San Bonaventura. La teologia della storia* (Edizione italiana a cura di M. Letterio, traduzione di M. Montelatici). Assisi: Ed. Porziuncola, 2008.
- . *Escatologia, morte e vita eterna*. Assisi, 1995⁴.
- RAVAGLIA, G. (a cura di). *Antonio uomo evangelico*. Convegno di studi nell'8⁰ centenario della nascita e nel 50⁰ di proclamazione a dottore evangelico della chiesa (Bologna 22-23 febbraio 1996). Padova: Centro Studi Antoniani, 1997.
- Regula Benedicti. Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998.
- RUIZ, FEDERICO SALVADOR. *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*. Bologna: EDB, 1999.
- RUSCONI R., *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*. Padova: Editrici Francescane, 2002.
- SABATIER, Paul. *Études inédites sur S. François d'Assise*. Editées par A. Goffin, Paris 1932.
- . *Vita di S. Francesco d'Assisi*. Assisi: Ed. Porziuncola, 2009.
- SALIMBENE DA PARMA. *Cronica I* (ed. V. SCAGLIA). Bari, 1966.
- SCIVOLETTO, N. (a cura di). Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno Internazionale di studi francescani. /Assisi, 15-17 ottobre 1976/. Assisi: Società Internazionale di studi francescani, 1977.
- SPIRITO GUGLIELMO (a cura), *I padri del deserto tra i francescani*. Padova: Messaggero, 2007.

- SPITERIS YANNIS, *Francesco e l'oriente cristiano - un confronto*. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1999.
- . Lo Spirito Santo nella Tradizione teologica cristiana: la prospettiva dell'Oriente cristiano, in *Spirito, Eschaton e Storia* (a cura di N. Ciola). Mursia: PUA, 1998, 55-101.
- ŠORM ANTONÍN. *Sborník úcty sv. Antonína Paduánského v českých zemích*. Praha, 1925.
- ŠPIDLÍK, TOMÁŠ. *Znáš Ducha svatého?* Velehrad: Refugium 1998.
- TAMASSIA, N. S. *Francesco d'Assisi e la sua leggenda*. Padova-Verona, 1906.
- TEDOLDI, FABIO MASSIMO. *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*. Roma: PAA 1998.
- TEMPERINI, LINO. *Siamo penitenti di Assisi. Dal movimento penitenziale all'esperienza francescana*. Roma: PAA, 1997⁵.
- TOLLARDO, GIORDANO (a cura di). *La sapienza di Sant'Antonio. Antologia dai Sermoni*. Padova: Messaggero 2003.
- TURBESSI, G. *Regole monastiche antiche*. Roma: Ed. Studium, 1974.
- URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)*. Roma: Ed. Porziuncola, 2002.
- . (a cura di). *Il „Liber naturae“ nella „Lectio“ Antoniana*. Atti del Congresso internazionale per l'VIII centenario della nascita di sant'Antonio di Padova (1195-1995). Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1996.
- . *Strutture e specificità della vita religiosa secondo le Regole di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*. Roma: PAA, 1979.
- VAIANI, C. *La via di Francesco. Una sintesi della spiritualità francescana a partire dagli Scritti di san Francesco*. Milano: Ed. Biblioteca Francescana, 1993.
- . *Teologia e fonti francescane. Indicazione di metodo*. Milano: Ed. Biblioteca francescana, 2006.
- . *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*. Milano: Glossa, 2000.
- VAN ASSELDONK, OPTATUS (DA VEGHEL), Altri aspetti giovannei negli scritti di S. Francesco, *Antonianum* 54 (1979), 447-470.
- . *La lettera e lo spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi* (vol II). Roma: Ed. Laurentianum, 1985.
- . Le lettere di S. Pietro negli scritti di san Francesco, *CollFranc* 48 (1978), 70-73.
- . Lo Spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di Francesco, in *Laurentianum* 23 (1982), 133-195.
- . Lo Spirito che dá la vita e la lettera che uccide, in *La lettera e lo Spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi* (vol.I). Roma: Ed Laurentianum, 1985, 11-28.
- . Lo Spirito Santo negli scritti e nella vita di Santa Chiara, in *Forma sororum* 15 (1978), 1-14.
- . Maria Santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi, in *La lettera e lo Spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi* (vol.II). Roma: Ed. Laurentianum, 1985, 93- 123.
- . Maria, Sposa dello Spirito Santo, secondo S. Francesco d'Assisi, *Laurentianum* 23 (1982), 414-423.
- . Spirito Santo, in *Dizionario Francescano*, Messaggero, Padova 1983, 1707-1738.
- VAN DIJK, J.P. *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*. Fribourg: J. H. Walker, 1975.

VAN SI, AMBROGIO NGUYEN. *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*. Milano: Biblioteca Francescana, 1995.

VON BALTHASAR, H.U. Teologia e santità, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1968.

--- . *Lo Spirito della verità* (Teologica, vol. III). Milano: Jaca Book 1992.

--- . *Gloria. Una estetica teologica. Vol II: Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*. Milano: Jaca Book 1985.

--- . *Spiritus Creator*. Einsiedeln, 1967.

VORREUX, D. „Introduction“ , „Vie de saint François d'Assise par Thomas de Celano“, in *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris 1968.

WARZESZAK, J. *Działanie Ducha świętego w świecie i w Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej*. Niepokalanów 1992.

ZAVALLONI, ROBERTO. *Anton Paduánsky. Kazateľ a teológ*. [z ital. orig. prel. J.Cepko]. Bratislava: Serafín 2005.

SEZNAM ZKRATEK

Zkratky biblických knih Starého zákona jsou převzaty z ekumenického vydání Bible, Praha 1985 (ČEP), citace novozákonních knih je dle liturgického překladu.

Františkánské prameny

<i>AnPer</i>	<i>Perugijský anonym</i>
<i>Asskomp</i>	<i>Assiská kompilace</i>
<i>1Cel</i>	<i>První životopis Tomáše z Celana o sv. Františkovi</i>
<i>2Cel</i>	<i>Druhý životopis Tomáše z Celana o sv. Františkovi</i>
<i>Esser</i>	<i>ESSER, K., Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana, Ed. Messaggero, Padova, 1982.</i>
<i>ChBN</i>	<i>Chvály Boha Nejvyššího</i>
<i>1LAn (2LAn, 3LAn, 4LAn)</i>	<i>První (druhý, třetí, čtvrtý) list Kláry Anežce České</i>
<i>LAnt</i>	<i>List bratru Antonínovi</i>
<i>LegM</i>	<i>Legenda větší (maior) o sv. Františkovi od sv. Bonaventury</i>
<i>Legm</i>	<i>Legenda menší (minor) o sv. Františkovi od sv. Bonaventury</i>
<i>Legper</i>	<i>Perugijská legenda</i>
<i>Leg3dr</i>	<i>Legenda tří druhů</i>
<i>Lkler</i>	<i>List klerikům</i>
<i>1Lkust (2Lkust)</i>	<i>První (druhý) List kustodům řádu</i>
<i>LLvu</i>	<i>List bratru Lvu</i>
<i>Lmin</i>	<i>List ministrovi bratří</i>
<i>Lřád</i>	<i>List celému řádu (generální kapitule)</i>
<i>1Lvěř</i>	<i>První list věřícím (recensio prior, Slova života a spásy)</i>
<i>2Lvěř</i>	<i>Druhá verze listu věřícím</i>
<i>Lvlád</i>	<i>List vládcům lidu</i>
<i>Npm</i>	<i>Napomenutí</i>
<i>NpŘ</i>	<i>Nepotvrzená řehole</i>
<i>Píspovz</i>	<i>Píseň povzbuzení pro sv. Kláru a její sestry (Audite, poverelle)</i>
<i>Pozdrctn</i>	<i>Pozdravení ctností</i>
<i>PozdrPM</i>	<i>Pozdravení Panně Marii</i>
<i>PŘ</i>	<i>Potvrzená řehole</i>
<i>ŘKl</i>	<i>Řehole sv. Kláry</i>
<i>Řpou</i>	<i>Řehole pro poustevny</i>
<i>Závěť</i>	<i>Závěť sv. Františka</i>
<i>ZávKl</i>	<i>Závěť sv. Kláry</i>
<i>Zpživ</i>	<i>Způsob života pro sv. Kláru a její sestry</i>
<i>Zrc</i>	<i>Zrcadlo dokonalosti</i>

Bonaventurovské spisy

a.	articulus
<i>Apol.paup.</i>	<i>Apologia pauperum</i> (VIII, 233-330)
a.un.	articulus unicus
<i>Brev.</i>	<i>Breviloquium</i> (V, 199-291)
c.	capitulum, caput
coll.	collatio
<i>Coll. Jn.</i>	<i>Collationes in Evangelium Joannis</i> (VI, 533-634)
<i>Comm. Eccl.</i>	<i>Commentarius in librum Ecclesiasten</i> (VI, 1-99)
<i>Comm. Jn.</i>	<i>Commentarius in Evangelium Joannis</i> (VI, 237-530)
<i>Comm. Lc.</i>	<i>Commentarius in Evangelium Lucae</i> (VII, 1-604)
<i>De donis</i>	<i>Collationes de septem donis Spiritus Sancti</i> (V, 455-503)
dub.	dubium
fund.	fundamentum
<i>Hex.</i>	<i>Collationes in Hexaemeron</i> (V, 327-449)
<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i> (V, 295-312)
<i>Lign. vit.</i>	<i>Lignum vitae</i> (VIII, 68-86)
<i>M. Trin.</i>	<i>Questiones disputatae de mysterio Ss. Trinitatis</i> (V, 45-115)
n.	numerus
p.	pars
<i>Perf. ev.</i>	<i>Questiones disputatae de perfectione evangelica</i> (V, 117-198)
<i>De perf. vit.</i>	<i>De perfectione vitae ad sorores</i> (VIII, 107-127)
prol.	prologus
prooem.	prooemium
q.	quaestio
QD	Quaestio disputata
<i>De red. art.</i>	<i>De reductione artium ad theologiam</i> (V, 319-325)
resp.	respondeo
<i>Sc. Chr.</i>	<i>Questiones disputatae de Scientia Christi</i> (V, 1-43)
<i>I Sent. (II Sent, III Sent, IV Sent)</i>	<i>Commentarius in I, (II, III, IV) librum Sententiarium</i>
Serm.	Sermo, sermones
<i>Solil.</i>	<i>Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis</i> (VIII, 28-67)
<i>De tripl..</i>	<i>De triplici via</i> (VIII, 3-18)

Ostatní zkratky

AA.VV.	různí autoři
AFX	<i>Anallecta Franciscana</i> (Quaracchi – Florentia, 1941)
BF	<i>Bullarium Franciscanum</i>
CollF	<i>Collectanea Franciscana</i> (Asisi-Roma 1931-)
DB	<i>Dizionario bonaventuriano</i>
DeV	<i>Dominum et vivificantem</i>
DH	DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., <i>Enchiridion symbolorum</i> , Bologna 1995.
DS	DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A. <i>Enchiridion symbolorum</i> , Barcelona - Freiburg im Br. - Roma, 1975.
DtS	<i>Doctor Seraphicus</i> (Bagnoreggio – Viterbo, 1954-)
FP	<i>Františkánské prameny</i>
Franc	<i>Franciscana</i> . Bollettino della Società internazionale di Studi francescani.
KKC	<i>Katechismus katolické církve</i>
MF	<i>Miscellanea Franciscana di storia, di lettere, di arte</i> (Roma 1866-)
PG	<i>Patrologia cursus completus. Series graeca et orientalis</i> . Ed. Migne J. P., Paris 1857-1866.
PL	<i>Patrologia cursus completus. Series latina</i> . Ed. Migne J. P., Paris 1844-1864.
RP	<i>Reconciliatio et poenitentia</i>
SF	<i>Studi francescani</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
TFS	<i>Texty z františkánské spirituality</i>
VC	<i>Vita consecrata</i>
WA	<i>Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar 1883.
WiWei	<i>Wissenschaft und Weisheit</i> (Düsseldorf 1934 -)

PŘÍLOHY

Bonaventurovo trinitární schéma¹³⁹⁷

¹³⁹⁷ Převzato s laskavým svolením autora z publikace C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, takí na zemi...*, s. 389.

SUMMARY

MARTA LUCIE CINCIALOVÁ. *The Mystery of the Holy Spirit by Francis of Assisi, Anthony of Padua and Bonaventure of Bagnoreggio*. Dissertation Thesis, Olomouc: CMTF 2009.

The research subject of the author of this dissertation thesis is the mystery of the Holy Spirit in the lives and work of the major leaders of the so-called Franciscan School: Francis of Assisi, the founder of the Order of Friars Minor, Anthony of Padua, the first teacher of theology in this order, and Bonaventure of Bagnoreggio, one of the most significant representatives of theology of the 13th century. This thesis is on the boundary between dogmatic and spiritual theology and according to the characteristics and focuses of selected characters introduces the Holy Spirit as the principle of spiritual life (St Francis), as a transforming power of saving news (St Anthony) and as a Gift of all gifts leading Christians to a mystical connection with God (St Bonaventura).

At all selected characters the author not only monitors main pneumatological topics, which she seeks answers to (understanding the Spirit in intra-trinitarian relationships and particularly His impact on the world, the Church and individual Christians), but also the life story and spiritual experience of the mentioned saints. This is particularly true in the case of Francis and Anthony, by whom one can not speak about the systematic doctrine on the Holy Spirit. In all three cases, spirituality is seen as an experience of faith, in the concept by Bonaventure also accompanied by a profound theological reflection.

It can be said that Francis sees the person of the Holy Spirit always in communion with the other persons of the Trinity and his attention focuses on the activity of the Spirit in the fraternal community, and in the heart of each believer. Anthony approaches the mystery of the Holy Spirit primarily as a pastoral theologian, for whom everything is in the service of conversion and salvation of sinners, who he turns to in his sermons. Dogmatic and mystical theology by Bonaventure is divided into a treatise on grace and his doctrine on the Holy Spirit can be found throughout his whole work. In this thesis topics associated with the mystery of the Spirit are mentioned, to some of them deeper attention is devoted. The common denominators that connect all three Friars Minor are: their emphasis on the Word of God, the impact of intellectual reference of St Augustine, strong affective charge and emphasis of inner experience with the person of the Holy Spirit and the whole Trinity.