

**Eyn geystlich edles Buchleyenn.
vñ rechter vñderscheyd
vñd vorstand. was der
alt vñ nero mensche sey. Was Adams
vñ was gottis kind sey. vñ wie Adā
ynn vns sterben vñnd Chrustus
ersten sall.**



Martin Wernisch

ÚVODNÍ STUDIE

MYSTIKA A REFORMACE *THEOLOGIA* *DEUTSCH*

TEXT A DĚJINNÝ KONTEXT

Vyšehrad

Když tedy přijde dokonalé, částečné bude zavrženo. Kdypak ale přijde? Tehdy, pravím, až bude, nakolik je to možné, poznáváno, pocíťováno a okoušeno v duši. Otázka: Teď by mohl někdo říct: „Je-li všem stvořením nepoznatelné a nepochopitelné, a duše je přece stvoření, jak může být v duši poznáno?“ Odpověď: Proto se říká „nakolik je stvořením“, to znamená stvořením co do jeho stvořenosti a vytvořenosti; co do jeho jáství⁶ a svojnosti je to pro ně nemožné. Neboť má-li být dokonalé v některém stvoření poznáno, pak jeho stvořenost, vytvořenost, jáství a svojnost musí pryč, musí být zničeny. To míní svatý Pavel, když říká „až přijde dokonalé“ – tedy až bude poznáno –, tehdy to částečné, tedy stvořenost, vytvořenost, jáství, svojnost, sobectví (*meinheit*), bude zavrženo a považováno za nicotné. Dokud si člověk těchto „něco“ považuje a lpí na nich, zůstává dokonalé nepoznáno.

Teď by mohl někdo namítnout: „Říkáš, že mimo dokonalé či bez něj není nic, a zároveň, že z něj něco vyplývá. Není snad to, co vyplynulo, mimo ně?“ Odpověď: Proto se říká „bez něho a mimo ně není pravého bytí“. Co vyplynulo, není pravé bytí a nemá ani jiného bytí než v dokonalém, jinak je [pouhým] případkem či odleskem nebo zářím, jež není bytím ani nemá bytí jinde než v ohni, z něhož se ta záře line, totiž ve slunci nebo v nějakém světle.

2. Co je hřích a že si člověk nemá přivlastňovat žádné dobro, neboť to náleží jedině pravému Dobru.

Písmo, víra i pravda říkají: Hřích není nic jiného, než že se stvoření odvrátí od neproměnného dobra a obrátí se k měnlivému, to jest obrátí se od dokonalého k částečnému a nedokonalému, a zvláště k sobě samému. Pohled, jestliže si stvoření přivlastňuje⁷ něco dobrého – jako bytí, život, poznání, mohoucnost, zkrátka všechno to, co je třeba nazvat dobrým – a tvrdí, že to je ono samo nebo něco jeho, nuže, tehdy se odvrací. Co jiného udělal ďábel nebo co jiného bylo jeho odvrácení a jeho pád než to, že si přivlastňoval, že je také něčím a že chce být něčím, že něco je jeho a že mu něco náleží? Tohle přivlastňování a jeho „já“, „mne“, „mně“, „moje“, to bylo jeho odvrácení a jeho pád. A tak je tomu dosud.

3. Kterak pád člověka a jeho odvrácení musí být napraveny jako pád Adamův.

Co jiného udělal Adam než právě tohle? Říká se: Protože Adam snědl jablko, byl zatracen čili padl (Gn 3,6). Já říkám: Bylo to pro jeho přivlastňování a pro jeho „já“, „moje“, „mně“, „mne“ a tak podobně. Kdyby byl snědl sedm jablek, ale nebylo tu žádné přivlastňování, nepadl by. Když ale došlo k přivlastňování, tehdy padl – i kdyby se byl do žádného jablka nikdy nezakousl.

Nuže, já jsem padl stokrát hlouběji a odvrátil se stokrát víc než Adam, a ani všichni lidé dohromady Adamův pád a jeho odvrácení nenapraví a nevrátí zpět. [...] ⁸ Nebo jak by mohl být napraven? Ten pád je třeba napravit jako pád Adamův, a to tím, čím byl i Adamův pád napraven, a stejným způsobem. Kdo a jak provedl tu nápravu? Člověk to nemohl udělat bez Boha a Bůh to neměl udělat bez člověka. Proto vzal na sebe Bůh lidskou přirozenost čili člověčenství; stal se člověkem, a člověk byl zbožštěn.⁹ Tak došlo k té nápravě.

A takto musí být napraven i můj pád. Já to nesvedu bez Boha a Bůh to nemá a nechce učinit beze mne. Má-li to nastat, musí se Bůh i ve mně stát člověkem, tedy vzít na sebe a přivlastnit si všechno to, co je ve mně, uvnitř i navenek, aby ve mně nebylo vůbec nic, co by Bohu odporovalo nebo mu bránilo v jeho díle. Kdyby na sebe Bůh vzal všechny lidi, co jich jen je, a stal se v nich člověkem, ale ve mně by se tak nestalo, můj pád a moje odvrácení by se nikdy nenapravily, leda by k tomu došlo i ve mně.

A v tomto napravení a navrácení nemohu, nedokážu a nemám dělat vůbec nic než prostě a pouze strpět, aby ve mně Bůh sám působil a pracoval, zatímco já se trpně poddávám jeho dílu a jeho vůli. Protože se však nechci poddat tomuto dílu, nýbrž onomu „moje“, „já“, „mně“ a „mne“, brání to Bohu, který pak nemůže působit samojediný a bez zábran. Proto i můj pád a moje odvrácení zůstávají nenapraveny. Hle, to všechno dělá to moje přivlastňování.¹⁰

jak žili a co v nich Bůh učinil a oč v nich usiloval, přece jen by bylo stokrát lepší, kdyby člověk sám zjistil a poznal, co a jak je jeho vlastní život, čím je Bůh v něm, oč v něm usiluje, co v něm koná a k čemu jej hodlá použít. Proto je také pravda, říká-li se, že žádné vyjití nebylo nikdy tak dobré, aby setrvání uvnitř nebylo lepší.²⁶

[Člověk] musí také vědět, že věčná blaženost záleží jenom na něm a na ničem jiném. Má-li být člověk či duše blažená, musí být v duši samo Jedno.²⁷ Teď se někdo zeptá: „A co je tohle Jedno?“ Pravím, že je to Dobro nebo to, co se Dobrem stalo; a přece to není to či ono dobro, které by bylo možno jmenovat, poznat nebo ukázat, nýbrž jsou to všechna tato dobra, ba cosi, co je všechna převyšuje.²⁸ A nemůže to do duše vejít, protože to v ní už je; není to však poznáno. Když se říká, že je k tomu třeba dojít nebo že to má naopak do duše vstoupit, znamená to tolik, že je zapotřebí to hledat, pociťovat a zakoušet. A poněvadž je to Jedno, je také lepší jednota a jednoduchost než mnohost. Neboť blaženost nezáleží v mnohém a v mnohosti, nýbrž v Jednom a v jednotě.

Blaženost zkrátka nezáleží ani na žádném tvorů či jeho skutcích, nýbrž jedině na Bohu a jeho díle. Proto mám dbát jen Boha a jeho díla, kdežto všechna stvoření s jejich skutky musím opustit, zvláště pak sebe sama. Ani všechna díla a všechny divy, které kdy Bůh ve stvořeních nebo skrze ně učinil či snad ještě učiní, ba ani Bůh sám se vším svým dobrem mne neučiní blaženým, pokud to zůstává a děje se mimo mne – musí to být ve mně, ve mně se to musí dít, být poznáváno, milováno, pociťováno a zakoušeno.

10. Kterak dokonale netouží po ničem jiném, než aby mohli být věčnému Dobru tím, čím je člověku jeho ruka, a kterak jsou zbaveni strachu z pekla i touhy po království nebeském.

Všimněme si nyní této věci. Lidé, kteří jsou osvíceni pravým světlem, poznávají, že všechno, po čem by jen mohli zatoužit a oč by mohli usilovat, není nic proti tomu, po čem vždy toužila, oč usilovala a co poznávala všechna stvoření jakožto stvoření.²⁹ Proto se zbavují všech tužeb i všeho usilování poroučejíce a odevzdávající sebe i všechny ostatní věčnému Dobru. Přesto v nich ale zůstává jedna touha, totiž postupovat a blížít se k věčnému Dobru, to jest k vyššímu poznání

a vroucnější lásce, k ryzejšímu zalíbení a k naprosté podřízenosti a poslušnosti, takže potom každý osvícený člověk může říct: „Chci být věčnému Dobru tím, čím je člověku jeho ruka“;³⁰ a přitom se ustavičně strachují, že tomu nedostojí, a touží též po blaženosti všech lidí. A [přece] i této touhy jsou prosti a nepřivlastňují si ji. Neboť tito lidé dobře vědí, že tahle touha nepatří člověku, nýbrž věčnému Dobru. Nic z toho, co je dobré, si totiž nemá člověk přivlastňovat, neboť to náleží jedině věčnému Dobru.

Nadto tito lidé prodlévají ve svobodě, takže ztratili strach z utrpení i pekla, jakož i naději na odměnu a království nebeské, žijí v naprosté podřízenosti věčnému Dobru a jsou ho zcela poslušni, a to ze svobodné lásky.³¹ V Kristu tomu tak bylo dokonale; v těch, kdo ho následují, je to v jednom více, v druhém méně. Je k pláči, že nás věčné Dobro odkazuje a vybízí k tomu nejvznešenějšímu, a my je nechceme. Vždyť co je vznešenější než pravá chudoba ducha?³² Když se nám však ukáže, nestojíme o ni. Chceme, aby nás to hladilo, abychom v sobě měli veliké pochutnání, sladkost a rozkoš; tak by nám bylo blaze a měli bychom Boha rádi! Běda však, když tohle pomine, hned na Boha zapomínáme a myslíme si, že jsme ztraceni.³³ To je veliká chyba a zlé znamení! Neboť vpravdě milující člověk miluje Boha čili věčné Dobro stejně, ať se mu vede dobře nebo špatně, ať je mu sladko nebo hořko. Každý ať zkoumá sám sebe, jak si v té věci stojí!

11. Kterak je spravedlivý v čase postaven doprostřed pekla a nenalézá útěchy, a kterak je z tohoto pekla vzat a postaven do království nebeského, v němž nezná zármutku.

Kristova duše musela do pekla, dříve než vstoupila do nebe. Leč pohleď, jak se to stalo. Když člověk poznává a zkoumá sám sebe, shledává, že je tuze špatný a nehodný všeho dobra a vší útěchy, jichž by se mu od Boha či od stvoření mohlo dostat, nenalézá nic než věčné zavržení a ztracení, ba i toho si připadá nehoden. Zdá se mu dokonce, že není hoden ani všeho utrpení, které v čase zakouší, a že je jen po právu a po zásluze, jsou-li všechna stvoření proti němu a činí mu příkoří a bolest, neboť on si nezaslouží ani to. Má též za to, že je jen správné, aby byl navěky zatracen a učiněn podnožím všech ďáblů v pekle, ba ani toho není hoden, a tak netouží po žádné útěše či

vysvobození ani od Boha ani od stvoření, ale rád zůstává bez útěchy a vysvobození, nelituje zatracení ani utrpení. Neboť je to správné a spravedlivé a není to proti Bohu, nýbrž je to vůle Boží; a to je mu milé, tak je mu blaze. Lituje jediné své viny a své špatnosti; neboť to je nesprávné a proti Bohu, to ho bolí, proto se cítí zle. Tohle tedy je a říká se tomu pravá lítost nad hříchem. (Kdo takto v čase vejde do pekel, ten po tomto čase vstoupí do království nebeského a už zde v čase z něho něco předem okusí, a to ochutnání bude nad všechnu rozkoš a radost, jež časné věci mohou dát.) Pokud je člověk v takovém pekle, nemůže ho nikdo utěšit, ani Bůh, ani stvoření.³⁴ Jak stojí psáno: V pekle není vysvobození. Kdosi o tom řekl:

„Chřadnout, mřít,
bez útěchy žít,
uvnitř i vně v zatracení,
nežádám vysvobození.“³⁵

Bůh ale člověka v tomhle pekle neopouští, nýbrž ujímá se jej, takže člověk netouží po ničem jiném než po věčném Dobru a poznává, jak svrchovaně blažené je věčné Dobro, nalézaje tu svou blaženost a pokoj, radost, klid a dostatek. Když pak člověk neprahne a netouží po ničem jiném a po ničem svém, než jen po věčném Dobru, tehdy onen pokoj, radost, blaženost, rozkoš a všechno další, co náleží věčnému Dobru, připadne také člověku. Tady je člověk v království nebeském. To peklo i toto nebeské království jsou dvě dobré a jisté cesty člověka v čase a blaze tomu, kdo je správně a dobře nalézá. Neboť peklo zanikne, království nebeské však potrvá.

Také je třeba si všimnout toho, že když je člověk v tomto pekle, není nic, co by jej utěšilo, ba nevěří ani, že by byl ještě kdy vysvobozen a utěšen. Je-li však v království nebeském, nemůže ho nic zarmoutit, nic mu nevezme jeho útěchu a on nevěří, že by jej co mohlo zarmoutit nebo mu jeho útěchu vzít – ač po pekle přichází útěcha a vysvobození, kdežto po království nebeském bývá zkormoucen a neutěšen.

Toto peklo i království nebeské přichází k člověku, a on neví, kde se to vzalo, a sám od sebe k tomu nemůže nijak přispět ani tomu zabránit. Nic z toho si nemůže sám dát ani vzít, nemůže to učinit ani odstranit, nýbrž jak stojí psáno: „Duch vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš“ – tím se míní: v jeho přítomnosti – „ale nevíš, odkud přichází

a kam směřuje.“ (Jan 3,8) Když se člověk nachází v jednom z těchto dvou, pak je to s ním v pořádku, a on si může být v pekle jist právě tak jako v království nebeském. Dokud člověk žije v čase, může často padnout z jednoho do druhého. Třeba i vícekrát za jediný den a noc, a to vše bez svého přičinění. Není-li však člověk ani v jednom z toho, tehdy kráčí se stvořeními vrávoraje sem a tam a nevěda, na čem je. Na tyto dvě věci by však v svém srdci neměl nikdy zapomínat.

12. Co je pravý, skutečný, vnitřní klid, jež Kristus zanechal svým učedníkům. Kterak člověk dává příliš brzy výhost obrazům. O třech milostech, jež člověka vedou k dokonalosti.³⁶

Mnozí říkají, že nenalézají nikde klid a pokoj, že je potkávají mnohá protivenství, pokušení, těžkosti a útrapy. Nuže, jen se na to vpravdě podívej a viz: vždyť i ďábel by našel svůj pokoj, kdyby se mu vedlo podle jeho vůle a libosti. Proto si máme všimnout a dbát toho pokoje, jež Kristus zanechal svým učedníkům, když řekl: „Pokoj vám zanechávám, svůj pokoj vám dávám; ne jako dává svět, já vám dávám“ (Jan 14,27), neboť svět ve svých darech klame. Jaký pokoj má Kristus na mysli? Mírný pokoj vnitřní, jenž pronikl a prostoupil vším pokušením a protivenstvím, každou těžkostí, bídou, potupou a vším takovým, takže člověk je pak uvnitř radostný a trpělivý, jako byli i Kristovi milovaní učedníci, ale nejen oni, nýbrž všichni vyvolení Boží přátelé a ti, kdo vpravdě následují Krista. Hle, ten kdo by k tomu měl lásku, pílí a opravdovost, zajisté by – nakolik jen to je tvorů možno – poznal pravý věčný pokoj, jímž je sám Bůh.³⁷

Tauler³⁸ praví: „Jsou v tomto čase lidé, kteří příliš brzy dávají výhost obrazům, dříve než je od nich odpoutá pravda,³⁹ a protože se odpoutávají sami, stěží mohou pravdy dosáhnout, nebo jí vůbec nedosáhnou. Proto je třeba, aby si člověk bez ustání bedlivě všímal Božího působení a Božích výzev, pobídek a napomenutí, a nikoli příkazů a napomenutí lidských.“

Nuže, je třeba vědět, že nikdo nemůže být osvícen, není-li předtím očištěn, vytríben a oproštěn, jako se zase nikdo nemůže sjednotit s Bohem, není-li nejprve osvícen. Jsou tudíž tři cesty: za prvé očišťování, za druhé osvícení, za třetí sjednocení.⁴⁰

- 8 Die VH chybějící text.
- 9 Teze, že „Bůh se stal člověkem, abych se já stal Bohem“, silně zaznívá u Eckharta (srv. Eckhart², káz. 29, s. 252) i u Taulera (*Die Predigten Taulers*, ed. F. Vetter, Berlin 1910 [dále cit. jako „V“], káz. č. 37; česky in: *Propast k propasti volá*, Praha 2003, V 37, s. 116n; V 41, s. 124 aj. – dále cit. jako „Tauler“), ale vyskytuje se v různých podobách už u církevních Otců („Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem“; Augustinus, *Serm. 13 de temp.*, PL 5, 2678 B). Zvláště proslula formulace Maxima Vyznavače, podle nějž „zbožšťující milostí vtěleného Boha má být zbožštěn (*deificetur*) celý člověk, to jest: svou přirozeností zůstane celý, podle duše i těla, člověkem, kdežto milostí se celý, podle duše i těla, stal Bohem“ (*Ambigua*, PL 122, 1208 B, lat. překl. Eriugenův).
- 10 Podobného názoru je v zásadě i Tomáš Akvinský, podle nějž „anděl zhřešil, když se ze své svobodné vůle obrátil k vlastnímu dobru“ (*S. th. I*, q. 63, a. 1 ad 4). „První příčina hříchu,“ praví Tomáš, „je ve vůli, jež poroučí všem volným aktům, v nichž jediných se nachází hřích“ (*S. th. I-II*, q. 71, a. 6 ad 2).
- 11 *weißlos, willeloß und lieblos und begirdlos und bekenneless* – Srv. např. Dionysius Arcop., *De myst. theol.* 1,5. Podle Taulera člověk, který dosáhne „pustiny“ božství, „je zbavován poznání, lásky, skutků i ducha“ (Tauler, c.d., V 55, s. 146); podobně Eckhart říká, že zde „duše ztrácí v poznání své poznání, v lásce svou lásku a ve světle své světlo“ (Eckhart², „Naučení“, s. 204), přičemž odkazuje ke sv. Bernardovi, podle něhož je třeba milovat Boha uze jakéhokoli způsobu (srv. pozn. 14). V textech německé mystiky častý pojem *weise* či *weise*, který bývá překládán jako „způsob“, odpovídá latinskému *modus* – „způsob“, „míra“, „pravidlo“. „Bez jakéhokoli způsobu“ znamená tedy též „bez míry“ či „bez daného pravidla“.
- 12 Srv. Augustinus, *Conf.* 10,27 (překl. M. Levý): „Ty jsi byl uvnitř a já venku a tam jsem Tě hledal... Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou. Vzda-lovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě.“
- 13 Srv. Boëthius, *De cons. phil.* 3,2: *Est enim mentibus hominum veri boni natura-liter inserta cupiditas, sed ad falsa devius error abducit* („Do lidských myslí je přirozeně vložena touha po pravém dobru, leč bludný klam ji svádí k falešným věcem“).
- 14 Srv. Bernard z Clairvaux, *De diligendo Deo*, c.1: *causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere* („příčinou, proč se sluší milovat Boha, je Bůh sám, a pokud jde o způsob – milovat bez jakékoli míry a způsobu“; česky in: Eckhart², s. 101, přel. L. Karfíková). Srv. též Eckhartova kázání 13 a 19 (tamtéž, s. 223, resp. 229).
- 15 Srv. podobnou myšlenku Eckhartovu: „Duše, která touží nalézt Boha, musí se vrhnout mimo všechna stvoření“ (F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhundert*, 2 sv., Leipzig 1845–57, I, 141,31n) a později též Kierkegaardův „skok víry“.

- 16 Podle Augustina (*In Ioh.* tr. 13, c. 3; PL 35, 1493) oko „tělesné“ (*oculus carneus*) zřít věci tělesné, oko „vnitřní“ (*interior*) patří na Boží velikost. Zde však nejspíše ozvuk Eckhartových slov: „Duše má dvě oči, jedno vnitřní a jedno vnější. Vnitřní oko duše je to, které hledí do bytí a dostává své bytí bezprostředně od Boha... Vnější oko duše je to, které je obráceno ke všem stvořením a které je obrazné a na způsob síly vnímá.“ (Eckhart², káz. 10, s. 265; srv. „Naučení“ [*Reden der unterscheidung*], Eckhart², kap. 20, s. 148). Tomáš mluví o dvojím „světle“, totiž stvořeného a Božího vědění (*S. th. III*, q. 9, a. 1 ad 2).
- 17 Tomáš Akvinský tvrdí (*S. th. III*, q. 46, a. 7co.), že Kristus zůstal i v čase svého utrpení spjat s božstvím, poněvadž „trpěla Kristova duše v nižších silách, které se zabývají časnými věcmi ..., avšak *intellectus* v Kristu netrpěl ze strany svého předmětu, totiž Boha, neboť ten nebyl Kristově duši příčinou bolesti, nýbrž potěšení a radosti“.
- 18 VH doplňuje: „řídít je a vládnout mu“.
- 19 VH: „...musí být pravému oku zabráněno v jeho konání, to jest v jeho na-zírání“. – Eckhart je naproti tomu přesvědčen, že duše je schopna vidět oběma očima zároveň. Podle A. M. Haase zde autor vlastně slevuje z jednoho ze základních požadavků německé mystiky, totiž důsledného začle-nění činného života do života kontemplativního (A. M. Haas, „Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mystologischen Textes“, in: *Freib. Zschr. f. Phil. u. Theol.*, 25/1878, s. 335, p. 77). K „vnitřnímu oku“ a „vnějšmu oku“ srv. též Tauler V 45 (195,15nn).
- 20 Tato otázka byla koncem 13. a v první půli 14. století zvlášť horlivě disku-tována. Lze říci, že novoplatónštější „albertovská“ větev dominikánské tradice v porovnání s větvi „tomášovskou“ tuto možnost více vyzdvihovala. Jejím vrcholem je v tomto směru bezpochyby Eckhart, ale i třeba rela-tivně umírněný Tauler praví (c.d., V 11, s. 100): „Věru, velmi dobře ji tu [Bůh duši] ustavil a uspořádal, vedl ji a řídil po podivuhodných pustých cestách a převedl do nejhlubší propasti, do sebe sama. Co zde duše na-lézá, je nad všechno pomyšlení; rozum toho není s to dosáhnout, nikdo to nemůže pochopit a porozumět tomu, je to pravá předchuť (*vorsmack*) věčného života.“ Z eckhartovského okruhu 14. stol. pochází též celý trak-tát nesoucí název *Vorschmack des ewigen Lebens*, „Závďavek věčného života“. Tomáš Akvinský zaujímá k této otázce obezřetně kladný postoj (*S. th. I-II*, q. 5, a. 3co.): „v tomto životě je možno mít jakousi účast na blaženosti, avšak dokonalé a pravé blaženosti nelze v tomto životě dosáhnout. O tom lze uvažovat dvojím způsobem. Za prvé na základě obecného pojmu bla-ženosti. Blaženost, protože je dokonalé a dostačující dobro, vylučuje totiž všechno zlo a naplňuje všechnu touhu. V tomto životě však nelze všechno zlo vyloučit. ... Podobně též nemůže být v tomto životě uspokojena touha po dobru. Člověk totiž od přirozenosti touží po tom, aby dobro, jež má, trvalo. Všechno dobro v tomto životě je však pomíjivé, poněvadž pomíjí

sám život, jež si přirozeně přejeme a rádi bychom, aby trval navždy, neboť člověk přirozeně prchá před smrtí. Proto je nemožné, aby v tomto životě bylo dosaženo pravé blaženosti. Za druhé, uvážme-li, v čem blaženost zvláště spočívá, totiž ve zření Boží podstaty (*visio divinae essentiae*), jehož nemůže člověk v tomto životě dosáhnout, jak bylo prve ukázáno [srv. I, q. 12, a. 11co.]. Z toho je zřejmé, že v tomto životě nemůže nikdo pravé a dokonalé blaženosti dosáhnout.“

21 *verbildet*, tj. kalí svůj pohled představami stvořených věcí.

22 Místo „pohlédnout a nazít“ má VH „dojít“.

23 Srv. Eckhart², s. 125n: „Věru, kdyby nějaký člověk opustil celé království nebo celý svět a nechal si přitom sám sebe, neopustil vlastně nic. Ale když člověk opustí sám sebe, může si podržet co chce, bohatství, pocty a cokoliv jiného, a přece opustil všecko... Dávej si na sebe dobrý pozor a kde najdeš sebe, opust se. To je ze všeho to nejlepší.“

24 Srv. *De myst. theol.* 1,1 (PG 3,998 B).

25 Oním mistrem by mohl být Albert Veliký (jenž ostatně jako jediný ze scholastiků své doby komentoval všechny Dionysiovy spisy). V kázání o „blažených očích“ na Lk 10,23nn se například Jan Tauler dovolává Albertova komentáře k danému místu Lukášova evangelia právě v souvislosti s Dionysiovou myšlenkou vše přesahujícího poznání. Alberta přitom takřka doslova cituje, když krom jiného mluví o „nejjasnějším světle, které bylo samým úsilím a snahou pojato tak, že se stalo jakousi ... přirozeností, přestalo být námahou, a stalo se trvalou schopností“ (Tauler, c.d., V 64, s. 189; zde též odkaz k Albertovi).

26 Srv. Eckhart², „O odloučenosti“, s. 198: „Žádné vycházení však nemůže být nikdy tak ušlechtilé, aby zůstávání v sobě nebylo ještě ušlechtlejší.“ Srv. též Augustinus, *De vera relig.* 39,72 (PL 34,154): *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homini habitat veritas* („Nevycházej ven, vrať se dovnitř; ve vnitřním člověku přebývá pravda“).

27 Pojem božského „Jedna v duši“ či „Jedna v nás“ (*unum in nobis*, ve vztahu k absolutnímu božskému „Jednu“) je proklovský. Jeho přítomnost je zřejmá u Jana Taulera (srv. káz. V 64), jemuž Proklovy názory zprostředkoval Berthold z Moosburgu, autor největšího středověkého komentáře k Proklovým *Základům teologie* (srv. L. Sturlese, „Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des ‚Seelengrundes‘ in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 109 [1987], s. 390–426).

28 Srv. Boëthius, *De cons. phil.* 3,11. – Podle Tomáše „Jsoucno“, „Jedno“ a „Dobro“ jsou záměnné pojmy (*S. th.* I, q. 11, a. 2 ad 1). Tím, co se Dobrem stalo, je projevený, trojiční Bůh, sám o sobě povznesený nad každé určení a pojem. Tak Eckhart říká: „Bůh není ani dobrý, ani lepší, ani nejlepší. Kdo by řekl, že Bůh je dobrý, krivdil by mu tak, jako kdyby o slunci říkal, že je černý“, „Dobro je plášť, pod nímž je Bůh skryt“ (Eckhart²,

káz. 84, s. 269 a 271). V tomto smyslu odlišuje Eckhart božství, které je neproměnné, bezejmenné, nic nepůsobící „Nic“, od Boha, který „se stává a odestává“ (Eckhart², káz. 56, s. 241n).

29 Tj. Dobro jako poslední cíl všeho tvorstva (srv. Boëthius, *De cons. phil.* 3,11; srv. též Tomáš Akv., *S. th.* I, q. 5, a. 1co.), resp. „štěstí“ v tomto Dobru spočívající (srv. Augustinus, *Conf.* 10,20; Aristotelés, *Etika Nik.* 1,8). Eckhart říká: „příroda ve svém nejvnitřnějším hledá a míní Boha“ (Eckhart², s. 236).

30 Podle Mandela tento výraz vyjadřuje osobitý charakter celé německé mystiky (c.d, s. 28). – Podobně ale i Tomáš říká (*S. th.* I-II, q. 21, a. 4 ad 2), že „člověk je Bohem pohybován jako nástroj, což ale nevylučuje, aby se pohyboval sám ze své svobodné vůle“. Srv. též biblický výraz „ruka Boží“ např. v Nu 11,23.

31 Ani podle „svobodných duchů“ nemá ovšem smysl věřit ve vzkříšení, ani není žádné peklo a očištec. Rozdíl je však podle autora právě v tom, že oni nežijí v pravé poslušnosti a v pokoře, nýbrž v nevázané svobodě. (Srv. např. teze 40, 46, 102 a 107 in: A. Patschovsky, „Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jhdt.“, in: *Deutsches Archiv f. Erforsch. d. MA*, 1974, H. 1., s. 56–198).

32 Srv. Mt 5,3: „Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské.“ – „Chudoba ducha“ je jedním z nejdůležitějších motivů *Theologia Deutsch* a patří i k důležitým tématům Eckhartovým (srv. zvl. káz. 87 „Beati pauperes spiritu“, in: Eckhart², s. 273–278). Sama otázka chudoby se však do popředí dostala již ve 12. století v souvislosti s rostoucí nespokojeností širokých lidových vrstev se světským panstvím církve a upadajícími mravy kleriků. Jako odpověď na výzvu lidových hnutí volajících po návratu k původnímu apoštolskému životu v dobrovolné chudobě a následování Krista (srv. albigenští, valdenští, flagelanti) vznikly žebravé řády dominikánů a františkánů. Oproti některým radikálním směrům posléze dominikánský mistr Tomáš Akvinský zdůrazní, že „dokonalost nespočívá bytostně v chudobě, nýbrž v následování Krista“, a chudobu považuje za pouhý „nástroj či cvičení k dosažení dokonalosti“ (*S. th.* II-II q. 188 a. 7 co.). Tomáš vyzdvihuje (u řeholníků) především nikoli chudobu, nýbrž zdrženlivost a poslušnost (*S. th.* II-II q. 188 a. 7 ad 1). *Theologia Deutsch* s ním v tomto směru v podstatě souhlasí, až na to, že jak poslušnost, tak zdrženlivost chápe vlastně jako nezbytné atributy *pravé duchovní* chudoby.

33 Tento motiv „temné noci“, proslavený později zejména sv. Janem od Kříže, široce rozvíjí také Jan Tauler. V jednom ze svých kázání (Tauler, V 11, s. 98n) například přirovnává Boha k hospodáři, který nejprve svým děkům dovolí, aby se opájela jeho silným vínem, a když vidí, že je toho na ně příliš, víno jim odebere, vezme na ně prut a dá jim rychle vystřízlivět, aby viděla, „kdo vlastně jsou a co sama ze sebe a svými silami zможou“.

34 Tauler mluví o tom, kterak „do duše vchází Duch svatý a rozdmýchává tu oheň lásky, milostnou trýzeň, až v duši propukne milostný požár. Z toho žáru pak vylétají jiskry, a ty působí žízeň po Bohu a láskyplnou touhu; i stává se pak, že člověk ani neví, co s ním je, neboť v sobě cítí stesk a žádný tvor ho neutěší“ (Tauler, V 11, s. 95). Jinde pak říká, že „toto lnutí nepomáhá ani v pekle, a největší muka jsou právě v tom, že zůstává navěky nena-
plněno“ (tamtéž, V 64, s. 188).

35 Srv. pseudo-Eckhartův spis „O hněvu duše“ (*Vom Zorn der Seele*, in: *M. Eckeharts Schriften u. Predigten*, ed. H. Büttner, Lipsko 1903, sv. I, s. 181): „Pane ... má spása spočívá v tom, abys na mne nikdy nevzpomněl. Zakaž všem tvorům, aby mne kdy utěšili! Vždyť se raduji, pakliže síly mé duše nestanou nikdy před Tvou tvář!“ Srv. Tauler (Tauler, V 37, s. 118): „Láska je to, když člověk plane a hoří v nedostatku i strádání i v opuštěnosti; když nějaké trápení neustává a člověk při tom zůstane v pravé odevzdanosti; když se rozpouští v mukách a v ohni této trýzně zakouší vyprahlost, a přece to všechno snáší se stejnou odevzdaností: to je láska, a ne to, jak vy si ji představujete!“ Taktéž Bonaventura v *De triplici via* 2,9–11 (Fontes Christiani 14, ed. M. Schlosser, Freiburg i. B. 1993, kap. „De sex gradibus dilectionis Dei“, s. 128nn; česky srv. Bonaventura, *Požár lásky*, in: *Počátky staročeské mystiky*, vyd. J. Menšík, Praha 1948, s. 48n) rozlišuje šest stupňů milování Boha, přičemž pro druhý až čtvrtý stupeň je příznačná bezútěšnost milujícího, jenž nenalézá radost v ničem, leč v Bohu, kterého však dosud nenalézá: prahne a lační po Bohu, a vše světské se mu stává odporným. Podobně popisuje čtvero podob lásky Richard od Sv. Viktora (*De quattuor gradibus violentae caritatis*), jenž rozlišuje lásku nepřekonatelnou (*insuperabilis*), neodlučnou (*inseparabilis*), osamělou (*singularis*) a nezkojitelnou (*insatiabilis*).

36 VH v souladu s některými rukopisy oproti Lutherovu vydání rozděluje tuto kapitolu na tři, jak odpovídá třem odstavcům a třem tématům, k nimž nadpis poukazuje. Číslování kapitol se proto nadále v obou vydáních liší: kap. 13. u Luthera odpovídá kap. 15. VH atd.

37 Podle Taulera je takovýto „bytostný klid“ výsledkem „bytostného obrácení“ (*weseliche kere*; V 41 [174,14]).

38 Srv. V 40 (167,6–16), kde Tauler mluví o „rozumářích s jejich přirozeným světlem“, kteří „milují svou vnitřní falešnou svobodu, kterou nehledají se skutečnou láskou uvnitř i venku, a dávají předčasně výhost obrazům“. V neúplném prvním Lutherově vydání z r. 1516 zde stálo pouze „jeden učitel“, takže bylo možno pomýšlet na to, že Tauler by mohl být autorem celého spisku. Büttner nicméně považuje za skutečného původce té myšlenky Eckharta, jehož jméno nemohlo být v té době uvedeno (srv. *Das Büchlein vom vollkommenen Leben [Eine deutsche Theologie]*, ed. a překl. H. Büttner, Diederichs, Jena 1907, s. 96n). – Podobnou myšlenku lze však najít také u Ruysbroecka v samém závěru jeho knihy *Vanden blinckenden*

steen: „Proto jsou klamáni všichni, kdož se domnívají, že nazírají [Boha], a přitom nezřízeně (*onordelije*) milují, provozují nebo vlastní něco stvořeného; ti, kdož se domnívají, že už okoušejí [Boha], dříve než jsou zbaveni obrazů (*onghebeelt zijn*), anebo spočinou, dříve než okusí. Ti všichni jsou klamáni...“ (*Ruysbroec werken* III, ed. L. Reypens SJ, M. Schurmans SJ, Mechelen – Amsterdam 1934, s. 41).

39 Dle VH: „dříve než z nich vydobydou pravdu“. Tak větu ostatně chápal i Luther, když v marginálii poznamenává: „tj. dříve než rozpoznají představu od představované věci, nedovedou ještě od bezcenné schránky představ oddělit skrytý poklad a k němu lnout“ (*i. e. ante quam discernant inter figuram et rem figure, nondum potents separare preciosum absconditum a vili operculo figure et illi adherere*; cit. dle Mandelovy edice).

40 Tradiční pojetí cesty k Bohu, jež má tři etapy: cestu očištění (*purgatio*), osvětlení (*illuminatio*) a sjednocení či završení (*unio, perfectio*). Srv. Dionysios Areopagita, *De myst. theol.* 1,2; později toto téma rozpracovává zvláště Bonaventura ve zmiňovaném *De triplici via* (pozn. 35) i jinde.

41 Srv. Eckhartova „Naučení“, kap. 1 „O pravé poslušnosti“. Srv. tamtéž (Eckhart², s. 123n) slova: „Kde člověk v poslušnosti vyjde ze svého já a zbaví se svého, tam musí v tomtéž okamžiku nutně vejít Bůh.“ – Podle Tomáše je poslušnost *generalis virtus*, kdežto neposlušnost *generale peccatum* (*S. th.* II-II, q. 104, a. 2 ad 1).

42 *icheit*; tak i VH, pročez i Haas zde (a dále) překládá jako „jáství“.

43 Haas překládá: „leda tomu“.

44 Srv. Tomáš Akv., *S. th.* I-II, q. 113, a. 3 ad 3: „Ve vlití [světla] ospravedlnující milosti spočívá jakási proměna lidské duše.“

45 Viz kap. 2.

46 VH nemá „neodčiní a“.

47 Srv. pozn. 9.

48 VH: „Ale ať si je to jak chce...“

49 Luther připisuje na okraj poznámku: „*ichhey*t, tj. možno-li tak říci *meitas*, tj. touha po tom, co je mi příjemné, již si hledím sám sebe. Čím více se zmenšuje lidské já, tím více v nich roste Já božské“ (*ichhey*t, i. e. *si dicere liceret Meitas i. e. mei commodi affectus quo ego meipsum quaero. Quanto decrescit ego hominis, tanto crescit in eis Ego divinum*).

50 Tak v souladu s Lutherem i s překladem Haasovým; Büttner čte *gotes icht* a překládá jako *Gottes Art*, „Boží způsob“, „Boží povaha“.

51 Autorův častý výraz „božský či zbožštělý člověk“ (*gotlich oder vergotter mensch*) odkazuje k Bohočlověku Kristu a k možnému „zbožštění“ člověka, které je umožněno předcházejícím Vtělením Boha. Podle G. Siedela (c.d., s. 18) „božský člověk“ je termín, který mohl být užíván v kruzích Božích přátel (srv. níže pozn. 57), kdežto výraz „zbožštělý“ odpovídá terminologii scholastické. – Celá myšlenka „zbožštění“ má své pevné kořeny v křesťanské tradici. Je naznačena v Písmu (srv. motiv „Božího synovství“