

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Mgr. Karel Macek

**ROZBOR TROJIČNÍ TEOLOGIE
V OSMÉM KÁZÁNÍ NA PÍSEŇ PÍSNÍ
BERNARDA Z CLAIRVAUX**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

PRAHA 2013

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

1. Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.
2. Prohlašuji, že tato práce nebyla použita pro získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze 8. prosince 2012, Karel Macek

Bibliografická citace

Rozbor trojiční teologie v osmém kázání na Píseň písní Bernarda z Clairvaux [rukopis] :
bakalářská práce / Karel Macek ; vedoucí práce: Václav Ventura. -- Praha, 2013. -- 65 s.

ROZBOR TROJIČNÍ TEOLOGIE V OSMÉM KÁZÁNÍ NA PÍSEŇ PÍSNÍ BERNARDA Z CLAIRVAUX

Anotace

Kázání na Píseň písní Bernarda z Clairvaux patří v tradici výkladů Písně písní mezi nejznámější. Osmé kázání vybočuje tím, že zde autor uplatňuje analogický výklad textu nikoliv na vztah Boha a člověka či církve, nýbrž na Osoby Otce a Syna, přičemž jejich vztah, pro který využívá metafory polibku, identifikuje s Duchem svatým. Tato bakalářská práce si klade za cíl osmé kázání zevrubně prozkoumat. Nejprve je vyložen širší kontext, tedy údaje týkající se biblického textu, Bernardova života, jakož i pojmy a struktury z dogmatické, především pak trojiční teologie. Celý tento kontext je pak využit při vlastní četbě a následném rozboru zkoumaného textu. Práce představuje dva hlavní výsledky, a sice poukazuje jednak na dvojí uplatnění analogie jsoucna, jednak na souvislost mezi zkoumaným textem a trinitologií Richarda od svatého Viktora.

Klíčová slova

Píseň písní, Nejsvětější Trojice, Bernard z Clairvaux, analogie jsoucna, dogmatická teologie

TRINITOLOGICAL READING OF 8TH SERMON ON SONG OF SONGS BY BERNARD OF CLAIRVAUX

Abstract

The Sermons on Song of Songs by Bernard of Clairvaux belong in the tradition of interpretation of the Song of Songs to the most renowned. The eighth sermon differs since the author applies the analogical exegesis not to the relationship between God and soul or church, but to relationship between divine persons Father and Son, where the relationship, denoted by the metaphor of kiss, is identified with the Holy Spirit. This bachelor thesis aims to examine the eighth sermon thoroughly. At first, the broader context is provided, namely facts related to the biblical text, Bernard's life, as well as terms and structures of dogmatic theology, especially trinitology. Consequently, this context is used for the reading itself and subsequent analysis of the examined text. The thesis offers two main results: on the one hand, it points out the double application of analogia entis, while on the other hand, it points out the relationship between the examined text and the trinitology of Richard of Saint Victor.

Keywords

Song of Songs, Holy Trinity, Bernard of Clairvaux, analogia entis, dogmatic theology

Počet znaků s mezerami: 120 569

PODĚKOVÁNÍ A VĚNOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval všem, kteří mi poskytli během psaní mé práce podporu. Vím, že se jedná o práci teprve bakalářskou a o její zdařilosti ať rozhodnou jiní. Prostor na poděkování si vyhradím možná větší než je obvyklé. Ať čtenář nenabyde dojmu, že práci považuji za nějaké veledílo, nýbrž že mi to vděčnost a slušnost velí. Nejprve ze všeho děkuji Nejsvětější Trojici za dar života i možnost se danému tématu věnovat. Projevují velkou vděčnost vůči autorovi či autorům Písňe písni jakož i svatému Bernardovi za jeho Kázání. Hned v další řadě děkuji doc. ThDr. Václavu Venturovi, Th.D. za vedení této práce, zejména za zúžení tématu a důslednost, kterou vyžadoval ve věcech práce s literaturou a formulací dogmatických definic. Dále chci poděkovat Mgr. Jitce Jetebové, za jejíž koučovací podpory jsem si uvědomil, jak silně o zvolené téma stojím. Také děkuji Veronice Rejmanové za sdílení některých podkladů, jakož i Kateřině Korábkové za konečnou kontrolu pravopisu. Děkuji rovněž Evě Slaninové a bratrům z Nového Dvora za všestrannou pohostinnost a péči, které mi poskytly prostor pro psaní. Děkuji svému zpovědníkovi P. Jaroslavu Mikešovi za doprovázení na mé cestě s Pánem Bohem. Konečně děkuji za modlitby svých blízkých, především rodičům a Dominice Krásové, které tímto svou práci věnují.

V Novém Dvoře 2.12.2012

o první neděli adventní

Kéž mě políbí polibkem svých úst!

Píseň písní 1,2

*Toto vzájemné poznání a milování Otce a Syna, co je to jiného
než polibek nejvroucnější a nejtajemnější?*

Bernard z Clairvaux, Kázání na Píseň písní VIII

Obsah

Obsah.....	6
Úvod.....	7
1. Píseň písní a tradice výkladů.....	9
1.1. Vznik textu a jeho důvody.....	9
1.2. Verš 1,2a.....	11
1.3. Tradice výkladů do Bernardovy doby.....	12
2. Doba, život a dílo Bernarda z Clairvaux.....	17
2.1. Historický kontext doby.....	17
Velké východní schisma.....	17
Křížové výpravy.....	18
Obnova řeholníků a kleriků.....	19
Sebepojetí tehdejšího náboženského smýšlení.....	20
2.2. Život Bernarda z Clairvaux.....	20
2.3. Literární dílo Bernarda z Clairvaux.....	22
2.4. Myšlení Bernarda z Clairvaux.....	23
3. Související pohledy na trojiční teologii.....	26
3.1. Trinitologie komentátorů Písně písní do Bernardovy doby.....	26
3.2. Významní současníci.....	29
3.3. Bernard o Trojici.....	33
4. Trinitologický výklad osmého kázání.....	35
4.1. Základní informace o Kázáních na Píseň písní.....	35
4.2. Bezprostřední kontext osmého kázání.....	36
4.3. Struktura osmého kázání.....	36
4.4. Část první: O nejvznešenějším polibku, kterým je Duch svatý.....	37
4.5. Část druhá: O tom, že skrze tento polibek se zjevuje Otec i Syn a že jejich poznání je neoddělitelné.....	39
4.6. Část třetí: O tom, že filosofům neviditelné Boží věci nebyly zjeveny skrze tento polibek.....	40
4.7. Část čtvrtá: O tom, že při objevování tajemství je potřeba postupovat s opatrností.....	41
4.8. Část pátá: O dvou rtech snoubenky.....	42
4.9. Část šestá: O polibku Otce a Syna.....	42
4.10. Část sedmá: O polibku políbení, který se dává svatým.....	43
4.11. Rozbor trojiční teologie v otázkách.....	44
5. Otázky pro další zkoumání.....	50
5.1. Práce s prameny tradice.....	50
5.2. Práce s biblickým textem.....	50
5.3. Hlubší práce s naznačenými výsledky.....	51
Závěr.....	52
Seznam literatury.....	56
Příloha A: Latinské znění osmého kázání.....	60
Příloha B: Legenda k obrazovému doprovodu.....	65

Úvod

Mnozí vykladači z židovství i křesťanství, svatého Bernarda nevyjímaje otevírali Píseň písní a kladli si otázku: o co to tu vlastně jde? Různost vykladačů vedla k různým odpovědím. Píseň písní představuje nejen neuvěřitelně emočně nabitý text, je také velice komplikovanou hádankou, která nás vede k tajemství. Třebaže se někteří vykladači Písně písní dostali až mimořádně důmyslným alegoriím, zatímco jiní se více drželi doslovnějšího znění, třebaže nepanuje dokonce ani shoda, jaký je původní smysl textu, přesto jedna skutečnost zde zůstává společným jmenovatelem, který žádný čtenář nemůže popřít. Říkejme tomu vztah. Vztah v Písní písní představuje něco stálého, nezávislého na výkladu či úhlu pohledu. Ten text je prostě o vztahu. Pojmenování společného jmenovatele můžeme chápat jako dobrý postřeh, ale práci nám to spíše přidá a otázkám nevyhneme. Tou esenciální se stává tato: o jaký vztah tu vlastně jde? Kdo je milý a kdo je milá?

Trojčinná teologie prošla v posledních desetiletích poměrně bouřlivým rozvojem, který je srovnatelný s rozvojem nejmodernějších technologických disciplín. Ústředním tématem trojiční teologie je vztah. A tak se otevírá otázka: Nemohla by Píseň písní nakonec pojednávat o Nejsvětější Trojici? Než abychom zde prezentovali vlastní názory a asociace, kterým se v konečném důsledku asi zcela vyhnout nedokážeme, budeme hledat stopy této hypotézy v průběhu dějin u autorit křesťanské tradice. Tento obtížný úkol bude zúžen na Kázání na Píseň písní Bernarda z Clairvaux. Tato volba byla učiněna na základě osobní preference autora této práce a v souvislosti s dostupnou literaturou. S ohledem na rozsah bakalářské práce se budeme věnovat pouze jednomu z 86 kázání, a sice tomu osmému, kde se Bernard věnuje Trojici oproti jiným místům poměrně explicitním způsobem.

Při studiu pramenů budeme sledovat dvě samostatné linie, protože zaměření práce si to žádá. První linií je vývoj trojičního dogmatu v dějinách, druhou pak tradice výkladů Písně písní. Stane-li se, že se obě linie setkají nějakým způsobem již před Bernardem, bude na to upozorněno ve studiu druhé linie. Konečně posledním pramenem zkoumaného textu je Bernard sám, proto bude jeho život a dobovému kontextu věnována samostatná kapitola. Poslední kapitolou před závěrečným shrnutím je pak vlastní rozbor trojiční teologie.

Uvedené členění práce odpovídá použité metodě, která spočívá především v četbě textu se znalostí historického kontextu. Jde tedy o uplatnění metody historicko-kritické, která je na některých místech doplněna vlastním pozorováním. Tato místa jsou v textu vhodným způsobem uvedena. Kromě toho bude zkoumáno uplatnění analogie jsoucna jakožto jedné ze základních struktur myšlení v současné katolické dogmatické teologii.



1. Píseň písní a tradice výkladů

Vědomi si toho, že každé teologické bádání má začínat studiem Písma¹ a vzhledem k tomu, že to je pro tuto linii výrazně snazší (oproti vývoji trojičného dogmatu), začneme pohledem na Píseň písní. Čtenáři jednak nabídneme základní informace o celém díle, posléze odcitujeme verš 1,2a a doplníme několik drobných exegetických poznámek. Tento verš je základem 8. kázání, takže ho budeme potřebovat. Posléze budeme věnovat pozornost vývoji výkladů Písně písní, přičemž se zaměříme na křesťanskou tradici od počátku do Bernardovy doby.

1.1. Vznik textu a jeho důvody

Třebaže je Píseň písní připisována Šalamounovi², datují ji exegeté do 5.-3. stol. př. Kr. Řadí se mezi soubor pěti svátečních svitků spolu s Rút, Ester, Kazazelem a Pláčem³. Poznamenejme, že se Píseň četla o Velikonocích.

Důvodem jejího vzniku je patrně reakce na pohanský kult, který svou přitažlivostí dlouhodobě odváděl lid od uctívání Hospodina. Tento pohanský kult se týkal božského sňatku Tammúze a Ištar, přičemž postava Tammúze představuje mužské božstvo, které umírá a povstává opět k životu. Existuje hypotéza, že skladbu komponuje skupina literárně zdatných kněží. Skladba se snaží demytologizovat tematiku a harmonizovat ji uctíváním Hospodina. Jaké prostředky jsou využity pro tuto demytologizaci? Předně je tím absence explicitních jmen božstev na jedné straně; na druhé straně je příběh zasazen do prostředí Zaslíbené země se zdůrazněním Jeruzaléma. Dále obsahuje jména králů Davida a Šalamouna.

Využití textu při Velikonocích, tedy při přejítí, může primárně souviset s kalendářní souběžností pohanských oslav Tammúze, sekundárně může jít o využití pohanského výraziva pro oslavu obnovy vyvoleného národa, tedy obdoba toho, jak byly zavedeny Vánoce⁴.

V tomto smyslu můžeme nahlížet Píseň písní jako určitý anti-epos, podobný např. první zprávě o stvoření světa v Gn 1,1-2,4a. Cílem bylo tedy jakoby vyrvat milostnou tematiku z rukou pohanů, podobně jako v Gn se získává tematika stvoření a zpracovává se otázka úcty k nebeským tělesům. Rozdíl mezi první zprávou o stvoření světa a Písní můžeme vidět v tom, že postava Hospodina je výrazně v pozadí, nebo je v ději přítomna jiným, méně explicitním

¹ Srov. II. Vatikánský koncil. Dekret o výchově kněží *Optatam totius*, In Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha : Zvon, 1994, 355 a také POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria - struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2005, 68.

² Srov. Pís 1,1.

³ Srov. BALABÁN Milan: *Píseň písní – světa erotických a mystických ramp*, in: *Kázání na Píseň písní I.*, překl. Markéta Korontályová, Krystal OP, Praha: 2009, 5-13. Tato předmluva je základem dalších informací v této podkapitole, nebude-li uvedeno jinak.

⁴ Srov. ADAM Adolf: *Liturgika*, Vyšehrad, Praha, 2008. 370-377.

způsobem. V celém textu je jmenován pouze jednou, nicméně tato zmínka váže Hospodina na celé téma formou jisté analogie:

„Žár její – žár ohně, plamen Hospodinův.“⁵

Žár lásky a plamen Hospodinův jsou postaveny do jistého vztahu. Ne-li totožnosti, pak zcela jistě podobnosti⁶.

Dále Píseň písní poukazuje na jměním nesplatitelnou hodnotu lásky⁷. S ohledem na celkový kontext v tom můžeme číst i negativní vymezení vůči magickým praktikám, které byly součástí zmíněného pohanského kultu. Čistota lásky je zde položena do vztahu s ryzostí náboženského života a v tom je již možné vidět určitý návod ke čtení Písně: jde o vztah Boha a jeho lidu⁸.

Na tomto místě můžeme považovat za vhodné poukázat na jisté napjetí, možná i riziko, ale snad i příležitost. Pokud se tedy odvažujeme chystat číst Píseň písní spolu se svatým Bernardem v trojičním smyslu, tedy na úrovni čistě transcendentní, vracíme tím příběh trochu tam, kde byl před zmíněným zpracováním židovskými kněžími^{9,10}. Na druhou stranu můžeme být povzbuzeni skutečností, že podobné případy, např. אֱלֹהִים – *Elohim* (doslovně přeloženo bohové) v Gn 1,1 jsou interpretovány jako určitý předobraz Trojice¹¹.

⁵ Pís 8,6c.

⁶ To zda z výroku, že Bůh je láska, vyplývá, že Bůh je s láskou identický, patří do dogmatické teologie pod metodu analogie jsoucna, srov. POSPÍŠIL: Hermeneutika mystéria, 108-114.

⁷ Pís 8,7b.

⁸ Přenesené čtení v židovské tradici se může opírat nejen o toto místo, ale také o místa související, např. Iz 54,5 či Jr 3,14. Možnost přeneseného čtení umožnila Písní písní vstoupit do kánonu v Javne na konci 1. století. Srov. NEWMAN Robert, The Concil of Jamnia and the Old Testament Canon in Westminster Theological Journal 38.4 (Spr. 1976) 323.

⁹ Srov. BALABÁN: op.cit., 8.

¹⁰ Následující pasáž z pera předního odborníka na katolickou dogmatiku v této souvislosti stojí za zmínku: „Víra v Trojici se od polyteistické mytologie i kosmologických, matematických a filosofických spekulací o Bohu, jenž by měl být jakousi strukturální zákonitostí světa, liší nejen stupněm či akcidentálně, ale podstatně a od základu. To, že se víra v Trojici odvozuje z dějin spásy, a nikoliv ze spekulace, ukazuje, že tu nejde o výsledek sestavení heterogenních elementů, jako je jednota a mnohost. ... Spojitost mezi křesťanskou naukou o Trojici a polyteismem nelze najít ani historicky, ani systematicky.“ MÜLLER Gerhard Ludwig: Dogmatika pro studium a pastorační, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 422-423. Navzdory uvedeným varováním se k četbě přece jen odhodláme. Odůvodnění spatřujeme jednak v tom, že je Píseň písní součástí kánonu, jednak s ohledem na Bernardovu autoritu, konečně také s ohledem na teologickou interpretaci manželství a rodiny jako odrazu Trojice, srov. např. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Rodina, manželství a tajemství Trojice. in: Teologické texty, 2012, vol. 12., 194-196. , třebaže je tato interpretace některými autory považována za nebiblickou, srov. MÜLLER: op.cit., 120.

¹¹ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi - náčrt trinitární teologie, Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007, 25.

1.2. Verš 1,2a

Jak bylo zmíněno, tato věta tvoří základ pro Bernardovu meditaci, a proto jí budeme věnovat zvláštní pozornost. Nemáme ambici zde provést ucelenou exegezi, spíše ukázat, že tato věta poskytuje značný prostor pro interpretaci. Český ekumenický překlad ji uvádí takto:

„Kéž mě políbí polibkem svých úst.“

Bernard cituje Vulgátu:

„*Osculetur me osculo oris sui.*“¹²

Septuaginta píše:

„*Φιλησατω με απο φιλεματων στοματος αυτου.*“¹³

Konečně hebrejsky:

„*פִּשְׁקֵי מִפִּי יִשָּׁקוּנִי*“¹⁴

Všimněme si, že latinský text, který je pro naši četbu zásadní, třikrát opakuje stejný kořen. Tedy *os* – ústa, zatímco hebrejský, řecký a konečně i český používají tento kořen pouze pro sloveso políbit a polibek, ne však pro ústa. Pokus o překlad, sice trochu kostrbatý, ale do jisté míry přece jen přibližující tuto slovní hříčku ve Vulgátě, by tedy mohl znít:

Ať mě pusinkuje pusinkou své pusy.

Osculum je totiž jak polibek, tak malá ústa, pusinka, hubička. Ve Vulgátě se ještě vyskytuje v Gn 27,26 kde vyzývá Izák Jákoba, aby přistoupil a políbil ho. Polibky zahrnuje Jákoba dále Lában v Gn 29,13. Přísloví hovoří o záłudnosti polibků nenávidějícího. Dále v Lk 7,45, kde Ježíš mluví o polibku na uvítanou. Polibkem je Ježíš zrazen v zahradě Jidášem (Lk 22,48). Konečně výzva k pozdravu políbením se nachází na konci listů Řím, 1 Kor, 2 Kor, 1 Tes a 1 Petr. *Osculum* se tedy vyskytuje ve Vulgátě výlučně jako zdvořilostní pozdravení, vyjadřující sice blízkost, nemající však milostný podtext.

Osculare naproti tomu tento podtext mít může. Jákob líbá Ráchel, sotva ji spatří (Gn 29,11), nicméně to není výlučné, např. Rafael vyzývá Tobiáše, aby políbil svého otce Tóbita (Tob 11,7). Dále Ezau a Jákob při shledání (Gn 33,4), Joáb Amasu (2 Sam 20,9), Áron Mojžíše (Ex 4,27), Mojžíš Jitra (Ex 18,7). Konečně je možné políbit i Baala na znamení úcty

¹² Citováno dle: Nova Vulgata - [online]. [cit. 2012-11-18].

URL: < http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_canticum-canticorum_lt.html >.

¹³ Citováno dle PUTNA Martin C.: Origénes – O Písni písni, Praha : Herrmann a synové, 2000, 228.

¹⁴ Citováno dle. Mechon Mamre - [online]. [cit. 2012-11-18].

URL: < <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt3001.htm> >.

(1Kráľ 19,18). Podobně Jób 31,27. V Novém Zákoně pak víme o líbání nohou (Lk 7,45) a o políbení marnotratného syna milosrdným otcem (Lk 15,20). *Osculare* má tedy ve Vulgátě širší uplatnění, a to nejen přátelské, rodinné a milostné, ale také kultické.

Os, tedy ústa, poslední slovo, kterému budeme z daného verše věnovat pozornost, nám nabízí hned celou řadu možných významů¹⁵. Kromě doslovného významu, že ústa jedí a pijí (Sd 7,6), zakusují, mluví, slibují (Sd 11,36), také vyjadřují radost (1Sam 2,1) či představují řečníka (Ex 4,16) a bezprostřední účast při uzdravení (2Kráľ 4,34). Představují přímou konverzaci (Num 12,8). *Os* znamená také otvor studny (Gn 29,2) či chřtán země (Num 26,10) či otvor jeskyně (Joz 10,18). Něco se tak může naplnit až po okraj (2Kráľ 21,16). Ježíš pak používá *os* v souvislosti s celým člověkem, zejména jeho mravností (např. Mt 12,34 a 15,11). Konečně je tu i zmínka o tom, že Duch svatý promluvil ústy Davida (Sk 4,25).

K otázce, zda Bernard chápal toto slovo čistě jako polibek, nebo také jako malá ústa, se v této práci nedostaneme, nicméně uvidíme, že rozlišení mezi *os* a *osculum* bude pro jeho kázání stěžejní, a to nejen v rovině kvantitativní, ale také kvalitativní.

Poznamenejme ještě, že hebrejskou verzi lze také přeložit jako *polibky na ústa* místo *polibků jeho úst*. To by znamenalo zásadní změnu v pohledu na věc a Bernard by patrně sotva dospěl k interpretaci, kdy políbení polibkem úst je něco méně než políbení na ústa. Stejně tak LXX uvádí polibky v množném čísle, zatímco Vulgáta v čísle jednotném. Polibek v čísle jednotném je možné snáze ztotožnit s osobou Ducha svatého než množství polibků.

Je tedy patrné, že věta, okolo které je 8. kázání vystavěno, připouští jistou víceznačnost už na rovině jazykové.

1.3. Tradice výkladů do Bernardovy doby

Dříve než se pustíme do popisu této tradice, bude vhodné připomenout 4 druhy výkladů Písma, které vznikají v Bernardově době¹⁶, konkrétně to jsou:

- Literární smysl – co text znamená doslovně
- Alegorický smysl – co text znamená z hlediska víry a v pohledu křesťanské tradice (minulost)
- Tropologický smysl – co text znamená pro aktuální lidské jednání (současnost)

¹⁵ Srov. Mouth, in: American Tract Society Bible Dictionary Bible [online]. [cit. 2012-11-18].

URL: <<http://topicalbible.org/m/mouth.htm>>.

¹⁶ The History of Interpretation and Current Approaches To The Bible [online]. [cit. 2012-11-18].

URL: <<http://prepareinternational.org/wp-content/uploads/2009/12/e-thehistoryofinterpretation.pdf>>, 2.

- Anagogický smysl – co text znamená z hlediska věčné naděje (budoucnost)

Starověk dal vznik dvěma školám, ta první, v Alexandrii, se pouštěla do četby obrazné, v přeneseném slova smyslu. Oproti tomu ta antiošská dbala na literární význam. Přesnější dělení přeneseného či duchovního významu na alegorický, tropologický (etický) a analogický nám může být užitečné nejen proto, že se datuje do Bernardovy doby, nýbrž může také posloužit jako pomůcka pro rozbor trojiční teologie¹⁷. Dále bude možné si všimnout různých důrazů, přičemž nás bude zajímat především výklad alegorický v užším slova smyslu, totiž věc víry, protože budeme zkoumat to, jak se v Bernardově četbě a potažmo kázání projevuje jeho víra v Trojici. Jak ovšem uvidíme, ve zkoumaném osmém kázání se všechny tři druhy přeneseného čtení uplatňují společně a velmi provázaně.

Lze říci, že v době i osobě Bernardově dochází v přeneseném čtení bible k určitému vrcholu. Bernard nejenže používá obrazy velmi kreativně jako Origénes, je navíc v této věci velmi osobní a rozhodně mu k tomu nechybí sebevědomí. Proč se Bernard vrhá tak odvážně do duchovní četby písma? Kde k tomu bere odvalu v době, kdy se objevují nové vášnivé polemiky, kdy jedna strana čeká na chybu té druhé¹⁸? Odpověď můžeme zkusit hledat už na začátku Kázání: pro duchovní způsob čtení jsou zralí pouze ti, kteří se již vzdali hříchu a osvojili si svatý život¹⁹. Zbožný život, naplněný rozjímáním, s ohledem na vlastní zkušenost poskytuje nejen pro Bernarda, ale i pro jeho nejbližší předchůdce i následovníky autentický, ba výsostný způsob zkoumání Boha²⁰. Písmo pak slouží spíše jako místo a způsob, kde je o Bohu možné mluvit a rozjímat. O století později Tomáš Akvinský²¹ poukáže na význam literárního čtení, dost možná v důsledku toho, že duchovní čtení oddělené od přísné praxe klášterních zdí, dostavší se na půdu univerzit, se představilo jako způsob, kterým lze vyvodit cokoliv z čehokoliv.

Pokud jde o dobu do Bernarda, pak literární četbě Písni písní se věnoval pouze **Theodor z Mopsuestie (+429)**²². Tento proud byl zabrzděn anamnetizací na II. konstantinopolském

¹⁷ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009, 70.

¹⁸ Více o různosti názorů v Bernardově době lze nalézt v této práci v podkapitole Významní současníci, s. 28.

¹⁹ SCt 1, 1. s. 42-43.

²⁰ Srov. PELIKAN, Jaroslav: The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1973–1990, 304.

²¹ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004, 37.

²² Srov. TANNER Paul: The History of Interpretation of the Song of Songs, in: Bibliotheca Sacra, vol. 154, 1997. Tento zdroj je spolu s VENTURA Václav: Svatý Bernard: Kázání na Píseň písní I, in: Kázání na Píseň písní I., překl. Markéta Korontályová, Krystal OP, Praha: 2009. a PUTNA: Martin: Origénes: O Písní písní, Praha: Hermann a synové, 2000, 7-55. jedním z hlavních zdrojů, ze kterých bylo o tradici výkladů čerpáno.

koncilu roku 553. Další literární četba je pak až záležitostí novověku (Moses Mendelsohn, Christian D. Ginsburg, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe). Lze tedy říci, že by Bernarda skoro ani nenapadlo číst Píseň písní doslovně. Nicméně duchovní četba vyžaduje alespoň určitou míru četby literární. Můžeme-li vidět duchovní četbu jako jistou formu analogie jsoucna²³, pak její první krok, tedy *via affirmationis*, vyžaduje alespoň rámcovou představu o tom, k čemu je připodobnění prováděno.

Bohatší je tedy tradice četby přenesené, do které Bernard patří, i když ji značně obohacuje. Za prvního vykladače Písně písní lze považovat **Hippolyta Římského (+235)**, jehož dílo načrtlo základní směr: ženich je Kristus a nevěsta je Církev. Bezprostředně na něj navazující je dílo Origénovo. **Origénes (+251)** přináší nové postřehy, zejména pak rovinu Kristus a duše. Alegorická četba ekleziologická přechází v četbu spirituálnějšího charakteru. Navzdory anamnetizaci Origéna při stejné příležitosti jako Theodora z Mopsuestie, tradice těchto výkladů pokračovala. Na Východě to byl **Řehoř z Nyssy (+394)**²⁴, který na jedné straně zesiluje milostný tón výkladu, na druhé straně obhazuje alegorický přístup proti antiochijské škole. Další rozvoj výkladu přináší **Nil z Ankyry (cca. +430)**²⁵, zahrnutím témat z pozdní antické milostné literatury i mnišského prostředí (sám byl mnichem). Četba tak získává na silnější obraznosti i významu pro duchovní, tedy zejména kontemplativní život. Podobný posun od Origénovského spíše intelektuálního vykladačství k četbě více meditativní můžeme najít i u Bernarda, který ovšem spadá do západní tradice.

Západní tradici značně obohatil **Řehoř Veliký (+604)**, který zprostředkoval dílo Origénovo. Práci s Písní písní vidíme i u **Ambrože (+397)**, zejména v jeho spise *De Isaac et anima*, kde věnuje poměrně velkou pozornost prvnímu verši, tedy polibku diskutovanému již výše. Izák zde představuje Krista, Rebeka pak duši, která žádá polibek, vrcholné, a přeci do jisté míry neúplné vyjádření vztahu. Neúplné proto, že duši jeden nestačí²⁶.

Výklady západu jsou orientovány spíše na vnější rovinu církve než na vnitřní rovinu duše. **Petr Damiani (+1072)** a **Robert z Tumbalenie (+cca. 1090)**²⁷ se navracejí v 11. století k pohledu na duši. Tento pohled je především asketický. Tyto výklady silně vycházejí

²³ O analogii jsoucna viz POSPÍŠIL: *Hermeneutika mystéria*, 108-114.

²⁴ Poznamenejme na tomto místě také postatnou skutečnost, že Řehoř z Nyssy žil v manželství, patrně ne s jáhenkou Theosebií, jak se někteří domnívají. Aktivně se věnoval teologii manželství (srov. HART Mark: *Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage*, in: *Theological Studies*, vol. 51, 1990, 450-478.) a panenství. Ve svém spise *O Panenství* explicitně píše, že sám z daného díla nemůže mít žádný užitek (srov. SILVAS Anna: *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden: Brill, 2007, 16.).

²⁵ Srov. PUTNA: *op.cit.*, 37-41.

²⁶ Podrobně na dané téma FITZGERALD Allan D.: *Ambrose at the Well*. in: *Revue de Études Augustiniennes* 48, Paříž: Institut Catholique de Paris, 2002, 79-99.

²⁷ Srov. PUTNA: *op.cit.*, 46.

z Origéna, čímž dokládají vliv v průběhu 11. století, obsahově ovšem tohoto autora příliš nepřekračují.

Bernardovi současníci se Písni písni pochopitelně také věnovali. Nejdůležitější pro nás bude **Vilém od svatého Teodoricha (+1148)**²⁸, který přichází s myšlenkou, že Píseň písni je o Trojici, kterou – jak se zdá – přejímá i Bernard. Vilém je oproti Bernardovi člověkem daleko více intelektuálně laděným a v jeho komentáři se projevuje znalost Ambrože, Řehoře z Nyssy, Řehoře Velikého a zejména Origéna, kterou patrně překonal Bernarda.

Pozdějšími pracemi, ve kterých by bylo možné a jistě i přínosné hledat souvislosti, se zde věnovat nebudeme. Tím nejsou myšlena pouze všeobecně známá díla²⁹ Martina Luthera, Jana od Kříže, Terezy z Avily a Jana Pavla II.³⁰, ale také díla z benediktinské rodiny, například Petra Žitavského³¹, z novějších Columby Marmiona³². Bude to z toho důvodu, abychom jimi nebyli rušeni a nepodsouvali pak Bernardovi myšlenky, které jsou až pozdějšího data.

²⁸ Srov. PUTNA: op.cit., 53-55.

²⁹ O pozdějších komentářích lze nalézt základní informace PUTNA: op.cit., 55-72.

³⁰ Zejména JAN PAVEL II.: Teologie těla, Praha: Paulínky, 2012.

³¹ Více viz: PUMPROVÁ Anna: Kázání Petra Žitavského na Píseň písni – disertační práce, Brno: FF MU, 2006.

³² Vydáno česky jako MARMION Columba: Nevěsta slova, Praha: Krystal OP, 2006.



2. Doba, život a dílo Bernarda z Clairvaux

Cílem této kapitoly není podat vyčerpávající Bernardův životopis, vyložit v úplnosti jeho literární aktivitu či do nejjemnějších detailů zkoumat historický kontext. To samo by vydalo na velmi rozsáhlé pojednání. My se zaměříme se tedy na fakta, která jsou pro cíl této práce užitečná. Prvním okruhem je širší historický kontext doby, pokračujeme hlavními událostmi Bernardova života, dále je stručně shrnuto Bernardovo dílo literární a konečně se zamýšlíme nad charakteristikou Bernardova myšlení.

2.1. Historický kontext doby

Podívejme se na nejdůležitější skutečnosti a události druhé poloviny jedenáctého a první poloviny dvanáctého století. Zdá se, že se jednalo o období, kdy se vnímání západní části Evropy do značné míry etabluje. Jednotícím prvkem je zde stále větší provázanost díky stávajícím i vznikajícím řeholním společenstvím, ale do jisté míry také vymezení vůči Východu. Značné vědomí jednoty umožňuje Západu uspořádat velmi náročný a riskantní podnik, a sice křížové výpravy do Palestiny³³.

Velké východní schisma

K vlastnímu rozdělení došlo roku 1054 v Konstantinopoli. Tam se vydali papežští legáti vedení kardinálem Humbertem, aby se pokusili dojednat spojení proti Normanům v jižní Itálii. Dalším smyslem cesty bylo umírnit patriarchu Michala Kerullaria, který z obavy před zasahováním do své jurisdikce vyhrocoval rozdíly mezi Západem a Východem, zejména v otázce filioque a ženatých kněží. Kombinace sebevědomí vyjednávačů a patriarchova snaha o zachování vlastních pozic nakonec vedla Humberta k vypracování exkomunikační buly.

Rozdělení, přestože proběhlo velmi rychle, bylo důsledkem dlouhodobějšího vývoje. Jedním předpokladů byla jazyková bariéra³⁴, ale také skutečnost, že se římský papež dostal pod značný vliv ottonských císařů a stal se tak politickou postavou italské politiky³⁵.

Ke schismatu tedy nedošlo ze dne na den a nelze říci, že by se Západ v daném okamžiku vzdálil od všeho východního. Podstatným prostorem pro interakci, ne vždy zcela šťastnou, byly křížové výpravy. Nicméně propojení pokračovalo také na rovině intelektuální či

³³ Základní struktura i hlavní informace v této podkapitole srov. FRANZEN August: Malé dějiny církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 146-156.

³⁴ V průběhu 5. a 6. století se z Říma vytrácí řečtina a z Konstantinopole latina. Řehoř I. tak například protestuje proti tomu, aby konstantinopolský patriarcha používal titul „ekumenický“. Řecká církev považuje latinu za jazyk pro teologii nevhodný. Srov. BAYER Alex: Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Wien (Österreich): Böhlau, 2002, 16-18.

³⁵ Srov. tamtéž, 22-29.

duchovní. Pokud jde o Bernarda, můžeme zmínit Rufinovy Životopisy otců pouště³⁶, a pokud jde o tuto práci, pak především Origenův komentář k Písni písní, o kterém již byla řeč. Dost možná, že velké východní schisma umožnilo Západu svobodnější přístup k Origenovým spisům, jejichž anamnetizace byla na Východě patrně mnohem důslednější. Bernard se tak mohl vydat na svou „cestu srdce“, tolik odlišnou od umírněné, až strohé cesty řeckých mnichů³⁷.

Křížové výpravy

Po obsazení Jeruzaléma seldžuckými Turky roku 1071 se značně zhoršily podmínky poutníků do Svaté země, které byly za arabské nadvlády poměrně přijatelné. Turecký tlak pokračoval dále na Byzanc, takže se císař Alexius I. obrací na papeže Urbana II. s prosbou o pomoc. Ten pak vyhlásí roku 1095 první křížovou výpravu³⁸, která roku 1109 vyvrcholila dobytím Jeruzaléma. II. křížová výprava proběhla v letech 1147-1149 z Bernardova popudu, skončila neúspěchem. Nebudeme dále pokračovat v uvádění jmen a letopočtů či jiných podrobností³⁹, ale spíše se zaměříme na to, jak souvisejí křížové výpravy s atmosférou tehdejší doby.

Křížové výpravy byly důsledkem nálad v evropském myšlení, byly i jejich příčinou. Oddělování zde není zcela možné, už jen pro jejich dlouhodobý charakter, takže zmíníme několik témat⁴⁰, která se s souvislostí s nimi objevují.

Tím prvním je jistě zájem o prostředí, ve kterém se odehrál životní příběh Ježíše Krista, kde se udály důležité okamžiky dějin spásy. Jistou souvislost s tímto jevem může mít také úcta k ostatkům, ve středověku tolik rozšířená. Pokřtěné barbarské národy si žádají reálné důkazy Boží existence. Obraz Krista, Snoubence líbajícího zbožnou duši, který Bernard rozvine a dokonce se posune o krok výše, k polibku Otce a Syna, tedy k Duchu, může být vnímán jako příbuzný.

Dalším motivem je postava rytíře – kavalíra. Skoro by se mohlo zdát, že válečník roku 1000 byl hrdlořez, zatímco válečník roku 1200 byl ušlechtilou bytostí. Tento obraz je velmi zjednodušující, přesto do jisté míry zachycuje určitou tendenci; v té pak sehrála roli celá řada

³⁶ Srov. POURAT Pierre: *Christian Spirituality, Vol. 2: In the Middle Ages*, Charleston (SC, USA): Forgotten Books, 2012, 19.

³⁷ Srov. tamtéž, 20.

³⁸ Je možné, že vyhlášení první křížové výpravy patří mezi nejranější Bernardovy zážitky, srv. MORISON James C.: *The Life and Times of Saint Bernard Abbot of Clairvaux AD 1091-1153*, Whitefish (Montana): Kessinger Publishing, 2004, 4.

³⁹ Jako východisko pro hlubší studium problematiky lze použít např. FRANZEN: op.cit, 152-156.

⁴⁰ Effects of the Crusades [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <<http://www.middle-ages.org/effects-of-crusades.htm>>.

faktorů. Začneme tím, že se křižáci setkávají s tureckou a arabskou společností, která je nomádského charakteru a ve které se proto osobní kvality cení více než držení půdy⁴¹. V Evropě je za svobodného považován ten, kdo drží půdu, v nomádských společnostech ten, kdo se drží v sedle. S vědomím této svobody se objevuje důraz na osobní důstojnost (rozvoj heraldiky), ale také na osobní odpovědnost, jak za nejbližší, tak za širší společnost. Také Bernard přispívá kultivaci obrazu rytíře spisem *De laude novae militiae*⁴². Sám konec konců v rytířském prostředí vyrůstal a připravoval se na tuto dráhu.

Obecně se tvrdí, že křížové výpravy dopomohly také k rozvoji rytířství milostného, spojeného s galantním chováním a rozvojem poezie. Třebaže muslimský svět byl v tomto směru patrně rozvinutější než Evropa, lze si klást otázku, zda za tímto posunem stojí vliv orientální, nebo v téže době se odehrávající expanze cisterciácká, roznášející, byť ne příliš halasně, ale přece jen dost přesvědčivě Kázání na Píseň písní po celém kontinentu.

Křížové výpravy napomohly rozvoji obchodu a distribuci luxusního, exotického zboží. Nelze zcela vyloučit, že se nějaké vzácné masti a oleje neobjevily také na hradě, kde Bernard vyrůstal. Jeho vyjadřování o olejích a vůních v Kázáních působí velmi autenticky.

Obnova řeholníků a kleriků

Pokusy o obnovu západního mnišství můžeme spojit s Clunyjským hnutím, nicméně přelom 11. a 12. století přináší vznik zcela nových společenství. Jejich společným rysem je snaha o radikalizaci evangelijního života a pokročilejší služba církvi a světu. Jsou jimi cisterciáci, kartuziáni (1084) a premonstráti (1115) na straně jedné a rytířské řády, tedy johanité, templáři a němečtí rytíři, na straně druhé.

Za vznik cisterciáckého řádu, který se stal Bernardovým osudem, lze chápat založení kláštera v Cîteaux **Robertem z Molesmes (+1111)** v roce 1098. Vedení kláštera se posléze ujal **Alberich (+1109)**, protože Robert, který byl původně opatem v Molesmes, se musel na naléhání tamních mnichů vrátit. Dalším opatem byl Angličan **Štěpán Harding (+1133)**. Již během prvních desetiletí vznikla řada dceřiných klášterů, které mohly dále zakládat další. V rozšíření rodinné terminologie pro označení klášterů za vnučky a pravnučky⁴³ je vidět vliv Bernarda, který se nezdřáhal aplikovat analogická označení z běžného života do

⁴¹ Patrně nejstarší kořeny má archetyp rytíře-zachránce ve starověké Persii, srov. KODAR Auzekhan: *The Steppe Knowledge – Essays on Cultural Science*, Almaty (Kazachstán): Zolotoj vek, 2005, 9.

⁴² PL 182, 921-940.

⁴³ Srov. ZENTNER Jakub V.: Sv. Bernard z Clairvaux a založení cisterciáckého řádu [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <http://pvh.ff.cuni.cz/exkurze07/referaty/zentner_sv_bernard.pdf>.

náboženských úvah. Nejstarší cisterciácký klášter v Čechách vzniká v Sedlci u Kutné Hory již roku 1142, tedy ještě za Bernardova života.

Sebepojetí tehdejšího náboženského smýšlení

Při pojednání o době Bernarda z Clairvaux považují za vhodné parafrázovat reflexi Jaroslava Pelikana⁴⁴, který ve své knize *Růst středověké teologie* postupně vysvětluje, že se zmiňovaná doba nevnímala ani jako středověká, nýbrž jako moderní, vymezená vůči předešlým obdobím svou pokročilostí. Křížové výpravy i vznik nových řeholí toto pojetí podporovaly a zároveň předpokládaly.

„Pojem teologie v této době teprve nabývá specifického významu pro uspořádání a učené chápání obsahu zjevení.“⁴⁵ Stejně tak nemluvíme o růstu, protože pravdy víry jsou přece pevné. Pochopitelně existují i známky odlišného chápání, bližšího naší době. Například Petr Abelárd nazývá svá díla slovem teologie. Nicméně Bernard byl synem své doby par excellence a platí pro něj vše, co bylo uvedeno: paradoxně moderní, razící nové cesty, pevně se opíraje o pevné pravdy víry a Písmo.

2.2. Život Bernarda z Clairvaux

Nebude nás totiž zas tolik zajímat, kým byl Bernard pro svou dobu a jaký je dopad jeho díla, jako spíše východiska jeho uvažování. Vzhledem ke značné intimitě tématu, věnujme pozornost jeho rodičům a dětství o něco bližší.

Bernard se narodil roku 1090 nebo 1091 jako jedno ze sedmi dětí šlechtice Tescelina le Roux, řečeného Sorus z Fontaine-Lés-Dijon, a jeho manželky Alith. Jeho otec Tolessin je popisován jako zámožný baron, který se s úspěchy účastnil válečných tažení budgundského vévody.⁴⁶ Přesto je ovšem také popisován jako člověk zbožný a spravedlivý. Dokonce nabídl přijatelné podmínky svému soupeři, který proti němu měl být postaven v souboj na život a na smrt, a tak mu zachránil život, protože tento soupeř byl nesrovnatelně slabší. V dobách, kdy síla znamenala zákon, byl tento přístup známkou výrazné pokory.

Toscelinova manželka Aleth porodila šest synů a jednu dceru. Mnišská historiografie jí věnuje velkou pozornost i úctu, připisující jí hlubokou zbožnost, milosrdnou štědrost, i pokornou jednoduchost. Své syny prý nabídla hned Bohu a v případě Bernarda měla sen o malém psíku, který zažene nepřátele církve. Bernardovo dětství tedy bylo na jedné straně zakotveno podle všeho ve vzorné rodině a v malebném kraji, nicméně v neklidné době křížových výprav.

⁴⁴ Srov. PELIKAN: op.cit., 1-8.

⁴⁵ Tamtéž, 5.

⁴⁶ Srov. MORISON: op.cit., 1-8.

Bernard nastupuje do školy v Chatillonu, kde záhy vyniká jako horlivý a ambiciózní žák. Po smrti matky nenastupuje dráhu rytíře, ani profesionálního intelektuála, ale mnicha. Jeho rozhodnutí bylo tak silné, že ke vstupu do kláštera strhl i přátele a bratry, včetně Guida, který měl ženu a dcery. Manželka mu ovšem k tomuto kroku dala souhlas⁴⁷ a sama vstoupila do kláštera.

Roku 1113 Bernard vstupuje do Citeaux i se 30 druhy. Na tento okamžik se ovšem dlouhodobě připravoval. Uvedme, že kostel v Citeaux byl strohý, bez obrazové výzdoby. I toto je dobré pochopit, protože takové prostředí mohlo dát větší prostor Bernardově představitosti, stejně tak manuální práce a modlitba daly předpoklad k usebrání a soustředění. Po roce noviciátu se slavnostně odevzdává Bohu, o další rok později spolu s 12 druhy odchází už jako opat do Clairvaux, které o něco později popisuje Bernardův přítel a životopisec Vilém od svatého Teodoricha jako Jákobův žebřík, kde andělé sestupují na zem⁴⁸.

Kromě Clairvaux, kde klášter vznikl roku 1115, pak Bernard založil 68 dalších klášterů. Byl činný také ve věcech, které podstatným způsobem přesahovaly cisterciácké záležitosti. V roce 1130 zasáhl do papežského schismatu. Dále byl u zrodu templářských rytířů a stal se propagátorem druhé křížové výpravy, která skončila roku 1147 nezdarem.

Nás budou ovšem zajímat daleko více jiné konflikty, a sice ty, které se odehrály na poli teologickém, přesněji řečeno trinitologickém. Důležitý byl proces roku 1148, tehdy se Bernard postavil biskupovi Gilbertovi z Poitiers ve věci Nejsvětější Trojice, kde se ovšem projevila Bernardova vášnivá povaha v ne zcela dobrém světle⁴⁹. Dalším podobným sporem byl spor s Petrem Abelárdem začátkem čtyřicátých let⁵⁰. Více informací o učení těchto a dalších Bernardových současníků bude nabídnuto v samostatné podkapitole později.

Konečně, Bernard umírá roku 1153 v Clairvaux, nicméně jeho vliv trvá dodnes⁵¹.

Tabulka 1: Shrnutí významných letopočtů v Bernardově životě⁵²

1090/1	0	Narození Bernarda
1107	17	Smrt Bernardovy matky Aleth

⁴⁷ Srov. tamtéž, 13.

⁴⁸ Srov. STORRS Richard S.: *Bernard of Clairvaux: The Times, The Man, and His Work*, New York: Charles Scribner's sons, 1901, 267.

⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Bernard z Clairvaux a jeho spis*, in: *Bernard z Clairvaux: O milosti a svobodném rozhodování*, přel. M. Koronthalyová, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004, 11.

⁵⁰ Srov. tamtéž, 8.

⁵¹ Srov. STORRS: op.cit., 574. Zde je Bernard dokonce srovnáván se španělským Cidem, který již jako mrtvý vedl v sedle a zbroji vojsko proti saracénům.

⁵² Dle ZERBI Piero: *Bernardo di Chiaravalle*. in: *Enciclopedia dei santi*, Biblioteca Sanctorum [III], Roma: Città Nuova Editrice, 1990, 2-5. a VENTURA: op.cit, 20-22.

1111	21	Odchod do ústraní, příprava na vstup do řeholního života s bratry a přáteli
1112	22	Příchod do Citeaux
1115	25	Opatem v Clairvaux
1119	29	Spor s Cluny o doslovnost zachovávání Benediktovy řehole
1128	38	Společný pobyt v klášterní nemocnici s Vilémem od svatého Teodoricha, hluboké rozhovory o Písni písní
1130-7	40-47	Cesty na podporu Innocence II. proti Anakletovi II v papežském schismatu
1135	45	Bernard začíná psát Kázání na Píseň písní na žádost kartuziánů
1139	49	Účast na 2. lateránském sněmu
1140	50	Spor s Petrem Abelárdem
1145	55	Papežem zvolen Bernardův žák Evžen III.
1146-7	56-57	Propagace II. křížové výpravy ve Francii a Německu
1148	58	Synoda v Remeši, spor s Gilbertem z Poitiers
1153	63	Bernard umírá 20. srpna
1174	(63+21)	Bernard kanonizován

2.3. Literární dílo Bernarda z Clairvaux

Vedle díla zakladelského a politického zanechal Bernard za sebou rozsáhlé dílo literární⁵³, které lze dělit do následujících čtyřech oblastí⁵⁴, přičemž některá díla lze zařadit do více oblastí, což je pro Bernarda celkem typické.

První oblast představují díla **čistě teologická**. Bernard se nesnaží hledat nové pravdy, ale předkládat to, v co se věří odnepaměti, co se píše v Písmu, co učí otcové (latinští i řečtí), co se slaví v liturgii. Nepřestává přitom být sám s sebou, což dává vzniknout pracím skutečně originálním. Zvýšenou pozornost věnoval sakramentologickým⁵⁵ a mariologickým otázkám⁵⁶.

⁵³ Velmi rozsáhlou analýzu Bernardova díla lze nalézt v LECLERCQ Jean: Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits, Svazek 1, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1962.

⁵⁴ Členění převzato ze ZEBBI: op.cit., 6-19.

⁵⁵ Např. *Tractatus de baptismo aliisque quaestionibus*. PL 182, 1031-1046. Bernard zde připouští i jiné křty než křest vodou, dále zmiňuje ospravedlnění nepokřtěných dětí na základě víry rodičů, srov. ZEBBI: op.cit., 8.

⁵⁶ Např. *Sermo de aquaeductu*. PL 183, 437-448. Zde Bernard rozjímá o Marii nad prologem Janova evangelia.

Bernardova teologie je silně zaměřená na důsledky Boží existence pro člověka, proto další oblastí jsou práce z oblasti **asketiky**, kde vznikla hned tři velmi podstatná díla. Jsou jimi *O milosti a svobodném rozhodování*⁵⁷, *O Bohu, jenž má být milován*⁵⁸ a *O stupních pokory*⁵⁹. Tyto spisy se týkají především praxe duchovního života⁶⁰. Bernard zkoumá stupně pokory v návaznosti na Řeholi svatého Benedikta. Pokoru chápe jako pravdu či spíše pravdivost a uvažuje nad tím, jak je možné v pokoře růst. Uvidíme, že Kázání na Píseň písní tvoří určitý svorník zmíněných děl. Odraz jejich pozic bude patrný i ve zkoumaném osmém kázání. Další díla, která lze zařadit do této kategorie jsou *Liber de e consideratione ad Eugenium III.*⁶¹ a *Liber de laude novae militiae ad milites Templi*⁶², jež se týkají širších dobových otázek.

Třetí okruh spisů se věnuje **kultuře**, a to o kultuře monastické a jejím vymezení vůči stávající scholastice. Bernard není přítel akademické pravdy, nýbrž pravdy životní. S tímto vymezením jsou spjata polemická díla jako *Contra Capitula errorum Petri Abelardi*⁶³ či *Život svatého Malachiáše*⁶⁴.

Poslední, čtvrtá oblast, zahrnuje díla týkající se **mystiky**, kam spadají výsostným způsobem Kázání na Píseň písní, o kterých bude ještě řeč. Bernard při psaní mystických pojednání používá bohatý styl a řadu výrazových prostředků jako „přízvuky a rytmus,... paralelismus, antiteze, aliterace, asonance všechny prvky, které vycházejí z Augustinova vlivu“⁶⁵.

Zdá se, že Bernard píše jen zřídka pouze o Bohu, aniž by vzal v potaz kontext pro duchovní život, dějiny spásy či mravní jednání. Tím se skutečně odlišuje od Petra Abelárda, který nemá příliš daleko k čistým spekulacím.

2.4. Myšlení Bernarda z Clairvaux

Bernardovo myšlení bylo formováno mnišským životem, se kterým si uchovával kontakt navzdory svým četným cestám. Ačkoliv to je s ohledem na Bernardovy nesčetné politické,

⁵⁷ Česky BERNARD z Clairvaux: *O milosti a svobodném rozhodování*, překl. Markéta Korontályová, Praha: Karolinum 2004. Latinsky pak *De gratia et libero arbitro*. PL 182, 1001-1030.

⁵⁸ Překlady *O Boží lásce* či *O milujícím Bohu* považujeme za ne zcela přesné. Uvedený překlad, rovněž ne zcela přesný, alespoň respektuje gramatický tvar gerundiva. Dílo dostupné jako *De diligendo Deo*. PL 182, 973-1000. Česky podstatná část přeložena L. Karfíkovou in *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Uspořádal J. Sokol. Praha: Zvon 1993, s. 108-121.

⁵⁹ *De gradibus humilitatis et superbiae*. PL 182, 941-972. Česky: BERNARD z Clairvaux: *O stupních pokory a pýchy*. Chvála panenské matky. Praha: Krystal OP, 1999.

⁶⁰ Informace v následujících dvou odstavcích jsou čerpány především z IMPERATO Robert: *Early and Medieval Christian Spirituality*, Lanham : University Press of America, 2002, 51-54.

⁶¹ PL 182, 727-808. Viz též REJMANOVÁ Veronika: *Bernard z Clairvaux: De consideratione ad papam Eugenium III., Liber IV: překlad a historicko-teologický výklad – diplomová práce*, Praha: KTF UK, 2012.

⁶² PL 182, 921-940.

⁶³ PL 182, 1053-72.

⁶⁴ PL 182, 1073-1118.

⁶⁵ Srov. ZEBBI: op.cit., 19.

organizační i literární aktivity takřka nepředstavitelné, domácím prostředím byl pro Bernarda kontemplativní klášter, místo modlitby a manuální práce. Bernard věnoval nemalé úsilí tomu, aby cisterciácká reforma byla úspěšná. Nelze pochybovat o velké pozornosti, kterou Bernard věnoval Benediktově řeholi. Cisterciácká reforma navrácí pevnější režim, klade větší důraz na střízlivost, jakož i na manuální práci⁶⁶.

Mnišský život, zasazený do kláštera na odlehlejších místě uprostřed takřka nepřátelského lesa, vedl k bezprostřednímu kontaktu s přírodou. A Bernard tento kontakt pozoruhodně oceňuje s tím, že „*všechno co umí ze svatých písem a nábožných věd, se naučil v lesích a lukách*“⁶⁷ nebo s tím, že „*kromě buků a dubů nemá žádného učitele*“. Jsme tu tedy svědky toho, že Bernard vnímal přírodu jako zdroj poznání Boha. Proto nás nemůže příliš překvapit, že příběh lásky přirozené a do přírody zasazené, totiž Píseň písní, bude Bernardem čten očima víry a rozjímání.

Bernard nenáviděl abstrakci a nedbal o velké dějiny Řecka a Říma: uznával Boha a jeho stvoření, nic mezi tím⁶⁸, což bylo konec konců jablkem sváru mezi ním a Petrem Abelárdem⁶⁹. Záleželo mu na konkrétní situaci bratrů, kteří mu byli svěřeni, jakož i celého křesťanstva a neváhal pro to nasadit své síly i svůj vliv. V tom smyslu byl Bernard vlastně konkrétně orientovaný člověk.

Nelze jej ovšem považovat za člověka, který by vynikal zvláštním zaujetím pro praktické práce a činnosti. Mimořádným důkazem je 26. kázání na Píseň písní⁷⁰, ve kterém oplakává Gerarda, řeholního a rodného bratra, a želí jeho ztráty zejména v otázkách praktického chodu kláštera. Zároveň v tomto kázání zaznívá neuvěřitelně silný emoční náboj Bernardův. Bernard fascinován Bohem neměl zábrany projevovat své pocity ani před spolubratry ani na veřejnosti.

⁶⁶ Cisterciáci v prvních desetiletích odmítali najímat laiky na práce v klášteře, nicméně později se tak také stávalo. O změnách v hospodářském fungování klášterů dané doby srov. např. DUBY Georges, *Le Budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155. Économie domaniale et économie monétaire, Hommes et tructures du Moyen Age (collected papers)*, Paris: Mouton, 1973, 61-82.

⁶⁷ Srov. „*Nam usque hodie quidquid in Scripturis valet, quidquid in eis spiritualiter sentit, maxime in silvis et in agris meditando et orando se confitetur accepisse; et in hoc nullos aliquando se magistros habuisse, nisi quercus et fagos, joco illo suo gratioso inter amicos dicere solet.*“ VILÉM od sv. Teodoricha: *Opere*. Vol. 2: *Vita di san Bernardo*, Roma: Città nuova, 1997, Liber I., Cap 4, Art. 24.

⁶⁸ Srov. MORISON James C.: *The Life and Times of Saint Bernard Abbot of Clairvaux AD 1091-1153*, Whitefish (Montana, USA): Kessinger Publishing, 2004, 20.

⁶⁹ O Abelárdově pozicích, zejména v oblasti trojiční teologie, bude pojednáno v následující kapitole.

⁷⁰ SCt 26. s. 330-349.



3. Související pohledy na trojiční teologii

V této kapitole se budeme věnovat třem okruhům trinitologie, které mohou mít se zkoumaným textem osmého kázání souvislost. Nejprve se podíváme na trinitologické pozice těch, kteří se také věnovali výkladu Písně písni, dále Bernarových současníků a konečně u Bernarda samotného.

Budeme pracovat z pojmy z trinitologie a není v možnostech této práce podat výklad příslušející monografii či kvalitnímu slovníku s obsáhlými hesly, proto uvažované pojmy a struktury pouze vyjmenujeme a přidáme nějakou základní referenci. Pro hlubší četbu v souvislostech odkazujeme čtenáře na dostupné monografie⁷¹. Nyní tedy výčet pojmů: Bůh⁷², Trojice⁷³, podstata⁷⁴, osoba⁷⁵, vycházení⁷⁶ (tj. plození a dýchání), přivlastňování, vztah⁷⁷, relativní opozice, perichoreze. Ze struktur dogmatické teologie: bipolární paradox⁷⁸, hermeneutický kruh⁷⁹ a především analogie jsoucna⁸⁰. Čtenář se může s užitkem také seznámit s hlavními trinitologickými herezemi⁸¹, a tak si uvědomit hranice křesťanské, resp. víry. Dobrým předpokladem proniknutí do náročného světa dogmatické teologie je pochopitelně také vzít její obsah skutečně za své⁸².

Nyní již přistupme k výše naznačeným okruhům trinitologie a nejprve věnujme pozornost komentátorům Písně písni do Bernarda.

3.1. Trinitologie komentátorů Písně písni do Bernardovy doby

Prvním komentátorem Písně písni, který je důležitý také pro trojiční teologii, je **Hippolyt Římský (+235)**⁸³, který se ve svém díle vymezuje proti patripassionismu a monarchismu vyslovuje se pro svébytnost Logu, který – zrozený před stvořením – vstupuje do Marie jako Boží síla, nikoliv jako Otec sám. Hippolyt se soustředí na udržení monoteismu a zároveň

⁷¹ POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi. POSPÍŠIL: Hermeneutika mystéria. NICOLAS: Bůh v Trojici. MÜLLER: Dogmatika pro studium i pastoraci.

⁷² Srov. BEINERT Wolfgang: Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg: Herder, 1987, 216.

⁷³ Srov. tamtéž, 517.

⁷⁴ Srov. tamtéž, 518.

⁷⁵ Srov. tamtéž, 414.

⁷⁶ Srov. tamtéž, 522.

⁷⁷ Srov. tamtéž, 523.

⁷⁸ POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria - struktury myšlení v dogmatické teologii, Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2005, 114-115.

⁷⁹ Srov. tamtéž, 127.

⁸⁰ Srov. tamtéž, 108-114.

⁸¹ Zde lze zmínit rozsáhlou monografii BROWN Harold: Heresies – Heresy and Ortodoxy in the History of the Church, Ontario (Canada): Hendrickson, 1998.

⁸² Slovy Bernardova osmého kázání na Píseň písni: „Proto ať si ta, která je snoubenkou, připraví k přijetí dvoji milostí nejsvětějšího polibku dva rty: rozum k poznání a vůli k zakoušení, aby až se bude honosit plností polibku, mohla zaslechnout: Milost je rozlita na tvých rtech, proto ti Bůh požehnal na věky“
Sct 8, 6b. s. 113.

⁸³ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 260.

představuje Otce a Syna jako odlišné osoby. Vidíme tedy, že první komentátor Písň písni zdůrazňuje vztahovost Trojice a jednotu ve společenství osob.

Druhým velmi podstatným komentátorem Písň písni je pochopitelně **Origenes (+251)⁸⁴**, který vnímá plazení Syna jako proces trvajících od již věčnosti, a přeci nepřetržitě. Zároveň věnuje pozornost Duchu svatému. Uspořádání vztahů v Trojici chápe Origenes v jistém smyslu hierarchicky a osoby odlišuje. Origenovo dílo představuje krok k určitému „triteismu“, který byl protikladem k dobové inklinaci k „monarchianismu“. I zde tedy vidíme, že komentátor Písň písni zastává v trojiční teologii pozici spíše sociální.

Řehoř z Nyssy (+394)⁸⁵ v Životě Mojžíšově zdůrazňuje, že když mluvíme o Trojici, myslíme tím celého Boha⁸⁶. Na druhou stranu přijímá z pohanské tradice distinkci mezi osobami⁸⁷ a tím se zřiká striktního řezu mezi polyteismem a monoteismem. Řehoř z Nyssy také cituje Řehoře Divotvůrce, Origenova žáka⁸⁸. Pokud jde o vlastní trinitologii, tak Řehoř z Nyssy zkoumá pečlivě problematiku působení Trojice ve stvoření. Na jednu stranu je vidět, že toto působení je jednotné, na druhou stranu se v něm mohou jednotlivé osoby projevit. Řehoř z Nyssy pojmenovává Otce jako původce, Syna jako příjemce a Ducha jako toho, v kom se sdílení přivádí k dokonalosti. Není vždy jasné, zda se jedná o poslání osob ke stvoření nebo o vnitrobožské vycházení⁸⁹. Řehoř z Nyssy je jedním z reprezenantů ortodoxního trojičního schématu, ve kterém Bůh Otec je původcem Božství. Jeho přístup je tedy – oproti Augustinovu – typicky personalistický⁹⁰. Třebaže má podle Řehoře z Nyssy Božství původ v Otci, Duch je společný Otci i Synu⁹¹. I tato skutečnost nám může svým způsobem ladit s jeho zájmem o Písň písni. Řehořovo tvrzení o součtu tří nekonečen nám pro naši práci asi moc užitečné nebude⁹². Naopak skutečnost, že na základě komentáře Jan 17,1-5, vidí Ducha svatého jako vzájemný svazek mezi Otcem a Synem, to se nám bude určitě hodit⁹³. Poznamenejme, že u Řehoře můžeme nalézt také přípravu na Augustinovu psychologickou cestu⁹⁴.

⁸⁴ Srov. tamtéž, 262-267.

⁸⁵ Srov. tamtéž, 301-303.

⁸⁶ Srov. NICOLAS: op.cit., 132.

⁸⁷ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 130-131.

⁸⁸ Srov. tamtéž, 266.

⁸⁹ Srov. tamtéž, 302-303.

⁹⁰ Srov. tamtéž, 356.

⁹¹ Srov. tamtéž, 364.

⁹² Srov. tamtéž, 392.

⁹³ Srov. tamtéž, 423.

⁹⁴ Srov. NICOLAS: op.cit., 72.

Theodor z Mospuestie (+429) nepatří mezi výrazné autory trinitologie a lze snadno říci, že se nedostává dál než Řehoř. Věnoval se ovšem systematicky problematice Ducha svatého a patří k jednomu z prvních komentátorů kréda 1. konstantinopolského koncilu⁹⁵. Komentuje výrok o vycházení Ducha od Otce⁹⁶. Zdůrazňuje ekleziologickou funkci Ducha svatého, přičemž za první událost, ve které se zjevuje Duch svatý, chápe až Letnice. Neopomíná ovšem ani vztah ke Kristu, např. tím, že interpretuje v souladu s Řím 1,4 vzkříšení jako dílo Ducha svatého. Nemalou zajímavostí je zmínka o mateřské vazbě k Duchu svatému s citací Jan 3,5. Duch svatý tedy u Theodora z Mopsuestie vystupuje jako jednoznačná a jediná osoba, vycházející od Otce, mající vztah k Synu.

Řehoř Veliký příliš vývoj trinitologie neovlivnil, stejně tak Petr Damiani či Robert z Tumbalenie Nicméně během Bernardova života se opět rozbouří diskuse nad trojičním tajemstvím, přičemž Bernard sám u toho nebude chybět.

Obtížně bychom hledali postavu západní tradice před Bernardem, která by ovlivnila trojiční teologii tolik, jako **Augustin z Hippo (+430)**, proto se o něm stručně zmíníme, i když se mezi vykladače Písne psaní nepočítá. Jeho spis *De Trinitate* představuje hned dvě schémata⁹⁷. Tím prvním je psychologické schéma, kdy se Trojici Otec – Syn – Duch přiřadí trojice paměť – rozum – vůle a Božské podstatě se přiřadí mysl. Toto schéma se objevuje také v Kázáních⁹⁸, zdá se, že s ním byl Bernard dobře obeznámen. Psychologická teorie je u některých autorů do značné míry privilegovaná⁹⁹, třebaže jiní upozorňují na její rizika¹⁰⁰.

Druhým Augustinovým přístupem je teorie vnitrobožských vztahů. Vztahy jsou tím, co určuje jednotlivé osoby, a Augustin se jim věnuje zejména s ohledem na Ducha svatého v imanentní Trojici. U Otce a Syna to je poměrně snadné, jejich vztah je zřejmě asymetrický¹⁰¹. Aby Augustin dosáhl podobné asymetrie také u Ducha, používá pro něj pojem Dar, k němuž jsou doplňkem pojmy Dárce a Obdarovaný. Toto schéma je již bližší Bernardovu textu.

⁹⁵ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 308.

⁹⁶ Srov. Theodore of Mopsuestia[online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <http://www.tertullian.org/fathers/theodore_of_mopsuestia_nicene_02_text.htm>.

⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 329nn.

⁹⁸ „Když pomlčím o těle, v duši vidím tři složky: rozum, vůle a paměť; tyto tři tvoří bytí duše. Kolik každé z nich chybí k úplnosti a dokonalosti, vnímá každý, kdo žije z Ducha. ... Ó pravdo, lásko, věčnosti! Ó blažená a oblažující Trojice! Má ubohá trojice uboze vzdychá, protože nešťastně žije ve vyhnanství daleko od tebe.“
Sct 9, 4-5. s. 146-147.

⁹⁹ Srov. NICOLAS: op.cit., 72-75.

¹⁰⁰ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 332-363.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, 348.

3.2. Významní současníci

Dvanácté století je dobou, kdy se nauka o Nejsvětější Trojici stává předmětem intenzivního zájmu, a to mimo jiné v dialogu se židovstvím¹⁰², řeckou filosofií a islámem¹⁰³. Nicméně dochází ke střetu dvou teologických směrů, a sice kontemplativního mnišství, opřeného v každodenní praxi, na straně jedné a rodící se scholastiky, opřené o rozumovou spekulaci, na straně druhé. Třetí stranu tvoří skupina kanovníků od svatého Viktora, která má na vůči oběma pozicím vyvážený pohled. Dějištěm nejbouřlivějších diskusí byla Francie, přičemž některé spory musely být řešeny až na nejvyšší úrovni, tedy v Římě. Diskuse nad různými obrazy Trojice nebyla motivována pouze hledáním intelektuální pravdy nebo specifickou formou zbožnosti. Obsahovala a obsahuje také velkou míru sebeobhajoby účastníků této diskuse. Jistě to bylo pro ně často velmi náročné, nicméně to uvolnilo velké množství energie a tvůrčího potenciálu, který se stal pro teologii v konečném důsledku velmi obohacujícím.

Nejnámějším střetem té doby byl spor s **Petrem Abelárdem (+1142)**¹⁰⁴, ve kterém vystupoval rovněž Vilém od svatého Teodoricha. Abelárdova pozice spočívala ve tvrzení, že Otec, Syn a Duch odpovídají mohutnostem Trojice: síle, moudrosti a dobrotě¹⁰⁵. Tento výklad byl považován za silně racionalistický a příbuzný sabelianismu¹⁰⁶, takže byl nakonec odsouzen synodou v Soissons v roce 1121.

Dalším střetem byl případ **Gilberta z Poitiers (+1154)**¹⁰⁷, který radikalizoval rozlišení mezi *quod est a quo est*, tedy mezi konkrétním subjektem-substíentem a přirozeností-substancí. V oblasti teologie to znamená rozlišení, že Bůh a Božství není totéž: každá osoba je Bůh, ale je jen jedno Božství. Tyto úvahy se staly předmětem synodě v Remeši, kde se Gilbert bránil

¹⁰² Srov. PELIKAN: op.cit, 34-36 a také 247.

¹⁰³ Srov. POIREL Dominique: Scholastic reasons, monastic meditations and Victorine concilliations: the question of unity and plurality of God in twelfth century. in: Oxford Handbook of the Trinity, Oxford: Oxford University Press, 2012, 168.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, 169-171.

¹⁰⁵ Srov. „Quod si expressius prosequi uelimus quid sonet persona in Deo, tantumdem ualet quantum si dicamus eum esse uel Patrem, hoc est diuinam potentiam generantem, uel Filium, hoc est diuinam sapientiam genitam, uel Spiritum Sanctum, hoc est diuinae benignitatis processum. Et Deum esse tres personas tantumdem ualet ac si dicamus eum esse Patrem simul et Filium et Spiritum Sanctum. Tale est etiam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres personas ab inuicem discretas, tamquam si dicamus tres personas ex diuersitate proprietatum suarum ita ab inuicem per praedicationem disiunctas, ut nulla earum sit altera, neque scilicet Pater sit Filius aut Spiritus Sanctus, neque Filius sit Spiritus Sanctus.“ ABELÁRD Petr: Theologia christiana. in: Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom.XII, Turnhout (Belgium): Brepols, 1969, 3.172.

mediaevalis tom.XIII pp.554-556.

¹⁰⁶ Sabelianismus spočívá v tom, že se neuvažuje Trojice imanentní, pouze jakýmsi způsobem Trojice ekonomická. Původ této teorie nespádá k Sabeliovi, spíše k jeho žákům. Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 236-240. O sabelianismu a Abelárdovi viz např. OLSON, Roger; HALL Christopher: The Trinity (Guides to Theology), Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002, 60.

¹⁰⁷ Srov. POIREL: op.cit., 171-172.

proti Bernardovi, podněcovanému Vilémem od svatého Teodoricha. Bernard byl popouzen¹⁰⁸ tímto odlišením¹⁰⁹. Gilbert se nakonec před papežem Evženem III. obhájil s tím, že papež mu důrazně nakázal, aby Boha a Božství nechápal jako odlišné skutečnosti tolik radikálním způsobem.

Napjaté vztahy měl Bernard rovněž s **Petrem Lombardským (+1160)**¹¹⁰, třebaže vedli společnou korespondenci. Petrovo učení obsahovalo dvě podstatné kontroverze. Tou první bylo tvrzení o existenci Božství bez původu, tedy to, že Božství existuje bez impulsu Otce jako osoby. Domyšleno do konce by to mohlo znamenat, že Bůh neovlivňuje svou vlastní existenci a že je závislý na nějaké další „věci“. To pochopitelně vyvolalo Bernardovu reakci. Proč? Snad proto, že Bernard sám byl člověkem změny, radikální změny sebe sama i celého světa, zatímco Petr byl člověkem z velmi starobylého opatství, kde slovo „od nepaměti“ mělo svůj specifický význam¹¹¹. Bernard navíc byl ve své afektivnosti vždy velmi osobní vůči přátelům i nepřátelům, ale především vůči Bohu a svatým.

Druhou kontroverzí Petra Lombardského bylo jeho vnímání Ducha svatého a lásky jako skutečností identických. Je ale přece jen rozdíl mezi přítomností a držením daru. Zde můžeme vidět nezdařilou analogii jsoucna, která uvízla na prvním bodu, ano Bůh je láska. Jenže ne každou lásku lze identifikovat s Bohem či jednou jeho osobou. I na tomto místě bychom mohli dojít k myšlenkám blízkým panteismu. Právě této otázky se velmi lapidárně a zároveň velmi systematicky Bernard ujímá ve zkoumaném osmém kázání, kde jako výrazná osobnost obhájuje to, že Duch svatý má svou vlastní identitu, která není na stvoření jakkoliv závislá.

Názorově bližší byli Bernardovi zbožní a učení kanovníci od svatého Viktora v Paříži. Jako prvního můžeme uvést **Huga od svatého Viktora (+1141)**¹¹², který dokázal, velmi podobně jako Bernard, nacházet analogie a přitom mezi analogické skutečnosti neklást rovnítko a tak se odlišit od Abelárda. Podle Huga jsou Božství v Trojici, svět i lidská duše uspořádány s ohledem na osoby v Trojici. To shrnuje následující tabulka:

¹⁰⁸ „Pro mnohé účastníky bylo Bernardovo impulzivní chování skutečným pohoršením.“ POSPÍŠIL: Bernard z Clairvaux a jeho spis *De gratia et libero arbitrio*, 11.

¹⁰⁹ Můžeme se tázat, proč. Hlavním důvodem by mohlo být i to, že Bernard chápal akademizaci a rozdělování předmětu víry za kontrastní se svou životní praxí člověka jak kontemplativního, tak aktivního. Odlišení Boha od Božství pak v konečném důsledku může znamenat odlišení věřícího od víry, křesťana od zbožnosti. Tolik tedy úvaha.

¹¹⁰ Srov. POIREL: op.cit., 176-177.

¹¹¹ Jen malé pozorování: pojem abstraktního, neosobního Božství se do jisté míry podobným způsobem objevuje také v náboženských směrech Indie a Číny.

¹¹² Srov. POIREL: op.cit., 177-178.

Tabulka 2: Analogické trojice podle Huga od svatého Viktora.

Božská osoba	Lidská duše	Božská přirozenost	Stvořený svět
Otec	Mysl	Moc	nesmírnost
Syn	Rozum	Moudrost	krása
Duch svatý	dobrota/vůle	Dobrota	užitečnost

Dalším učencem je **Achard od svatého Viktora (+1171)**¹¹³, z jehož hlavního díla se mnoho nezachovalo. Archad zkoumá tvrzení, že mnohost v Bohu skutečně existuje a že je zdrojem také veškeré mnohosti ve stvoření. Argumentoval takto:

- Jednota a různost ve stvoření vedou k tomu, že také v Bohu existuje jednota a k jednotě se pojící různost.
- Nedokonalá podobnost stvoření se Stvořitelem vede k tomu, že dokonalá podobnost existuje, tato podobnost je Bohem.
- Krása celku je větší než individuální krása jednotlivců. Je-li Bůh nejkrásnější, musí v něm být obsažena mnohost.
- Láska se může realizovat pouze mezi více osobami

Tím je patrné, že Archad spatřoval hodnotu mnohosti, což je téma také dalšího myslitele této školy, totiž **Richarda od svatého Viktora (+1173)**¹¹⁴, který vychází za Anselmova¹¹⁵ předpokladu, že Bůh je nejvyšší dobro. Je-li nejdokonalejší láska, pak se musí v Bohu odehrávat. Pokud láska spočívá v náklonnosti a sdílení, pak musí existovat někdo, s kým Bůh sdílí dobro, které má na základě Anselmova východiska v nejvyšší míře. Richard na tomto místě také uvádí nutnost třetí osoby, aby láska byl naplněná, totiž sdílená¹¹⁶, přičemž Duch je v Trojici tím, kdo sdílí lásku Otce a Syna a je tedy *co-dilectus*, tedy spolumilovaný.

S tím souvisí další Richardův přínos, a sice nová definice osoby, kterou vymezuje negativně jako „nepředatelnou skutečnost Božské podstaty“¹¹⁷, která zůstává i v okamžiku největšího sebevydání se, ve chvíli sebezmaření¹¹⁸.

¹¹³ Srov. POIREL: op.cit., 177-178.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, 178-180.

¹¹⁵ „Vždyť co dobrého schází svrchovanému dobru, na němž ve svém bytí spočívá všechno, co je dobré?“ ANSELM z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich, 1990, 39.

¹¹⁶ Srov. „Příklady je celá řada. Snad nejklasičtější je situace, kdy dva hovoří o třetím nepřítomném a ,nenechají na něm nit suchou‘. Stejně tak láska mezi mužem a ženou není pouze záležitostí dvou zamilovaných, protože do hry nevyhnutelně vstupuje buď potenciální potomek, nebo společnost a širší rodina. Na ty všechny musí brát vzájemná láska ohled, má-li být spravedlivá.“ POSPÍŠIL: *Jako v nebi, tak i na zemi*, 384.

¹¹⁷ POIREL: op.cit., 179. Příkladem může být Synova zplozenost, kterou jiná z Osob nemá, přičemž stojí za povšimnutí, že tato zplozenost je součástí Božské podstaty.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, 391.

Konečně se Richard věnuje také přivlastňování a vychází z pozic blízkých Abelárdovi a Hugovi, přičemž spolu s Hugem se staví na stranu analogičnosti takového přilastnění (viz Tabulka 2). Účel přivlastňování určitých vlastností Osobám, ke kterému dochází již v Písmu a u otců, spatřuje Hugo v tom, že má napomoci přístupnosti jinak těžko pochopitelných pojmů. Přivlastňování tak nemá tajemství vysvětlit nebo promarnit, nýbrž nabídnout k němu nějaké vodítko¹¹⁹. Uvidíme, že náznaky Richardových postojů jsou velmi patrné už v námi zkoumaném Bernardově kázání. Vzhledem k tomu, že Richardovo De Trinitate vznikalo až po Bernardově smrti, tedy po ukončení jeho kázání, je adekvátní klást si otázku, do jaké míry mohl být a byl Richard studovaným textem ovlivněn.

Vůbec nejbližší byli Bernardově trinitologii pochopitelně učenci z řad cisterciáckých mnichů, jejichž učení bylo prodchnuto každodenní askezí a pravidelnou modlitbou. Muž, kterého bychom mohli takřka označit za Bernardovo dvojče, byť o deset let starší, byl **Vilém od svatého Teodoricha (+1148)**¹²⁰. V jeho trojiční teologii si všimněme několika bodů. Tím prvním je odpor vůči Abelárdově učení o Trojici jako o moci-moudrosti-dobrotě. Hlavním Vilémovým argumentem byla čistá jednoduchost Boží, dodatečným to, že Trojice je tajemstvím, které nelze racionálně zvětšovat.

V dalším bodě ovšem vidíme, že Vilém o této trojici vlastností přemýšlel, třebaže odmítal mezi ni a Trojici položit rovnítko. Jde o jeho třístupňové schéma duchovního růstu, vykazující prvky trojiční mystiky. Tím první je čirá víra na základě autority, druhým pak víra na základě rozumu, třetím víra jako smysl pro Božství, daná přítomností Ducha svatého, zpřítomňujícího vztah Otce a Syna. V této výpovědi jsme prakticky u téhož, o čem mluví Bernardovo osmé kázání.

Poslední bod, který stojí za zmínku, se týká terminologických otázek v trinitologii. Vilém rozlišuje tři stupně označení: (i) čistě esenciální, (ii) esenciální a vztahová a (iii) vlastní a vztahová. Jako čistě esenciální uvažuje pouze Božskou podstatu, ve které tudíž neexistuje žádná jednotlivost ani mnohost. Pokud jde o druhou úroveň, tedy vztahu Boha ke stvoření, pak Vilém učí, že ani zde nelze osoby rozlišovat, protože jednají společně. Rozlišení osob je možné až na třetí úrovni. Vilém definuje osobu jako to, co se projevuje díky své formě. Stvoření, vykoupění i modlitba se mají původ u Otce, dějí se skrze Syna v Duchu svatém.

¹¹⁹ Srov. POIREL: op.cit., 179-180.

¹²⁰ Srov. tamtéž, 173-174.

Pro úplnost ještě uvedme **Jáchyma z Fiore (+1202)**¹²¹, který podobně jako Petr Lombardský zkoumá do jisté míry odděleně Osoby a Božství. Používá pro to geometrický obraz Davidovy harfy, kde Osoby tvoří okraje a vnitřek nástroje Božství. Kromě toho je Jáchym také tím, kdo rozvinul trinitologický obraz na dějiny (Starý Zákon – Otec, Nový Zákon – Syn, doba církve – Duch svatý), reflektovaný později především františkánskou tradicí.

3.3. Bernard o Trojici

Dříve než se budeme věnovat obsahu Bernardovy trinitologie, zmíníme se o tom, jakou důležitost přikládal tomu, že Bůh je Trojice. Podle Bernarda je pro křesťana důležité věřit v Trojici zejména proto, že tato skutečnost je zárukou skutečně univerzální spásy zprostředkované v Ježíši Kristu¹²².

Víra v Trojici tedy vede podle Bernarda k víře ve spasitelskou úlohu Ježíše Krista. Nicméně to má ještě další – a lze říci velmi praktické – důsledky. Tím je především láska věřícího k sobě kvůli Bohu¹²³, která je možná pouze díky oproštění se od sebe a na základě spojení se s Boží vůlí, což se dokonale naplňuje na Božských Osobách: „Otec chce sebe kvůli Synu a Duchu svatému. Syn chce sebe kvůli Otci a Duchu svatému. Duch svatý chce sebe kvůli Otci a Synu.“¹²⁴

Bernard tedy dbal nejen na čistotu nauky o Trojici, ale také na rozvoj mnišského života, který by mnichům nabízel pro cestu sebevydanosti co nejlepší podmínky. Proto Bernard svou trinitologii vehementně hájil, takže řada jeho výroků o Trojici pochází z jeho sporů s Petrem Abelárdem a Gilbertem z Poitiers. „...Bernard zasílal četné zprávy papeži a prelátům, aby je varoval před Abelárdem, kterého obviňoval z rozkládání Božích tajemství, ze zbavování se pokladu víry, z toho, že je připraven předložit důkazy pro cokoliv, třebaže to je již za hranicí rozumu, a že se k tomu opovažuje rozumu a víře navzdory.“¹²⁵ Jednalo se především právě o tajemství Trojice, kde Bernard odmítal ztotožnění atributů a osob po Abelárdově vzoru. Bernard se drží přísně jednoty Božské podstaty, třebaže se výčet daných atributů objevuje i v jeho vlastním díle. Jeho argumentaci proti Gilbertově pozici můžeme najít právě v osmém kázání na Píseň písní.

¹²¹ Srov. tamtéž, 176.

¹²² „Pouze neporušená pravověrná nauka o Trojici mohla zaručit jednoznačným způsobem, že Spasitel je Bůh. ... Nauka o Trojici nebyla pouhým spekulativním konstruktem, nebo cvičením v dialektické bystrosti, nýbrž soteriologickou nutností.“ PELIKAN: op.cit., 146.

¹²³ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 407.

¹²⁴ Srov. tamtéž, 495.

¹²⁵ Srov. POIREL: op.cit., 174.



4. Trinitologický výklad osmého kázání

Tato kapitola představuje jádro celé práce. Má tři části: nejprve poskytneme základní informace o Kázání na Píseň písní. Poté se budeme věnovat vlastní četbě po jednotlivých částech. Nakonec se pokusíme odpovědět na následující otázky:

1. Co říká Bernard v textu o Trojici?
2. Jak chápe to, že Bůh je jeden?
3. Jak se dívá na vnitrobožské vztahy?
4. Jak se dívá na perichorezi?
5. Jak se dívá na relativní opozici?
6. Jak se dívá na otázku filioque?
7. Jak se uplatňuje analogie jsoucná?
8. Jak se uplatňuje bipolární paradox?
9. Jaký to má vztah k jeho ostatnímu dílu?
10. Jaký to má vztah k předešlým vykladačům Písně písní?
11. Jaký to má vztah k jeho současníkům a vývoji trojiční teologie?
12. Jaký má dopad jeho teologie na praxi?
13. Je tedy možné a odůvodnitelné číst Píseň písní jako vyprávění o Trojici?

Tyto otázky byly vyjmenovány předem, aby je měl čtenář v povědomí už v tuto chvíli a s větším užitekem se mohl věnovat částem, které budou hlubším zkoumáním těchto otázek předcházet.

4.1. Základní informace o Kázáních na Píseň písní

Soubor 86 kázání představuje mimořádně rozsáhlé dílo, které vznikalo v letech 1135 až 1153, tedy do Bernardovy smrti. Motivy zájmu o problematiku lze vystopovat až do jeho dětství. Během společného pobytu v roce 1128 v klášterním špitále si Bernard a Vilémem od svatého Teodoricha krátili čas rozhorory o Písní písní¹²⁶. V literární podobě začaly vznikat na žádost kartuziána, rovněž se jménem Bernard. Zdá se, že se jedná o autentický zápis skutečných kázání s možnou pozdější editací¹²⁷.

Kázání jsou adresovaná mnichům za účelem jejich důvěrnějšího spojení s Bohem. Bernard využívá text Písně písní, aby pomocí jejích obrazů vyložil podstatné ze spirituality, morálky i dogmatiky, a sice tak, aby to jeho spolubratřím přineslo co největší užitek. „Bernard

¹²⁶ Srov. VENTURA: op.cit., 21.

¹²⁷ Srov. tamtéž, 22.

nepristoupil k tomuto svému dílu jako k nějaké velké exegetické práci. Nechtěl vytvářet nějaký významný komentář, nýbrž chtěl oslovit duše.¹²⁸

Text kázání se výrazně liší od komentářů předešlých i budoucích. „Novost a význam Bernardových Homilií nespočívá v nauce, kterou jimi sděloval. Vlastně jen jediný interpretační posun u něho můžeme zaznamenat, posun zato zcela fundamentální: Duše-Nevěsta není jen tak ‚lidská duše obecně‘. Je to Bernardova vlastní duše, která vypráví o vlastním mystickém zasnoubení.“¹²⁹

4.2. Bezprostřední kontext osmého kázání

Osmé kázání je do jisté míry završením okázalého rozjímání nad Pís 1,2a, ve kterém Bernard popisuje tři polibky, které odpovídají pokročilosti v duchovním životě, a to v analogii s Origénovým přiřazováním třech mudroslovných knih jednotlivým vědám: Přísloví, Kazatel a Píseň odpovídají morálce, přírodním vědám a kontemplaci¹³⁰. Bernard rozlišuje tři polibky: na nohy, na ruce a na ústa.

Pokud jde o formální vlastnosti textu, můžeme konstatovat, že délka jednotlivých kázání v této části celé sbírky roste: šesté je kratičké, sedmé delší, osmé ještě delší, deváté o něco málo delší, desáté velmi dlouhé.

4.3. Struktura osmého kázání

Kázání má následující strukturu:

1. O nejvznešenějším polibku, kterým je Duch svatý
2. O tom, že skrze tento polibek se zjevuje Otec i Syn a že jejich poznání je neoddělitelné
3. O tom, že filozofům neviditelné Boží věci nebyly zjeveny skrze tento polibek
4. O tom, že při objevování tajemství je potřeba postupovat s opatrností
5. O dvou rtech snoubenky
6. O polibku Otce a Syna
7. O polibku políbení, které se dává svatým

Vidíme, že text začíná pokračující gradací předešlého sedmého kázání. Nejvznešenější polibek se týká samotného Boha a je, totiž odehrává, se uvnitř něj. Poté Bernard v části 3. a 4. jakoby poodstupuje od tak závažného tématu a zkoumá způsob a podmínky, kdy je možné se zkoumáním tajemství zaobírat. Tato dispozice je podtržena v části 5. Pak se Bernard vrací do

¹²⁸ MARKOVIČ Peter: Všeobecný úvod ke Kázáním na Píseň písní sv. Bernarda z Clairvaux [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <<http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=283>>.

¹²⁹ PUTNA: op.cit., 52-53.

¹³⁰ Zajímavou by byla otázka, zda je mezi trojicí spisů a trojicí patriarchů na straně jedné nějaký analogický vztah k Trojici. Konec konců Bernardova kázání jsou plná různých trojčlenných výčtů. To by si ovšem žádalo samostatnou práci.

středu své úvahy v části 6. a vyvozuje závěry v části 7. Tato struktura nám dává jasně najevo, že nejde o text přímočarý. Jádro pro zkoumání trojiční teologie kázání budeme hledat především v části 2. a 6., ovšem přihlédneme i k ostatním.

Nyní následuje komentář k jednotlivým pasážím, které vždy napřed uvádíme příslušnou částí v českém překladu¹³¹. Komentáře za každou pasáží jsou formou pozorování, čeho si lze v textu všimnout a jaké asociace se spolu s tím objevují. Shrnutí těchto pozorování pak následuje ve formě otázek a odpovědí a nakonec je shrnuto v závěru. S ohledem na místo a čitelnost neuvádíme latinské znění, čtenáři je k dispozici v Příloze A na straně 60 této práce.

4.4. Část první: O nejvznešenějším polibku, kterým je Duch svatý

„Dnes máme v úmyslu, jak si pamatujete ze včerejšího slibu, hovořit o nejvznešenějším polibku, to jest o polibku na ústa. Poslouvejte pozorně, co se velmi příjemně vnímá, velmi zřídka zakouší a velmi obtížně chápe. Zdá se mi - abych začal poněkud obšírněji - že naznačil, že je to jakýsi nevyslovitelný a pro celé stvoření zcela neobvyklý polibek, Ten, kdo řekl: Nikdo nezná Syna než Otec, ani Otcе nezná nikdo než Syn - a ten, komu by to Syn chtěl zjevit (Mt 11,27). Otec totiž miluje Syna a zahrnuje ho jedinečnou láskou; nejvyšší sobě rovného, věčný stejně věčného, jediný jedinečného. Ale nemenším citem je i on zahrnován od Syna, který pro lásku k němu i umírá, jak sám svědčí, když říká: Ale svět má poznat, že miluji Otce... vstaňme, pojďme (Jan 14,31), což nepochybně znamená: pojďme k utrpení. Toto vzájemné poznání a milování Otce a Syna, co je to jiného než polibek nejvroucnější a nejtajemnější?

Já považuji celkem za jisté, že k tak velikému a posvátnému tajemství božské lásky nemá přístup ani andělské stvoření. Vždyť, jak chápe i apoštol Pavel, tento pokoj převyšuje každé, tedy i andělské, pomyšlení. Proto ani snoubenka, i když je velmi smělá, přece se neodvažuje říci: "Kéž mě políbí svými ústy," což vyhrazuje pouze Otci; ale žádá o něco méně a říká: "Kéž mě políbí polibkem svých úst." Vidíme novou snoubenku přijímající nový polibek, a přece ne ústy, ale políbením úst. Dechl na ně, nepochybně Ježíš na apoštoly, tedy na prvotní církev, a řekl: Přijměte Ducha svatého (Jan 20,22). Toto byl jistě polibek. Jaký? Byl to nějaký dech tělesný? Nikoli, byl to neviditelný Duch, který byl proto dán v tomto Pánově dechu, aby pochopili, že vychází z něj stejně jako z Otce, tak jako opravdový polibek, který je společný tomu, kdo ho dává, i tomu, kdo ho přijímá. Proto stačí snoubence, aby byla políbena polibkem snoubence, i když nebude políbena jeho ústy. Nemyslí si totiž, že je to něco nepatrného a bezcenného, být políbena polibkem, protože to není nic jiného než být naplněna Duchem svatým. Neboť chápeme-li správně, že Otec je ten, kdo líbá, a Syn ten, kdo je políben, bude na místě chápat polibek jako Ducha svatého, toho, kdo je neporušitelný pokoj Otce i Syna, pevné pouto, nedílná láska, nerozdělitelná jednota.¹³²

Bernard pokračuje ve svých kázáních, ať už čtených nebo psaných. Je jeho meditace o nejvyšším polibku důsledkem předešlého běhu úvah nebo je předešlý běh úvah záměrným směřováním k této vrcholné meditaci? Tuto otázku není snadné zodpovědět, ale snad není neúčinné si ji položit.

¹³¹ SCt 8, 1-2. s. 107-117.

¹³² SCt 8,3-5a. s. 107-109.

Nicméně je jasné, že Bernard v okamžiku, kdy kázání začíná, velmi dobře ví, o čem chce mluvit, a proto si sjednává náležitou pozornost. Činí tak poměrně zvláštním, avšak logickým způsobem. Ví, že to, o čem chce mluvit je zajímavé a neobvyklé. Předpokládá tedy, že téma nutně vzbudí pozornost. Nicméně na základě vlastní zkušenosti si uvědomuje, že to bude vyžadovat velké vnitřní úsilí, aby to, co je samo o sobě zajímavé, bylo také užitečným.

Bernard rozhodně nejde přímo k jádru věci. Je možné, že se mu do tématu chtělo i nechtělo. Na jednu stranu tím žhne, na druhou stranu je jakoby ostýchavý. Zdá se, že ukončení sedmého kázání tomu odpovídá.

Jakmile se ale osmělí, skočí přímo doprostřed. Slíbil mluvit o polibku. Posluchač i čtenář oprávněně očekávají, že se bude jednat o další v řadě polibků, kterými se obrací zbožná duše na svého Spasitele. I když je posluchač i čtenář varován, že jde o záležitost pro celé Stvoření zcela neobvyklou, přesto úvaha o Otci a Synu a jejich vzájemném vztahu působí poměrně překvapivě.

Všimněme si ještě slova *summum*, které můžeme překládat jak jako nejvznešenější, ale také prostě jako nejvyšší, což odpovídá i předešlému líbání nohou (pokání) a rukou (snaha o zbožný život), popisované v sedmém kázání. Je tu ovšem ještě jedna možnost, totiž, že tento polibek souvisí s analogií jsoucna, konkrétně krokem nejvyšší míry, označovaný jako *via eminentiae*.

Bernard si všimá vzájemného obdarovávání mezi Otcem a Synem, jehož nejvyšší odpovědí je kalvárská oběť, a říká: toto je ten polibek. Vzápětí jakoby prchal pryč a podotýká, že ani andělé k tomuto tajemství nemají přístup. Církev má mít přístup pouze k polibku úst, čímž je Duch svatý, který tímto vstupuje na scénu. Vidíme, že Duch se zde objevuje nejprve ve vztahu Syna a církve, teprve až pak v souvislosti se vzájemností Otce a Syna. Lze si tak všimnout, že Bernard postupuje od Trojice ekonomické ke Trojici imanentní¹³³, na kterou si oprávněně v průběhu celého kázání příliš „netroufá“.

Ještě poslední pozorování k této první části, které se týká jedné z velmi dobře známých otázek trojiční teologie, a sice otázky *filioque*¹³⁴, otázky vycházení Ducha svatého. Připodobnění tohoto procesu vycházení celou otázku dostává do velmi lapidární metaforické zkratky: třebaže polibek vychází z iniciativy líbajícího, bez existence políbeného jej nelze myslet, bez skutečnosti adresáta a přijetí polibek není. Polibek mají oba společný.

¹³³ Srov. POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 93-124.

¹³⁴ Srov. tamtéž, 363-374.

4.5. Část druhá: O tom, že skrze tento polibek se zjevuje Otec i Syn a že jejich poznání je neoddělitelné

„Toto se tedy odvažuje snoubenka: pod jménem polibku si s důvěrou žádá vylítí Ducha svatého. Má totiž za jisté, že jej může přijmout. Vždyť přece když Syn říká: Nikdo nezná Syna než Otec, ani Otec nezná nikdo než Syn, dodává ještě: a ten, komu by to Syn chtěl zjevit (Mt 11,27). A snoubenka nepochybuje, že jestli to někomu bude chtít zjevit, je to ona. Žádá proto odvážně, aby jí byl dán polibek, to jest onen Duch, ve kterém by se jí zjevil i Syn, i Otec. Jeden bez druhého se totiž nikdy nezjevuje. O tom je přece onen výrok: Kdo vidí mně, vidí Otce (Jan 14,9), a jinde u Jana: Kdo popírá Syna, nemá ani Otce. Kdo vyznává Syna, má i Otce (1 Jan 2,23). Z toho je jasně patrné, že ani Otec bez Syna, ani Syn bez Otce nemůže být poznán. Správně tedy vystihl, že nejvyšší blaženost není v poznání pouze jednoho, ale obou, ten, kdo říká: A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista (Jan 17,3). Vždyť o těch, kteří následují Beránka, je řečeno, že mají na čele napsáno jméno jeho i Otce, to znamená, že se mohou chlubit poznáním obou.

Ale někdo řekne: "Snad tedy poznání Ducha svatého není nutné, když řekl, že život věčný je v tom, že známe Otce a Syna, a o Duchu svatém pomlčel?" Zajisté, ale kde je dokonale poznáván Otec a Syn, jak by mohl být nepoznán ten, který je dobrotou obou, totiž Duch svatý. Není přece člověk člověku zcela známý, dokud není patrné, zda je v něm dobrá či zlá vůle. I když je řečeno: Život věčný je v tom, když poznají tebe, pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista (Jan 17,3), jistě toto poslání ukazuje jak dobrotivost Otce, který laskavě posílá, tak Syna, který dobrovolně poslouchá. Neznamená to tedy, že se mlčí o Duchu svatém, když se mluví o tak veliké dobrotivosti obou. Vždyť láska a dobrotivost obou je Duch svatý.

Tedy milost vlití tohoto trojího poznání, nakolik je ovšem takové poznání ve smrtelném těle možné, si žádá snoubenka, když žádá polibek. Žádá od Syna, protože je řečeno: komu by Syn chtěl zjevit. Syn tedy zjevuje sám sebe tomu, komu chce, a zjevuje i Otce. Zjevuje to však nepochybně skrze polibek, to jest prostřednictvím Ducha svatého, jak o tom svědčí apoštol, když říká: Nám však to Bůh zjevil skrze svého Ducha (1 Kor 2,10) Avšak když dává Ducha, skrze něhož se zjevuje, pak také jeho zjevuje; dáváním ho zjevuje a zjevováním dává. Dále pak zjevení, které se uskutečňuje skrze Ducha svatého, nejen osvědčuje poznání, ale též rozněcuje k lásce, jak říká apoštol Pavel: Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán (Řím 5,5).¹³⁵

Podobně jako v první části, také zde Bernard začíná dvojicí Otec – Syn. Duch je popisován později, nicméně jako samozřejmý, k Otci i Synu patřící. Důvodem pro pozdější zmínění Ducha může být to, že Bernard vychází z biblických pasáží, které o Duchu přímo nemluví. Bernard si zde pomáhá tím, že spojuje Ducha s Boží dobrotou, takže má-li být Bůh poznán jako dobrý, musí být poznán i s Duchem.

Druhým důvodem, který zároveň odpovídá na to, proč tedy příslušné biblické pasáže o Duchu samy přímo nemluví, je to, že Duch je přítomen na straně pozorovatele jako dalekohled na straně hvězdáře a mikroskop na straně biologa¹³⁶. Duch je pak dán příjemkyni, tedy církvi či

¹³⁵ SCt 8, 3-5a. s. 109-111.

¹³⁶ Zde bychom mohli vypořádat určitou souvislost s otázkou odůvodnění mravního nároku. Srov. ANZENBACHER Arno: Úvod do etiky, Praha: Zvon, 1994.

spíše věřící duši (můžeme uvažovat duši Bernardovu) a rozehrává u příjemkyně totéž drama, jemuž je svědkem na místě svého původu, kde je pozorován¹³⁷.

Je zde také jedno velmi důležité vymezení. Polibek (na ústa) byl pojmenován jako Duch svatý, odehrávající se mezi Otcem a Synem. Polibek (úst) je milost vlitého poznání trojičního tajemství¹³⁸.

4.6. Část třetí: O tom, že filosofům neviditelné Boží věci nebyly zjeveny skrze tento polibek

„Proto snad o těch, kteří poznali Boha, ale nevzdali mu čest jako Bohu, nečteme, že poznávali skrze zjevení Ducha svatého, protože i když poznali, nemilovali. Vždyť tam stojí: Bůh jim to přece odhalil (Řím 1,19). Ale není připojeno: skrze Ducha svatého, aby si polibek snoubenky nepřisvojovaly myslí bezbožné, které se spokojily s tím, co se jim vlévá (v poznání), a nepoznaly toho, kdo buduje. Nakonec sám apoštol říká, ja došli k poznání: Skrze to, co je stvořené, zkoumali, co se dá poznat (Srv. Řím 1,20). Z toho je patrné, že nepoznali dokonale toho, koho nemilovali. Kdyby ho totiž bývali poznali úplně, nemohli by přehlédnout dobrotu, s níž se chtěl narodit v těle a zemřít pro jejich vykoupění. Slyš přece, co jim bylo o Bohu zjeveno: Jeho věčná moc a božství, říká tam apoštol (srv. Řím 1,20). Vidíš, že jeho vznešenost a velebnost s pomocí ducha nikoliv Božího, ale svého prozkoumali; že jim však je tichý a pokorného srdce, to nepochopili. Není divu, protože jejich vůdce, behemót, není pokorný, ale čteme o něm, že na všechno vysoké pohlíží svrchu (Job 41,26(25)). V protikladu k němu se David nehonil za velkými věcmi, za divy, jež nemůže vystihnout, aby jako ten, kdo prozkoumává velebnost, nebyl přemožen její slávou.“¹³⁹

Zde se můžeme zastavit už u nadpisu. Současná katolická teologie zastává pod vedením magisteria názor, že existují semena pravdy i v nekřesťanských proudech¹⁴⁰. Nicméně tato námitka je rozptýlena hned první větou. Není zde tedy řeč o těch, kteří Boha nepoznali, nýbrž o těch, kteří ho poznali. Bernard zde poukazuje na možný nesoulad mezi poznáním intelektuálním a postojem, který se týká právě Ducha¹⁴¹. Uvádí zároveň, že tento nesoulad je projevem pýchy, která zapřičiňuje jistou formu nepozornosti k poznávanému.

Tato část je zakončena určitým paradoxem: ten, kdo vyhledává věci vysoké, tomu unikají. Ten, kdo se za nimi nehoní, ten je jim otevřen, samy za ním přicházejí. Tento paradox není až tak těžké vysvětlit, nebo se o toto vysvětlení alespoň pokusit. Bernard cituje knihu Přísloví a

¹³⁷ Srov. NICOLAS: op.cit., 201-206, zejména pak 206.

¹³⁸ Srov. „Duch svatý není pouze poutem lásky mezi Otcem a Synem v imanentní Trojici, nýbrž také poutem perichoretického sjednocení mezi niterností Boží Trojice a její extatickou formou ve stvoření.“ POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 31.

¹³⁹ SCt 8, 5b. s. 111.

¹⁴⁰ Srov. „Ať se považují za členy společenství lidí, mezi kterými žijí, a ať mají účast na kulturním a společenském životě různými styky a činnostmi, jaké s sebou nese lidský život. Ať jsou obeznámeni s jejich národními a náboženskými tradicemi. Radostně a uctivě ať odkrývají semena Slova, která jsou v nich ukryta.“ II. Vatikánský koncil: Ad gentes – dekret o misijní činnosti církve. in: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1994.

¹⁴¹ NICOLAS na uvedených místech vztahuje intelektuální poznání k Synu, postoj pak k Duchu, kráčeje ve stopách Augustinova psychologického trojičního schématu. Ve skutečnosti je ale v Trojici jednota, proto pokud se ve stvoření projevuje nějaká nejednota, je to známkou toho, že něco není v pořádku.

uvádí, že zkoumání velebnosti může vést k tomu, že je člověk přemožen její slávou. Bernard, patrně si vědom rizik zbožného rozjímání bez zbožného života, jsa svědkem konkrétních kauz své doby i závažnosti tématu pokračuje návodem, jak k tajemství přistupovat.

4.7. Část čtvrtá: O tom, že při objevování tajemství je potřeba postupovat s opatrností

„Vy však, abyste při objevování tajemství postupovali opatrně, pamatujte vždy na to, k čemu vybízí moudrý: Co je pro tebe příliš nesnadné, nevyhledávej, co je nad tvé síly, nezkoumej (Sír 3,21). Postupujte v souladu s mocí Božího Ducha, a ne podle svého vlastního mínění. Učení Ducha neprohlubuje zvědavost, ale rozněcuje lásku. Proto tedy snoubenka, když hledá, koho miluje, nedůvěřuje smyslům svého těla, nehledá marnými způsoby lidské zvědavosti; ale žádá polibek, to jest vzývá Ducha svatého, skrze něhož by přijala zároveň chuť poznání i koření milosti. A poznání, které se dává v polibku, je správně přijímáno s láskou, protože polibek je znamením lásky. Poznání tedy, které vede k pýše, protože je bez lásky, nevychází z polibku. Avšak ani ti, kteří jsou plni horlivosti pro Boha, ale nemají pravé poznání, ať si tento polibek nikterak neosobují. Vždyť milost polibku přináší zároveň obojí dar: jak světlo poznání, tak hojnost zbožné lásky. Je to Duch moudrosti a poznání, který tak jako včela, když dává zároveň vosk i med, je současně původcem světla poznání i lahodné chuti milosti. Ať si nemyslí, že přijal polibek ten, kdo pravdu chápe, ale nemiluje, ani ten kdo sice miluje, ale nechápe. Jistě v tomto polibku nemá místo ani omyl, ani vlažnost.“¹⁴²

Bernard nevyklučuje možnost přístupu k tajemství, ale uvádí okolnosti, za kterých to je možné: ne ze síly vlastního rozhodnutí, ale z moci Ducha. Zde se v textu oběť objevuje Duch, třetí Božská osoba, podmínka poznání Boha. Když se zamyslíme nad širším kontextem, můžeme si všimnout, že tu jde o jisté opakování či tautologii: Duch nás uschopňuje vstupovat do tajemství a abychom mohli vstupovat do tajemství, potřebujeme Ducha.

Vlastností takového poznání je skutečnost, že se neodehrává pouze na rovině intelektuální, ale také na rovině postojové, která je zároveň místem ověření správnosti poznání. Tato myšlenka může mít poměrně zajímavé implikace, které by si zasloužily hlubší prozkoumání. Stručně se dá interpretovat takto: pokud věcné poznání vede k mravnímu zlu, konkrétně k pýše, pak není od Boha. Tím se neříká, že není nějakým způsobem pravdivé, ale, že je nesprávné, a to způsobem, jakým se k němu dochází, tedy svým původem.

Bernard dále uvádí, že milost polibku je především dar a doporučuje i lidem horlivým pro Boha, aby na něj jako na dar pohlíželi. Zde si může připomenout souvislost, že i Duch je popisován jako dar, a to i v reflexi trojiční teologie¹⁴³.

Závěrem je opět připomenutí, že poznání se děje jak na rovině intelektuální, tak mravní.

¹⁴² SCt 8, 6a. s. 111-113.

¹⁴³ Srov. NICOLAS: op.cit., 222. a také POSPÍŠIL: Jako v nebi tak i na zemi, 381.

4.8. Část pátá: O dvou rtech snoubenky

„Proto ať si ta, která je snoubenkou, připraví k přijetí dvojí milosti nejsvětějšího polibku dva rty: rozum k poznání a vůle k zakoušení, aby, až se bude honosit plností polibku, mohla zaslechnout: Milost je rozlita na tvých rtech, proto ti Bůh požehnal na věky (Žl 45,3).“¹⁴⁴

Tato část je velmi krátká a uvádí, že snoubenka má dva rty, jeden z nich se týká rozumu, druhý vůle. Bernard zde prakticky navazuje na předchozí úvahu. Na první pohled se tento odstavec jeví z hlediska trojiční teologie jako méně zajímavý. Položme si ale závažnou otázku: je-li polibek adresovaný církvi či duši analogií polibku uvnitř Trojice, čím jsou potom tyto dva rty? Nabízí se na straně poznání studium, četba Písma, *martyria*, na straně zakoušení potom *koinonia*, *diakonia* a výsostným způsobem *leiturgia*. Poznání Boha, jak už bylo řečeno vícekrát, není pro Bernarda věcí intelektuální, je také něčím, co je třeba prožít.

4.9. Část šestá: O polibku Otce a Syna

„Tedy, když Otec líbá Syna, v nejvyšší plnosti mu předává tajemství svého božství a vdechuje příjemnost lásky, jak o tom svědčí Písmo, když říká: Den dni předává slovo (Žl 19,3). A žádnému stvoření, jak již bylo řečeno, není dána účast na tomto věčném a jedinečném blaženém objetí, pouze jedinému Duchu obou, který je svědkem a účastníkem jejich vzájemného poznání a milování. Kdo poznal mysl Hospodinovu a kdo se stal jeho rádcem? (Řím 11,34)

Ale snad mi někdo řekne: ‚A odkud ty ses dozvěděl to, co, jak, říkáš, nebylo zjeveno žádnému stvoření?‘ Jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám to řekl (Jan 1,18). Řekl to, jak jsem uvedl, nikoli mně ubohému a nehodnému, ale přece Janovi, jakožto příteli ženicha, jehož jsou tato slova; avšak nejen jemu, ale i Janu Evangelistovi jakožto učedníku, kterého Ježíš miloval. Jeho duše byla totiž milá Hospodinu, byla zajisté hodná jména a věna snoubenky, hodna obětí snoubence, hodna konečně i toho, aby ležela na Pánově srdci. Jan načerpal z náruče Otcovy. A ne pouze On sám, ale všichni, kterým to zjevil Anděl velké rady. Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce (Jan 15,15). Čerpal od něho i Pavel, jehož evangelium není z člověka, ani je nepřevzal od žádného člověka, ale zjevil mu ho sám Ježíš Kristus.“¹⁴⁵

A skutečně, týká se druhé Božské osoby. Otec Synu předává tajemství a lásku¹⁴⁶. Bernard poté, co mluvil o tomto předávání vůči Snoubence, se vrací k upozornění, že se toto předávání zásadním způsobem liší od předešlého přinejmenším v tom, že je nepřístupné. V tomto se odvolává na prolog Janova evangelia, kde se píše, že Boha nikdo nikdy neviděl.

Pokračuje v tom, jak Syn sděluje toto tajemství lidem, a sice Janu Křtiteli a Janu Evangelistovi. Tady si můžeme všimnout připomenutí, že tu existuje řetěz. Tedy Syn vystupuje vůči Snoubence tak, jak Otec vůči Synovi. To je poměrně důležité místo. Syn tu je

¹⁴⁴ SCt 8, 6b. s. 113.

¹⁴⁵ SCt 8, 6c-7a. s. 113-115.

¹⁴⁶ Srov. NICOLAS: op.cit., 80-102., kde autor velmi pečlivě zkoumá dvojí vycházení v Bohu, a to pod vedením Tomáše Akvinského. Jaký byl vliv Bernarda na Tomáše? Do jaké míry vycházejí ze starší reflexe? Zdá se, že jejich úvahy jsou podobné, Tomášovy promyšlenější, Bernardovy zaujatější. Skoro by šlo říci, že dvojí vycházení se projevuje i na stylech obou těchto teologů.

jako ten, kdo předává Ducha, jeví se jako jediný prostředník tajemství vůči stvoření. Zde se otevírá otázka, jak je to se vztahem Otce vůči Stvoření. Má k němu vůbec nějaký přímý vztah, je-li Syn jediným prostředníkem? Na tuto otázku v této části odpověď nenalezneme¹⁴⁷.

Ještě si na závěr všimněme, že Bernard zde nemluví o předávání Snoubence abstraktně nebo všeobecně, ale užívá konkrétní jména. Kromě uvedených Janů ještě také apoštola Pavla.

4.10. Část sedmá: O polibku políbení, který se dává svatým

„Tito všichni jistě šťastně i pravdivě mohou říci: Jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm vyprávěl (Jan 1,18). A toto vyprávění, co to bylo jiného než polibek? Ale polibek políbení, nikoli úst. Slyš, jak vypadá polibek úst: Já a Otec jedno jsme (Jan 10,30), a jinde: Já jsem v Otcí a Otec je ve mně (Jan 14,10). Polibek se předává z úst na ústa, ale nikdo si jej nemůže přivlastnit. Je to jistě polibek lásky a pokoje, ale tato láska přesahuje každé poznání a tento pokoj převyšuje každé pomyšlení. Vždyť přece co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co člověku na mysl nepřišlo, Pavlovi Bůh zjevil skrze svého Ducha, to jest skrze polibek svých úst. Tedy to, že Syn je v Otcí a Otec je v Synu, to je polibek úst. Avšak, když čteme: Nepřijali jsme ducha světa, ale Ducha, který je z Boha, abychom poznali, co nám Bůh daroval (1 Kor 2,12), to je zajisté polibek políbení.

Abychom to ještě více rozlišili: ten, kdo přijímá plnost, přijímá polibek z úst; kdo však přijímá z plnosti, přijímá polibek políbení. Pavel je sice velký; ale jakkoliv svá ústa pozdvihá vzhůru, i když se do třetího nebe přenáší, přece se musí zastavit před ústy Nejvyššího a zůstat ve své omezenosti, a když nebude schopen dosáhnout na tvář slávy, musí se pokorně sklonit a prosit o polibek seslaný z výšin. Ten však, u něhož se nepovažuje za nepatřičné, že je roven Bohu, takže se odvažuje říci: Já a Otec jedno jsme (Jan 10,30), protože se s ním spojuje na stejné úrovni, na stejné úrovni ho objímá a nezebrá o polibek z místa nižšího, ale ústa se dotýkají úst ve stejné výšce a on jako jedinečné předznamenání přijímá polibek z úst. Polibek Kristu tedy znamená plnost, polibek Pavlovi účastenství, takže zatímco on se může těšit z políbení ústy, ten druhý pouze z polibku políbení.

A přece šťastný ten polibek, jímž nejen že je poznáván Bůh, ale je i milován Otec, který přece nikdy není úplně poznán, pokud není dokonale milován. Cožpak vaše duše v hloubi vašeho vědomí nepocítila někdy onoho Ducha Syna, který volá Abba, Otče (Gal 4,6)? Ano, ano, zakouší, že je milována Otcem vnímá, že je to stejný cit, jakým působí Otec na Syna. Důvěřuj, ať jsi jakákoliv (duše), důvěřuj a nikterak nepochybuj. V duchu Syna poznávej, že jsi dcerou Otce, snoubenkou Syna a jeho sestrou. Zjistíš, že oběma těmito výrazy je nazvána ta, která je právě taková. Mám po ruce místo, z něhož ti to dokážu, a bez velké námahy. Vždyť hlas snoubence volá takto: Do zahrady jsem přišel, sestro má, snoubenko (Pís 5,1). Sestrou je, protože je z jednoho Otce; snoubenkou, protože je v jednom Duchu. Neboť jestliže tělesné manželství spojuje dva v jednom těle, proč by tím spíše duchovní svazek nespojil dva v jednom duchu? Vždyť kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch (1 Kor 6,17). Ale slyš také o Otcí, s jakou láskou a důstojností ji nazývá dcerou a zároveň ji jako snachu zve do lákavého objetí Syna: Slyš, dcero, pohleď a nakloň své ucho, zapomeň na svůj lid, na otcův dům, neboť král zatouží po tvé kráse (Žl 45,11 – 12). A to je ten, od něhož ona žádá polibek. Ó svatá duše, měj úctu, protože on je tvůj Pán a tvůj Bůh a snad ani není vhodné ho líbat, ale spíše se sklonit a uctívat spolu s Otcem a Duchem svatým na věky věků. Amen.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Další závažná otázka zní, jak tuto skutečnost zahrnout do Schématu 1 v POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 30. Chová se Syn v ekonomické Trojici jako Otec? Do jakého sloupce schématu č. 1 ho pak zařadíme? Do levého, kam patří Otec nebo do pravého, kam patří Syn? Tuto otázku se nám v této práci zodpovědět nepodaří.

¹⁴⁸ SCt 8, 7b-9. 115-117.

Tato část nám přináší další rozměr polibku: tímto polibkem (úst) bylo Ježíšovo vyprávění, jeho učení a celý životní příběh. Opět malé pozorování: Bernard přece v první části uvádí, že Ježíšovo pozemské dílo je odpovědí na Otcovu lásku. Má tedy dvojí funkci: je tajemnou odpovědí Otci a zároveň hlásajícím předáním lidem.

Dále je nám předložen klíč k otázce z předešlé části. Jak může Syn jednat vůči stvoření tak, jak Otec vůči Synovi? Jak může Syn na sebe vzít roli Otce? Odpovědí, kterou Bernard předkládá, je jejich jednota.

Kázání je zakončeno s velkou pokorou. Bernard, který pro užitek duší vstupuje na jeviště poutavých metafor, končí svoje představení, navrácí poslouchající bratry do jejich životní skutečnosti a upozorňuje, co se pro křesťanskou duši vůči zkoumaným tajemstvím sluší a patří.

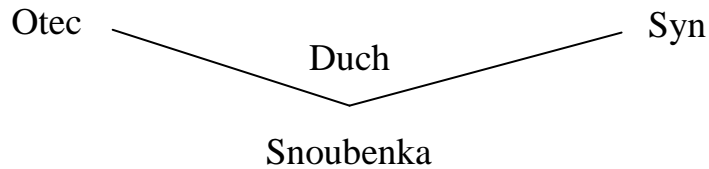
4.11. Rozbor trojiční teologie v otázkách

Nyní poté, co jsme přečetli a do jisté míry komentovaly text, podívejme se, jak zodpovědět o některé otázky, které ze zadání práce vyplývají. Byla zvolena forma jednotlivých otázek, s ohledem na přehlednost a jednoznačnost výpovědí. Věříme, že se tak čtenář může věnovat jednotlivým tématům s větší pozorností. Kompaktněji tyto výsledky shrneme v závěru práce.

- 1. Co říká Bernard v textu o Trojici?** Trojice je popisována postupně v jednotlivých Osobách. Začíná se Osobou Syna a jeho vztahem k Otci. Poté je zkoumán polibek opět v ose Kristus-duše/církev a uvědomuje si, že tím polibkem je Duch svatý¹⁴⁹.
- 2. Jak chápe to, že Bůh je jeden?** Na jednu stranu Bernard používá pojem Bůh všude tam, kde jsou myšleny všechny Osoby, na druhou stranu s převelikou pečlivostí, místy až trochu zmatečně stále opakuje a biblicky dokládá, že Otec a Syn je jedno a že Duch k nim neodmyslitelně patří. Hovoří se zde konečně i o předávání Božství Otce Synovi.
- 3. Jak se dívá na vnitrobožské vztahy?** Bernard staví své kázání na analogii toho, že Duch svatý je polibkem Otce adresovaný Synovi. Zajímavé shrnutí chápání vztahů popisovaných v osmém kázání shrnuje následující schéma¹⁵⁰, na kterém je zřejmé odlišení polibku políbení a polibku úst:

¹⁴⁹ Zde si dejme dobrý pozor, na otázku pohlavnosti, která zde, jak se zdá, není příliš zkoumána. Bernard se soustředí zejména na sílu, jedinečnost a určitou vášeň polibku, nepotřebuje při tom přesně určovat, kdo je kdo, snad díky své mnišské cestě, snad s ohledem na Mt 22,30. Text kázání by sice napovídal, že v dané metafoře má jistým způsobem ženský charakter Syn. Nicméně někteří autoři vidí mateřské rysy u Otce (srov. „Trojiční obraz Boha Otce, který věčně plodí Syna, může vyvolat dojem, že tento Otec je spíše Matkou.“ POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 165.), další u Ducha svatého (srov. COGAR: Mateřství v Bohu a ženskost Ducha svatého. in: Salve – revue pro teologii a duchovní život (Život z Ducha), 1/09, Praha: Krystal OP, 2009, 21-34.). Můžeme tedy dojít k závěru, že ženskost v Trojici přítomna je a že ji nelze vztáhnout jednoznačně k jedné z Osob.

¹⁵⁰ POIREL: op.cit.,175.



Český čtenář si jistě všimne určité podobnosti s jiným schématem, které je určeno právě pro znázornění vnitrobožských vztahů¹⁵¹. Přirovnání, že Duch svatý je polibkem, který závisí na obou: tom, kdo ho dává, i tom, kdo ho přijímá, v podstatě velmi stručně a jasně vyjadřuje princip dýchání (spiratio).

- 4. Jak se dívá na perichorezi?** Perichoreze, tedy přebývání jednoho v druhém, je popisováno také pomocí polibku¹⁵². Bernard opět pracuje s obrazy, používá pro tento polibek slovo *gluten*, tedy doslova lepidlo. Pro předávání Božství sloveso *eructo*, tedy říhnout, vrhnout, vyvrhnout.
- 5. Jak se dívá na relativní opozici?** Relativní opozice je zde nejlépe popsána jako vztah toho, kdo polibek dává, a toho, kdo polibek přijímá. Vztahem (*relatio*) je polibek. Lze tedy říci, že Bernard používá polibek, respektive dvě perspektivy na něj, jako aktivní a pasivní plození.
- 6. Jak se dívá na otázku filioque?** Polibek patří oběma, tomu, kdo ho dává i tomu, kdo ho přijímá. S ohledem na předešlou otázku vyplývá, že Duch svatý nemůže být vydechován čistě na základě Otcovy aktivity, nýbrž také na základě Synova přijetí.
- 7. Jak se uplatňuje analogie jsoucná?** Všech 86 kázání jsou analogickou interpretací, tedy i zkoumané osmé. Všechna kázání vycházejí z přirovnání Snoubence-Snoubenky ke Kristu-duši/církvi. Analogie jsoucná zde tedy postupuje takto:
 - To, co se děje mezi duší/církví a Kristem, je polibek
 - To, co se děje mezi duší/církví a Kristem, není polibek
 - To, co se děje mezi duší/církví a Kristem, je nejvyšší mírou polibku

Opřen o tradici vykladačů v tomto smyslu, začal Bernard celou svou sérii kázání právě touto analogií. Nicméně si postupně uvědomuje, že to, co se děje mezi duší/církví a Kristem, má jakožto polibek různé stupně. Při hledání naplnění třetího bodu, tedy kroku nejvyšší míry, se Bernard jakoby zarazí. Nedokončuje sedmé kázání a slibuje dokončit naznačené téma jindy. Uvedený třetí bod je krokem nejvyšší míry pro vztahy, do kterých vstupuje duše či církev. Pokud jde o Krista, tak se o nejvyšší míru

¹⁵¹Myslíme tím pochopitelně Schéma 1 v POSPÍŠIL: Jako v nebi, tak i na zemi, 30.

¹⁵²Bernard polibek klade přímo vedle nejzásadnějších pasáží Písma o perichorezi: Jan 1,18; Jan 10,30; Jan 14,9; Mt 11,27.

vztahu nejedná. Bernard rozechvřen tímto zjištěním, aplikuje analogii jsočina následujícím způsobem:

- Duch svatý je polibek
- Duch svatý není polibek
- Duch svatý je nejvyšší mírou polibku

Toto pozorování nabízí řadu implikací¹⁵³, ale nebudeme se jim do hloubky věnovat.

8. Jak se uplatňuje bipolární paradox? Skutečností, které jsou v textu v určitém napětí, je celá řada. Zda se jedná o striktní případy bipolárního paradoxu ponechme otevřené.

- Polibek na ústa – polibek políbení
- Poznání – láska
- Snacha – dcera
- Snoubenka – sestra

9. Jaký to má vztah k jeho ostatnímu dílu? Při tvorbě této práce nebyla ostatní Bernardova díla zkoumána příliš systematicky. Zejména svým kontextem je zkoumaný text, zaměřený na lásku k Bohu a postupný duchovní růst, můžeme v něm hledat vazbu na díla *De diligendo Deo* a *De gradibus humilitatis et superbiae*. V prvním spise najdeme jak to, že láska je způsob, jakým je v Trojici dosažena jednota¹⁵⁴, tak vyjmenování čtyř stupňů lásky¹⁵⁵. Uvádí se rovněž vztah ke spisu *De consideratione*¹⁵⁶. Byť v náznaku, ale přece jen vidíme, že zkoumaný text je koherentní s ostatním Bernardovým dílem.

10. Jaký to má vztah k dalším komentátorům Písně písní? Myšlenku, že Duch svatý je láskou Otce a Syna, nacházíme i u Řehoře z Nyssy. Konec konců už i Origenes rozvíjí myšlenku, že Bůh Otec je láska i Bůh Syn je láska a jsou tedy jedno¹⁵⁷, ovšem o Duchu ani slovo. O tom je řeč až později¹⁵⁸, nejprve o jeho významu ve věřící duši, a tyto výroky převažují v celém dalším textu. Nicméně hned poté, způsobem sice ne zcela přímým, ale přece jednoznačným uvádí, že (i) nikdo nepoznal Boží lásku agapé než Syn¹⁵⁹ a (ii) že touto láskou je Duch¹⁶⁰. Duch je tedy láskou Otce k Synu.

¹⁵³ Zejména při aplikaci tzv. hermeneutického kruhu, kde se má pravá víra posilovat správným jednáním a naopak. Srov. POSPÍŠIL: Hermeneutika mystéria, 127.

¹⁵⁴ „Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat unitatem, nisi charitas? Lex est ergo, et lex Domini, charitas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet, et colligat in vinculo pacis.” BERNARD z Clairvaux: *De diligendo Deo*, 12.35.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž 15.39-40.

¹⁵⁶ Srov. POIREL: op.cit., 175.

¹⁵⁷ ORIGÉNES: Komentář k Písní písní. in: Origénes – O Písní písní, Praha: Hermann a synové, 2000, 103.

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, 110-111.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, 111-112.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, 112.

S ohledem na předešlé výroky ovšem vidíme, že Origénes ztotožňuje všechny Osoby s láskou. Není to překvapivé, pokud se vážně bere výrok, že *Bůh je láska*.

Ale ještě krátce zpět k Duchu svatému: Origénes jej zmiňuje v souvislosti s polibkem¹⁶¹, a to polibkem ženicha – Krista věnovaný duši. Origénes mluví také přímo o Trojici¹⁶², když říká, že je napřed třeba poznat ji a teprve pak zkoumat stvoření.

Podívejme se ještě do jeho homílií. O Duchu svatém dlouho nic, až konečně při výkladu obrazu hrdličky¹⁶³. Duch svatý tedy dostává skutečné připojení k nějakému obrazu v textu. Origénes ho připodobňuje také k holubici, což je jeho obvyklá podoba mezi lidmi. Při zvláštních příležitostech, při prorockých zjeveních, jde o hrdličku. O co větší skok pak přijde na konci druhé homílie, kdy je k holubici připodobněna nevěsta, ne dívky¹⁶⁴, tedy duše, ale nevěsta, to je církev. Duch a nevěsta se tedy připodobňují holubici. Pochopitelně se nám vybaví konec apokalypsy¹⁶⁵.

Tím se ovšem liší od Bernarda, který postupuje opačně (narážka na pořadí poznání: Bůh a pak teprve Trojice). Napřed je třeba se zbavit hříchů, poté si osvojit zbožný život a konečně zkoumat Boha tváří tvář. Bernardovo schéma je možné vnímat jako vyvážené, dialogické: Bůh v člověku vzbudí lítost, ten pak odpoví pokáním. Zaujme společenstvím církve, člověk odpoví zbožným a spravedlivým životem. Zaujme ho sám sebou, člověk pak odpoví kontemplací.

Co přináší Bernard nového, je přirovnání této lásky k polibku, což mu je – oproti Origénovi – umožněno také singulárem latinského textu oproti textu řeckému. Jedná se pouze o literární figuru, nebo se daří Bernardovi skrze ni přinést něco skutečně nového? Tento singulár umožňuje chápat polibek jako jednotlivce, tedy jako osobu.

11. Jaký to má vztah k jeho současníkům a vývoji trojiční teologie? Zaměřme pozornost pouze na ty nejdůležitější.

- Prvně tu je **Abelárd**. V kázání je patrný důraz na Boží jednotu (viz také níže). Osoby jsou zkoumány zejména ve svých vztazích, ať již vzájemných nebo k duši/církvi. Bernard velmi důrazně napomíná k nutnosti otevřenosti vůči poznání i lásce. Do jisté míry implicitně zde můžeme zaslechnout odpor vůči scholastické racionalizaci Abelárdově.

¹⁶¹ Srov. tamtéž, 100.

¹⁶² Srov. tamtéž, 157.

¹⁶³ ORIGÉNES: Homilie k Písni písní. in: Origénes – O Písni písní, Praha: Hermann a synové, 2000, 222.

¹⁶⁴ V Písni písní vystupují i jiné postavy, např. právě družky milé, srov. např. Pís 1,5.

¹⁶⁵ Srov. Zj 22,17.

- Dále je tu **Vilém**, jeho trojiční mystika, kdy se duše obdařená Duchem svatým noří do vztahu Otce a Syna, je Bernardovým úvahám poměrně blízká. Není v našich silách zde zkoumat příčinnost, pouze ukazujeme na určitou blízkost.
- Konečně **Richard**, který ve svém učení dochází k závěru, že v Bohu se musí dít láska. Když se podíváme na výše uvedené dvojí uplatnění analogie jsoucna, je nám jasné, že Bernard vlastně úvahou o lásce člověka k Bohu dospěl, chtěl nechtěl k rozjímání o lásce v Bohu. Vzhledem k velkému časovému posunu, geografické blízkosti i Bernardově věhlasu zde můžeme usuzovat na vliv, nejspíše přímý, který měl Bernard na Richarda. Nicméně tuto hypotézu bude potřeba ještě zevrubněji podložit.

12. Jaký má dopad jeho teologie na praxi? Celé kázání má především motivační povahu. Má mnichy povzbudit na cestě dokonalosti, ve snaze spojení s Bohem. Vyplývá toto povzbuzení z faktu, že lásku Otce a Syna, to jest Ducha svatého, lze připodobnit k nejvyšší míře polibku? Důsledkem tohoto přirovnání, jak v kázání ostatně opakovaně zaznívá, je vědomí něčeho, co se děje uvnitř Trojice a co je člověku nepřístupné. Dále ovšem z úvah o polibku políbení plyne, že na tom může mít člověk přece jen určitý, částečný a omezený podíl. Teologie kázání tedy vede ke hlubší úctě k Bohu, jakož i většímu vědomí vlastní důstojnosti. Další implikace by se snad ještě také nabízely, ale nepovažujeme za nutné ani užitečné je na tomto místě zkoumat.

13. Je tedy možné a odůvodnitelné číst Píseň písni jako vyprávění o Trojici? Jako první odpověď můžeme uvést, že Bernard nepřestává Píseň písni číst v rámci zaběhlého schématu Kristus – duše či Kristus – církev, a to ani v průběhu zkoumaného osmého kázání. K úvahám o Trojici se pochopitelně vrací, ovšem nepoužívá obrazy Písně písni. Jde často buď o rozjímání o jednotlivých Osobách, nebo o závěrečné formule. Osmé kázání tedy představuje jistý úkrok, vypůjčení si výraziva¹⁶⁶ Písně písni pro rozjímání nad tajemstvím Trojice. Nicméně jde o úkrok velmi silný, výrazný a jednoznačný, takže se nabízí možnost jej pod opatrným vedením a s náležitou mírou pokory zkusit rozvinout a aplikovat na celou Píseň písni.

¹⁶⁶ Slovo polibek a vše s ním související.



5. Otázky pro další zkoumání

Předložená bakalářská práce nashromáždila určitý materiál a pokusila se odpovědět na některé základní otázky. Další otázky, které se nabízejí, jsou již nad rámec této práce. Přesto považujeme za užitečné a spravedlivé hranice prozkoumaného a neprozkoumaného explicitně vyslovit.

5.1. Práce s prameny tradice

Je jisté, že je ještě velký prostor ve zkoumání pramenů, především před Bernardem. Prověření vazby mezi trinitologií a exegezí Písň písni jednotlivých autorů by vyžadovalo velkou pozornost, věnovanou kromě autorů, u nichž se obě témata potkávají také autorům, kteří se věnují pouze jednomu z obou témat, což představuje výzvu pro skutečně rozsáhlý projekt.

Poněkud cílenějším úkolem by bylo prověření, zda vazbu mezi Písni písni a tajemstvím Nejsvětější Trojice, zkoumanou v osmém kázání, nevyslovil již dříve, přímo či nepřímo někdo jiný. Zde by bylo žádoucí věnovat hlubší pozornost zejména dílu Origéna, Řehoře z Nyssy a Viléma od svatého Teodoricha.

Dalším úkolem, pokud jde o prameny, je studium tradice židovských exegetů do Bernardovy doby. Hledání zmínek o tom, že děj Písň písni je záležitostí vlastní Bohu, by vyžadovalo velkou pozornost a pečlivost, nicméně každý sebemenší náznak souvislosti by byl velmi důležitý pro mezináboženský dialog.

Pokud jde o práci s prameny, pak se nabízí zevrubně prostudovat ostatní Bernardovo dílo, zejména zbývajících 85 kázání na Píseň písni z hlediska trinitologie. Lze předpokládat, že i zde bude prostor pro uplatnění analogie jsočna. Kázání se často věnují Osobám jednotlivě, případně obsahují různé „obyčejné“ trojice. Extrakce Bernardovy, explicitně systematicky nevyslovené trinitologie z jeho širšího díla představuje náročný, ale také zajímavý úkol, zejména s ohledem na praktické důsledky této víry v oblasti morálky, spirituality, ale také politiky a jiných záležitostí, jimž Bernard během svého života věnoval pozornost.

Posledním, co se před námi otevírá, je rovněž pokračující tradice výkladů Písň písni a jejich vztah k Trojici od Bernarda do dneška, přičemž nejzajímavější texty bychom primárně hledali u benediktinské a karmelitánské rodiny.

5.2. Práce s biblickým textem

S vědomím Bernardovy autority k tvrzení, že Píseň písni lze interpretovat jako text týkající se Nejsvětější Trojice, je dalším možným směrem samostatná exegeze celého textu této biblické knihy, která bude pochopitelně opět analogická či alegorická. Pro tuto cestu by bylo nutné se velmi pečlivě opřít jak o řádnou exegezi literární, tak o solidní informace z trinitologie a

prameny dogmatické teologie vůbec, zejména o novozákonní texty. Velkou pozornost by bylo třeba věnovat zejména především daného analogie (*via negationis*). Mohlo by být vhodné si pro danou exegezi stanovit také nějaký jasnější pastorační cíl, aby tak mohla být cílenější.

5.3. Hlubší práce s naznačenými výsledky

Třebaže jsme měli nejlepší snahu podložit výsledky této práce dostatečnými argumenty a prameny, většina z nich by si zasloužila hlubší prověření a rozmyšlení do důsledků. Zejména jde o vliv Bernarda na Richarda od svatého Viktora a o dvojí použití analogie jsoucna.

Dále se nabízí praktičtější využití naznačených výsledků v oblasti teologie životních stavů či teologické antropologie, spirituální teologie a morálky. Šlo by v podstatě o snahu uzavřít hermeneutický kruh. Úvahy o tajemství Nejsvětější Trojice se v těchto oblastech stále více uplatňují, takže by bylo nač navazovat. Připojení analogie Písně písní by pak bylo spíše určitým dokreslením.

Konečně je tu také možnost použít vazbu Písně písní – Nejsvětější Trojice také pro dialog s postmoderní společností, která se zdá být poměrně citlivá na témata vztahů a sexuality. Mít možnost kvalifikovaně a podloženě poukázat na to, jakým že to vzrušujícím dějem křesťanský Bůh vlastně je, může být v důsledku i dobrou příležitostí pro evangelizaci.

Závěr

Kázání na Píseň písní představují jedno z nejrozsáhlejších děl Bernarda z Clairvaux. Vznikalo v průběhu let 1135 až 1153, kdy Bernard zemřel. Celkem 86 kázání je určeno cisterciáckým mnichům a má sloužit zejména k prohloubení jejich spirituality, třebaže se zde objevuje kontext řeholního života a témata, která bychom dnes zařadili do systematické teologie.

Všechna kázání jsou především alegorickým výkladem biblického textu Písně písní, často obsahujícím řadu větších odboček, takže ani tak rozsáhlé dílo neumožnilo Bernardovi komentovat Píseň písní celou. Alegorický způsob výkladu není u Bernarda ničím novým, navazuje na tradici sahající až k Hippolytu Římskému a zejména k Origenovi. Alegorický výklad zahrnuje zejména dva způsoby, jak interpretovat dvojici ženich-nevěsta. Tou první je Bůh-církev, tou druhou Kristus-duše. Mezi další významné vykladače Písně písní řadíme Řehoře Velikého, Řehoře z Nyssy a také Bernardova současníka a blízkého přítele Viléma od svatého Teodoricha. Bernard ve svých kázáních uplatňuje obě zmíněné alegorie, přecházejí plynule od jedné ke druhé, přičemž přece jen větší důraz klade na dvojici Kristus-duše.

Přenesený, tedy jiný než literární (doslovný), výklad biblických textů není, jak jsme uvedli, u Bernarda ničím novým. Hlavní smysl přeneseného výkladu biblických textů spočívá v hledání inspirace pro hlubší promyšlení věřených pravd, lepší orientaci v současné situaci a jednání vůči Bohu a bližnímu, jakož i pro jasnější vyjádření naděje, ke které se směřuje. Přenesený výklad souvisí se základní strukturou dogmatické teologie, která se označuje jako analogie jsoucna. Jde vlastně o postup, kterým se prověřují výroky o Bohu. Spočívá ve třech krocích. Tím prvním je připodobnění (např. Bůh je láska), dalším popření (Bůh není totéž, co láska v běžném slova smyslu) a posledním krok nejvyšší míry (Bůh je nejvyšší mírou lásky). Stručně řečeno, analogie jsoucna má v teologii sloužit, aby výroky obsahující přirovnání byly „podle pravidel“.

Nyní již můžeme přistoupit k samotnému osmému kázání. Toto kázání je jistým vyvrcholením předešlých kázáních, kde Bernard – zamýšleje se nad veršem Pís 1,2a, tedy „Kéž mě políbí polibkem svých úst“ – zkoumá stupně duchovního růstu a přibližování se Bohu, nejprve kající polibek na nohy, poté vděčný polibek na ruce. Vše se stále odehrává v přirovnání Kristus-duše. Na konci sedmého kázání se Bernard přiblíží polibku vyššímu, ale jeho výklad si ponechá až na samostatné osmé kázání.

Osmé kázání představuje poměrně spleť text s častým střídáním témat, který tak nechává vyjít napovrch Bernardově impulzivnímu charakteru. Co je zde zajímavé, je to, že Bernard přináší další interpretaci polibku. Kromě přirovnání Kristus – církev, Kristus – duše se zde

objevuje ještě dvojice Otec – Syn, pro kterou Bernard předkládá solidní novozákonní argumentaci (J 1,18; J 15,15 ; J 17,3; 1J 2,23; Mt 11,24). Konečně polibek identifikuje s Duchem svatým, pro což opět předkládá důkazy. Lze tedy bez nadsázky říci, že se zde dostává z oblasti spirituality na pole trojiční teologie.

Pro úplnost je třeba připomenout, že se ovšem spiritualitě věnuje souběžně výroky o Trojici a jednotlivých osobách. Zkoumá totiž, co uváděné skutečnosti znamenají pro věřícího. Především odlišuje polibek úst od polibku políbení. Ten první používá pro vztah Otec-Syn a identifikuje ho s Duchem svatým. Ten druhý se uplatní pro vztah Kristus-duše a je dán do souvislosti s účinným působením Ducha svatého. Toto rozlišení je několikrát zdůrazněno a demonstrováno na příkladu svatého Pavla. Navzdory tomuto velmi důslednému rozlišení Bernard poukazuje na to, že polibek políbení je pro člověka skutečně tím nejvyšším, čeho může dosáhnout, že je tím, kdy se mu Nejsvětější Trojice nesmírně otevírá a dává mu podíl na svém tajemství. Pro toto sjednocení je použita hned celá řada rodinných vztahů (dcera, nevěsta, sestra, snacha).

Při pečlivém zkoumání můžeme vyzorovat, že v Bernardových úvahách došlo hned ke dvojímu uplatnění analogie jsoucna. První uplatnění začíná už v předešlých kázáních, vlastně je v dílu přítomno implicitně a pochází už od Origéna. Jednotlivé kroky jsou: (1) spojení Krista a věřící duše je polibek, (2) není to ovšem běžný polibek, (3) je to polibek duchovní, výsostný, a tím způsobem nejvyšší. V tuto chvíli si můžeme položit otázku, zda jde opravdu o nejvyšší míru polibku. Bernard odpovídá, že nikoliv a my si můžeme všimnout druhého uplatnění analogie jsoucna: (1) Duch svatý je polibkem mezi Otcem a Synem, (2) zásadním způsobem se ovšem liší jak od polibků fyzických, tak i od analogického polibku mezi Kristem a věřící duší, (3) nicméně je to právě Duch svatý, který je nejen nejvyšší mírou takového analogického polibku, nýbrž je i pro něj i nutnou podmínkou. Z uvedeného mimo jiné plyne i to, že Bernard zde – byť na chvíli a ve formě odbočky – interpretuje text Písň písní jako text o Nejsvětější Trojici.

Osmé kázání jednoznačně zapadá do Bernardova díla a je ve vztahu zejména s díly *De diligendo Deo* a *De consideratione*. Odráží se v něm hluboké přesvědčení o nezbytnosti víry tajemství Trojice pro přijetí spásy, jakož i teologické spory se současníky Petrem Abelárdem a zejména pak Gilberte z Poitiers. Nelze přehlédnout ani pevnou vazbu na již zmíněného Viléma od svatého Teodoricha.

Poněkud obtížněji prokazatelná, ale o to zajímavější je i vazba na trinitologii Richarda od svatého Viktora, o které se domníváme, že byla osmým kázáním ovlivněna. Prvním z důvodů jsou prosté časové a prostorové podmínky. Richard je mladší Bernardův současník, oba žili ve

Francii a Bernard byl už za svého života věhlasným, kromě jiného také svými postoji v oblasti trojiční teologie. Lze tedy předpokládat, že s jeho dílem byl Richard při psaní svých spisů o Trojici přinejmenším obeznámen. Nicméně zde vidíme také i skutečnou obsahovou příbuznost. Richard dospívá k závěru, že v Bohu musí probíhat láska. Jak jsme ukázali, Bernard dospěl ve svém kázání, byť ne stejnými slovy, k prakticky stejnému závěru: chceme-li se bavit o nejvyšším polibku, pak se to lidí přímo netýká.

Naše stávající zkoumání označujeme za neúplné a poukazujeme také na další otevřená témata. Dosažené výsledky lze rozhodně značně rozvinout pečlivějším studiem pramenů, zejména Bernardových předchůdců a současníků, jakož i Bernarda samotného. Značně odvážnějším počinem by byla samostatná snaha o trinitologickou interpretaci celého textu Písně písni. Konečně se nabízí hlouběji prozkoumat naznačené výsledky a uvážit jejich důsledky v praktických teologických oborech.

LIBER SEPTIMO. DE DOCTRINA
BERNARDI ABBATIS CLARE VAL-
LIS SUPER CANONICIS CANONICORUM.

Vobis fratres alia quam alijs de seculo: aut certe aliter dicenda sunt. Ibi si quidem lac potum datur et non escam: apostoli formam tenet in docendo. Nam spiritualibus solidiora apponenda est: in idem ipse suo doctus exemplo loquitur inquitens non indoctis humane sapientie uerbis: sed in doctrina spiritus spiritualibus comparantes. Item sapientiam loquimur in mentibus perfectos. Quales uos nimirum esse confidimus nisi frustra forte iam ex longo studio estis celestibus occupati. exercitati sensibus. et in lege dei medicati die ac nocte. Itaque parate fauces: non lacti: sed panis. Est panis apud salomonem usque admodum splendidus. sapientiumque: librum dico qui cantica canonicorum inscribitur. Proferat si placet et frangatur. Nam de uerbis ecclesiastes. factum in fallor per dei gratiam instructi estis mundi huius cognoscere et contempnere uanitatem. Quid et parabolas: An non uita et mores uiri iuxta eam que in ipsis inuenitur doctrinam. sufficienter emendati et informati sunt. Proinde illis ambobus prelibatis quos michi hominum de amici arca prestitos accepistis: accedite et ad tertium hunc pa-

89
nem. ut probetis forsitan potiora. Cum enim duo sint mala. que uel sola uel maxime militant aduersus animam. uanus scilicet amor mundi. et superfluitas nostris: pesti utriusque illi duo libri obuiare noscuntur. Aliter sarculo discipline praua queque in moribus et carnis superflua ressecans: aliter luce rationis in omni gloria mundi fugiunt uanitates sagaciter deprehendens. ueraciterque distinguens a solido ueritate. Denique uniuersis humanis studiis mundanis desideriis preualit dominum timere: etque obseruare mandata. Merito quidem. Uere etenim in sapientia. primum illud inueniunt: secundum consummatio est. Si tamen constat uobis. non aliud ueram et consummatam esse sapientiam: quam declinare a malo et facere bonum. neque recedere a malo neminem posse perfecte absque timore dei: nec bonum operi omnino esse preter obseruantiam mandatorum. Depulsis ergo duobus malis duorum lectione librorum competenter iam accedit ad hunc sacrum theoreticumque sermonem: qui cum sit ambobus fructus. non nisi sobrijs mentibus et auribus omnino credendus est. Alioquin ante carnem discipline studiis edomitam. et incipit spiritum. ante spiritum et abiectionem sancti pompam et sarcinam: indigne ab impuris lectio sancta presumitur. Quomodo nempe lux in cassum circumfundit oculos cecos ut clausos: ita animalis homo non percipit ea que sunt spiritus dei. Quippe spiritus sanctus discipline effugiet

Iste liber est sancti Victoris parisiensis quicunque eum furatus fuerit uel relauerit uel titulum istum deleuerit anathema sit ximen.

Seznam literatury

Prameny:

BERNARD z Clairvaux: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch I, herausgegeben Gerhard B. Winkler, Innsbruck : Tyrolia-Verlag, 1990.

BERNARD z Clairvaux: Sermones super Cantica Cantorum 1-35, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae : Ed. Cistercienses , 1957.

BERNARD z Clairvaux: Kázání na píseň písní I, překlad Markéta Korontályová, Praha: Krystal OP, 2009.

MINGE, Jaques-Paul: Patrologiae cursus completus, Series latina, Paris 1879, vol. 183, col 0785-1198A), URL <<http://documentacatholicaomnia.eu>>.

Referenci na poslední položku zkracujeme obvyklou zkratkou PL včetně obvyklého odkazování. Na text kázání odkazujeme zkratkou SCt číslem kázání a odstavce, následovaným stránkou v českém překladu, tedy např. SCt 8, 1. s. 108-109 označuje první odstavec osmého kázání na stranách 108-109 českého překladu. Pokud půjde o část odstavce, budeme používat latinská písmena, tedy např. SCt 8, 1a.

Sekundární literatura:

II. Vatikánský koncil: Dekret o misijní činnosti církve Ad gentes. in: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1994.

II. Vatikánský koncil: Dekret o výchově kněží Optatum totius. in: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1994.

ABELÁRD Petr: Theologia christiana. in: Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XII, Turnhout (Belgium): Brepols, 1969.

ANZENBACHER Arno: Úvod do etiky, Praha: Zvon, 1994.

ANSELM z Canterbury: Fides quaerens intellectum, Praha: Kalich, 1990.

BALABÁN Milan: Píseň písní – světla erotických a mystických ramp, in: Kázání na Píseň písní I., překl. Markéta Korontályová, Krystal OP, Praha: 2009.

BAYER Alex: Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Wien (Österreich): Böhlau, 2002.

BEINERT Wolfgang: Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg: Herder, 1987.

- BERNARD z Clairvaux: O milosti a svobodném rozhodování překl. Markéta Korontályová, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.
- BROWN Harold: Heresies – Heresy and Ortodoxy in the History of the Church, Ontario (Canada): Hendrickson, 1998.
- COGAR: Mateřství v Bohu a ženskost Ducha svatého. in: Salve – revue pro teologii a duchovní život (Život z Ducha), 1/09, Praha: Krystal OP, 2009.
- DUBY Georges, Le Budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155. Économie domaniale et économie monétaire, Hommes et tructures du Moyen Age (collected papers), Paris: Mouton, 1973, 61-82.
- FITZGERALD Allan D.: Ambrose at the Well. in: Revue de Études Augustiniennes 48, Paříž: Institut Catholique de Paris, 2002, 79-99.
- FRANZEN August: Malé dějiny církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- HART Mark: Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage, in: Theological Studies, vol. 51, 1990, 450-478.
- IMPERATO Robert: Early and Medieval Christian Spirituality, Lanham : University Press of America, 2002.
- KODAR Auzekhan: The Steppe Knowledge – Essays on Cultural Science, Almaty (Kazachstán): Zolotoj vek, 2005.
- LECLERCQ Jean: La ricerca contemplativa condizione di rinnovamento ecclesiale secondo S. Bernardo. In: Rivista di ascetica e mistica, Rivista trimestrale, Anno X (54 di Vita Cristiana), Padri Domenicani - Convento S. Marco, Siena : Edizioni Cantagalli, 1985, 62.
- LECLERCQ Jean: The Love of Learning and Desire for God: A Study of Monastic Culture, New York: Fordham University Press, 1982.
- LECLERCQ Jean: Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits, Svazek 1, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1962.
- MARKOVIČ Peter: Všeobecný úvod ke Kázáním na Píseň písní sv. Bernarda z Clairvaux [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <<http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=283>>.
- MARMION Columba: Nevěsta slova, Praha: Krystal OP, 2006.
- MORISON James C.: The Life and Times of Saint Bernard Abbot of Clairvaux AD 1091-1153, Whitefish (Montana): Kessinger Publishing, 2004.

MÜLLER Gerhard Ludwig: Dogmatika pro studium a pastorační, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

NEWMAN Robert: The Council of Jamnia and the Old Testament Canon. In: Westminster Theological Journal, vol. 38, no. 4, Westminster Theological Seminary, 1985, 319-348.

NICOLAS Jean-Hervé: Bůh v Trojici - Syntéza dogmatické teologie. Praha: Krystal OP, 2003.

OLSON, Roger; HALL Christopher: The Trinity (Guides to Theology), Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002.

ORIGÉNES: Komentář k Písni písní. in: Origénes – O Písni písní, Praha: Hermann a synové, 2000, 87-172.

ORIGÉNES: Homilie na Píseň písní. in: Origénes – O Písni písní, Praha: Hermann a synové, 2000, 173-255.

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.

PELIKAN, Jaroslav: The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1973–1990.

POIREL Dominique: Scholastic reasons, monastic meditations and Victorine conciliations: the question of unity and plurality of God in twelfth century. in: Oxford Handbook of the Trinity, Oxford: Oxford University Press, 2012.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Bernard z Clairvaux a jeho spis, in: Bernard z Clairvaux: O milosti a svobodném rozhodování, přel. M. Koronthalyová, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria - struktury myšlení v dogmatické teologii, Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2005.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi - náčrt trinitární teologie, Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Rodina, manželství a tajemství Trojice. in: Teologické texty, 2012, vol. 12., 194-196.

POURAT Pierre: Christian Spirituality, Vol. 2: In the Middle Ages, Charleston (SC, USA): Forgotten Books, 2012.

- PUMPROVÁ Anna: Kázání Petra Žitavského na Píseň písní – disertační práce, Brno: FF MU, 2006.
- PUTNA Martin C.: Origénes – O Písní písní, Praha : Herrmann a synové, 2000.
- REJMANOVÁ Veronika: Bernard z Clairvaux: De consideratione ad papam Eugenium III., Liber IV: překlad a historicko-teologický výklad – diplomová práce, Praha: KTF UK, 2012.
- SILVAS Anna: Gregory of Nyssa: The Letters, Leiden: Brill, 2007.
- STERNBERG Thomas: Zákaz zobrazování Boha Otce. in: Salve – Revue pro teologii a duchovní život 3-4/06 (Trojice), Praha: Krystal OP, 2006.
- STORRS Richard S.: Bernard of Clairvaux: The Times, The Man, and His Work, New York: Charles Scribner's sons, 1901.
- ŠURÁŇ Pavel: Mystika Bernarda z Clairvaux v pojednání „O lásce k Bohu“ – bakalářská práce: Olomouc, FF UPOL, 2011.
- TANNER Paul: The History of Interpretation of the Song of Songs, in: Bibliotheca Sacra, vol. 154, 1997, 23-46.
- VILÉM od sv. Teodoricha: Opere. Vol. 2: Vita di san Bernardo, Roma: Città nuova, 1997.
- VENTURA Václav: Svatý Bernard: Kázání na Píseň písní, in: Kázání na Píseň písní I., překl. Markéta Korontályová, Krystal OP, Praha: 2009.
- ZENTNER Jakub V.: Sv. Bernard z Clairvaux a založení cisterciáckého řádu [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <http://pvh.ff.cuni.cz/exkurze07/referaty/zentner_sv_bernard.pdf>.
- ZERBI Piero: Bernardo di Chiaravalle. in: Enciclopedia dei santi, Biblioteca Sanctorum [III], Roma: Città Nuova, 1990.
- Effects of the Crusades [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <<http://www.middle-ages.org.uk/effects-of-crusades.htm>>.
- Mouth, in: American Tract Society Bible Dictionary Bible [online]. [cit. 2012-11-18]. URL: <<http://topicalbible.org/m/mouth.htm>>.

Příloha A: Latinské znění osmého kázání

Jednotlivé zkoumané části jsou zvýrazněny obdélníky stejně jako překlad uvedený v textu¹⁶⁷.

SERMO VIII. Quomodo per osculum oris Dei significatur Spiritus sanctus, quem Ecclesia sibi petit dari ad notitiam sanctae Trinitatis.

Pars I

Hodie vobis, sicut hesternam promissione tenetis, de summo, id est de oris osculo, disputare propositum est. Audite attentius quod sapit suavius, et gustatur rarius, et intelligitur difficilior. Mihi videtur, ut paulo altius inchoem, ineffabile quoddam atque inexpertum omni creaturae osculum designasse, qui ait: Nemo novit Filium, nisi Pater; et nemo novit Patrem, nisi Filius, aut cui voluerit Filius revelare (Matth. XI, 27). Pater enim diligit Filium, et singulari dilectione amplectitur, summus aequalem, aeternus coaeternum, unus unicum. Sed enim non minori ipse a Filio affectione astringitur: quippe pro cuius amore et moritur, ipso attestante cum ait: Ut sciant omnes quia diligo Patrem, surgite, eamus (Joan. XIV, 31); haud dubium quin ad passionem. Illa itaque mutua gignentis genitique cognitio pariter et dilectio, quid nisi osculum est suavissimum, sed secretissimum?

Ego pro certo ad tantum et tam sanctum divini amoris arcanum ne ipsam quidem angelicam admitti arbitror creaturam. Etenim, Paulo hoc ipsum sapiente, pax illa exsuperat omnem, etiam angelicum, sensum (Philipp. IV, 7). Unde nec ista, quanquam multum praesumens, audet tamen dicere: Osculetur me ore suo; soli illud scilicet reservans Patri: sed aliquid minus postulans: Osculetur me, inquit, osculo oris sui. Videte novam sponsam novum osculum accipientem, non tamen ab ore, sed ab osculo oris. Insufflavit, inquit, eis, haud dubium quin Jesus apostolis, id est primitivae Ecclesiae, et dixit: Accipite spiritum sanctum (Joan. XX, 22). Osculum profecto fuit. Quid? corporeus ille flatus? Non, sed invisibilis Spiritus: qui propterea in illo dominico flatu datus est, ut per hoc intelligeretur et ab ipso pariter tanquam a Patre procedere, tanquam vere osculum, quod osculanti osculatoque commune est. Itaque sufficit sponsae, si osculetur ab osculo sponsi, etiamsi non osculetur ab ore. Nec enim exiguum quid aut vile putat osculari ab osculo: quod non est aliud nisi infundi Spiritu sancto. Nempe si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit ab re osculum Spiritum sanctum intelligi, utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas.

¹⁶⁷ SCt 8. s. 106-116.

Pars II

De ipso igitur audet sponsa, ipsumque infundi sibi fidenter sub osculi nomine petit. Tenet quippe aliquid, unde non desit occasio praesumendi. Dicens enim Filius: Nemo novit Filium, nisi Pater; et nemo novit Patrem, nisi Filius; adjecit, aut cui voluerit Filius revelare. Non autem diffidit sponsa quin sibi velit, si cui voluerit. Petit ergo audenter dari sibi osculum, hoc est Spiritum illum, in quo sibi et Filius reveletur et Pater. Alter enim sine altero nequaquam innotescit. Unde est illud: Qui videt me, videt et Patrem meum (Joan. XIV, 9); et illud Joannis, Omnis qui negat Filium, nec Patrem habet. Qui autem confitetur Filium, et Patrem habet (I Joan. II, 23). Ex quibus liquido constat, quia nec Pater sine Filio, nec Filius sine Patre agnoscitur. Merito proinde non in alterius tantum, sed in utriusque cognitione constituit summam beatitudinem qui dicit: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum (Joan. XVII, 3). Denique et qui sequuntur Agnum, referuntur habere nomen ejus, et nomen Patris ejus scriptum in frontibus suis (Apoc. XIV, 1): quod est de utriusque notitia gloriari.

Sed dicit aliquis: Ergo et Spiritus sancti agnitio non est necessaria, ut cum dixerit esse vitam aeternam nosse et Patrem et Filium, de Spiritu sancto tacuerit? Est utique: sed ubi Pater et Filius perfecte agnoscitur, utriusque bonitas, quae Spiritus sanctus est, quomodo ignoratur? Neque enim integre homo homini innotescit, quandiu latet, utrumnam bonae an malae sit voluntatis. Quanquam et cum dictum est: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum; profecto si missio illa beneplacitum tam Patris benigne mittentis, quam Filii voluntarie obedientis demonstrat, non omnino tacitum est de Spiritu sancto, ubi tantae utriusque gratiae mentio facta est. Utriusque siquidem amor et benignitas Spiritus sanctus est.

Trinae ergo hujus agnitionis infundi sibi gratiam, quantum quidem capi in carne mortali potest, sponsa petit, cum osculum petit. Petit autem a Filio; quia Filii est cui voluerit revelare. Revelat ergo Filius se ipsum cui vult, revelat et Patrem. Revelat autem sine dubio per osculum, hoc est per Spiritum sanctum, Apostolo teste, qui ait: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum (I Cor. II, 10). At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat; dando revelat, et revelando dat. Porro revelatio, quae per Spiritum sanctum fit, non solum illustrat ad agnitionem, sed etiam accendit ad amorem, dicente Paulo: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (Rom. V, 5).

Pars III

Et ideo forsitan de his qui cognoscentes Deum, non tanquam Deum glorificaverunt, non legitur quod Spiritu sancto revelante cognoscerent; quia cum cognoscerent, non amaverunt. Sic quippe habes: Deus enim illis revelavit. Nec adjunctum est: Per Spiritum suum, ne sibi sponsae osculum mentes impiae usurparent, quae contentae ea quae inflat, eam quae aedificat (I Cor. VIII, 1) nescierunt. Denique ipse Apostolus dicat per quid cognoverunt. Per ea, inquit, quae facta sunt, intellecta conspexerunt. Unde et constat quia nec perfecte cognoverunt, quem minime dilexerunt. Si enim integre cognovissent, bonitatem qua pro eorum redemptione in carne nasci et mori voluit non ignorassent. Audi denique quid eis de Deo revelatum fuerit: Sempiterna, ait, virtus ejus et divinitas (Rom. I, 19-21). Vides quia quod sublimitatis, quod majestatis est, in praesumptione spiritus, non Dei, sed sui rimati sint; quod autem mitis sit et humilis corde, non intellexerint. Nec mirum, quia et caput eorum Behemoth nihil humile; sed, sicut de eo legitur, omne sublime videt (Job XLI, 25). Quo contra David non ambulabat in magnis, neque in mirabilibus super se (Psal. CXXX, 1, 2), ne scrutator majestatis opprimeretur a gloria (Prov. XXV, 27).

Pars IV

Vos quoque, ut caute in arcanis sensibus pedem figatis, mementote semper, quod Sapiens admonet: Altiora, inquit, te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris (Eccli. III, 22). In spiritu ambulate in illis, et non in sensu proprio. Doctrina Spiritus non curiositatem acuit, sed charitatem accendit. Merito proinde sponsa, quem diligit anima sua inquirens, non se suae carnis sensibus credit, non curiositatis humanae inanibus ratiociniis acquiescit; sed petit osculum, id est Spiritum sanctum invocat, per quem accipiat simul et scientiae gustum, et gratiae condimentum. Et bene scientia, quae in osculo datur, cum amore recipitur; quia amoris indicium osculum est. Scientia ergo quae inflat, cum sine charitate sit, non procedit ex osculo. Sed nec qui telum Dei habent, et non secundum scientiam, sibi ullatenus arrogant illud. Utrumque enim munus simul fert osculi gratia, et agnitionis lucem, et devotionis pinguedinem. Est quippe Spiritus sapientiae et intellectus, qui instar apes ceram portantis et mel, habet omnino et unde accendat lumen scientiae, et unde infundat saporem gratiae. Neuter ergo se osculum percepisse putet, sive qui veritatem intelligit, nec diligit; sive qui diligit, nec intelligit. Sane in osculo isto nec error locum habet, nec tepor.

Pars V

Quamobrem geminae gratiae sacrosancti osculi suscipiendae paret e regione duo labia sua quae sponsa est, intelligentiae rationem, sapientiae voluntatem, ut de pleno osculo glorians mereatur audire: Diffusa est gratia in labiis tuis; propterea benedixit te Deus in aeternum (Psal. XLIV, 3).

Pars VI

Itaque Pater Filium osculans, plenissime illi arcana suae divinitatis eructat, et spirat suaviter amorem, Scriptura hoc significante, cum ait: Dies diei eructat verbum (Psal. XVIII, 3). Cui sane sempiterno singulariterque beato complexui, nulli omnino, ut jam dictum est, creaturae interesse donatur, solo utriusque Spiritu teste ac conscio mutuae agnitionis et dilectionis. Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? (Rom. XI, 34.)

Sed dicat mihi fortasse aliquis: Tibi ergo unde innotuit, quod nulli fateris creditum creaturae? Profecto Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit (Joan. I, 18), dixerim, non mihi misero et indigno, sed plane Joanni amico sponsi, cujus haec verba sunt; non solum autem, sed et Joanni evangelistae, utique discipulo quem diligebat Jesus. Placita enim fuit Deo et anima illius, digna prorsus nomine et dote sponsae, digna sponsi amplexibus, digna denique quae recumberet super pectus Domini. Hausit Joannes de sinu Unigenti, quod de paterno hauserat ille. Nec solus ipse tamen, sed et omnes, quibus idem aiebat magni consilii angelus: Vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis (Joan. XV, 15). Hausit et Paulus, cujus evangelium non est ab homine, neque per hominem illud accepit, sed per revelationem Jesu Christi (Galat. I, 11, 12).

Pars VII

Profecto hi omnes tam feliciter, quam veraciter dicere-possunt: Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis. Et illa enarratio quid eis nisi osculum fuit? Sed osculum de osculo, et non de ore. Audi siquidem osculum de ore. Ego et Pater unum sumus; item: Ego in Patre, et Pater in me est (Joan. X, 30, 38). Osculum est ore ad os sumptum; sed nemo appropriat. Osculum plane dilectionis et pacis; sed dilectio illa supereminet omni scientiae, et pax illa omnem sensum exsuperat. Verumtamen quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, Paulo revelavit Deus per Spiritum suum, hoc est per osculum oris sui.

Igitur Filium in Patre, et Patrem esse in Filio, osculum de ore est. Quod autem legitur: Non enim accepimus spiritum hujus mundi, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis (I Cor. II, 12); osculum sane de osculo est.

Et ut apertius alterutrum distinguamus, qui plenitudinem capit, osculum de ore sumit; qui vero de plenitudine, osculum de osculo recipit. Magnus quidem Paulus: sed quantumlibet sursum porrigat os, etiamsi se usque ad tertium coelum extendat, citra os Altissimi tamen necesse est ut remaneat, et modo suo contentus in se subsistat; et cum pertingere ad vultum gloriae non valebit, condescendi sibi, et ex alto transmitti osculum humiliter petat. Qui vero non rapinam arbitratur esse se aequalem Deo (Philipp. II, 6), ita ut audeat dicere: Ego et Pater unum sumus; quia ex aequo conjungitur, ex aequo complectitur, non osculum de loco inferiori mendicat, sed pari celsitudine os ori conjungit [alias, os ore contingit], et singulari praerogativa osculum de ore sumit. Christo igitur osculum est plenitudo, Paulo participatio; ut cum ille de ore, iste tantum de osculo osculatum se gloriatur.

Felix tamen osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater: qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: Abba, Pater? (Galat. IV, 6). Ipsa, ipsa, paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se spiritu, quo et Filius, affectam sentit. Confide, quaecunque es illa, confide nihil haesitans. In spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae hujusmodi est, invenies appellari. Ad manum est unde id probem: non multum laborabo. Vox sponsi est ad ipsam: Veni in hortum meum, soror mea sponsa (Cant. V, I). Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula duos conjunget in uno spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus spiritus est (I Cor. VI, 17). Sed audi etiam de Patre, quam amanter quamque dignanter et filiam eam nominat, et nihilominus tanquam nurum propriam ad Filii blandos invitat amplexus. Audi, inquit, filia, et vide, et inclina aurem tuam; et obliviscere populum tuum et domum patris tui, et concupiscet rex decorem tuum. (Psal. XLIV, 11, 12). Ecce a quo ista flagitat osculum. O sancta anima, reverentiam habe, quoniam ipse est Dominus Deus tuus, et fortasse non osculandus, sed adorandus cum Patre et Spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.

Příloha B: Legenda k obrazovému doprovodu

- s.8 Julius Schnorr von Carolsfeld: Milá. in:, Die Bibel in Bildern. 240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet. 2. Nachdr. d. Ausg. Leipzig, Wigand, 1860. - Zürich: Theol. Verl., 1989.
- s.16 Émile Signol: Svatý Bernard ohlašuje druhou křížovou výpravu 31. března 1146, 1840, Versailles, Paříž.
- s. 25 Andrej Rublev: Svatá Trojice, kolem 1410, Moskva, Tret'jakovská galerie, Moskva.
- s. 34 Gustav Klimt: Polibek, 1907-1909, Vídeň, Rakouská galerie Belvedere, Vídeň.
- s. 48 Peter Paul Rubens: Sv. Augustin, 1636-38 (namalován pro kostel sv. Tomáše na Malé Straně), Národní galerie, Praha.
- s. 55 Bernard z Clairvaux: Kázání na Píseň písni, titulní strana rukopisu, 12. stol., Francie, Opatství sv. Viktora, Paříž.