

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta

Karel SOUKAL

TROIČNÍ TEOLOGIE EUCHARISTIE
V BÁSNI *ŽE DOBŘE ZNÁM PRAMEN*
SV. JANA OD KŘÍŽE

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: Pavel Vojtěch Kohut OCD, Th.D.

PRAHA 2007

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce otci Vojtěchovi od svaté Hedviky OCD za velmi kvalitní odborné vedení, cenné rady a připomínky a také za poskytnuté materiály a překlady děl svatého Jana od Kříže.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze.....1. 5. 2007

OBSAH:

ÚVOD.....	2
1. BÁSEŇ ŽE DOBŘE ZNÁM PRAMEN V JANOVĚ ŽIVOTĚ.....	3
<u>1.1 Základní periodizace života svatého Jana od Kříže.....</u>	3
1.1.1 Dětství a dospívání (1542-1563).....	3
1.1.3 V počátcích tereziánské reformy (1568-1578).....	4
1.1.4 Desetileté působení v Anadaluzii (1578-1588).....	5
1.1.5 Závěr života (1588-1591).....	5
1.1.6 Beatifikace a svatořečení.....	6
<u>1.2. V toledském vězení.....</u>	6
1.2.1 Příčiny a průběh uvěznění svatého Jana od Kříže.....	6
1.2.2 Dobová řádová legislativa.....	8
1.2.3 Dobová praxe vůči neposlušným bratřím.....	9
1.2.4. V klášterním vězení.....	10
1.2.5 Toledská komunita.....	11
1.2.6 Vězeňský dozor.....	12
1.2.7 Situace bosých karmelitánů.....	14
<u>1.3 Mystická poezie z toledského vězení.....</u>	15
1.3.1 Kulturní Toledo.....	15
1.3.2 Paradox Janovy tvorby.....	16
1.3.3 Janova předtoledská tvorba.....	16
1.3.4 Básnický korpus toledského vězení.....	17
1.3.5 Janův útěk na svobodu.....	17

2. POSELSTVÍ BÁSNĚ ŽE DOBŘE ZNÁM PRAMEN	18
<u>2.1 Geneze básně Že dobře znám pramen</u>	18
2.1.1 Problém textové kritiky a autentičnosti některých strof.....	18
2.1.2 Teorie postupného vzniku básně.....	20
2.1.3 Tři fáze vzniku.....	21
<u>2.2 Literární rozbor básně</u>	22
2.2.1 Strofický vzorec poémy.....	22
2.2.2 Struktura básně.....	22
2.2.3 Prameny inspirace.....	23
<u>2.3 Teologicko-duchovní rozbor básně</u>	24
2.3.1 Teologická struktura básně.....	24
2.3.2 Trojiční teologie eucharistie.....	25
2.3.3 „Pramen“ – Bůh Otec.....	26
2.3.4 Pojetí Trojice podle sv. Jana od Kříže.....	27
2.3.5 Bůh Otec, projevující se v eucharistii.....	28
2.3.6 Sv. Jan a církevní otcové.....	29
2.3.7 Eucharistie - vtělení.....	29
2.3.8 Eucharistická řeč v Janově evangeliu.....	31
2.3.9 Eucharistické mystérium.....	32
<u>2.4. Teologické a patristické základy chápání eucharistie</u>	33
2.4.1 Pozitivní (katafatická) teologie.....	33
2.4.2 Negativní (apofatická) teologie.....	34
2.4.3 PseudoDionýsius a Boëthius	34
2.4.4 Klement Alexandrijský.....	35

2.4.5 Atanáš a Cyril Alexandrijský.....	36
2.4.6 Vlastní tělo Logu.....	36
2.4.7 Řehoř Naziánský.....	37
2.4.8 Apoštolská tradice Hippolyta Římského.....	37
<u>2.5 Eucharistie - svátost jednoty</u>	38
2.5.1 Vnitřní souvislost mezi vtělením, eucharistií a církví.....	39
2.5.2 Neviditelný pramen.....	39
2.5.3 Eucharistie – pokrm poutníků.....	40
2.5.4 Paradigmaticnost Janovy mystické zkušenosti	40
2.5.5 Tajemství trojičního života	41
<u>2.6 Eucharistie a temná noc</u>	42
2.6.1 Utrpení noci.....	44
2.6.2 Obnova duše v noci.....	44
2.6.3 Bůh svatého Jana od Kříže.....	45
2.6.4 Zkoušky uprostřed temné noci.....	46
2.6.5 Noc smyslů a noc ducha.....	46
<u>2.7 Psychologický aspekt temné noci</u>	47
2.7.1 Temná noc - cesta poznání.....	47
2.7.2 Zvnitřnění a proměnění.....	48
2.7.3 Obtížný přechod.....	50
<u>2.8 Mystický aspekt temné noci</u>	51
2.8.1 Proměna lidství.....	51
2.8.2 Skutečná temnota.....	52
2.8.3 Emotivní a intelektuální ochablost.....	52

2.8.4 Osamělost uprostřed noci.....	53
2.8.5 Mystická smrt.....	53
2.8.6 Únik.....	55
2.8.7 Tajný žebřík.....	55
3. MYSTIKA A POEZIE.....	57
<u>3.1 Mystická zkušenost v poezii sv. Jana od Kříže.....</u>	57
3.1.1 Výklad pojmu mystika - mystický.....	58
3.1.2 V biblickém, liturgickém a duchovním smyslu.....	60
3.1.3 Vliv PseudoDionýsia Areopagity.....	61
3.1.4 Nebeská hierarchie.....	61
3.1.5 Vtělená láska.....	62
3.1.6 Vliv Jana van Ruysbroecka.....	62
3.1.7 Vliv autora <i>Oblak nevěděni</i>	63
3.1.8 Vliv Denise Kartuziána.....	64
3.1.9 Svatý Jan od Kříže a Jan van Ruysbroeck.....	64
<u>3.2. Podíl mystické (negativní) teologie v díle sv. Jana od Kříže.....</u>	65
3.2.1 Via negativa.....	65
3.2.2 Víra.....	66
3.2.3 Ontologické hledisko.....	67
3.2.4 Hluboká proměna.....	68
3.2.5 Svatý Jan a mistr Eckhart.....	68
3.2.6 Překročení jazyka.....	69
3.2.7 Svatý Jan a Angelus Silesius.....	69
3.2.8 Překročení rozumu.....	69
<u>3.3 Mystik.....</u>	70

3.3.1 Svatý Jan a znovu nalezený ráj.....	70
3.3.2 Pod vlivem svatého Jana od Kříže.....	71
3.3.3 Svatý Jan od Kříže a Teilhard de Chardin.....	72
Použité zkratky.....	76
Použitá literatura.....	89
Příloha.....	I-XIV
Anglická anotace.....	XV

ÚVOD

Španělský světec Jan od Kříže (1542 – 1591) byl velký mystik a básník, který svými díly mimořádně odhalil tajemství Boží lásky a hlubiny lidské duše. Žil v období barokní zbožnosti a spolu se svatou Terezií z Avily, reformátorkou karmelitánského řádu, založil řeholi bosých karmelitánů a pozdvihl ji na vysoký stupeň duchovnosti. Prošel strastiplným životem, ale nic mu nezabránilo zůstat v trvalém mystickém spojení s Bohem jakožto ohniskem nejvyšší lásky.

V této práci chci především poukázat na pobyt sv. Jana od Kříže v toledském vězení, kde se rodí báseň „Jak dobře znám pramen“ o které pojednávám a jejíž literární a teologický rozbor chci zde předložit čtenáři.

Moje motivace, co se týče diplomové práce je inspirovaná především četbou jeho spisů a osobním vztahem ke světci, který, jak věřím, mi pomáhá na mé duchovní cestě. Jeho mystika a poezie je pro mne kvalitním duchovním pokrmem a zdrojem inspirace pro hlubší rozjímání.

Jan od Kříže je bezpochyby velmi důležitým učitelem v oblastech duchovního života, kde jen málo kdo dokáže tak jako on zasvěceně a jasně hovořit o tak vznešených skutečnostech a zároveň spirituálních úskalích na cestě za sjednocením s Bohem v lásce.

Báseň „Pramen“ obdivuhodně vystihuje pocit zkušenosti s Bohem. Zkušenosti sice hluboké, převysoké, ale temné, protože „ať by bylo toto poznání sebevznešenější, přesto je ve srovnání s oním blaženým, o které zde prosí, temnou nocí.“¹ „Bůh, tajemství samo v sobě, je v ustavičné činnosti a pohybu: pramen, který prýští a plyne. Snoubenka to ví velice dobře: „Jak dobře znám ten pramen!“ jde však o poznání temné; je slyšet zurčení zřídla, je cítit svěžest vody, která zahání žízeň a zavlažuje sad, ale v noci.“ V té noci, kdy mystik cítí, že k němu Bůh opravdu přichází, si uvědomuje, že jeho „vnímání“, i když je nesmírné, je velice maličké: „Ve velkém sdílení, přítomnosti, vysokém a vznešeném poznání Boha, které duše v tomto životě má, není Bůh podstatně přítomen, ani Jej nemůže vidět, protože jí ve skutečnosti zůstává skryt.“^{xx} V tomto šerosvitu se cítí člověk prosáklý Bohem, plný jistoty a plně otevřený budoucnosti. Mystik shledává, že jeho morální život jde ve shodě s jeho vírou.

¹ Srov. Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Temná noc*, Kostelní Vydří: KN, 2000.

Převysoké pocity, které zakouší, ho strhují k transcendentnu a zároveň rozšiřují možnosti jeho vědomí. Navíc se zdá, jakoby se vesmír ve svém celku skrýval v jeho nitru. Co ho však nejvíce překvapuje, a to je jeden z nejjasnějších projevů transcendence, v níž se pohybuje, je rozkoš, jakou občas zakouší uprostřed nejhorších fyzických nebo mravních utrpení. Člověk je překročen, ale nadále jej zahaluje noc...

² Srov. DP 1,3.

1. BÁSEŇ *ŽE DOBŘE ZNÁM PRAMEN* V JANOVĚ ŽIVOTĚ

Ke správnému pochopení básně „Že dobře znám pramen“ je zapotřebí ji umístit do kontextu vzniku (*Sitz im Leben*) a to učiním nyní, když osvětlím význam Janova pobytu ve vězení pro celý životní osud.

1.1 Základní periodizace života svatého Jana od Kříže

Existuje celá řada sdělení Janova života. Přidrží se životopisů - Körnera-Dobhana, nekritických životopisů José-Jiménes Lozana a Vojtěcha od sv. Hedviky a dále některých životopisných črt v literatuře od Iaina Matthewa (*Zasažen Bohem - setkávání s Janem od Kříže*) a Norberta Cumminse (*Osvobození k radosti*).

1.1.1 Dětství a dospívání (1542-1563)

Svatý Jan od Kříže se narodil ve španělské vsi Fontiveros Gonzalovi de Yepes a Catalině Alvarezové roku 1542. Už o rok později umírá jeho otec a roku 1548 také bratr Ludvík. Matka se stěhuje se svými syny Františkem a Janem do Mediny del Campo. Zatímco starší František pomáhá zajišťovat rodinné živobytí, Jan tráví dětství v *Colegio de la Doctrina* – útluku pro sirotky, neboť je to jediná možnost, jak může nabýt nejzákladnější vzdělání. V šestnácti letech se stává ošetřovatelem v místním špitálu a je mu umožněno částečné humanitní studium vedené jezuity.

1.1.2 V karmelitánském řádu (1563-1568)

V medinském karmelitánském klášteře svaté Anny přijímá v roce 1563 hábit a řeholní jméno Jan od svatého Matěje. Po ročním noviciátu, který tam absolvuje, studuje teologii na univerzitě v Salamance. Rozčarován rozdíly mezi ideály a realitou je rozhodnut, že po svém vysvěcení na kněze (roku 1567) odejde ke kartuziánům do El Paularu. Boží Prozřetelnost mu však připravuje setkání se svatou Terezií od Ježíše (z Avily), která v té době zakládá reformované kláštery karmelitek. Když se s ní Terezie setkává, ihned v tomto drobném mnichovi rozpoznává člověka stejného ducha. „Vaše Důstojnosti, měl byste si s

tímto člověkem promluvit,“ napsala brzy poté jednomu svému příteli. „Ačkoli je malý postavou, je podle mne velký v Božích očích.“³ Nabízí Janovi, aby se připojil k její reformě.

Jan našel v Terezii člověka, ve kterém se ideály stávaly skutečností - byla v ní oddanost Kristu, naplněná do krajnosti, bez pozlátka. S mladický nadšením souhlasil, jen měl obavy, aby se věc příliš neprotahovala.⁴

Toto setkání životně ovlivnilo Janovy další kroky. Díky Terezii objevil konkrétní způsob, jak realizovat vlastní duchovní touhy.

1.1.3 V počátcích tereziánské reformy (1568-1578)

Dne 28. listopadu 1568 začíná svůj nový život, již jako Jan od Kříže, v ubohém domku v Duruelu. Spolu s otcem Antonínem od Ježíše pak stojí u zakládání dalších klášterů v Pastraně a Manceře. Je novicmistrem, rektorem kolegia v Alcalé (1571) a zpovědníkem sester v Avile. Jako oběť vzájemných neshod mezi nereformovanými a reformovanými karmelitány je 2. prosince 1577 zajat odpůrci reformy a po několik měsíců vězněn v toledském klášteře. Zde Jan od Kříže dozrává v duchovní osobnost, jak se ještě ozřejmí dále.

1.1.4 Desetileté působení v Andaluzii (1578-1588)

Po vydařeném útěku z vězení se stává nejprve převorem v El Calvario a posléze rektorem v Baeze, v Andaluzii. V té době vznikají jeho takzvaná „menší díla“ – kresba *Hůrky dokonalosti*, *Výstrahy* a *Výroky o světle a lásce*.

V roce 1581 je po vytvoření samostatné provincie reformovaných karmelitánů zvolen jedním z rádů (definitorů) provinčního představeného „bosých“. Počínaje následujícím rokem dochází k explozi jeho všestranné aktivity. Kromě toho, že se v roce 1585 stává představeným Andaluzie a zakládá kláštery v Segovii, Cordobě a Caravace, píše mezitím svá „větší díla“. Jde o *Duchovní píseň*, *Výstup na horu Karmel*, *Temnou noc* a *Živý plamen*. Všechna jsou psána formou komentářů k jeho vlastní poezii, která vznikla částečně už za nedobrovolného pobytu v Toledě. Dva z těchto spisů (*Duchovní píseň* a *Živý plamen lásky*) později přepracuje,

³ Terezie píše dopis Františkovi de Salcedo, svému příteli. Srov. M. Auclairová, *Životopis Terezie z Avily*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000, s. 186.

⁴ Srov. Terezie OD JEŽÍŠE, *Kniha o zakládání*, Tiskárny Vimperk 1991, s. 32.

takže existují dvě autentické redakce těchto děl.⁵ V těchto letech (tj. 1585-1588) napíše ještě několik básní, ovšem tím jeho spisovatelská činnost prakticky končí.

1.1.5 Závěr života (1588-1591)

Další léta jsou nejprve ve znamení vysilujících cest při vizitacích klášterů, neboť je členem takzvané Konzulty – generálního vedení nově vznikajícího řádu. Na madridské kapitule (1590) intervenuje ve prospěch zpovědníka svaté Terezie, Jeronýma Gráciina, a bosých karmelitek, kteří byli ve sporu s generálním představeným Mikulášem Doriou. Výsledek? Je „sesazen a odeslán“ do kláštera v La Peñuele.

Jeho zdravotní stav se zhoršuje a tak se uchyluje do Ubedy, kde mu má být poskytována dostatečná lékařská péče. Avšak převorem je zde jeden z jeho odpůrců, takže poslední dny života jsou mu značně ztrpčovány. Jiný odpůrce se stává namísto něj členem Konzulty a pokusí se uskutečnit plán vyloučit otce Jana od Kříže z řádu. Ten však 14. prosince 1591 umírá.

1.1.6 Beatifikace a svatořečení

Jeho výjimečnost ocenila až pozdější doba: v roce 1675 byl papežem Klementem X. beatifikován a za svatého ho prohlásil Benedikt XIII. roku 1726. Zvláštní pocty se mu pak dostalo 24. srpna 1927, kdy jej Pius XI. ozdobil titulem církevního učitele. A roku 1952 si tohoto „Mystického učitele“, jak jej nazývají teologové, vybrali španělsky píšící básníci za svého patrona.

1.2. V toledském vězení

Toledské vězení bylo klíčové pro dozrání osobnosti sv. Jana od Kříže. Jestliže základy pro to, aby se stal teologem, pedagogem, by i mystikem, byly položeny před tímto krátkým, ale zlomovým obdobím, zde se „zrodil“ jako mystický spisovatel.

⁵ Zatímco *Duchovní píseň* byla přepracována značně, *Živý plamen lásky* byl upraven jen drobně.

1.2.1 Příčiny a průběh uvěznění svatého Jana od Kříže

Otec Jerónimo Tostado přišel do Španělska v létě roku 1576 s pověřením, aby zde realizoval všechna opatření, přijatá proti bosým karmelitánům na generální kapitule karmelitánského řádu v Piacenze roku 1575. Dřív než začal s vizitací španělských provincií, obrátili se se svými pověřovacími listinami na královskou radu Filipa II., aby je uznala. K tomu však nedošlo, neboť podle rozhodnutí královské rady byly v rozporu s plnou mocí, kterou dostal od papeže nuncius. Hned nato odcestoval otec Tostado do Portugalska, aby tam vykonal svoji úlohu.⁶ Když však 18. června 1577 zemřel papežský nuncius Mikuláš Ormaneto, přítel bosých karmelitánů, situace se vyhrotila. Dne 29. srpna přišel nový nuncius Felipe Segá, který byl totálně naladěný proti bosým karmelitánům. Povzbuzený tímto novým, pro něho příznivým vývinem situace, vystoupil otec Tostado opět na scénu a počínal si s velkou rozhodností – nakolik si byl vědom nunciovy podpory – samozřejmě, potají, protože neměl souhlas královské rady.

1.2.2 Dobová řádová legislativa

Jana postavili před řeholní tribunál. To bylo cílem jeho cesty do Toleda. Očekával jej otec Jerónimo Tostado, kterého představený řádu jmenoval generálním vizitátorem všech karmelitánů ve Španělsku a Portugalsku.

Otec Tostado byl ve funkci předsedajícího tribunálu. Spolu s ním tam byli v roli soudců otec Maldonado, představený kláštera a jiní důležití členové komunity.

Hlavním bodem projednávání a jeho definitivním cílem bylo přimět Jana, aby upustil od tereziánské reformy. Měl se distancovat ode všeho, co do té doby vykonal, a znovu si obléci řeholní oděv obutých karmelitánů. Jeho soudci doufali, že to bude mít rozhodující účinek, když se on, první bosý karmelitán a muž vynikající pověsti, zřekne reformy. Jeho zřeknutí se by znamenal její vytoužený konec. K dosažení tohoto cíle použil tři prostředky nátlaku: apel na poslušnost, lichocení a tresty.

Pro řeholníka takového charakteru a duchovních kvalit, jako byl Jan od Kříže, byl argument poslušnosti nepochybně tím nejdůležitějším. A tento argument také použili jako

první. Je prý výslovným nařízením papeže, generálního představeného a generální kapituly v Piacenze, aby se bosí karmelitáni úplně podřídili řeholní poslušnosti. Toto nařízení prý platí pro všechny, i když hlavní zodpovědnost nesou jen někteří bosí karmelitáni, kteří bez souhlasu generálního představeného zakládali kláštery v Andalusii. V síni slavnostně přečetli výhružný dokument, který bosý karmelitán již samozřejmě znal: „Přestože jsou někteří stále neposlušní, vzpurní a tvrdohlaví, nazývaní též bosí karmelitáni, nařizuje se zmiňovaným bosým pod trestem – přičemž v případech nevyhnutelnosti je možné přizvat na pomoc i světskou moc – aby se do třech dnů podřídili. Když se budou zdráhat, budou přísně potrestáni.“ Členové tribunálu byli přesvědčeni, že jsou v právu.

1.2.3 Dobová praxe vůči neposlušným bratřím

Vězení – tedy běžný způsob potrestání těžkého porušení zákona.⁷ Pod vězením se rozumí úzká a izolovaná cela, do které zavírali potrestaného řeholníka. Spolubratr, dozorce ve vězení, musel uvězněného hlídat, nosit mu jídlo a doprovázet jej, když musel opustit celu anebo vystoupit na veřejnosti. Uvězněný neměl takřka žádný kontakt s vnějším světem. „Klášterní vězení“ bylo zděděné zařízení, které přešlo do běžného užívání. Dbalo se o to, aby plnilo svou funkci, ale neškodilo zdraví. V Avile využili světskou moc k Janovu zatčení. Odsouzení a trest vykonali sami, aby se celá záležitost neroznesla, protože potom by mohla zasáhnout královská moc Filipa II., a tak se by celá věc určitě prozradila.

Obžalovanému dali možnost ospravedlnit svůj postoj a konání v minulosti a to vždy s jediným cílem, že totiž přijme dokument o podřizení se.⁸ A právě v tomto Jan neustoupil. Možná nesouhlasil s tím, aby se v Andalusii zakládaly kláštery. On sám vícekrát prosil, aby jej v klášteře Vtělení zbavili funkce zpovědníka a dělal všechno proto, aby zmírnil napětí a aby se tak tím vyhnulo problémům. Šlo však o legitimnost reformy a o rozhodnutí a iniciativy vzhledem k autonomii tereziánských klášterů. V tomto obžalovaný neustoupil ani o kousek. Vyznal svou bezpodmínečnou poslušnost církvi, ale necítil se povinný podříditi se normám generálního představeného řehole Rossiho nebo normám generální kapituly. On a ostatní

⁶ Terezie (z Avily) se doslechla o rozhodnutí královské rady a s ulehčením napsala: „Bůh nás osvobodil od Tostada!“ (Dopis ze 7. října 1576); cit dle: Ulrich DOBHAN, Reinhard KÖRNER, *Svätý Jan z Kříže*, Lúč, Bratislava 1995, s. 87.

⁷ Tamtéž, s. 89 – 90.

⁸ Tamtéž, s. 89.

karmelitáni jednali podle výslovného nařízení nuncia Ormaneta a apoštolského vizitátora, a tito mají větší dispoziční moc nad podřízenými řeholníky jakožto představení řeholí. Obžalovaný se tedy odvolával na důležitější poslušnost vůči nadřízené autoritě, takže všechny zákony, kterými se zde argumentovalo, pozbývaly platnost.

Vynesli předběžný rozsudek: Vinný ze vzpoury a tvrdohlavosti. Po letech slyšeli někteří spolubratři – kteří to dosvědčili – od samotného Jana o jiných prostředcích, které použili, aby jej přesvědčili. Kromě jiného mu nabídli místo představeného, krásnou celu a obsáhlou knihovnu, ba dokonce zlatý kříž velké hodnoty. Jeho odpověď zněla: „Kdo následuje nahého Krista, nepotřebuje věci ze zlata.“⁹

1.2.4. V klášterním vězení

Jana zpočátku drželi ve vazbě po předepsaném způsobu. Ale toto „privilegium“ netrvalo dlouho. Když přišla zpráva, že jeho společníku, otci Germánovi, se podařilo utéci z klášterního vězení v San Pablo de la Moraleja, převedli Jana do „spolehlivější vazby“. Díky opisu současníků a svědků, kteří osobně viděli tuto místnost ještě v polovině osmnáctého století, si o ní můžeme utvořit určitou představu. Šlo o malý oddělený prostor, který sloužil původně jako záchod pro větší sál, ve kterém ubytovávali urozené hosty. Místnost byla bez okna, byla tam jen asi na čtyři prsty široká škvíra ve zdi, skrze kterou pronikalo trochu světla. Rozměry místnosti byly 2,70 × 1,60 metru. Po vynesení záchodu tam postavili stůl a na zem položili dvě staré deky. Celé to zařízení doplňovala stolička a breviář, jediná kniha, kterou měl vězeň povolenou.

Pokud šlo o šaty, musel se Jan uspokojit s tím, co měl na sobě. Neměl nic, čím by se chránil před zimou. Část hábitu – kapuci a škapulíř - mu vzali.

Strava sestávala z chleba a vody, a někdy k tomu dostával celou sardinku nebo jen polovinu z ní. Tři dni v týdnu se musel postit ve shodě se stanovami řádu z roku 1462. Tam se píše: „Uvězněný se má v pondělí, ve středu a v pátek postit o chlebu a vodě. Je možné být od tohoto částečně osvobozen pouze se souhlasem představeného a z čistého milosrdenství.“¹⁰

⁹ Tamtéž, s. 89.

¹⁰ Konstituce karmelitánského řádu z roku 1462; cit dle: Tamtéž, s. 90.

Aby se trochu pohyboval, povolili mu na chodbě nebo v refektáři kláštera chodit sem a tam. V postní dny jej vodili na večeri do refektáře. Uprostřed síně si poklekl a snědl svoji dávku chleba. Potom si musel odhalit záda a všichni spolubratři jej střídavě šlehli svazkem prutů – byl to takzvaný „disciplinární průvod“. K dovršení všeho vymysleli systém morálních muk. Čas od času si spolubratři ve vedlejší místnosti povídali tak nahlas, aby to uvězněný slyšel. Vyprávěli si mezi sebou, že všechny kláštery bosých karmelitánů byly zrušeny, že se dá očekávat, že nuncius Sega celou reformu prohlásí za neplatnou, že se bosí karmelitáni vrátili k původní observanci a otec Jan je jediný, který ještě zůstal, i když je vlastně zaživa pochovaný.

Takováto slova se musela Jana, který byl navíc nesmírně zesláblý postem, izolací a neurčitým strachem, který mu ve dne i v noci vířil hlavou, velmi dotýkat. Tím, že byl odsouzen ke čtyřadvacetihodinovému nedělání denně, vířilo mu jistě hlavou tisíce znepokojujících myšlenek a představ...

1.2.5 Toledská komunita

Co se týká posouzení toledských spolubratřích, Jan později, když hovořil o utrpení ve vězení, dal svým posluchačům vlastní výklad: Ti, kteří s ním zle nakládali, činili tak proto, že „se domnívali, že konají dobro“, poslouchali jen rozkazy, které proti buřičským bosým karmelitánům vydávala autorita řádu.

Komunita se navenek jevila jako jednomyslná a solidární s udělením trestu nejen proto, že byl přítomný otec Tostado, ale také proto, že konstituce zakazovaly poskytnout viníkovi jakoukoli pomoc. Ve skutečnosti byly ovšem názory na tento případ velmi rozdílné.¹¹ V zásadě tu bylo možné rozlišit dva proudy:

První skupina spolubratřích – počtem zřejmě větší a věkem starší – znala uvězněného pouze z vyprávění. Posuzovali jej podle představy, jakou jim zprostředkovali představení v této poslední fázi tvrdé výměny názorů. Jeho postoj považovali za vzpouru, neposlušnost a snahu se prosadit, za touhu „hrát si na svatého“, za nepolepšitelnost a přetvářku. Proto považovali tvrdý způsob zacházení s obžalovaným za opodstatněný.

¹¹ Tamtéž, s. 91.

Druhá skupina nepřijala toto oficiální mínění. Někteří z těchto spolubratří byli před deseti lety Janovými přáteli. Dobře ho znali, vážili si ho a byli mu naklonění. Tendenčním informacím, které rozšiřoval vizitátor, nevěnovali pozornost. Způsob zacházení s ním jim připadal nelidský a nespravedlivý. Víme, že někteří plakali, byli velmi dojatí a jeden druhému říkali: „Je to světec, ať si ti nahoře říkají, co chtějí.“

Zatímco se zastánci tvrdé linie mohli v komunitě otevřeně projevovat, sympatizanti obžalovaného si museli dávat pozor, aby neprojevili svůj skutečný postoj. Jan neměl žádnou možnost s nimi navázat kontakt. Ani pouhý pozdrav nebyl možný, natož vysvětlující slovo nebo gesto sympatie. Setkávali se jen tehdy, když obžalovaný klečel v refektáři. Tehdy jej při disciplinárním průvodu museli dokonce udeřit.

1.2.6 Vězeňský dozor

Během doby, kterou Jan strávil ve vězení, měli pro Jana význam dva dozorcí, kteří jej devět měsíců hlídali. Měli neustálý kontakt s vězněm, poskytovali mu služby, nebo vykonávali tresty.¹² První, jehož jméno neznáme, jej měl na starost prvních šest měsíců až do května. Byl vůči vězni velmi přísný, nedovolil mu žádné úlevy a tresty vykonával do krajnosti s velkou přesností a tvrdostí.

Druhý se jmenoval Jan od svatě Marie. Pocházel z Valadolidu a bylo mu přibližně sedmadvacet let, tedy o osm méně než samotnému vězni. Možná byl povahově laskavější a přístupnější, možná už ani představení tak přísně nenaléhali na vykonávání trestů, možná už byli unavení z vězně, o kterém nevěděli, co s ním mají dělat – ať už je to jakkoli, tento druhý dozorce nacházel mnoho možností, jak Janovi ulehčit pobyt ve vězení. Donesl mu čisté prádlo, papír a psací potřeby, dovolil mu zdržovat se ve velkém sále a občas mu pomohl vyhnout se cestě do refektáře. Jejich vztah se čím dál více podobal přátelskému vztahu. Tento spolubratr vypovídal již ve velmi vysokém věku v roce 1616 při procesu blahořečení následujícím způsobem:

„Otce Jana od Kříže jsem poznal, když byl v mém klášteře ve městě Toledu ve vězení...Byl to velmi ctnostný člověk a velmi svatý, neboť v nesmírně těžké situaci, ve které se ocitl, projevoval velkou pokoru, mnoho pevné vůle a velkodušnosti. Nic z toho, co se mu stalo, jej neznepokojovalo, ani neubíjelo, právě naopak, projevoval neuvěřitelnou

¹² Tamtéž, s. 92 - 94

vytrvalost. Měl skutečně čistou duši, velkou lásku k našemu Pánu a silnou naději v jeho Velebnost. Za všechno, co jsem pro něho udělal, i za ten nejmenší skutek, mi velmi děkoval.

Uvěznili jej obutí otcové mého řádu...Slyšel jsem, že jej odvedli z Avily, kde byl vikářem a zpovědníkem sester v klášteře Vtělení, klášteře mého řádu. Odtud jej zajatého odvedli do Toleda a zavřeli do maličké cely. V té době jsem přecházel z kláštera ve Valladolidu do kláštera v Toledu. Viděl jsem jej v cele, která, jak jsem už řekl, byla velmi malá a tmavá, neboť do ní pronikalo světlo jen skrze škvíru ve zdi.

Když právě v té době vypadl spolubratr, který měl na starost vězení, pověřil mě představený, který se jmenoval, jestli se dobře pamatuji, otec Hernando Maldonado, úkolem starat se o ubohého otce a jeho celu. Tak jsem v té době, když jsem se o něho staral, mohl zjistit, že se s ním zle zacházelo a žil v nepohodlné místnosti, všechno mlčky a s velkou trpělivostí snášel. Nikdy jsem neviděl ani neslyšel, že by na někoho žaloval nebo někoho obviňoval, že by býval zarmoucený, stěžoval si, nebo oplakával svůj osud. Naopak, byl nesmírně skromný a velmi se ovládal. V době, kdy jsem byl za něho zodpovědný, bylo to až na konci jeho vazby, jej třikrát nebo čtyřikrát přivedli do refektáře. Tam byli shromáždění bratři, kteří jej podrobili disciplíně. Přes všechnu tvrdost o tom nikdy neřekl ani slovo, naopak, všechno snášel s láskou a trpělivostí, dokud jej zase neodvedli do jeho cely. Když jsem viděl jeho nesmírnou trpělivost, přemohl mě soucit a někdy jsem mu po obědě otevřel dveře cely, aby vyšel ven a v sálu, který byl hned vedle, se nadýchal trochu čerstvého vzduchu. Nechal jsem jej volně chodit sem a tam, dveře sálu jsem zavřel zvenku. Stávalo se to tehdy, když se bratři odebrali na polední odpočinek. Ve chvíli, když bylo zase slyšet v domě pohyb, jsem se vrátil, otevřel sál a požádal jej, aby se zase vrátil do cely. Dobrý otec tak ihned učinil, rozpřáhl ruce a děkoval mi za milost, kterou jsem mu projevil.

V některém z posledních dní, když byl ještě ve vězení, mě svatý otec Jan zavolaal a prosil mě, aby sem jako výraz díků za všechny nepříjemnosti, které mi způsobil, přijal od něho jako dar kříž s Kristem. Dostal jej od jisté osoby, a proto jej měl v mimořádné úctě. Byl to dřevěný kříž jemně zdobený nástroji mučení našeho Spasitele Ježíše Krista a s bronzovým korpusem. Světec jej nosil pod škapulířem na straně, kde je srdce.“¹³

¹³ Vzhledem k tomu, že jde o tak mimořádné svědectví, uvádím je v plném znění, třebaže je značně dlouhé.

Zmiňovaný kříž dostal Jan pravděpodobně od svaté Terezie v Avile. Po smrti onoho bratra se dostal do Mediny del Campo. Tam byl po několik desetiletí a pak se stopy po něm ztratily.

1.2.7 Situace bosých karmelitánů

Jan žil úplně izolovaný, bez jakéhokoli kontaktu se světem. Nevěděl, jestli jeho nejbližší na něho myslí, nebo jej potřebují, hledají – nebo zda už opravdu není poslední...

Terezie byla vrcholně rozrušená a trpěla pomalostí bosých bratří, kteří málo podnikali pro skončení dramatu jejich uvězněného bratra. V listu otci Graciánovi si stěžuje s nadějí, že se to dotkne také jeho: „Nevím co se děje, proč si už nikdo nevzpomene na tohoto světce...“¹⁴

Otec Jan nebyl mezi svými považovaný přímo za důležitou osobnost. Nezastával žádný mimořádný úřad a neměl tedy ani vliv, aby mohli rokovat se dvorem a s nunciem – a to mělo největší platnost. Kromě toho byl spolubratrem, který žil mimo společenství, byl uvolněný pro službu sestrám z Avily. Jedině Terezie brala celou věc vážně, velmi vážně. S obavami počítala dny, odkdy Jan zmizel. V listech přátelům psala o svých obavách, nadějích, o svých strastech. Mobilizovala bosé karmelitány a různé dobrodince, kteří by mohli mít nějaký vliv, dokonce napsala přímo králi a prosila o bezprostřední intervenci. V první řadě však neúnavně připomínka sestrám, aby se za něho modlily. Představené z Beas, Anně od Ježíše, píše: „Neumíte si, dcero moje, představit, jaký mám žal, neboť nechali zmizet mého otce Jana od Kříže. Nemáme žádnou stopu, nic, co by naznačovalo, kde by mohl být. Obutí karmelitáni velmi usilují definitivně skoncovat s reformou. Pro Boží lásku Vás prosím, neboť Vy a Catalina od Ježíše se tak důvěrně setkáváte s naším dobrým Ježíšem, prostě jej, aby nám byl nakloněný a aby nám pomohl. Prosím Vás, modlete se za tuto věc dva týdny společně litanie a kromě předepsaných modliteb se modlete ještě jiné. Dejte mi vědět, dcero moje, že tak skutečně činíte!“¹⁵

Vězení v Toledu – to nebyla jen úzká cela, nebyla to jen kronika událostí, jak jsme je popsali. Vězení v Toledu – to bylo konec-konců to, co z toho Jan utvořil svojí vírou, nadějí a láskou. To je rozhodující etapa v dějinách jeho duše a my se nikdy nedozvíme všechny podrobnosti. Jan sám sice často hovořival o těchto měsících, ale vždy s velkou zdrženlivostí a

¹⁴ List otci Graciánovi z 19. srpna 1578; cit. dle: *Svätý Ján z Kříže...*, s. 94.

¹⁵ Citát z životopisu světce od Jeronýma od sv. Josefa; cit. dle: *Tamtéž*, s. 95.

úctou před dotyčnými osobami. Z našeho poznání událostí můžeme vyvodit jen to, že tam prožíval největší bezútěšnost, jakou si jenom možné představit: úplnou duchovní a lidskou osamělost, úzkosti všeho druhu, ustavičný zápas proti výčitkám, že se přetvařuje a zatvrzuje. Poznal však také nekonečnou Boží dobrotu. Jedné ze svých duchovních dcer se svěřil: „Anno, dcero moje, jediná z těch milostí, které mi Bůh daroval na tom místě, dokáže vyvážit i mnoho let vězení.“

1.3 Mystická poezie z toledského vězení

Je jisté, že otec Jan od Kříže za takovýchto nejnepříjemnějších okolností vyvinul takovou činnost, jakou bychom nikdy neočekávali. Tento kontemplativní člověk odpovídal na onu deprimující situaci s nevídanou vitalitou mystika a básníka.

Na Vánoce, které musel strávit v samotě vězeňské cely a bez jakékoli liturgie, v duchu složil několik *romancí*. Vyprávějí o věčném Božím plánu stvořit lidi a svět, o toužebném výkřiku lidstva, o Synu, který se stal člověkem...

Něco podobného se zopakovalo u příležitosti svátku Božího Těla. Jan neměl možnost sloužit mši svatou ani jít k přijímání, už vůbec nemluvě o účasti na procesí. Tak skládal a zpíval verše o *Prameni*, o nekonečné Boží dobrotě, o Bohu, který se mnohým způsobem zjevuje lidem – „třebaže v noci“...

1.3.1 Kulturní Toledo

Toledo je město plné života, vytvořené navzájem si protiřečícími, avšak přece harmonickými kulturami. Římská, západogótská, arabská, mozarabská, židovská, křesťanská a císařská – každá zde zanechala své náboženské, vojenské a umělecké památky. Město je jediným velkým muzeem umění a architektury. Zde se narodili nebo získali vzdělání velcí umělci, jako Garcilaso, Cervantes, Lope de Vega, Gongora, Calderon... U Mesona del Sevillano, jen pár metrů od karmelitánského kláštera, se odehrává děj Cervantesova románu „La ilustre fregona“. Zde, v Toledu, napsala také Terezie z Avily první díl *Vnitřního hradu*. V té samé době se zde usadil El Greco, který se jako člověk a umělec identifikuje s Toledem, o kterém se říká: „Je možné to říci tak či onak: El Greco je duší Toleda a Toledo je jeho nejlepší obraz.“

1.3.2 Paradox Janovy tvorby

Tři dny v břiše země: Takový smysl dával svému uvěznění. Dostalo se mu podílu na Ježíšově umírání a vzkříšení.

Třebaže se mu podařilo uprchnout, jeho vzkříšením nebyl tento útěk. Vstal z mrtvých už dříve, dříve než mohli jeho přátelé o něj začít pečovat. Básně složené ve vězení jsou znamením, že se v něm již tam dalo něco do pohybu, co dříve v sobě neznal. Verše popisují nejen prostý fakt hladu, ale také dar, který hlad utiší.

Můžeme vnímat pozitivní obsah Janových básní i přes utrpení, které prožíval uprostřed žaláře. Jediný náznak těžké situace je v romanci *U břehů řek babylonských (Super flumina Babylonis)*.¹⁶

1.3.3 Janova předtoledská tvorba

Jedná se zde o dvě glosy: *Žiji v sobě bez života* a *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl*, jejichž vznik je odhadován do let 1572-1577¹⁷. Není jisté, která z nich se zrodila dříve a která později. Otec Pacho dává přednost básni *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl*, a to na základě kritéria většinou chronologického pořadí poetických skladeb v dochovaných kodexech¹⁸ a datuje ji do roku 1574¹⁹. S tím souhlasí i otec Salvador Ros García²⁰. Pokud bychom měli přijmout datování otce Tomáše Alvareze vzhledem k druhé z glos (*žiji v sobě bez života*), která podle něho vznikla kolem roku 1572²¹, pak by byla nejstarší básní právě ona. Otec Tomáš Alvarez předpokládá, že glosa *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* vznikla až v únoru 1577.²²

¹⁶ Viz Příloha.

¹⁷ Srov. Eulogio PACHO: *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*. Burgos, MC 1998, s. 92-97.

¹⁸ Srov. Tamtéž, s. 96.

¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 96a, pozn. 89.

²⁰ Srov. „La experiencia mística de San Juan de la Cruz: Entréme donde no supe“, *RevEsp* 54, 1994, s. 128, pozn. 19.

²¹ Srov. jeho studii „Vivo sin vivir en mí“. „En los albores de la poética de fray Juan y de la Madre Teresa“, *Monte Carmelo* 99, 1991, s. 589a.

²² Otec Pavel V. Kohut OCD se přiklání k tomu, že glosa *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* vznikla v druhé polovině března 1574, kdy sv. Jan od Kříže doprovázel sv. Terezií při jejím zakládání v Segovii, a glosa *Žiji v sobě bez života* se zrodila buď téhož roku (začátkem října) po návratu svěřence do kláštera Vtělení v Ávile, nebo v měsících bezprostředně předcházejících Janovu uvěznění, tedy koncem roku 1577.

1.3.4 Básnický korpus toledského vězení

Ke skutečnému zrodu básnického génia však dochází až uprostřed těžkých měsíců v konventním žaláři v Toledu v letech 1577-1578.

Zde vzniká základ rozsahem skromného básnického korpusu *Mystického učitele*. Jedna *Romance na žalm* "Super flumina Babylonis", devět *Romancí na evangelium* "In principio erat Verbum", jedenatřicet strof poemy *Kam ses ukryl Milovaný?* A pro nás důležitých deset strof poemy *Že dobře já znám pramen*.²³

1.3.5 Janův útěk na svobodu

Úplně novou situaci a mírné zlepšení podmínek přinesl Janovi nový žalářík. Jan získává větší možnost pohybu a orientaci, co se týká klášterní budovy, takže začíná plánovat útěk. Každý den trpělivě uvolňuje šrouby od zámku a zvažuje možnost a cestu kudy ven z vězení. Je rozhodnutý v noci sešplhat po pružích prostěradla z okna ven na zídku klášterní zahrady a potom přelézt zeď. To se mu také podaří. Po útěku z vězení pobýval Jan u sester v Beasu.²⁴

²³ Fakta, která vedou k tomuto výčtu, viz in: *Historia de sus escritos*, s. 99-150.

²⁴ Srov. Iain MATHEW, *Zasažen Bohem-setkávání s Janem od Kříže*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, s. 104-106.

2. Poselství básně *Že dobře znám pramen*

Jako celé Janovo dílo, i tyto verše obsahují jednoznačný symbolický náboj. Avšak na rozdíl od ostatní poezie je jejich jazyk mnohem teologičtější. Celá báseň působí dojmem, jakoby se zde neustále proplétala teologická reflexe s obdivuhodnou kontemplací lásky. Podstatným symbolem je zde *Pramen*, bez ohledu na to, jestli se v jednotlivých pasážích jedná o celou Nejsvětější Trojici, o Syna nebo Ducha svatého. Svátý Jan v této podivuhodné básni zdůrazňuje jednotu Božství bez směšování a bez protikřesťanského zaměřování jednotlivých osob. Je to Bůh, který je v neustálém kontaktu s člověkem. Ale zároveň je to také Bůh, který je po celou dobu skrytý, jak se opakuje v každé sloce: „třebaže je v noci“..²⁵

2.1 Geneze básně *Že dobře znám pramen*

Zásadní otázkou pro nás zůstává, zda jsou autentické celé tři strofy básně: druhá, devátá a desátá (pro větší zřetelnost oddělené kurzívou).¹²⁰

2.1.1 Problém textové kritiky a autentičnosti některých strof

Máme k dispozici tři kodexy, v nichž nacházíme text skladby: kodex z Jaénu, ze Sanlúcaru de Barrameda a Sacromonte z Granady. Jde o opisy, nikoli o autorův originál, který se nám nedochoval.

V kodexu z Jaénu chybí všechny tři zmíněné strofy, takže tento text představuje nejkratší možné čtení básně (deset strof v pořadí: 1,3-8, 11-13).

Rukopis ze Sanlúcaru postrádá druhou a desátou strofu, zařazuje však strofu devátou (jedenáct strof: 1,3-9, 11-13).

Rukopis z Granady předkládá báseň ve všech třinácti strofách.

Nejpravděpodobnějším vysvětlením rozdílných znění je tedy postupný vznik této básně. Nejkratší, jaénská verze tak odpovídá jejímu prvnímu sepsání a sanlúcarská a granadská dalším dvěma rozšířeními v následující době, což u Jana od Kříže není zas tak neobvyklé. Přijmeme-li tuto tezi, může nám to pomoci nejen ve snaze o rekonstrukci vzniku

²⁵ Srov. Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Učitel víry III.: Bůh sv. Jana od Kříže*, Kostelní Vydří: KN, 1995, s. 113n.

¹²⁰ Cit. dle: Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 77-78.

básně, ale mnohem spíše k hlubšímu pochopení jejího obsahu a tím i rozvíjející se Janovy mystické zkušenosti eucharistie.

ZPĚV DUŠE, KTERÁ SE TĚŠÍ Z POZNÁNÍ BOHA VE VÍŘE

*Jak dobře já znám pramen, který tryská a stéká,
třebaže patří noci!*

1. Onen věčný pramen je skrytý,
jak dobře já vím, kde má svůj příbytek,
třebaže patří noci.

2. *V této temné noci života,
jak dobře já znám skrze víru [svěží] pramen,
třebaže patří noci.*

3. Jeho počátek neznám, vždyť jej nemá,
avšak vím, že všechen počátek pochází z něj,
třebaže patří noci.

4. Víím, že nemůže být věc tak krásná
a že nebe i země pijí z ní,
třebaže patří noci.

5. Dobře víím, že dno se v něm nenachází
a že jej nikdo nemůže přebrodit,
třebaže patří noci.

6. Jeho jas nikdy není zatemněn
a víím, že všechno světlo vzešlo z něj,
třebaže patří noci.

7. Víím, že tak vydatné jsou jeho proudy,
že podsvětí, nebesa zavlažují a národy,
třebaže patří noci.

8. Proud, který se rodí z tohoto pramene,
dobře víím, že je tak schopný a všemohoucí,
třebaže patří noci.

9. Proud, který z těchto dvou vychází,

vím, že jej žádný z obou nepředchází,
třebaže patří noci.

*10. Dobře vím, že tři v jedné jediné živé vodě
sídlí, a jeden z druhého vyplývá,
třebaže patří noci.*

11. Tento věčný pramen je skrytý
v tomto živém chlebě, aby nám dal život,
třebaže patří noci.

12. Zde si svolává tvory
a (ti) se touto vodou sytí, třebaže v temnotě,
protože patří noci.

13. Tento živý pramen, po němž toužím,
v tomto chlebě života já jej vidím, třebaže patří noci.²⁷

2.1.2 Teorie postupného vzniku básně

Nejstarší a nejdůležitější moment pro nás představují strofy 1,3-8, 11-13, jak je zaznamenan v jaénském opisu, který odráží základní podobu básně z toledského vězení (1577-1578). Ve druhé etapě (mezi lety 1578-1585) byla přidána devátá strofa, jak je uvedena v sanlúcarském kodexu (1,3-9, 11-13). Granadská verze kodifikuje třetí fázi, případně třetí a čtvrtou, pokud druhá a desátá strofa vznikly každá zvlášť. Vznik básně byl dovršen pravděpodobně před rokem 1587.²⁸

²⁷ Překlad O. Pavla Vojtěcha Kohuta OCD. Cit dle: Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 76-77.

2.1.3 Tři fáze vzniku

Rozlišujeme tři (příp.čtyři) etapy:

1. strofy 1.3 -8.11 – 13 (J): 1577-1578 (toledské vězení).
2. přidání strofy 9: do r. 1585-1587 (S; zřejmě až 1584/5).
3. přidání strof 2 a 10: 1585-1587 (Gr; 1586?).

ad 1) toledské vězení: Kdy přesně nevíme, snad mezi slavností Nejsvětější Trojice a Božího těla: 25.-29. Května 1578 a to v těžkých podmínkách. Nemohl v té době přijímat ani koncelebrovat. Ve své veliké touze po eucharistii jde na podstatu.

ad 2) v roce 1584 nebo 1585 v Granadě: v té době již sepsal zbytek básně *Kam ses ukryl milovaný?* (32-39) i komentář (*Duchovní píseň A*, 1584) a báseň *Ó, živý plameni lásky!* (závěrem 1584); měl možná již rozepsanou 2. Redakci *Duchovní písně* (1585-1586) nebo přinejmenším psal *Živý plamen lásky A* (1585/6) – mezi básní a komentářem *Živý plamen lásky*.

Po několik let rozvíjel christocentrickou tematiku *Duchovní písně* (v jejím závěru a pak v komentáři *Živý plamen lásky*) přešel na trojiční (- se vši pravděpodobností přes mystickou zkušenost Ducha svatého). 9. strofa: pneumatologická.

ad 3) mezi lety 1585-1587 (1586) v Granadě: v době, kdy (bez ohledu na různé teorie) určitě dokončil *Výstup na horu Karmel* i *Temnou noc*; kdy dokončuje *Duchovní píseň B* (mnohem více osvojenou trojiční a eschatologickou perspektivu díky ŽPA) – prohloubení trojiční zkušenosti apofatického charakteru – 10.strofa: trojiční; 2. strofa: zdůraznění aspektu víry („noc tohoto života“).

²⁸ Tamtéž, s. 78-79. Otec Pavel V. Kohut se zde opírá o teorii Lucinia Ruana.

2.2 Literární rozbor básně

Je dobré zaměřit pozornost také na literární analýzu, neboť forma a obsah jsou zejména v poezii neoddělitelnými skutečnostmi a mystická báseň je jedinečná a působivá právě tím, že v sobě harmonicky zahrnuje krásu uměleckého tvaru s pronikavostí duchovní myšlenky.

2.2.1 Strofický vzorec poémy

Jan velmi často využíval existujících metrů (veršových rozměrů), zde však nacházíme cosi ojedinělého: nejprve téma – dva verše (12: 7+5 a 5) - což je naprosto neobvyklé, spíše 7-5-5 bez výrazného rýmu a poté strofy (11+5), což je obvyklejší, ale spíše v kombinacích 11+7: viz *Kam ses ukryl milovaný?*, *Za jedné noci temné* a *Ó, živý plameni lásky!* Zde nacházíme jiný rytmus tématu a strof + nečekaně krátký motiv v závěru strof.

Účinky: a) Téma vystupuje do popředí více jako „lidové zvolání“ (na začátku na *que* – „že“ a nářeční *fonte* místo *fuenta*, poté následuje relativně samostatná báseň, která se ovšem obsahově rovná teologické meditaci, opakující se v každé strofě „lidové“: *aunque es de noche*. To je jakýsi zvláštní druh rozhovoru mezi „teologem a prostým věřícím“?! Věřící zdůrazňuje víru, která jej spojuje s teologem a teolog jaksi formuluje pravdy, které mají vést k víře; b) první dva verše (stejně dlouhé) symbolizují tok vody, třetí je krátký a v něm můžeme vycítit jistou dravost a živost. Rovněž přerušování výkřikem „třebaže je noc“ je důležité k pochopení Janova toledského dramatu, z něhož vyvěrá tolik mystické a poetické krásy.

Podobně jako v *Romancích* nacházíme prostý rým v „lidovém stylu“ – často stejné koncovky v různých strofách a velmi prostou strukturu A-A-b.

2.2.2 Struktura básně

Co se týká struktury básně z literárního hlediska, tak zde můžeme sledovat dvě nesporně dlouhé části, které začínají takřka identickým veršem *Aquella eterna fonte está escondida* (7-10 strof) a *Aquesta eterna fonte está escondida* (3 strofy). Důležité zde je povšimnout si rozdílnosti prvního slova, což znamená posun od vzdálenosti k blízkosti (nejprve „onen“ pramen, poté „tento“ pramen) a to pro nás má velmi intenzivní význam z hlediska teologického obsahu a zároveň dosahu Janovy zkušenosti a jeho díla.

2.2.3 Prameny inspirace

Se vši pravděpodobností se zde zejména jedná o *lidovou kastilskou poezii* (popěvky). Najdeme zde ovšem i další dva typické Janovy prameny Janovy inspirace: Boscán a Garcilaso – *a lo divino* (Sebastian z Cordoby, 1575 – *Fontefrida*); dále *biblicko-teologická* literatura: Atanášovské (pramen-řeka-voda) k Janovi přes Osunu a Lareda (v podobě: pramen-řeka-moře). Je jisté, že křesťanská literatura, ať už biblická, patristická, středověká či novověká, s tímto symbolem hojně pracují, a to i ve smyslu, v jakém ho používá Mystický učitel. Je velmi pravděpodobné, s ohledem na vlastní obsah básně, že hlavní inspiraci je třeba hledat v biblicko-teologické tradici, jakkoli mohl být tento pramen obohacen o poetickou inspiraci, třeba právě v podobě již zmíněné lidové romance *Fontefrida*²⁹. Pro náležité pochopení a správný výklad básně je ovšem důležitější vlastní literární struktura básně než její inspirační vzory. Celá řada autorů upozorňuje na skutečnost, že v textu básně nalezneme dva takřka totožně znějící verše: „Onen věčný pramen je skrytý (Aquella eterna fonte está escondida)“ na začátku první strofy a „Tento věčný pramen je skrytý (Aquesta eterna fonte está escondida)“ na začátku strofy jedenácté (případně osmé, pokud vycházíme z nejstarší verze).

Tím je ovšem báseň jakoby rozdělena na dvě nestejně dlouhé části: první je tvořena sedmi až desíti strofami, zatímco na druhou připadají strofy tři, a to v každé existující verzi. Jak uvidíme dále, pro správnou četbu této básně má obrovský význam nejen samotné toto rozdělení, ale i onen drobný rozdíl ve znění zmíněných veršů. Označení „onen“ (aquella) a „tento“ (aquesta) už totiž samy o sobě evokují základní dynamiku poemy, pohyb od vzdálenosti k blízkosti: pramen, který se nachází nejprve kdesi v dálce, se následně stává hmatatelně blízkým. Tato výpověď je prvním důležitým údajem pro teologický a duchovní výklad celé poetické skladby.

²⁹ Kromě Georgese Tavarda a Lucinia Ruana se k této tezi kloní také Salvador Ros García, který zdůrazňuje, že pramen je v této lidové tradici místem láskyplného setkání. Cit. dle: Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 96, pozn. 42.

2.3 Teologicko-duchovní rozbor básně

Chtěl bych zde nejprve ozřejmit teologickou strukturu básně pomocí schémat a také prohloubit vhléd do celkového kontextu Janovy mystické poezie pomocí teologických, filosofických a dogmatických termínů, které si vypůjčím od církevních otců i současných odborníků a teologů.

Možná se zde setkáváme s poněkud překvapivou výpovědí: v eucharistii se setkáváme nejen bezprostředně s Kristem, přijímáme-li jeho tělo a krev, ale i prostředně s Bohem Otcem, který se k nám láskyplně sklání a sytí nás. Tento jeho postoj lásky vyjadřuje jeho podstatu, onu proexistenci bytí pro druhé, se kterou nejen tvoří a udržuje celý vesmír (srov. čtvrtá a sedmá strofa), ale dává od věčnosti bytí také svému Synu (srov. osmá strofa).

Jediným důvodem, proč se můžeme domnívat, že *Pramen* je uměleckým zachycením autentické mystické zkušenosti a nikoli pouze zbožnou nebo teologickou meditací či snad útěchu hledajícím rozjímáním nešťastného vězně³⁰, je právě Janova dosti neobvyklá perspektiva nahlížení na eucharistii jako na výron všeobjímající Otcovy lásky, kterou je báseň charakteristická.

2.3.1 Teologická struktura básně

Pramen je tedy podle sv. Jana symbolem Boha Otce, který si zde můžeme načrtnout pro lepší pochopení myšlení našeho světce a tak hlouběji proniknout do její teologické struktury a ideové kompozice. Důležitým aspektem pro duchovní výklad této básně je také Janovo označení pramene „onen“ (*aquella*) a „tento“ (*aquesta*), který se nejprve nachází kdesi v dálce a následně se stává jaksi hmatatelně blízkým.³¹

³⁰ Hlavním zastáncem teze, že je báseň *Pramen* opravdu odrazem mystické zkušenosti je zejména Salvador Ros. Někteří autoři však mystickou inspiraci této poemy popírají; srov. např. Domingo Ynduráin: *San Juan de la Cruz. Poesía*. Madrid, Cátedra 1983; Miguel de Santiago: *San Juan de la Cruz. Obra poética*. Barcelona, Libros Río Nuevo 1989, s. 41, 45.

³¹ Srov. Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 86.

Literárně-teologické schéma poémy *Že dobře já znám pramen*
sv. Jana od Kříže³²

ONEN VĚČNÝ PRAMEN	Otec sám v sobě (pramen)	}	Syn (proud)	<i>motiv</i>	verše: 1-3
				skrytý pramen	4-6
				původ bez původu	10-12
				jeho krása	13-15
				jeho nesmírnost	16-18
				jeho jas	19-21
				jeho hojnost/bohatost	22-24
				schopnost/všemohoucnost	25-27
TENTO VĚČNÝ PRAMEN:	Otec v eucharistii	}		skrytý pramen v chlebě	34-36
				voda, která sytí tvory	37-39
				pramen viděný v chlebě	40-42

2.3.2 Trojiční teologie eucharistie

Bůh, ve kterého věří svatý Jan od Kříže, je Otec, který se zjevuje skrze Syna v Duchu svatém. „Královská cesta“ našeho posvěcení je vzestup v Duchu svatém skrze Syna k Otci. Tato pravda není jenom nějaké theologoumenon, tj. předmět teologické diskuse. Konkrétní aplikace tohoto principu dává křesťanské duchovnosti tento trojí charakter: pneumatologický, kristologický, trinitární. Kontemplace Nejsvětější Trojice je vrchol teologie. Jde tu o stálé úsilí objevit za oponou kosmu a jeho zákonů osobní vztahy člověka k Bohu Otci.³³ U svatého Jana od Kříže nacházíme právě tento hluboký a osobní vztah mezi ním a Bohem.

Když Ježíš zjevuje svou jednotu s Otcem, přenáší nás do tajemství ještě nepřístupnějšího, zjevuje totiž mystérium Nejsvětější Trojice. Bůh je Otec, protože má Syna, který je Bůh, Ježíš Kristus.³⁴ Základ Božího otcovství se tím pozvedá do oblasti, kam čistě lidská myšlenka nedoletí.

³² Srov. Tamtéž, s. 86.

³³ Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského východu*, Křesťanská akademie, Řím, 1983, s. 409.

³⁴ Srov. Jan 1,18

Nejsvětější Trojice je základní článek křesťanské víry. Jen ten nám umožňuje pochopit jiné pravdy Kristova učení. Vrchol poznání nazývají církevní Otcové *theologia*³⁵, ta pak znamená podle Origena „poznat Otce, Syna a Ducha svatého. Milost Božího království je, jak píše Řehoř Naziánský, „sjednocení celé Nejsvětější Trojice s celým duchem.“³⁶

Při výkladu víry v Trojici se setkáváme s dvojitým pojetím, i když je pravda, že se nesmí ten rozdíl příliš zvýrazňovat: pojetí alexandrijsko-latinské a pojetí řecké. Nauka západních teologů pochází od Augustina a Boetia: v Bohu je všechno jedno kromě toho, kde se uskutečňuje protiklad vztahů. Z toho plyne, že je Bůh jednota Otce, Syna a Ducha svatého.

Proti tomu řečtí Otcové (a také latinská liturgie) zůstávají věrni slovníku Nového zákona: název *ho theos*, Bůh, se ponechává Otcovi našeho Pána Ježíše Krista (*Řím 5,6; 2 Kor 11,31; Ef 1,3*). Otec je všemohoucí, je stvořitel nebe i země, je princip kosmu, všeho, co existuje mimo Boha. Ale Otec je i princip a pramen jednoty uvnitř Boha. Syn a Duch svatý jsou jedno v Otcovi. Otec je první pramen našeho zbožštění a tak to také chápe svatý Jan od Kříže.³⁷

2.3.3 „Pramen“ – Bůh Otec

Díky literární analýze vidíme ve struktuře básně dvě části: „*onen pramen*“, který se zabývá Otcem (nikoli Trojicí obecně). Je-li Syn „proudem“, samozřejmě Duch také, tak to znamená, že „pramenem“ je Otec – a „*tento pramen*“, skrytý a viděný v chlebě (eucharistii), sytící tvory. Otec je pramen *skrytý*, bez původu, krásný, nesmírný, jasný, bohatý...

Pro nás je důležitá základní intuice, že Otec je pramen, který „prýští a plyne“, to znamená, že se dává a vychází ze sebe v lásce. Jan zde vyjadřuje princip Boží *proexistence* – princip trojičního života i stvoření a dějiny spásy. Během toledského vězení Jan prožívá

³⁵ Zdá se, že se slovo *theologia* vyskytuje poprvé u Platóna a vztahuje se na úvahy o bozích. Východní tradice nazývá sv. Jana Evangelistu Teologem, protože na počátku evangelia vydává svědectví Bohu (*Theos*) Slovu (*Logos*), jeho Božství, a tím nás uvádí do poznání Nejsvětější Trojice. Není však snadné vysvětlit, v čem tato kontemplace je. Jisté je, že tu není možné usilovat o přímou intuici Boží podstaty. Tím víc tu nemůže být řeč o nějakém viditelném zjevení Boha nebo o rozumových pojmech o Bohu. Cit dle: Tomáš Špidlík, *Spiritualita křesťanského východu*, Křesťanská akademie, Řím, 1983, str. 400.

³⁶ Tamtéž, str. 62.

³⁷ Zde můžeme najít jistou paralelu mezi naukou východních otců a mezi pojetím sv. Jana od Kříže, co se týče nauky o Nejsvětější trojici (Bůh Otec - pramen božství), což pro nás může mít nemalý význam z hlediska chápání teologie sjednocení s Bohem v lásce a pojetím eucharistie u sv. Jana od Kříže.

skutečnost, že Otec se nám dává v Synu v daru eucharistie a až později hovoří o Duchu a trojičním životě jakožto o součásti tohoto jediného pohybu.

2.3.4 Pojetí Trojice podle sv. Jana od Kříže

Na tomto místě bude dobré říci, že náš Bůh, o kterém mluvíme se zdá být sušší a statictější než Bůh sv. Jana. Často se stává, že používáním teologických formulací děláme z Boha spíše Boha, který je plodem teologické vědy, než Bohem skutečné mystické moudrosti. I svatý Jan toto jistě pociťoval. Samozřejmě i on byl formován specifickým způsobem a v rámci své doby, tradice a kultury.

Boha si však v žádném případě nedokážeme představit a vše, co se v Bohu nachází – a zvláště Boží svobodné chtění, které je totožné s jeho nutným chtěním, a přitom má podmíněný předmět. Jsme však nuceni klást tohoto Boha přesahujícího všechno naše myšlení, a v tom smyslu k němu svým poznáním směřovat, avšak směřovat k němu jakožto k předmětu, který má svou realitu sám v sobě a skrze sebe, nikoliv jen v duchu, který na něj patří. Bůh tvoří svým intelektuálním poznáním a svou láskou – dá-li se to tak vůbec nazvat.

Akt intelektuálního poznání a akt chtění náleží společně všem třem osobám, avšak vyslovením, které je zahrnuto v nekonečném chtění, jsou rozlišeny Osoby navzájem.³⁸ Z tohoto důvodu jsou všechny božské atributy, které se týkají moci, přiřčeny Synu, a ty, které se týkají vůle a lásky, jsou přiřčeny Duchu svatému. Nejde o žádnou slovní hříčku, je to prostředek, jak pojmově uchopit vlastní rys každé Osoby. Jeden jediný akt je tedy Otci připisován potud, pokud vychází z božské moci, je připisován Synu potud, pokud vychází z intelektuálního božského poznání, je připisován Duchu svatému potud, pokud vychází z božského chtění a lásky. To neznamená, že by do něj tři božské Osoby přispívaly trojím rozdílným způsobem, je to však prostředek k uchopení existence tří rozdílných Osob u pramene tohoto jediného aktu.

Na počátku zjevení musela ovšem stát první Osoba, princip bez principu, jemuž musí být daný titul přiřčen jakožto nepřicházející od nikoho jiného – okamžitě se však dodává, že první Osoba tento titul sdílí skrze vycházení oběma ostatním Osobám.³⁹

³⁸ Tamtéž, str. 183.

2.3.5 Bůh Otec, projevující se v eucharistii

Důležitý je pro nás fakt, že básník „dobře zná pramen“, „třebaže patří noci“ (vv. 1.3), a dále, že „dobře ví, kde má svůj příbytek“, „třebaže je skrytý“ (vv.4a).⁴⁰

Mystická zkušenost svatého Jana je pro nás velmi fascinující: V určitém okamžiku byl světec uveden do teocentrického tajemství eucharistie tím, že za oním chlebem, jímž je Kristovo tělo, objevil Otce a jeho nevystižitelnou lásku, která se jemu i ostatním věřícím dává. A aby ji opětoval co nejdokonaleji, snaží se toho, kdo jeho mystické básni naslouchá, připravit na přijetí tak veliké skutečnosti celou první částí básně, která mluví o vzdáleném „skrytém prameni“, jenž je u počátku všeho.

Církev ví, že Bůh (Otec) přichází v eucharistii a že je v ní přítomný uprostřed nás. Tato přítomnost je však skrytá. A proto slavíme eucharistii „a s nadějí očekáváme blažený příchod našeho Spasitele Ježíše Krista“ a prosíme o splnění naší naděje, „že s nimi budeme v tobě věčně žít a vidět tvou slávu, potom už nebude pláč, protože tě uvidíme tváří v tvář a budeme ti podobni na věky, Bože náš, a věčně tě budeme chválit, skrze našeho Pána Ježíše Krista“.⁴¹ Podle Písma svatého je večeře, jak ji ustanovil Pán, odkazem Ježíše Krista, a tak trvalou přítomností jeho osoby a díla mezi námi. Kristologie a eucharistie spolu těsně souvisí.⁴² Kristologické odůvodnění eucharistie můžeme vést z různých směrů. Můžeme vycházet například z kosmické kristologie⁴³, z teologie pašijí, či z inkarnační teologie.

Eucharistie je od pradávna nejdůležitějším životním projevem Církve. Je tudíž zarážející, že se o ní výslovně nezmiňuje ani Apoštolské vyznání víry, ani vyznání víry Nicejsko-konstantinopolské. V Apoštolském vyznání víry je eucharistie zřejmě zahrnuta ve formulaci *communio sanctorum*. Ve vyznání víry z roku 381 se mluví jen o jednom křtu k odpuštění hříchů, ne však o eucharistii, ani o společenství svatých. Navzdory tomu nalézáme ve středu Velkého vyznání víry inkarnační klauzuli, která se u řeckých otců stala rozhodující v jejich učení o eucharistii: „Pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem.“

³⁹ LAFONT 2, str. 252-256; NICOLAS J.-H. 3, kap. IV.; cit. dle: Jean-Hervé Nicolas, *Syntéza dogmatické teologie I. – Bůh v Trojici*, Krystal OP, Praha, 2003, s. 184.

⁴⁰ Paradoxní charakter celé básně je zdůrazněn opakujícím se „třebaže“ refrénu.

⁴¹ Římský misál, embolismus po Otče náš; srov. Tit 2,13; srov. také: Římský misál, III. Eucharistická modlitba: modlitba ve mších za zemřelé.

⁴² Srov. 1 Kor 11,20.

2.3.6 Sv. Jan a církevní otcové

Již v prvních křesťanských dobách, a také během prvního koncilu v Konstantinopoli se zdůrazňovalo, že mezi vtělením Ježíše Krista a eucharistií panuje shoda, v obou se totiž hlásá nerozlučitelná jednota těla a ducha.⁴⁴ Od 5. Století se věřící modlili Nicejské vyznání víry i při bohoslužbě, a to jim až do vrcholného středověku připomínalo eucharistický význam inkarnační klauzule, na který se mezitím pozapomnělo: Vtělení Božího syna se zpřítomňuje ve svátosti eucharistie. Také křesťanská zbožnost byla touto myšlenkou dlouho výrazně ovlivněna: „Krédo, např. ve mších od Mozarta, má před - Et incarnatus est - dlouhou přestávku, aby si věřící, i při pokleku, mohli připomenout Kristovu přítomnost v mešní oběti“.

Přirozeně, vždy bylo jasné, že eucharistie dosvědčuje Ježíšovu smrt na kříži jakožto nepomíjivý pramen spásy. Tento aspekt přispěl ve středověku k tomu, že spojení mezi eucharistií a vtělením ustoupilo do pozadí: „Až po středověku s jeho pašijovou mystikou a po reformaci s teologií kříže se objasňování oltářní svátosti v západní teologii ubíralo výrazněji ve směru pašijové teologie.“⁴⁵

2.3.7 Eucharistie - vtělení

Pro celý křesťanský starověk je vtělení v každém případě úzce spojeno s eucharistií a Církví, přičemž eucharistie a Církev jsou označovány za Kristovo tělo. V průběhu času se v jedné jediné skutečnosti vyjádřené slovy *Corpus Christi* (Tělo Kristovo), rozlišují tři aspekty či „tři Kristova těla“: „Vždyť jedno tělo je tělo porozené Pannou a vyvýšené do nebe, jiné tělo je tělo denně nově vytvářené a posvěcované, tělo třetí konečně to tělo, které tvoříme a které přijímá svátost. Ve vtělení přijímá Boží Syn či Slovo, druhá božská osoba, lidskou přirozenost a stává se individuálním člověkem, takže Ježíš Kristus je pravý Bůh a pravý člověk. V osobě vtěleného Loga je sjednocena božská a lidská přirozenost. Vtělení je osobním Božím sebezdělením jednomu člověku (Ježíši Kristu) a Božím zjevením v lidské podobě. Eucharistie je Ježíšovým odkazem sebe sama učedníkům při poslední večeři a skrze učedníky Církvi až k jeho opětnému příchodu. Již řečtí církevní otcové považují proto eucharistii za svátostné

⁴³ Srov. Kol 1, 15; Ef 1, 10.

⁴⁴ Srov. Irenej Z LYONU, *Adversus haereses* IV, 18,5.

⁴⁵ H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age*, Paris 1949, s. 37; cit. dle: Michael FIGURA, *Eucharistie – sakramentální vtělení*. *Communio* 1-2, 2003, s. 57.

vtělení, za přivlastnění si darů Logem, za jejich bytostnou přeměnu, přičemž dary ztrácejí své přirozené bytí, stávají tělem a krví Loga, jsou jím hypostaticky nesený. Analogie mezi vtělením a eucharistií se nalézá už krátce zmíněném hymnu Filipánům.³⁹ Hymnus, předpavlovská píseň o Kristu, měl své místo buď v křestní liturgii nebo ve slavení eucharistie. Vtělení Ježíše Krista se tady hlásá jako Boží zřeknutí (*kenosis*). Bůh, aniž by ztratil svou podstatu, se zříká vnější božské důstojnosti, a právě tak zvěstuje svou zatím skrytou slávu a s konečnou platností ji získává. Odtud lze chápat eucharistii jako Pánovo ponížení v pokrm, které poukazuje na přijetí smrti na kříži pro smír za hříchy lidí.

Podstatným plodem eucharistie je jednota, vždyť eucharistie je svátostí jednoty vůbec.⁴⁰ V eucharistii je znázorněna a uskutečněna jednota věřících, kteří tvoří v Kristu jedno tělo. O biblickém obrazu Církve jakožto Kristově těle⁴¹ pojednává *Lumen gentium* 7. Spojení mezi Církví a vtělením vyzdvihuje Druhý vatikánský koncil, když o Církvi říká, že je v ne nepodstatné analogii podobná tajemství vtěleného Slova. Eucharistická a církevní jednota koření sice ve vtělení, protože Logos tím, že přijímá individuální lidskou přirozenost, přijímá celé lidstvo a celé stvoření,⁴² vposled však předpokládá celé Kristovo tajemství: vtělení, život a učení Ježíše Krista, jeho smrt na kříži, zmrtvýchvstání a vyvýšení stejně jako eschatologickou parusii na konci časů.

Vnitřní souvislost mezi vtělením, Církví a eucharistií nalezneme především v eucharistické eklesiologii Druhého vatikánského koncilu.⁴³ Základní myšlenka tohoto učení, že církev je podstatně společenstvím eucharistie, staví na biblických a patristických úvahách o spojení mezi Církví a eucharistií. Pro Pavla i pro církevní otce je Církev, jakožto Kristovo tělo, neoddělitelně svázána s eucharistií.⁴⁴ Od té doby se proto Církev chápe jako společenství eucharistie. Eucharistická eklesiologie vidí Církev jako společenství církví (*communio ecclesiarum*), které navzájem spojuje společenství přijímání. V každém slavení eucharistie je zmrtvýchvstalý Pán v pravdě a podstatně přítomen a dává se cele a neoddělitelně.⁴⁵

³⁹ Srov. Flp 2,6-11.

⁴⁰ Srov. H. de LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, s. 63-66 (česky: *Katolicismus*, Kostelní Vydří 1995).

⁴¹ Srov. 1 Kor 12,12-27.

⁴² Srov. Kol 1,15-20.

⁴³ Srov. J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, str. 16-19; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation*, Edinburgh 1996.

⁴⁴ Srov. 1 Kor 10,16.

⁴⁵

V prostoru katolické teologie způsobil průlom eucharistického učení o Církvi Henri de Lubac. Ve svém díle *Corpus Mysticum* zkoumal jednotu v odlišování svátostného a církevního Kristova těla. V knize *Méditation sur l'Église* popisuje vzájemný vztah mezi eucharistií a Církví: Církev vytváří eucharistii a eucharistie vytváří Církev. Těsné spojení mezi eucharistií a Církví, pravým a mystickým Kristovým tělem, vyplývá z tajemství vtělení, jež ústí do tajemství Boží Trojice.

2.3.8 Eucharistická řeč v Janově evangeliu

Ježíš jim odpověděl: „Amen, amen, pravím vám, hledáte mě ne proto, že jste viděli znamení, ale proto, že jste jedli chléb a nasýtli jste se. Neusilujte o pomíjející pokrm, ale o pokrm zůstávající pro život věčný; ten vám dá Syn člověka, jemuž jeho Otec, Bůh, vtiskl svou pečeť.“⁴⁶

„Řeč o pravém nebeském chlebu obsahuje sama o sobě napětí mezi symbolicko osobní interpretací a eucharistickým použitím, a proto není překvapivé, že celkový výklad od starověku až do nejnovější doby byl nejednotný a proměnlivý.“⁴⁷ Při interpretaci veršů Jan 6, 26-58 jde o následující otázky: Je chléb života, zde uváděný, skutečně eucharistií? Máme chápat tento text ve smyslu spiritualistickém, či ve smyslu eucharisticky realistickém? Když se přikloníme k eucharistickému smyslu, je pak eucharistie míněna v celé řeči, anebo pouze v poslední části? Tridentýský koncil byl smíšeného názoru a nedospěl k žádnému rozhodnutí. V otázce interpretace řeči o chlebu se spokojil s formulací: „...jakkoli ji podle různých výkladů svatých otců a učitelů chápeme.“⁴⁸

Podle symbolického výkladu musíme chápat celou řeč ve smyslu vtělení a víry, bez přímého vztahu ke svátosti eucharistie. Když Ježíš o sobě tvrdí: „Já jsem chléb, který sestoupil z nebe“ (verš 41), tak je to údajně jen jeden z velkých symbolů, v nichž se zjevuje coby „Spasitel světa“ (Jan 4,42). Ježíš je „chléb života“ (verš 35) stejně jako je „světlo světa“ (Jan 8,12), „dobrý pastýř“ (Jan 10,11.14) či „vzkříšení a život“ (Jan 11,25). Jíst Ježíše (verš 57) znamená věřit v něho. Tento symbolický či spiritualistický výklad Janovy 6. Kapitoly má

⁴⁶ Srov. Jan 6, 26-27.

⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes evangelium*, II. Část, Freiburg 1971, s. 96; cit. dle: Michael FIGURA, *Eucharistie – sakramentální vtělení*. *Communio* 1-2, 2003, s. 58.

⁴⁸ DH 1727.

svého korunního svědka v Augustinovi, který ve výkladu verše 29 (s poukazem na verš 27) píše známá slova: „Crede, et manducasti“ (Věř, a jedl jsi).⁴⁹ Tato slova měla obrovský vliv na reformátory, ale i na katolické teology v době reformace (především na Kajetána).

2.3.9 Eucharistické mystérium

První část řeči v Kafarnaum (verš 26-51a) lze v každém případě – pokud ji zkoumáme odděleně od kontextu – vysvětlovat bez přímého vztahu ke svátosti. Když Židé reptají proti Ježíši, protože se sám označil za chléb, který sestoupil z nebe (verš 41) , pak se v žádném případě nebouří proti eucharistickému *mystériu*, ale proti Ježíšovu mesiášskému nároku (verš 42). Avšak úzké spojení tohoto odstavce s předešlým vyprávěním o znamení při rozmnožení chlebů (verše 1-15) a s následujícím výslovným eucharistickým odstavcem vyžaduje, abychom i verše 26-51a interpretovali eucharisticky. Není to jen důslednost vyplývající z literární jednoty textu v Jan 6. Naopak, učení o eucharistii v Janově evangeliu, směřující ke vtělení, vyžaduje první rozvinutí tohoto učení o Ježíši, chlebu života a o víře v jeho osobu a poslání.

V poslední části řeči (verš 51b-58) lze eucharistický realismus popírat už jen stěží, vždyť musíme rozkousat (trogein) tělo (sarx) Syna člověka a pít jeho krev (verš 56) – to je pravý pokrm a pravý nápoj. Tyto výrazy nám připomínají Ježíšova slova při poslední večeři a předpokládají tak oběť na Golgotě: tělo Syna člověka, vydané za život světa (verš 51) a jeho krev prolitou na kříži. Pojem *sarx*, použitý v eucharistické v eucharistické části řeči, podtrhuje oproti gnózi a doketismu skutečnost Božího lidství v Ježíši Kristu a má z verše 1,14 (*ho logos sarx egeneto*, Slovo se stalo tělem) inkarnatorický význam. Ten, kdo ho odmítá – tak jako gnostici a doketisté – přijímat Ježíšovo tělo a krev (verš 53), popírá jeho vtělení (*sarx*) a krvavou smrt na kříži (*haima*). Spojení mezi vtělením a eucharistií se ukazuje zvláště ve verši 57, kde se eucharistie jeví jako svátostné prodloužení a zpřítomňování vtělení. Podle Jan 6 směřuje vtělení k eucharistii, v ní se završuje. K eucharistii patří však i víra v Ježíše Krista, živý chléb, který sestoupil z nebe, aby dal světu život. Pro čtvrté evangelium je vtělení základním tajemstvím, na němž nám eucharistie daruje účast. Tím se však v Janově evangeliu nezamlčuje ani charakter oběti (verš 51) ani eschatologický význam eucharistie: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já jej vzkřísím v poslední den“ (verš 54). Ve slavení

⁴⁹ *In Johannis Evangelium*, tr. XXV, 12 (CCL 36, 254).

eucharistie se zpřítomňuje Ježíšovo vtělení a vydání na smrt⁵⁰: Eucharistie je „*caro incarnata, passa et glorificata*, jakožto tělo a krev Syna člověka svátostná přítomnost spásné události nazývané Ježíš“.⁵¹

2.4 Teologické a patristické základy chápání eucharistie

Karmelitánská mystika se rodí ve chvíli, kdy dochází ke kulturnímu přerodu středověkého teocentrismu v antropocentrismus moderní doby, tzn. k obratu od Boha jako středu myšlení a života k člověku jako centru všeho. Pojetí světa a člověka v Boží perspektivě se mění podle nadcházejícího principu moderního myšlení. Tím je sebepoznávání člověka odhalujícího vlastní dynamismus. Ale je to dynamismus racionálního myšlení. Od Descarta „rozum“ i přes filozofovu osobní víru končí u sebe sama („myslím, tedy jsem“) a zakládá se na principu pravdy totožné se subjektivní jistotou, neboť ta je definována jako „jasná a zřetelná idea.“ Osvícenský racionalismus je pouze zralým plodem karteziánské filozofie.

Sv. Jan od Kříže, ve shodě s antropologickou orientací své doby, odhaluje dosud neznámý prostor subjektivních a antropologických stránek mystické zkušenosti, když úzce propojuje zkušenost Boha s podrobnou analýzou psychologických stavů duše.

2.4.1 Pozitivní (katafatická) teologie

Vychází z tohoto světa a predikátů, které lze v tomto světě připisovat věcem. Z nich ty nejdokonalejší jako světlo, život, láska, krása, dobro, moudrost, všemohoucnost pak připisujeme Bohu, který je tvůrcem světa, a proto všechno stvořené je jeho obrazem, symbolem. Pouze je třeba očistit tyto symboly od jejich spojení s látkou. Z těchto atributů se zdůrazňuje především jednota Boha.

Ovšem tato pozitivní teologie je způsob postižení Boha, který je ovšem mimopřírodním bytím. Proto by se spíše hodila jména jako nadživé, nadkrásno, naddobro, nadpodstata, nadjsoucí (hyperúsios) - tedy spíše negace toho, co připisujeme tomuto světu.

⁵⁰ Srov. Jan 19,34; 1 Jan 5,6.

⁵¹ J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1979, s. 23; cit. dle: Michael FIGURA, *Eucharistie – sakramentální vtělení*. *Communio* 1-2, 2003, s. 59. Srov. také - D. MOLLAT, *Études johanniques*, Paris 1979, s. 111-121; cit. dle: *Tamtéž*.

Ovšem tyto atributy už vyjadřují určitým způsobem negaci, proto negativní teologie bude pro nás adekvátnější způsob na cestě k hlubšímu pochopení myšlení svatého Jana.

2.4.2 Negativní (apofatická) teologie

Bůh je nadpřirozený. Tuto myšlenku najdeme už u novoplatóniků - Jedno překračuje všechno konkrétní bytí. Proto negativní teologie upírá Bohu jakékoli vlastnosti pozorovatelné a myslitelné ve světě, protože Bůh není ani vzdáleně podoben žádnému z nich. V negativní teologii je tedy Bůh „bezejmenný“. Je nedostupný lidským smyslům i lidskému rozumu, přesahuje všechno vnímání i myšlení. Nelze o něm říct, že je „spravedlivý“, „skutečný“ nebo „jsoucí“, protože to jsou predikáty ze světa zkušenosti. Tyto pojmy odvozujeme z věcí, kterým Bůh dal skutečné bytí - a právě proto není možné, aby on sám byl stejným způsobem.

Proto PseudoDionýsius zdůrazňuje nevyslovitelnost Boha, tajemnost „boží temnoty“, nedosažitelnost světla, neviditelného „vzhledem k přílišné jasnosti“. Nepoznatelnost Boha je třeba chápat jako vrchol jeho pochopení. Mystická teologie nakonec neguje i samu negaci: Bůh přesahuje každou lidskou výpověď, ať pozitivní nebo negativní. Boha může člověk poznat jen tehdy, pokud poznání překoná rozum a danost - jen tak může dospět k počátku, který všechno dané zakládá a sám přesahuje. Tento závěr negativní (mystické) teologie má blízko k novoplatónské extázi.⁵²

2.4.3 PseudoDionýsius a Boëthius

Jeho spisy měly na Západě po více než 1000 let mocný vliv právě proto, že byly připisány autoritě Pavlova žáka. Jejich pravost sice zpochybnil hned biskup Hypatios z Efesu při jednání v Konstantinopoli kolem 532: kdyby jejich autorem byl skutečně Pavlův žák, jistě by je citovali starší církevní otcové. Ale toto podezření brzy zmizelo. Řehoř Veliký († 604) už nepochyboval a řecký teolog Maxim Vyznavač († 662) napsal první komentáře. Do řady komentátorů patří i Albert a Tomáš. Vliv PseudoDionýsia na vývoj mystiky byl větší než vliv Augustinův.

Byl hrází proti racionalismu, jehož nebezpečí se mohlo skrývat v Boëthiově hesle spojení víry s rozumem. To mohlo vést k nároku učinit boží zjevení na základě racionálního

⁵² Viz níže, podkapitola 3.1.3 - Podíl negativní teologie u sv. Jana od Kříže, s. 64.

zdůvodnění tak názorným, že se tím zruší jeho charakter mystéria, a následkem toho budou zjevení i víra zbytečné. Racionalismus v tomto smyslu znamená, že nemůže existovat nic, co by přesahovalo chápat lidského rozumu. Toto nebezpečí se objevuje už v Boëthiově spekulaci o Trojici, ale především v myšlení Anselma z Canterbury.

Působením PseudoDionýsiových spisů zůstal v západním výkladu skutečnosti prvek, který by jinak zanikl, protože nebyl přístupný čisté racionalitě. PseudoDionýsius jako jediný z řeckobyzantských spisovatelů zůstal na západních školách i po velkém schizmatu.

2.4.4 Klement Alexandrijský

Klement Alexandrijský vysvětluje, jak musíme chápat v církevním smyslu Kristovo tělo a krev: „Poslechni si i to co říkám! Dle našeho názoru označuje Kristus za tělo obrazně (*allegorei*) Ducha Svatého, neboť z něho je tělo stvořeno. Krví nás odkazuje na Logos, vždyť jako přemíra krve byl Logos vylit na život. Spojení (*krasis*) obou je ale Pán, pokrm nedospělých, Pán je Duch a Logos. Pokrm, to je Pán Ježíš, to je Boží Logos, vtělený Duch, posvěcené nebeské tělo. Pokrm je Otcovo mléko, jímž jediným jsme kojeni my, nedospělí. On sám, Milovaný a náš Vykupitel, Logos, prolil za nás svou krev ke spáse lidstva“⁵³.

V naší souvislosti je důležité, že pro Klementa je, alespoň v díle Paedagogus, Kristovo eucharistické tělo a krev „na základě vtělení stvořením, objektivací, zjevením, zástavou Loga, který je – podle jedné formy duchovní kristologie – identický s Pneuma“⁵⁴.

Stejně jako u Klementa, tak i u Órigena (okolo 185 až 253), který „by chtěl být mužem církve (*ecclesiasticus*)“ nalézáme všeobecně církevní reálné a symbolické čili spiritualistické chápání eucharistie.⁵⁵ I Órigenés vidí v eucharistii – s oblibou ji nazývá (maso) a krev Loga – sakramentální vtělení Loga. Ve vysvětlení jednotlivých proseb Otčenáše, ve druhé části svého spisu o modlitbě, pojednává i o prosbě o chléb. Vykládá ji stejně jako eucharistii z hlediska vtělení: „Toto je však pravý pokrm, totiž Kristovo tělo, které jakožto Slovo se stalo tělem podle slova Písma: „A Slovo se stalo tělem“⁵⁶. Odtud Órigenés odvozuje i význam eucharistie, která má svůj základ ve vtělení: „nesmíme se divit, že Kristus sám je chléb a že chléb s námi jí, že Kristus sám je nápoj z plodu vinné révy a že ho i s námi pije. Všemohoucí je totiž Boží

⁵³ In: *Bibliothek der Kirchenväter* 2. VII (1934), s. 242n.

⁵⁴ J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, op. cit., s. 45.

⁵⁵ Srov. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 2002, s. 355-363.

⁵⁶ In: *Bibliothek der Kirchenväter* 48, 98.

Logos a má různá jména a plnost jeho moci (*virtutes*) je nevyčerpatelná, vždyť každá moc je osobně on sám⁵⁷. I když mluví o eucharistii jako o „typickém či symbolickém těle“⁵⁸, v žádném případě nepopírá eucharistickou reálnou přítomnost.

2.4.5 Atanáš a Cyril Alexandrijský

Atanáš z Alexandrie (kolem 295/300 až 373) ztotožňuje eucharistii s tělem, které Ježíš přijal ve vtělení. Nyní Spasitel dává své tělo jako nebeskou stravu shůry a jako pneumatický pokrm.⁵⁹ Eucharistie daruje Loga, Prostředníka vykoupení. Vykoupení spočívá ve zbožštění celého člověka, i lidského těla, a předpokládá proto vtělení Loga: „Jsme zbožšťováni (*theopoioumetha*) ne účastí na těle člověka, ale tím, že přijímáme tělo Loga“.⁶⁰ Stejně jako Maria počala Ježíšovo pozemské tělo z Pneuma, které dává život, tak i Pánovo eucharistické tělo je Duch, který dává život.⁶¹

2.4.6 Vlastní tělo Logu

Atanášovo pneumaticko soteriologické chápání eucharistie je rozvinuto u Cyrila z Alexandrie (5. století) – platí za „vrchol patristické teologie o eucharistii“.⁶² I pro Cyrila je Kristovo tělo, dějinné či eucharistické, bezprostředně a substanciálně spojeno s Logem. Cyril nazývá Ježíšovo dějinné tělo i jeho tělo eucharistické „vlastním tělem Loga“ (*sarx idia tou logou*), formulace, která se objevuje i v 11. anatematismu efezského koncilu (431)⁶³

Ve zpětném pohledu na krátké poukazy k chápání eucharistie u Alexandrijců Klementa, Órigena, Atanáše a Cyrila můžeme říci spolu s J. Betzem: „O alexandrijské spiritualitě lze souhrnně říci, že hledá v eucharistické hostině Logos. Může jej uchopit, vždyť Logos se zde svátostně vtěluje. Ježíšovo lidství setrvává ještě v zorném úhlu tohoto pohledu, je ovšem překrýváno myšlenkou o Logu.“⁶⁴

⁵⁷ J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, op. cit., s. 49.

⁵⁸ *In. Mt. hom.* XI,14; GCS Órigenés X,58,8-9.

⁵⁹ *Ad Serap. ep.* IV,19; PG 26,668 A.

⁶⁰ *Ep. Ad Maximum philosophum*, 2; PG 26, 1088 C.

⁶¹ Srov. *De incarnatione et contra arianos*, 16; PG 26,1012 B. Tento pseudo-atanášský spis se dnes připisuje Marcelovi z Ankyry (okolo 280 až 374).

⁶² J. BETZ, „Eucharistie als zentrales Mysterium“, op. cit., s. 217.

⁶³ DH 262.

⁶⁴ Srov. Tamtéž.

2.4.7 Řehoř Naziánský

Také u Řehoře z Nazianu (kolem 326 až 390) má vtělení eucharistickou souvislost: „Ježíš hladověl, nasycil však tisíce a je Nebeský Chléb, darující život“⁶⁵. Podobná spojení mezi vtělením a eucharistií nalézáme v Mystagogických katechezích Jana z Jeruzaléma (u Cyrila Jeruzalémského – okolo 313 až 386/387⁶⁶ a v padesáti Duchovních homiliích Makariových/Simeonových, které vznikly v letech 360 až 390.⁶⁷ Tyto patristické texty, související s vyznáním vtělení v Krédu z roku 381, jak jsme se zmínili na začátku, obsahují inkarnatorickou a zároveň eucharisticko sakramentální výpověď. Ono „proměnění“ v mateřském lůně, ve kterém se věčný Logos skrze zastínění Ducha svatého stává z Panny člověkem, předjímá proměnění chleba a vína v tělo a Krev Ježíše Krista.⁶⁷

2.4.8 Apoštolská tradice Hippolyta Římského

Apoštolská tradice⁶⁸ bývá připisována Hippolytovi, římskému presbyteru a zakladateli malého schismatického společenství, který zemřel roku 255 s papežem Pontianem v exilu. Církevní řád, v řeckém originálu ztracený, popisuje křesťanskou liturgii, jak se slavila v Římě – ještě řecky – krátce po roce 200. Pokouší se o první teologickou syntézu liturgie a ta měla velký vliv na liturgie východní. V rámci biskupského svěcení se zde setkáváme s přímo klasickou podobou slavení eucharistie⁶⁹ – v současnosti doznívá ve Druhé eucharistické modlitbě v *Missale Romanum*. Nejdříve je zde připomínka vtělení: „Děkujeme ti, o Bože, skrze tvého milovaného služebníka Ježíše Krista, kterého jsi na konci časů poslal jako Spasitele Vykupitele a Posla tvého úradku. On je tvé Slovo, neodlučitelně s tebou spojené, skrze něj jsi všechno stvořil. Podle své vůle jsi ho seslal z nebe do lůna Panny a v něm se stal tělem a byl prokázán jako tvůj syn, narozený z Ducha svatého a z Panny“.⁷⁰ Eucharistie je podle toho pamětí (*anamnesis*) Ježíšova vtělení stejně jako jeho pašijového tajemství, tedy smrti a zmrtvýchvstání. Hippolytův výklad eucharistie setrvává cele v rámci 2. století, kdy se

⁶⁵ *Oratio*. 29,20; FC 22,212-215.

⁶⁶ *Myst. Cat.* V,7; FC 7,150-153.

⁶⁷ *Hom.* 11,9; 26,15 – *Bibliothek der Kirchenväter* 2 10,92a; 220n.

⁶⁷ R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, s. 242.

⁶⁸ Srov. Hippolyt ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad 2000.

⁶⁹ *Trad. Apost.* 4; SC 11bis, 46-53.

⁷⁰ Tamtéž, 48-51.

slovem *eucharistia* označuje jak děkonná modlitba nad chlebem a vínem tak i samotný chléb a víno po proměnění v Kristovo tělo a krev. Děkonná modlitba je zároveň obětováním (*oblatio*, *prophora*), je jím celé slavení eucharistie. Církev však nechce přinášet žádnou novou a vlastní oběť, chce si ve slavení eucharistie připomínat jedinečnou oběť Ježíše Krista na kříži a chce ji zpřítomňovat.).

Eucharistické dary mají být obrazem (*Homoioima*), „anamnetickým a zpřítomňujícím symbolem Kristova těla a jeho smrti, a jsou jím na základě toho, co Ježíš ustanovil.“⁷¹ Zatímco první epiklese (13,11) před zprávou o ustanovení svátosti se obrací na Ducha svatého, na Boží moc a společenství, druhá epiklese u Serapiona (13,15) prosí Loga, aby sestoupil na dary a učinil z nich Kristovo tělo a krev. Konsekrace je tedy popisována inkarnatoricky.

A tak tedy ze svědectví řeckých liturgií ve 3. a 4. století, které se částečně slavily i na západě (Řím), jak to dokazuje Hippolytova Apoštolská tradice, vyplývá úzké spojení mezi vtělením a eucharistií. Vyjadřuje to *prophora* (obětování), *epiklese* (vzývání) i *anamnese* (vzpomínka – zpřítomnění).

2.5 Eucharistie - svátost jednoty

U řeckých i latinských církevních otců, stejně jako u raně církevních liturgií, se ukázalo, že existuje těsné spojení mezi tělem zrozeným z Panny a tělem eucharistickým.

Ve vtělení přijímá Boží Syn či Slovo, druhá božská osoba, lidskou přirozenost a stává se individuálním člověkem, takže Ježíš Kristus je pravý Bůh a pravý člověk. V osobě vtěleného Loga je sjednocena božská a lidská přirozenost. Vtělení je osobním Božím sebezdělením jednomu člověku (Ježíši Kristu) a Božím zjevením v lidské podobě. Eucharistie je Ježíšovým odkazem sebe sama učedníkům při poslední večeři a skrze učedníky Církvi až k jeho opětnému příchodu. Již řečtí církevní otcové považují proto eucharistii za svátostné vtělení, za přivlastnění si darů Logem, za jejich bytostnou přeměnu, přičemž dary ztrácejí své přirozené bytí, stávají tělem a krví Loga, jsou jím hypostaticky neseny. Analogie mezi vtělením a eucharistií se nalézá už krátce zmíněném hymnu Filipánům.⁷² Hymnus, předpavlovská píseň o Kristu, měl své místo buď v křestní liturgii nebo ve slavení eucharistie.

⁷¹ Tamtéž, s. 66.

⁷² Srov. Flp 2,6-11.

Vtělení Ježíše Krista se tady hlásá jako Boží zřeknutí (*kenosis*). Bůh, aniž by ztratil svou podstatu, se zřiká vnější božské důstojnosti, a právě tak zvěstuje svou zatím skrytou slávu a s konečnou platností ji získává. Odtud lze chápat eucharistii jako Pánovo ponížení v pokrm, které poukazuje na přijetí smrti na kříži pro smír za hříchy lidí.

2.5.1 Vnitřní souvislost mezi vtělením, eucharistií a církví

Podstatným plodem eucharistie je jednota, vždyť eucharistie je svátostí jednoty vůbec.⁷³ V eucharistii je znázorněna a uskutečněna jednota věřících, kteří tvoří v Kristu jedno tělo (LG 3). O biblickém obrazu Církve jakožto Kristově těle⁷⁴ pojednává *Lumen gentium* 7. Spojení mezi Církví a vtělením vyzdvihuje Druhý vatikánský koncil, když o Církvi říká, že je v ne nepodstatné analogii podobná tajemství vtěleného Slova (LG 8). Eucharistická a církevní jednota koření sice ve vtělení, protože Logos tím, že přijímá individuální lidskou přirozenost, přijímá celé lidstvo a celé stvoření,⁷⁵ vposled však předpokládá celé Kristovo tajemství: vtělení, život a učení Ježíše Krista, jeho smrt na kříži, zmrtnýchvstání a vyvýšení stejně jako eschatologickou parusii na konci časů.

2.5.2 Neviditelný pramen

„*Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat*“.⁷⁶ Svatý Lukáš ve svém evangeliu o svatém Pavlu mluví takto: „Pavel vstal ze země a otevřenýma očima nic neviděl.“

Předtím už pověděl, jak náhle přišlo světlo z nebe a srazilo ho k zemi..Světlem nebes rozumíme to světlo, které je Bůh a které žádný člověk svými smysly nemůže pojmout. Proto říká svatý Pavel: „Bůh přebývá v nepřístupném světle.“ To znamená: Bůh je světlo, k němuž není žádný přístup. Kdo teprve vychází a přibývá v milosti a světle, ten se ještě nikdy k Bohu nedostal. Bůh není přibývajícím světle, ale člověk k němu musí přibýváním dojít. V tom přibýváním Boha vidět není. Má-li být Boha vidět, musí se to stát v takovém světle, které je Bůh sám.⁷⁷

⁷³ Srov. H. de LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, str. 63-66 (česky: *Katolicismus*, Kostelní Vydří 1995).

⁷⁴ Srov. 1 Kor 12,12-27.

⁷⁵ Srov. Kol 1,15-20.

⁷⁶ Srov. Sk 9,8.

2.5.3 Eucharistie – pokrm poutníků

Sv. Jan mluví o „tomto věčném prameni, který je skrytý v tomto živém chlebě, aby nám dal život, *třebaže patří noci*“...

Eucharistie, kterou někdy přijímáme jako samozřejmost - „něco“ o čem myslíme, že svým rozumem chápeme nebo co můžeme nějak uchopit rozumovou spekulací, je ovšem tajemství Božího záměru skryté pro ty, kdo nevěří v Krista.

Ježíš říká v Janově evangeliu: „Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe. Kdo bude jíst tento chléb, bude žít navěky.“⁷⁸

Jan svým postojem a porozuměním duchovním skutečností překonává dobové deformace a jednostranosti. Hovoří o eucharistii jakožto o pokrmu poutníků, který dává život (to vícekrát zdůrazňuje) – a tím i „živého“ Boha.

Eucharistie je pro Jana důkazem Otcovy dávající se lásky, jakožto základem trojičního života, *skrytým* i *viděným* pramenem (což je podstatou svátosti), a zároveň důkazem Ježíšovy vydanosti nám.

2.5.4 Paradigmatičnost Janovy mystické zkušenosti

Chceme-li jaksi rekonstruovat Janovu mystickou zkušenost Trojice, musíme si uvědomit určitý vývoj:

- a) nejprve je zde Kristus jakožto Snoubenec (nevyjádřená předtoledská fáze – částečně v básni *Kam ses ukryl, Milovaný?*)
- b) toledská zkušenost „temnoty“, která je spojená s objevem lásky mezi Otcem a Synem (srov. *Romance*) – za vším, co prožíváme, je Otcova láska, která se vydává (zde nejkratší *Pramen*)
- c) rok 1584 nebo 1585 v Granadě – láska mezi Otcem a Synem je to, co nás naplňuje, a to je *Duch* (9. strofa: bylo zde potřeba doplnit o „druhý proud“)
- d) rok 1586 v Granadě – je zde již trojiční perspektiva v 10. strofě – „jedna jediná voda“ = Trinitární perichoreze (nacházíme zde zdůraznění rozměru víry v mystické zkušenosti)

⁷⁷ KARFÍKOVÁ L., DOSTÁL M., SOKOL J., *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Zvon, Praha 1993, str. 226.

⁷⁸ Srov. Jan 6,51.

Naše putování k Bohu, do lůna Nejsvětější Trojice většinou začíná vztahem k Ježíši Kristu, Který je pro nás ve svém lidství přece jenom nejsnáze „uchopitelný“. Nemůžeme však zůstat výhradně u *christologického* přístupu, vždyť Syn nám byl poslán právě kvůli tomu, aby se stal naším *Prostředníkem* ve vztahu vzhledem k Bohu Otci. V určité okamžiku člověk jaksi zahlédne nebo spíše vytuší Otcovu lásku a v tu chvíli se mu začíná otevírat *teocentrická* perspektiva. Po osobních Letnicích se potom dokonává *pneumatologické* doplnění obrazu a zjištění, že tento vztah mezi Otcem a Synem je Osobou, Duchem svatým. Tento Duch nás uschopňuje, abychom měli stále více podíl na životě Trojice.⁷⁹

Pro nás zde vzniká důležité paradigma: Jan směřuje od Krista k Otci, vše dále hlouběji prožívá a chápe skrze Ducha a tím se více otvírá trojiční perspektivě ve víře. Eucharistii chápe jakožto zjevení Otcovy lásky a cestu k Trojici.

2.5.5 Tajemství trojičního života

Odpověď na otázku - kým opravdu je pro svatého Jana Od Kříže Bůh a jaký vhléd do tajemství Trojičního života způsobilo drama jeho zažalářování v Toledském vězení - nalezneme v prologu všech jeho děl, kterými jsou právě *Romance*, které jsou takovými „živými“ úvahami o tajemství Vtělení a Nejsvětější Trojice. Jsou to velmi prosté a lidové písně s jednoduchými rýmy a rytmem, které se v době života svatého Jana využívaly velmi často, nejen pro křesťanskou tematiku. *Romance* se skládají z devíti obrazů. Přestože jsou to velmi prosté lidové rýmy, jejich teologie je ohromující.⁸⁰

Trojice se zde ukazuje jako proces - Otec neustále plodí Syna a Syn mu neustále odplácí láskou. Není to láska již uvadlá a ochladlá. Vzpíná se vzhůru a tryská do prostoru tím více, čím je silnější: „Neboť láska je tím větší, čím více sjednocuje.“

Chudoba a obdarování jsou důležitými prvky v celém Janově díle a učení. Nejen proto, že „takový je život“. Takový je totiž Janův pohled na Boha: Otec, Syn a Duch svatý - každý z této Trojice je dokonale chudý, neboť každý z nich se úplně dávají jeden druhému a tak je zároveň každý z nich dokonale bohatý díky absolutní štědrosti druhého.

⁷⁹ Můžeme si povšimnout, že toto schéma v podstatě sleduje rozvoj víry prvních generací křesťanů (vyjádřený i dogmatickým vývojem): nejprve se soustředí na postavu svého Mistra, který je ovšem stále vede k Otci (první christologická dogmata se vztahují zároveň k Bohu Otci), a až později nacházejí v daru Ducha svatého přístup k tajemství celé Trojice (srov. rozvoj pneumatologické a trojiční teologie). Cit dle: Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 98, pozn. 65.

⁸⁰ Viz Příloha.

Není možné uvažovat o tak velikém sdílení a lásce, aniž by nás to vedlo k jistému pochopení: Tato láska tajemně „přetéká“ z Trinitárních vztahů a rozlévá se jaksí „všude kolem“ a zvláště míří k lidskému pokolení a dokonává se vtělením, utrpením a zmrtvýchvstáním Božího Syna, skrze kterého pak může každý lidský jedinec uskutečnit nevýslovnou věc: sjednotit se s Božským Logem a vstoupit tak do samotného Trojičního života. To ovšem předpokládá náročnou cestu očišťování a postupné proměny. Sv. Jan od Kříže velmi zasvěceně a důkladně popisuje tento proces a nazývá jej *temnou nocí* duše a ducha.

2.6 Eucharistie a temná noc

Souvislost mezi temnou nocí, kterou prožíval a která se stala zdrojem jeho inspirace a touhou po přijímání eucharistie, zvláště v době jeho uvěznění, je u sv. Jana více než patrná, a proto bude dobré právě tento aspekt vývoje jeho duchovního života více teologicky a psychologicky rozvinout.

Nejtypičtější symbol sv. Jana od Kříže, který jej proslavil mezi duchovními autory je symbol noci.⁸¹ Tak jako v případě ostatních děl Mystického učitele, i zde symbolizuje noc víru.

Pro nás bude užitečné na tomto místě také upozornit, že sv. Jan používá obraz „temnoty“ pro tři zcela různé věci: pro očišťování mysli, kterému říká „noc smyslů“, pro temnou kontemplaci neboli PseudoDionýsiiovskou „Boží temnotu“ a pro skutečnou „temnou noc duše“, které říká „noc ducha“.

Temná noc odpovídá v myšlení Jana od Kříže víře, láskyplné víře, jež je světlem nad světlo, a právě proto, pro svou přemíru je „pro duši temnou nocí“ (slepou důvěrou, temnotou a zároveň úplnou jistotou) a vyvolává tak bezprostřední přilnutí, že zaslepuje, že překonává předcházející prostředky a způsoby lidského rozumu, jak vysvětluje v knize *Výstupu na horu Karmel*: „Z toho plyne, že pro duši je toto přílišné světlo, které jí dává víra, temnou mráкотou, protože to, co je více, odejme a překoná to, co je méně, tak jako sluneční světlo zatlačuje

⁸¹ Ferdinando Puttini k tomu píše: „Třebaže Mystický učitel přijal symbol noci přímo či nepřímo z jiných zdrojů, on sám mu dal tak originální výraz, že když se dnes mluví nebo píše o temné noci, myšlenka hned letí k němu, jako kdyby to byl ve skutečnosti on, kdo je jejím tvůrcem.“ - „La notte“, in: *Simboli e mistero*, s. 104. Cit dle: Cit dle: Pavel V. Kohut OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05, s. 98, pozn. 67.

jakákoli jiná světla, tak i světlo víry potlačí a překoná svou přemírou světlo rozumu a je temnou nocí pro duši a tímto způsobem jí dává světlo, a čím víc zatemňuje, tím víc jí ze sebe dává světla. A tak byl předobrazem víry onen mrak, který od sebe odděloval izraelské syny a Egypťany na břehu Rákosového moře, o němž Písmo říká, že onen mrak byl temnotou a osvětlením noci.⁸²

Přirozeně, že tuto definici víry jako „temného mraku, / který ozařoval noc“ je třeba chápat na základě obrazu samotného Boha jako původce a plnosti světla: „Bůh je nadpřirozeným světlem očí duše“,⁸³ „Bůh je božským světlem a láskou“,⁸⁴ „nekonečným světlem a nekonečným ohněm“.⁸⁵ A proto, pro svou vlastní svéráznou formu sdílení nemůže být Bůh předmětem poznání jinak než skrze víru, jelikož „tímto jediným prostředkem se Bůh ukazuje duši v božském světle, které přesahuje každý rozum“, a proto „čím více víry má duše, tím víc je sjednocena s Bohem.“⁸⁶ Odtud plyne také logický postoj, který mystik navrhuje: „kdo jej znal / trvá stále v nevěděni, / každou vědu překračuje“, „což je jako říci: v rozkoších mé čisté kontempace a sjednocení s Bohem bude mou vůdkyní víra“⁸⁷, „pouze ve spolehnutí se na pouhou víru a ve vystupování skrze ni k Bohu, která stoupá a proniká až do Božích hlubin.“⁸⁸

Mystický učitel ve své *Duchovní písni* říká: „Jelikož duše tak velice touží po sjednocení se snoubencem a vidí, že nenachází jiný prostředek ani žádný jiný lék u všech tvorů, začíná mluvit s vírou jako s tou, která jí může nejživěji dát světlo o jejím Milovaném, a bere si ji k tomu jako prostředek. Protože ve skutečnosti není žádný jiný, skrze nějž by došlo k opravdovému sjednocení a duchovnímu zasnoubení s Bohem, jak to dává pochopit Ozeáš, když říká: *Zasnoubím si tě ve víře*. A s touhou, která hoří, jí říká to, co následuje a je smyslem písňe: Ó, víro mého snoubence Krista, kéž bys pravdy o mém Milovaném, zahalené do temnot a tmy..., jež jsi vlila do mé duše, ukázala již s jasností takovým způsobem, že to, co mi sděluješ v beztvarych a temných poznatecích, bys ukázala a odhalila v jediném okamžiku a oddělila by ses úplně a definitivně od oněch pravd... a proměnila je v projev slávy!“⁸⁹

⁸² Srov. 2V 3,1-5; 2N 16,11.

⁸³ Srov. DPB 10,8.

⁸⁴ Srov. ŽPB 3,49.

⁸⁵ Srov. ŽPB 1,21; 3,2.

⁸⁶ Srov. 2V 9,1.

⁸⁷ Srov. 2V 3,6.

⁸⁸ Srov. 2V 1,1.

⁸⁹ Srov. DP12,2.

2.6.1 Utrpení noci

Ne každé utrpení je noci ve smyslu *temné noci*, jak ji popisuje svatý Jan od Kříže. Každé utrpení se ovšem touto *temnou nocí* může stát, jestliže se jedná o vlití Boží milosti, vede posléze ke spojení s Bohem skrze svobodnou a tvořivou odpověď ve víře ze strany člověka.⁹⁰

Když člověk pochopí a přizná sám před sebou, že se nedokáže sám osvobodit a uzdravit, může dojít ke kýženému procesu, který se začne stávat opravdovým požehnáním a celkovým uzdravováním. A nejen to, dokonce začne přinášet ujištění, že ten, kdo nás může uzdravit, to skutečně chce učinit. Bůh tam, kde najde volný prostor, vstupuje dovnitř.

Jan ve své básni *Že dobře znám pramen* ukazuje jinou cestu k tomu, co bylo Janovi nejdražší v době, kdy vše, čeho si cenil bylo vysmíváno a hanobeno. Verše básně nám odhalují jeho intenzivní zkušenost získanou v temnotě - o noci, o víře - o Bohu, jehož láska se vylévá ze svých břehů. V básni na sebe tato láska bere podobu eucharistie a lidského společenství. Jan báseň *Že dobře znám pramen* píše v době, kdy je odloučen jak od eucharistie tak od společenství. Jana to přivedlo až ke kořenům křesťanské víry, kde našel oporu. Jeho naděje spočívala ve *studnici* - v lásce Otce, který se odevzdává Synu. Jeho báseň zpívá o Bohu, který je společenstvím. Otec a Syn v Duchu svatém: živá voda v nekončícím sdílení mezi osobami. Jejich vzájemná láska je tak bezpečná a jistá, že jim dovoluje stát se zranitelnými. Svatý Jan od Kříže tedy zná tu *živou vodu*, která je šťastná, když se rozlévá, aby vše ostatní přijala do svého proudu.

2.6.2 Obnova duše v noci

Přestože je láskyplná Boží moudrost božské světlo, vyvolává v duši nejen noc a temnotu, ale také soužení, útrapy a trýzeň. Na vysvětlenou, proč se to děje, připomíná svatý Jan dvě zásady. První bere z Aristotelovy *Metafyziky*: Čím jasnější a zřejmější jsou božské věci samy v sobě, tím temnější jsou přirozeně pro duši. „I světlo, čím je jasnější, tím více oslepí a zatemní zřítelnice sově, a čím více se naplno pohlédne do slunce, tím více temnoty způsobí ve zrakové mohutnosti a oslní ji, poněvadž přesahuje její slabost“⁹¹

⁹⁰ Srov. Iain Mathew, *Zasažen Bohem-setkávání s Janem od Kříže*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, s. 131.

⁹¹ Srov. 2N 5,3.

Očistná kontemplace má na duši stejný účinek jako oheň na poleno dřeva. Duše je připravována na sjednocení s Bohem, jako je podle jednoho staršího chápání připravováno dřevo, aby se proměnilo v oheň. Oheň nejprve vypudí vlhkost, potom způsobí, že dřevo zčerná, je ošklivé a čadí. Potom oheň očistí dřevo od těchto ošklivých a tmavých vlastností a promění je v sebe.

Jan dlouze líčí toto očišťování v „Temné noci“. 1. kniha se vztahuje na trpnou noc smyslů, 2. kniha na trpnou noc ducha.⁹² V 1. knize ukazuje Jan s velmi živým pozorovacím smyslem, do jakých převráceností upadají „začátečníci“⁹³ Dříve nalézala duše zálibu a útěchu v Bohu, nyní zakouší jen suchopár a vyprahlost a objevuje svou bídu. Tuto změnu pocítuje jako couvání zpět, ale přece je to pokrok. Je to období, kdy je „kojenec odstaven“: „Bůh vybalí duši z dětských plenek...odejme jí klín a lahodnou dětskou stravu a krmí ji potravou silných. Toto „odstavení“ je známkou přechodu od rozjímání (meditace) k nazírání (kontemplaci).⁹⁴

2.6.3 Bůh svatého Jana od Kříže

Svatý Jan mluví o Bohu, který miluje jako první, láskou, která v nás vytváří dobro. Bůh pronikající dovnitř, aby v nás odhalil nové schopnosti.

Prvním znakem noci je tedy vlití Boha. Pravdou je, že božskému vlití my můžeme klást překážky, ovšem také je pravdou, že jej můžeme zakoušet různými způsoby. Pro Jana není nejdůležitější rozlišení kdy: „Bůh se do nás začíná vlévat, když vidíme tyto znaky jeho přítomnosti“, ale ujištění: „Bůh se do nás vlévá vždycky.“ Důležitější než konkrétní znaky je sluneční svit, který nám teprve umožní tyto znaky rozluštit. Jak říká svatý Jan od Kříže - uděláme-li to co je na nás.⁹⁵ Bůh nás dovede zpracovávat a mnoha způsoby přimět k odložení našeho starého života. Umí nás podrobovat a podrobuje nás různým zkouškám, aby nás očistil. „Mějte z toho jen radost, moji bratři, když na vás přicházejí rozličné zkoušky. Vždyť víte, že

⁹² Nás zajímá toto Janovo pojmání duchovní proměny v knize „Temná noc“ a její teologický výklad v souvislosti s jeho mystickou zkušeností v Toledském vězení a následovně s jeho mystickou poezií.

⁹³ Myslí se zde „začátečníci“ v duchovním životě. Podle sv. Jana může člověk zůstat velice dlouho „začátečníkem“.

⁹⁴ Srov. 2V 12-15; 1N 8-1; ŽPA 29-58.

⁹⁵ Srov. Iain Mathew, *Zasažen Bohem-setkávání s Janem od Kříže*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, s. 136.

osvědčí-li se v nich vaše víra, povede to k vytrvalosti. A vytrvalost ať je dovršena skutkem, abyste byli dokonalí a neporušení, prosti všech nedostatků“.⁹⁶

2.6.4 Zkoušky uprostřed temné noci

Všechny zkoušky mají vést k tomu, aby nás zocelily. Může jít o nezdary, ponížení, rozvod, zármutek nad odchodem milovaného člena rodiny, stárnutí, tělesnou či duševní chorobu. Ano, i duševní choroba může být temnou nocí, která člověka očišťuje a přeměňuje. Nic totiž nestojí vně Boha. Žádné utrpení nemusí být nadarmo.⁹⁷ Bůh dokáže opravdu použít každý prostředek, záleží jen na tom, aby se člověk nestavěl na odpor. Je jisté, že temná noc má většinou souvislost s konkrétními okolnostmi a událostmi každodenního života. Není to tak, že by se temná noc vznášela v jakémisi mystickém prázdnu odtrženém od každodenního života nebo byla vyhrazena pouze do klášterů či poustev.

2.6.5 Noc smyslů a noc ducha

Noc smyslů, jak ji popisuje svatý Jan, je dost obecná (obyčejně začne velmi záhy po obrácení nebo po vstupu do řeholního života apod.). Noc ducha je mnohem vzácnější, neboť málokterí jsou schopni ji snášet. Je to silný „louh“, který se pouští do dřívějších skvrn „starého člověka“: neodřezává jen větve, ale vytrhává i kořeny⁹⁸ Je to „děsná“ noc, píše svatý Jan, je děsná alespoň pro ty, kdo ji zakoušejí v její celé drsnosti. Je v ní totiž mnoho způsobů a stupňů intenzity, úměrně naší slabosti.

Jasně světlo láskyplné Boží moudrosti očišťuje duši od všech jejích špatných sklonů a čím dál víc do ní proniká, takže se duše zdá horší než byla dřív, ošklivější a odpornější než kdy jindy. Svatý Jan přirovnává tuto muka k mukám očištcovým. Ale díky těmto bolestným očišťováním, která zasahují až do hloubi duše, bude moci být duše plně roznícena láskou.

⁹⁶ Srov. Jak 1, 2-4

⁹⁷ Wilfrid STINISSEN, *Noc je mým světlem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří, 1997, str. 42.

⁹⁸ Srov. 2N 2,1.

2.7 Psychologický aspekt temné noci

Hlubinná psychologie v podstatě souhlasí co do předmětu svého zkoumání se sv. Janem od Kříže. C.G. Jung potvrdil po nesčetných zkušenostech se svými pacienty během psychoanalytické praxe: „Největší a nejdůležitější problémy života jsou v zásadě vesměs racionálně neřešitelné... Nikdy nemohou být vyřešeny, ale pouze překonány, překročeny.“ Jak? Jungova odpověď zní: prostřednictvím vyššího a hlubšího stavu vědomí než je stav rozumu, „prostřednictvím návratu k posvátnému místu nitra, které je počátkem a cílem duše a obsahuje tuto jednotu života a vědomí existující na počátku, poté ztracenou a jež má být znovu nalezena.“ Jiný psychoanalytik, James Hillman, odmítl uznat legitimnost a důsledky tzv. „teologie smrti Boha“. Pro psychologii není rozhodující fakt „smrti Boha“, ale poznání formy, v jaké se znovu v duši objeví tato nezničitelná síla. A dodává: „Čím hlouběji pronikáme do toho, co je esencí člověka samého, tím více pocítujeme, že problémy nabývají univerzálního rozměru. Vzniká dojem, že hlubinná psychoanalýza vede k temnému a podivnému nitru, kde je obtížné rozlišit mezi nevědomím duše a myšlenkou Boží. Tato duše jak tak prostoupena nevědomím a náboženské otázky se jí zdají tak důležité, že ať chce nebo nechce, stále více se utvrzuje v Bohu jednoduše proto, že během analýzy je svědkem odhalení jeho ohromujícího bytí.“

Uvnitř církve se teologie, katecheze, kázání atd. obrací pouze k vědomé, racionální stránce člověka, a tím se plně podílí na jeho výchově k jednorozměrnosti, aniž by napomohla překonat jeho krizi. Dnes se lidé ptají více po cestě k pravdě než po pravdě samé, neboť hluboce nedůvěřují konceptům a dogmatům, které ji formulují. „Pravda je mrtvá bez cesty k pravdě,“ řekl výstižně teolog Paul Tillich. A touto cestou je zřejmě vlastní zkušenost středu bytí, bezprostředně se otevírajícího nekonečnosti. Ačkoli nevědomí, tak jak jej chápe Jung, Viktor Frankl, etc. není totožné s Bohem, obě zkušenosti, jak nevědomí, tak Boha, setkání se sebou samým, tak i setkání s Bohem, jsou nerozlučně spojeny.

2.7.1 Temná noc - cesta poznání

Tak rozdílní autoři, jakými jsou křesťanský filozof Gabriel Marcel a marxistický filozof Horkheimer, se shodují v konstatování o „upadajícím“ poznání dnešní doby. Moudrost

se rodí tam, kde člověk rozeznává meze racionalismu. Pro sv. Jana od Kříže je cestou poznání, cestou božské moudrosti, Temná noc. Jako křesťanský mystik vychází ze zjevení, tj. z Božího sebe-sdělení lidstvu v Ježíši Kristu. Přijmout toto zjevení znamená stát se „věřícím člověkem“. Ale Bůh víry, „Slovo Syn Boží, spolu s Otcem a Duchem Svatým, jsou esenciálně a existenciálně ukryti v nitru duše.“⁹⁹ Jen tam člověk přestane zaměřovat Boha s jeho zpředmětněním, s obrazy vlastního „ega“ a setká se s pravou Boží skutečností, která je živým plamenem lásky očišťujícím a proměňujícím člověka v Boha skrze lásku. Jen tam Bůh přestává být „prostředkem“, ale sám se stává životem a poznáním člověka.

Abychom se setkali s touto Boží skutečností, s Bohem jako „substancí víry“, je nanejvýš zapotřebí lhostejnosti k smyslovému životu, ne však jeho odmítání. Opakem lhostejnosti by bylo „lpění“, které by člověku bránilo v uvolnění nesmírného potenciálu milostné energie Boží, která je v něm ukryta. Je také nutné utiшит nejen smršť mentálních vírů, ale i samotný proces racionálně-diskursivního myšlení, které se rodí z fenomenologického vnímání světa. A jelikož je nemožné se tohoto vnímání zbavit, zůstává s ním člověk odsouzen k nepochopení Boží skutečnosti, neboť ta je esenciální a nenáleží světu fenoménů, není „částí tohoto světa“, nýbrž jeho základem a podstatou.

2.7.2 Zvnitřnění a proměnění

Prázdnota a ztišení přirozených procesů rozumu, paměti a vůle neznámá jejich smrt. V zimě strom neumírá, ale jeho život - projevující se v listech, květech a plodech - se ukryje do jeho kořenů, aby se příštího jara stal novou a živoucí mízou. Rozptýlené mohutnosti se zniterněním stáhnou do kořene a středu duše a tam zůstanou ztišené a sjednocené. Jednotlivá činnost každé z nich je proměněna ve ztišenou receptivitu. Když je umlčena činnost autoritativního já přirozených aktivit mohutností, které jinak nedovoluje „živému plameni lásky“ vykonat své dílo v nejhlubším středu duše, je mu pak dána příležitost přímo zasáhnout v člověku a postupně jej očišťovat. Jsou zbořeny překážky, a tak Bůh může vniknout do lidských schopností a proměnit je v to, čím opravdu jsou: „řečištěm“ poznání vlitého Boha („víry“ jako předmětu rozumu), vlité naděje („naděje“ jako předmětu paměti) a rovněž vlité lásky („Boží lásky“ jako předmětu vůle).

⁹⁹ Srov. DP 1,6.

Nyní již činnost nevychází zespu, ze smyslově-rationálně-volního procesu, ani z nevědomého dynamismu, nýbrž ze samotného Boha, který se podle mystikovy zkušenosti stane „jediným činitelem“.

Vstoupili jsme do pasivní noci, do „děsivé noci kontemplace“, jak říká sv. Jan, protože v ní přímá činnost Boží, „plamen lásky živý“, oživený receptivním postojem duše, postupně spaluje všechny zbytky „ega“ opravdovým „očistcem“ a připravuje duši pro absolutní lásku. Krok za krokem bude vědomí „já žiji“, „já miluji“, „já znám“, proměněno ve zkušenostní přesvědčení „jsem žit“, „jsem milován“, „jsem znám“ skutečností Boží, a proto opravdově žiji, miluji a poznávám.

Poté jsou „život“, „láska“ a „poznání“ zakoušeny jako nekonečné, bezbřehé a nepocházející ze světa či člověka, ale zároveň se nepodmíněnost života a lásky, vnímaných jako dar Boží, stávají smyslem naší existence. Boží „Poznání“ a „láska“ zde nabývají významu, který nemohla postihnout filozofie s východiskem v člověku a logicky tak zůstala z lidského horizontu vyloučena Boží skutečností. „Znám, protože jsem znám, miluji, protože jsem milován, je „mystickou inverzí“, převrácením a překonáním racionální cesta „já myslím, tedy já jsem“. Mistr Eckhart to skvěle vyjádřil následujícími slovy: „Okno, kterým mě vidí Bůh, je tím samým oknem, kterým já vidím Boha.“ V „milostném“ jazyce se vyjádřil sv. Jan od Kříže o této zkušenosti takto: „Láska, kterou mě miluje Bůh, je tou samou láskou, kterou já miluji Boha.“ Apoštol Pavel to řekl již dávno slovy: „Nežiji já, ale žije ve mně Kristus.“ A mohl by dodat: „Proto žiji.“

Milost není oddělena od přirozenosti, nýbrž je do ní vryta. Milost předpokládá přirozenost.¹⁰⁰ Mezi milostí a přirozeností existuje tajuplná jednota, která působí, že obojí často navzájem splývá.¹⁰¹

Na temnou noc, tak jako na většinu ostatních událostí mystické cesty, se můžeme dívat ze dvou hledisek: 1) S psychologem v ní můžeme vidět moment v příběhu duševního rozvoje řízený víceméně mechanickými zákony, které mu tak pěkně vysvětlují psychický život člověka, nebo: 2) Ji můžeme se samotným mystikem můžeme vidět z hlediska její duchovní stránky jako příspěvek k přetvoření charakteru, k růstu „nového člověka“ - jeho „přeměnu v Boha“.

¹⁰⁰ *Gratia supponit naturam.*

¹⁰¹ Wilfrid STINISSEN, *Noc je mým světlem...*, str. 65.

Viděna psychologicky je temná noc příkladem fungování zákonů nervového systému, protože má jakési periody vyčerpání, pokud se trvale namáhá pouze jedním směrem a může se zotavit jen tehdy, pokud se mu dostane periody odpočinku.¹⁰² At' je člověk sebeduchovnější, bez svého nervového systému se - dokud je v těle - při svých dobrodružstvích prostě neobejde. Jeho vývoj spočívá po psychické stránce v tom, že toto ústrojí a jeho centra jsou podmaňována v zájmu jeho rostoucího transcendentního života. Potud tedy bude jeho transcendentní život podmíněn psychickými nutnostmi a bude podléhat zákonu reakce a únavy. Duševnímu ústrojí, které přinutil k službě a pravděpodobně přetížil, přinese každý velký krok vpřed malátnost a vyčerpání. Jsou-li vyšší centra podrobena trvalému tlaku rozvinutého osvíceného života, který doprovázejí periody zanícení, projasnění mysli, hluboké kontempace, dostaví se výkyv zpět do negativního stavu takřka nutně.

Jako součást podmínek, v nichž pracuje lidské vědomí, tedy musíme očekávat, že při každém pokroku v mystickém životě bude na nestálé já čekat určitá negace. Pokrok v kontemplaci se například vyznačuje právě takovým střídáním světla a stínu: nejdříve mezi „útěchou“ a „vyprahlostí“, pak mezi „temnou kontemplací“ a jasným nazíráním skutečnosti. Také u nervově krajně nestabilních já po každé radostné extázi přichází extáze bolestná nebo negativní. Stav temnoty a osvícení po dlouhou dobu koexistují a jasně a rychle se střídají. Mnoho mudrců a umělců tímto způsobem platí za každý prudký výtrysk tvůrčí energie mučivými obdobími neschopnosti a deprese.

2.7.3 Obtížný přechod

Já při svém nevyhnutelném pohybu k vyšším rovinám skutečnosti ztrácí a nechává za sebou jisté prvky tohoto světa, které mu dlouho byly drahé, ale ze kterých teď vyrostlo, jako děti při obtížném přechodu z domova do školy. Boření a stavění tu jdou ruku v ruce.¹⁰³

Psychologicky je tedy „temná noc duše“ následkem dvojí skutečnosti: vyčerpání starého stavu vědomí a růst k novému. Jsou to „bolesti růstu“ v organickém procesu, v němž já dosahuje absolutna. Velcí mystikové, tvůrčí géniové v říši charakteru, instinktivně věděli, jak

¹⁰² Starbuck, E.T.: *The Psychology of Religion*, s. 24. Cit dle: Evelyn UNDERHILL, *Mystika – podstata a cesta duchovního vědomí*, Dybbuk, Praha 2004, str. 424.

¹⁰³ Tyto skutečnosti můžeme pozorovat např. u sv. Jany Františky de Chantal. Viz Lowndes, M.E.: *The nuns of Port Royal*, s. 284. Mnoho cenného materiálu o zkouškách temné noci, jak se objevily ve zkušenosti běžných kontemplativců, obsahují De Caussadovy dopisy. Viz jeho *L' Abandon á la providence divine*, sv. II.

tyto duševní zmatky obrátit v užitek. Souběžně s duševními výkyvy, převraty a přeladěními, jimiž se nestálý psychofyzický typ pohybuje k novým centrům, probíhají u usilujícího a vzestupujícího duchovního typu výkyvy duchovní.¹⁰⁴

2.8 Mystický aspekt temné noci

Temnou noc nelze v žádné fázi mystické cesty redukovat na jedinou uniformní zkušenost, který se u všech projevuje stejnými příznaky. Je to označení pro bolestný, negativní stav, který se obvykle objevuje mezi osvíceným životem a životem ve sjednocení.

U některých povah převládá citová stránka - muka milujícího, který náhle ztratil milovaného, u jiných všechno ostatní zastíňuje intelektuální temnota a zmatek. Svátý Jan od Kříže prožívá temnou noc jakožto „pasivní očišťování“, jako stav bezmoci a bídy, v němž já nic nedělá, ale nechává na Bohu, jak s ním bude nakládat. Jiní jej s Jindřichem Susem a plodnou německou mystickou školou prožívali jako období usilovné činnosti a mravního zápasu směřujícího k „naprostému sebeopuštění“, které je nezbytnou přípravou pro život ve sjednocení.

2.8.1 Proměna lidství

Temná noc je ve skutečnosti hluboce lidský proces: já, které se pokládalo za tak duchovní, tak pevně usazené na nadsmyslové rovině, je v něm nuceno se obrátit, opustit „Světlo“ a „posbírat“ vlastnosti, které nechalo za sebou. Jedině takto, proměnou celého člověka, ne nějakou úzce vymezenou kultivací toho, co rádi nazýváme jeho „duchovní“ stránkou, může člověk přijmout podobu lidství Božího. Přijmout podobu Božího lidství - být přetvořen „podle vzoru, který mu byl ukázán na hoře“ - představuje pro mystika jediný spolehlivý žebřík ke Skutečnému.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Gyrans gyrando vadit spiritus* - duch kráčí v kruzích - jakoby ve spirále.

¹⁰⁵ „Mé lidství je cesta, jíž musí kráčet všichni, kdo chtějí dojít k tomu, co hledáš,“ řekla Susovi věčná Moudrost. Viz Suso, H.: *Buchlein von der ewigen Weisheit*, kap. II.

2.8.2 Skutečná temnota

„Co je zde pro duši nejvíc bolestné a co nejvíc zakouší,“ říká sv. Jan od Kříže, „je, že se jí zdá být *jasné*, že ji Bůh odvrhl a v ošklivosti nad ní že ji odmrštil do temnot...A opravdu, zakouší velmi živě stín a úpění smrti i bolesti pekla, a to v tom, že se cítí být bez Boha, trestaná a odvržená a Jeho nehodná, i to, že On je rozhněván, protože tak se to zde všechno zakouší, a hůř, vždyť se jí zdá, že je to navždycky. A stejnou bezútěšnost zakouší ze všeho stvořeného a pohrdání, zvláště od přátel.¹⁰⁶

U duší, pro které má ústřední význam subjektivní myšlenka „svatost“ - potřeba shody mezi osobním charakterem a transcendentním Bohem - , spočívá největší bolest noci ani ne tak v odnětí, jako v nové a strašném druhu jasnosti . Vidění dobra znamená pro já náhlé uvědomění vlastní beznadějně a neodstranitelné nedokonalosti, které překrývá vše ostatní. Co činí její bolest tak hroznou, je to, že je jakoby zdrcena Boží čistotou a tato čistota jí dává vidět ty nejmenší atomy jejích nedokonalostí, jako by to byly mimořádné hříchy, protože mezi čistotou Boží a stvořením je nekonečná vzdálenost. „Jedna ze základních trýzní, kterou duše při očišťování trpí, je tato,“ říká sv. Jan od Kříže: „Duše uvnitř zakouší hlubokou prázdnotu a chudobu ve třech typech darů, které vedou k radosti duše - časných, přirozených a duchovních, duše vidí, jak víme, že je ponořena do protikladného zla: do bídy nedokonalostí, vyprahlosti a prázdnot vnímavosti ve všech schopnostech, i do bezútěšnosti ducha v temnotách.“¹⁰⁷

2.8.3 Emotivní a intelektuální ochablost

S vědomím hříchu a „Boží nepřítomnosti“ se také často spojuje jiná negace, nikoli nejméně hrozná část trápení, kterými musí procházet duše uvržená do temné noci. Je to naprostá emotivní ochablost: všechno staré nadšení náhle mizí a je nahrazeno lhostejností, nudou, jež se duši velmi protiví, ale kterou nemůže překonat. To je deprimující stav duchovní nudy, který asketičtí autoři popisují pod názvem „vyprahlost“ nebo „omrzlost“ (řeckým termínem „akédia“), a na který se psychologové dívají jako na důsledek citového vyčerpání. Pokud jde o vůli, může se objevovat cosi jako mravní chátrání - já už nedokáže ovládat svoje sklony a myšlenky. Ve všeobecném duševním zmatku si všechny neočištěné části naší

¹⁰⁶ Srov. 2N 6,3.

¹⁰⁷ Srov. 2N 6,6.

přirozené výbavy, nižší podněty a bezcenné myšlenky, které byly dlouho uvězněny kdesi pod prahem vědomí, vynucují vstup do pole vědomí.

2.8.4 Osamělost uprostřed noci

Skrytost nekonečného Boha je pro sv. Jana rozkoší a plností. I po nejvyšších a nejjasnějších mystických milostech raději myslí na Boha skrytého, miluje Boha skrytého a klaní se mu ne pro to málo, co o něm poznává, ale pro nekonečnou velikost, kterou dosud nezná.¹⁰⁸

Intenzivní a bolestivé soustředění na Boží nepřítomnost, k němuž v tomto „temném vytržení dochází, často vyvolává všechny psychosomatické známky extáze. „I když je tento stav velmi krátký, všechno v těle je po něm jako vykloubené, tep je tak slabý, jako by duše měla už odejít k Bohu. Zmizí i tělesná teplota a duše žhne takovým způsobem, že jen trochu víc, a Bůh by naplnil její touhu zemřít...namítnete mi, že je to nedokonalost, protože se duše nepřizpůsobila vůli Boha, jíž už se tolikrát podrobila. Dosud to dokázala, a proto také snášela život. Avšak nyní to již nedokáže, neboť její rozum není pánem sama sebe a musí myslet jen na to, čím se tak trápí. Proč má ještě žít odloučena od svého Dobra? Zakouší jakousi divnou osamělost a nebyla by jí k ničemu společnost všech pozemských tvorů, ba ani, jak si myslím, nebešťanů, protože oni nejsou tím, kterého miluje, spíš by ji to trýznilo. Vidí se jakoby ve vzduchu, nemůže se opřít o zemi, ani stoupat k nebi. Žhne žízni a nemůže dojít k vodě: nesnesitelná žízeň, jež dosahuje takových rozměrů, že ji nemůže utišit nic než voda, o které Pán mluvil Samaritance. Jinou ani nechce a tuto nedostává.¹⁰⁹

2.8.5 Mystická smrt

Jedině když se naučí úplně na sebe přestat myslet, byť jakkoli snižujícím způsobem, když odstraní i to sobectví, které spočívá v touze po vnímatelné Boží přítomnosti, bude dosaženo kýženého cíle. To je „zbavení duše“, úplné odevzdání se velkému pohybu absolutního Života, které tolik zdůrazňují všichni autoři píšící o mystice.

Jako při očišťování je i zde podmínkou vstupu na vyšší úroveň vitality jakási smrt - zbavení, odpoutání, vymýcení pudy. V nouzi se člověk vrhá ke kříži - a nachází tam naprostou

¹⁰⁸ Srov. DP 1,11.

¹⁰⁹ Tamtéž, srov. také *Život*, 20. kap. s. 11-14.

opuštěnost bez příslibu duchovní odměny. Potěšení ducha musí odejít stejnou cestou jako potěšení smyslů. Je odňata dokonce i schopnost dobrovolného obětování a sebekázně. Její místo zaujímá jednotvárná bezmoc.

Mravním stavem, k němuž vnitřní práce míří, je stav naprosté pokory. „Všechno závisí na nepochopitelném ponoření do nepochopitelné prázdnoty,“ říká Tauler a pokračuje: „Kdyby chtěl člověk říci: ‚Pane, kdo jsi, že tě musím následovat po tak hlubokých, bezútešných, bědných stezkách?‘ Pán by odvětil ‚Jsem Bůh a člověk, a Bůh mnohem více.‘ Kdyby pak mohl člověk odpovědět, skutečně a vědomě z hloubi svého srdce: ‚Potom já jsem nic a méně než nic,‘ všechno by bylo vykonáno, neboť Bůh ve skutečnosti nemůže pracovat nikde jinde než v základu, kde bylo všechno zničeno.¹¹⁰

„Mystická smrt“ nebo temná noc je tedy jedna stránka nebo jedna událost v přechodu od mnohosti k jednotě, v onom splynutí a sjednocení duše s Bohem, který je jediným předmětem mystického vývoje člověka. Je to poslední, bolestný rozchod s životem iluzí - odtržení já od světa dění, v němž jsou zakořeněny všechny jeho přirozené náklonnosti a touhy a jemuž odpovídá jeho intelekt a smysly a proniknutí do světa Božího bytí, kde já, slabé a oslněné, zprvu nenachází nic než poušť „temnotu“. „Zde jde o úplný převrat,“ píše švédský mystik Hjalmar Ekström v jednom ze svých dopisů¹¹¹, „celý život člověka je obrácen vzhůru nohama. Mystická smrt znamená, že člověk je obrácen dnem vzhůru jako nádoba, takže všechno, co je v něm dobré i zlé, velké i malé, čisté i nečisté, je vyprázdněno. V tomto prázdném stavu se pak člověk stává nádobou k Boží slávě...Kde byl proveden tento převrat a toto vyprázdnění, tam teprve může Bůh zaujmout své pravé místo. Všude, kde předtím stál člověk, stojí nyní Bůh. Všechna vůle, všechno vědění, všechno konání leží nyní místo člověka v ruce Božích...A tehdy kráčí člověk tiše a opatrně pod Sluncem věčnosti, které zahřívá jeho srdce a osvětluje jeho cestu. Člověk putuje se srdcem v Božím ráji (mnohdy aniž by si to uvědomoval, jen tu a tam se závoj pozvedne, a pak vidí a vnímá), zatímco nohy rozdírání pozemské trní a bodláčí.“

¹¹⁰ Tzn. V samém základu duše očištěném od sobectví a iluzí. Cit dle: Evelyn UNDERHILL, *Mystika – podstata a cesta duchovního vědomí*, Dybbuk, Praha 2004, str. 443, pozn. 488.

2.8.6 Únik

„Nemáme si myslet, že když v této noci a tmě prošla duše tolika bouřemi úzkostí, pochybností, obav a hrůz, byla proto ve větším nebezpečí, že zahyne. Neboť se naopak v této noci zachránila. Právě v ní důvtipně vyvázla a unikla svým protivníkům, kteří jí stále zastupovali cestu”¹¹². Na rozdíl od andělů, jejichž rozhodnutí zůstává navždy nezměněné, má lidská duše jistou proměnlivost, protože v ní působí vášně a žádosti. Jejich vinou může pochybit buď přemírou nebo nedostatkem. Může se změnit nebo sejít z cesty. Vinou svých žádostí se může stát svým vlastním nepřítelem. Když jsou všechna tato hnutí žádostivosti zaražena, duše může být osvobozena od jejich poblouzení. Je uchráněna sama před sebou i před ostatními nepřáteli, před světem a ďáblem.¹¹³ V temné noci je duše bezpečná před marnou slávou, před pýchou a domýšlivostí a před mnoha jinými zly. Je to zvláštní milost, vyjdou-li žádosti naprázdno, jsou-li sklony spoutány a když se mohutnostem odejme schopnost jakékoli vnější činnosti. Neboť potom přetváří Bůh čistě lidskou činnost v něco mnohem vyššího.

Podle svatého Jana od Kříže je Boží tajemství neznámým územím. Aby se k němu duše dostala, nemůže se nechat vést svým poznáním, ale musí kráčet potmě po nových a neznámých stezkách. Může mít pocit, že je ztracena. „Je však ztracena pro to, co předtím věděla a z čeho měla libost, a kráčí někudy, kde nic neví a kde nemá žádné potěšení“¹¹⁴

Mystická moudrost zpravidla „pohrouží duši v sebe takovou měrou a ponoří ji do své tajné hlubiny, že duše jasně vnímá, že je naprosto vzdálena a odloučena od každého tvora. Zdá se jí, že je vedena do přehluboké a širé samoty, kam nemůže dojít žádný lidský tvor, jako na nesmírnou poušť, která nemá žádným směrem konec, ale do samoty o tolik rozkošnější a láskyplnější, oč je hlubší, širší a osamělejší.”¹¹⁵

2.8.7 Tajný žebřík

Tato tajná moudrost je nazývána také „žebříkem“, protože tajemnou kontemplací vystupuje duše, aby „uchvátla, poznala a vlastnila dobra a poklady nebe“. Žebřík se používá pro vystupování a sestupování. Tajné nazírání povznáší duši v Bohu a ponižuje ji v jejích

¹¹¹ Cit. dle: Wilfrid STINISSEN, *Noc je mým světlem...*, s. 98.

¹¹² Srov. 2N 15,1.

¹¹³ Srov. 2N 16,2.

¹¹⁴ Srov. 2N 16,8.

¹¹⁵ Srov. 2N 17,6.

vlastních očích, protože na duchovní cestě to jde střídavě „nahoru a dolů“.Ale žebřík kontemplace sahá až k samotnému Bohu a žebřík v něm spočívá“.¹¹⁶

¹¹⁶ Srov. 2N 18,4 - Viz Příloha.

3. Mystika a poezie

Svatý Jan od Kříže byl člověk, jehož víra se stala díky lásce průzračnou. Známy francouzský exegeta Josef Bonsirven SJ říká: „Mystik ve vlastním smyslu nemusí nutně prožívat extatické stavy, nemusí mít nadpřirozené vize ani nemusí poslušně a pasivně reagovat na toto Boží působení. Mnohem spíše je mystik člověk, který si zvykem a jaksí nezáměrně vyvinul smysl pro život s Bohem.

Svatý Jan od Kříže poznal Boha v hlubokém a biblickém slova smyslu. Jeho poznání je poznání láskyplného společenství v nejhlubší intimitě sdílení, ve společenství osob, které se nám sv. Jan pokusil sdělit právě proto, abychom se postupně i my více a více otevírali takovému společenství, které je možné realizovat pouze v Trojjediném Bohu.

3.1 Mystická zkušenost v poezii sv. Jana od Kříže

Ve své poezii sv. Jan neustále opěvuje divy Božské lásky, která je nám darována v Ježíši Kristu. Přejímá biblické symboly, hlavně tedy symbol manželství, symbol smlouvy mezi Bohem a jeho lidem ve Starém zákoně, která je dovršena v nové a věčné smlouvě mezi Ježíšem a jeho církví.

Mystika se snoubí s poezií. Už jen pomocí poezie se dá pronášet něco o tom, k čemu žádná slova nepostačují, odívá do slov co to znamená setkat se s Božím tajemstvím. V dnešní diskusi o mystice se často poetické verše oddělují od široké hierarchické báze. Tím se podceňuje tvůrčí syntéza. Odděluje se bohatství zprostředkující zkušenosti od tajemství Boha, který je vždy větší a vše přesahující. Bere se jen vrchol bez nosného fundamentu zkušenosti, křesťanského života.

V poezii se zachycuje něco z plnosti zkušenosti – symbolicky, to znamená v reálné přítomnosti a současně tak, že to formulaci přesahuje. To je důvodem, proč mystikové něčemu ze svých zkušeností nechají vytrysknout v obrazech, podobenstvích a opisech a z plnosti ducha vylévají nejskrytější tajemství. Ovšem důležité je si uvědomit, že jejich zkušenost se nedá dostatečně vysvětlit nějakými slovy, byť se nad jejich vyprávěním častokrát tají dech.

Chci zde více ozřejmit pojmy jako je mystika či mystický a přiblížit čtenáři mystickou zkušenost sv. Jana od Kříže a všech, kteří neváhali vyjít vstříc Bohu skrytému pouze lidskému pohledu a otevřeli se více té „tajuplné realitě“ nadpřirozeného Boha

3.1.1 Výklad pojmu mystika - mystický

Jde o komplexní a snad i značně nejasný pojem, který překročil hranice náboženství, v jehož nitru se zrodil, a byl aplikován na nekonečnou řadu skutečností, počínaje křesťanským vytržením až po celou mlhavou řadu projevů esoteriky, okultismu, zázračna, paranormálnosti či parapsychiky, kromě toho, že se na základě funkční analogie rozšířil také jako etiketa úsilí o něco, čeho se zmocňuje absolutno, jako když se mluví o mystice činnosti, humanitární mystice, mystice komunismu, dobrodružství, atd.

Slovo mystika jako substantivum neexistovalo až do 17. století. Až do té doby existovalo pouze adjektivum mystický, adjektivum toho, co je skryté, a to ve trojím smyslu, v němž dospělo až k nám: biblickém, liturgickém a duchovním.¹¹⁷ Je to v první polovině 17. století, kdy se v západní spiritualitě objevuje substantivum mystika, odkazující na určitou vnitřní zkušenost, na oddělitelné skutky, na určité sociální typy (mystiky) a na vědu, která přistoupí k jejich studiu. Novota nespočívá ani tak v tom, jak se od této chvíle identifikuje mystický život, jako spíše v jejím oddělení a zpředmětnění těmi, kdo ji začínají studovat zvenčí.

Třebaže to bude stále ještě velmi všeobecným a nepřesným způsobem, se můžeme přiblížit k významu slova mystika, a říci si, že se vztahuje na vnitřní, bezprostřední a fruitivní zkušenosti (na úrovni vyššího vědomí vzhledem k tomu, na jakém se pohybuje obvyklá zkušenost), a to zkušenosti niterného sjednocení podmětu se vším: s vesmírem, s absolutnem, s božským. Kontext, v němž k této zkušenosti dochází, konfigurace pojmu tohoto sjednocení a celek systému, do něhož se vpisuje, podmíní velmi odlišné formy mystiky, do té míry, že někdy bude možné použít toho označení pouze analogicky. Proto z mnoha definic, které byly navrženy, je definice Karla Rahnera, který považuje mystickou zkušenost za „vnitřní sjednocující setkání člověka s božskou nekonečností, z níž pochází on sám i všechno

¹¹⁷ Cit. dle: Salvador ROS GARCÍA, *Mystická zkušenost*, Teologické texty, 5/2003, str. 186.

jsoucí,¹¹⁸ nejuniverzálnější a je aplikovatelná na veškerou mystiku, ať už jde o mystiku přirozenou, teistickou či specificky křesťanskou.

Avšak v těchto případech, kdy stojíme tváří v tvář neschopnosti rozumu pojmout a vyjádřit podstatu věcí, je snad působivější uchýlit se k tomu, co 2. vatikánský koncil nazývá „nevyčerpatelným bohatstvím mýtů“¹¹⁹ a sáhnout po symbolickém jazyce. Kdosi řekl, že i ta nejkratší vzdálenost mezi člověkem a pravdou se musí vyprávět.

„V osobních dějinách tak jako v dějinách lidstva jsou kratinké chvíle, privilegované okamžiky, které se jako takové také jeví. Přichází cosi, co překvapí a co znamená určitý začátek. Každý zná takové chvíle, někdy skryté a objasněné až s velkým odstupem času od chvíle, kdy k nim došlo. Události, které nás převracejí naruby, které nás mění, a které si uvědomujeme až později. Kdoví, zda právě toto není jeden z nejcharakterističtějších aspektů evangelia: učedníci, apoštolové, svědkové nechápou ‘pod dopadem’ toho, co se jim přihodilo. Smysl a pochopení přicházejí až po události. V chápání dochází ke zpoždění. Bůh prochází a my jej poznáváme ‘zezadu’ po zádech, říká Písmo, to je, když už prošel, po dopadu... Čím jsou tyto okamžiky? Zlomem, třeskem, roztržením omezení. Znenadání přichází něco jiného než má. To se nevyjadřuje, nýbrž zakouší. Namísto toho, co by člověk čekal, tam, uprostřed obvyklého prostoru, je moře! Veškerá zkušenost, kterou nám evangelium vypráví, nebo jež nám vypráví tolik mystiků, s sebou nese tyto okamžiky. Osobní ‘extáze’, chceme-li, či kolektivní zkušenost skupiny překvapené tím, co se v ní děje, v některých případech intelektuální osvícení, náhlá intuice, která zpřehází (aniž by se dost dobře vědělo, jak) život a vztahy, které má člověk s ostatními. Vytváří se trhlina. Prolomení otvírá šterbinu. Krajina se k našemu ohromení náhle mění. A to je ono místo. V individuální zkušenosti, tak jako v dějinách, jsou ‘okamžiky’, které nás nutí říci: Zde je Bůh.“¹²⁰

Snad je vhodné objasnit, že zkušenost Boha nás nevede z jednoho místa, kde Bůh není, na jiné, kde je, nýbrž z jedné situace, v níž podmět nevěděl o Boží přítomnosti, k jiné, v níž si tuto přítomnost uvědomuje a souhlasí s ní a tak dospívá ke stejnému konstatování jako Jákob: „Je zde Bůh a já jsem to nevěděl“¹²¹

¹¹⁸ K. RAHNER, heslo *Mystika*, in: K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, s. 190.

¹¹⁹ *Nostra aetate* 2.

¹²⁰ M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, in: *Christus* 17, 1970, s. 490n.

3.1.2 V biblickém, liturgickém a duchovním smyslu

V biblickém smyslu „mystické“ znamená hluboký obsah a smysl celého Písma svatého čteného z pohledu ústředního příběhu Nového zákona: božské skutečnosti Krista. Alexandrijská exegeze (především Origenes) zdůrazňovala v tomto smyslu zvláště to, co je v Písmu duchovní či pneumatické a co jde za literární (historické) a psychické (morální).

Ve smyslu liturgickém „mystické“ označuje svátostnou skutečnost, zvláště eucharistii v její nejhlubší úrovni (samotného Krista), tedy to, co je za závojem svátosti, která je činí přítomným a zároveň je zahaluje.

Ve smyslu duchovním „mystické“ označuje zkušenostní, bezprostřední a láskyplné poznání božských skutečností. Origenes bude prvním, kdo dá tento význam pojmu „mystický“, niterně propojený s exegezí či meditací Písma svatého, vždyť mu nemůže porozumět nikdo, nespojuje-li se do hloubky se skutečnostmi, o kterých hovoří. Bude to však až koncem 5. století s PseudoDionýziem a jeho malým spiskem *Mystická teologie* – oč kratším, o to vlivnějším v dějinách křesťanské spirituality a teologie –, kdy tento význam nabude přirozené povahy: je to tehdy, kdy se rodí vyjádření „mystická teologie“, jež dosud neznamená studium mystiky teologií, nýbrž mystický život jako takový, zkušenostní poznání na základě prožívaného sjednocení s Bohem a jeho působení v podmětu, jako synonymum skryté moudrosti („moudrosti dokonalých“, o níž hovoří svatý Pavel v 1Kor 2) nebo vlité kontemplace, což předpokládá zároveň biblicko-liturgické Mysterion a nevyjádřitelnou zkušenost jednoty s ním, tedy to, co je za jednoduše deduktivním či ryze racionálním poznáním. V tomto smyslu je třeba říci, že podstata mystiky u PseudoDionýzia je zcela křesťanská a nikoli novoplatónská, jak se někdy tvrdilo; PseudoDionýzius nikdy nemluví o zkušenosti či mystickém poznání, které by stálo mimo Písmo a liturgii, nýbrž v jejich rámci, a už vůbec se v něm nenajde ono stavění objektivní trojičně kristocentrické víry a subjektivní mystické zkušenosti proti sobě, jak by to chtěli ti, kdo mají zájem na oddělování zkušenosti křesťanských mystiků od jejich dogmatické víry (jako například A. Huxley); jinou skutečností je ovšem fakt, že dionýzovská mystologie, čili jeho reflexe o mystice, byla vytvořena pomocí novoplatónského kategoriálního systému a jeho vyjadřovacích prostředků.

¹²¹ Srov. Gn 28,16.

3.1.3 Vliv PseudoDionýsia Areopagity

PseudoDionýsius je bezpochyby v tradici církve. Jeho dílo je až podnes klasikou křesťanské církevní mystiky spolu se spisy sv. Jana od Kříže.

Pravděpodobně syrský mnich, který psal v letech 475-525, patří k Plótinovým duchovním dětem a jeho mystická nauka ovlivněná neoplatonismem vstoupila do středověkého světa hlavně skrze ně.¹²²

PseudoDionýsius je klasickým příkladem šerosvitného a nepopsatelného kontemlování nepojmenovatelné transcendence, bezobrazného ponoření do Absolutna. Právě on je pojmenoval jako „Boží temnotu“, a všichni pozdější mystici tohoto typu si svůj jazyk půjčují od něj.

„Tobě, milý Timoteji, radím,“ říká, „abys v přísném cvičení mystické kontempace opustil smysly a činnost intelektu a všechno, co mohou smysly nebo intelekt vnímat, a všechny věci v tomto světě nicoty nebo onom světě bytí. A když tak uložíš svůj rozum ke spánku, vystoupíš (nakolik budeš moci) ke sjednocení s Tím, kterého nemůže obsáhnout ani bytí, ani chápání. Neboť neustálým a naprostým odmítáním sebe a všech věcí odhodíš v čistotě všechny věci stranou a budeš od všeho osvobozen, a tak budeš veden vzhůru k paprsku oné Boží temnoty, která přesahuje všechnu existenci.“¹²³

3.1.4 Nebeská hierarchie

PseudoDionýsiova kniha *Nebeská hierarchie* začíná Jak 1,17: „Každý dokonalý dar a každé dokonalé obdarování pochází shůry, od Otce světél“, a odtud se rozvíjí základní pojem hierarchie. V díle *Církevní hierarchie* se vykládá řád tohoto světa. Možné je to v obrazu *božského světla*, které osvětluje všechny stupně hierarchie. Na každém stupni může nazírající rozpoznat božské světlo. Svátosti ho zasvěcují do této hierarchie. Třetí kniha *O jménech Božích* podává teologicko-hermeneutický klíč k cestě k Bohu. Světlem darovaná, toužící láska (tj. éros, odlišuj od přátelské tj. agapé) přitahuje člověka k Otci všech světél, jenž přebývá ve věčném tajemství.¹²⁴

¹²² University of Leeds, Subject center for Philosophical and Religious Studies, <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (20.4. 2007).

¹²³ Dionýsios AREOPAGITA: *De mystica theologia*, I. 1. In Dionýsios Areopagita: *O mystické teologii, O božských jménech*. Dybbuk, Praha 2003.

3.1.5 Vtělená láska

Tomuto pohledu na svět se vyčítalo helenistické padělání křesťanství tím, že s mystikou se do katolického křesťanství vkradla bibli cizí spiritualita. Pravdou je, že PseudoDionýsius používá k znázornění svého systému novoplatónské pojmy a formy myšlení. Přesto však je pro Areopagitu Ježíš Kristus stěžejní bod syntézy. Novoplatónské znehodnocení hmoty je tak překonáno. Sjednotit s nejzažším už neznamená vzdát se svého hmotou podmíněného vlastního bytí kvůli splynutí s *Jediným*, nýbrž setkat se s vtělenou a do dějin vešlou láskou Boží.¹²⁵

Z PseudoDionýsiovy *negativní spirituality* žila křesťanská mystika až do pozdního středověku, z jeho syntézy subjektivní zkušenosti a objektivního tajemství. Z bohatství objektivit žila též plnost subjektivit, rozmanitost zkušeností.

3.1.6 Vliv Jana van Ruysbroecka

Jeden z největších, takzvaných „flanderských mystiků“ považovaný za jednoho z největších mystiků, jaké kdy svět poznal, je blahoslavený Jan Ruysbroeck (1293-1381).

V Ruysbroeckových dílech se spojuje metafyzický a osobní aspekt pravdy a společně dosahují svého nejlepšího vyjádření.

„Když jsme se stali vidoucími,“ říká – tj. když jsme dosáhli jasného duchovního vidění – „jsme schopni v radosti kontemplantovat neustálý příchod Ženicha, a to je druhý bod, o kterém chci mluvit. Co je tedy tento neustálý příchod Ženicha? Je to neustálé nové rození a neustálé nové osvícování, neboť základ, z něž září Světlo a který sám je světlo, je životodárný a plodný, a proto se zjevování věčného Světla ve skrytosti ducha bez přestání obnovuje. Hle! Zde musí všechna lidská díla a aktivní ctnosti přestat, neboť zde Bůh sám pracuje na vrcholu duše. Zde tedy není nic než věčné vidění a hledění na toto Světlo, tímto Světlem a v tomto Světle.“

Příchod Ženicha je tak rychlý, že přichází neustále a přebývá v nás se svým propastným bohatstvím a bez přestání se k nám ve své osobě znovu vrací s tak novým jasem,

¹²⁴ The Internet Encyclopedia of Philosophy, Pseudo-Dionysius the Areopagite, <http://www.iep.utm.edu/p/pseudodi.htm> (20.4. 2007)

¹²⁵ Josef SUDBRACK, *Mystika – křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydrů 1995, str. 25.

že se zdá, jako by k nám dosud nikdy nepřišel. Neboť jeho příchod se děje mimo všechny čas, ve věčném teď, vždy vítaném s novou touhou a novou radostí. Hle! Potěšení a radosti, které Ženich při svém příchodu přináší, jsou bezedné a bezmezné, neboť jimi je on sám, a to je důvod, proč jsou oči, jimiž duše Ženicha kontemplanuje, otevřeny tak široce, že už je nelze znovu zavřít...

A toto činné setkání a toto milující objetí jsou ve své podstatě plodné a nepodmíněné, neboť nekonečná nerozlišenost je tak temná a prosta všech obrazů, že všechny Boží vlastnosti a činnosti, všechny atributy osob skrývá ve vše zahrnující plnosti bytostné jednoty a působí jakési zakoušení Boha v propasti Nevýslovna. A zde je v zakoušení smrt a splynutí a zmizení do nahoty ryzího Bytí, kde jsou všechna Boží jména a všechny stavy a všechny živé obrazy, které se odrážejí v zrcadle božské Pravdy, pohlceny v nevýslovné jednoduchosti, v nepřítomnosti obrazu a vědění. Neboť v této bezmezné propasti jednoduchosti jsou všechny věci zahrnuty v blaženosti zakoušení, avšak sama propast zůstává nepochopena kromě své bytostné jednoty. Osoby a vše, co žije v Bohu, jí musí udělat své místo. Neboť zde není nic než věčné spočinutí v oblažujícím objetí tryskající lásky, a to je ono Bytí bez cest, které si vnitřní duše zvolili nade vše ostatní. To je ono šeré ticho, kde se ztrácejí všichni milující.¹²⁶

3.1.7 Vliv autora *Oblak nevědění*

Totožnost autora *Oblaku nevědění*¹²⁷ není známa, ale byl jím nepochybně anglický kněz, žijící koncem 14. století. Stejnému peru se přisuzuje i dalších šest děl, jejichž slovní zásoba, styl a jazyk odpovídají venkovskému faráři z oblasti East Midlands.

Tato „kniha kontemplace“ pramení z křesťanské víry a snaží se v bolestech vyjádřit, že iniciativa je vždy u Boha a že jen díky jeho milosti jej může duše kontemplanovat. Toto právě „dílo“, které v sobě vždy zahrnuje odpověď na Boží povolání, je možné jen díky jeho pomáhající síle. On „učinil tebe a vzdělal tebe...a vykoupil tě...a roznítil v tobě touhu...a vedl tě“ (kapitola 1) a pokračuje ve své práci až do dne, kdy „dojdeš z jeho milosti až tam, kam bys nikdy nedospěl z pouhé své přirozenosti, tedy sjednotíš se s Bohem v duchu, v lásce a v souladu vůle“ (kapitola 67). Od počátku až do konce je vše jen „z milosti“.

¹²⁶ Ruysbroeck, J.: *De ornatu spiritalium nuptiarum*, kniha III., kap. II a IV. Cit. dle: Evelyn UNDERHILL, *Mystika*...str. 385-386.

¹²⁷ *Oblak nevědění* – zásadní dílo středověké mystiky. Do moderní angličtiny převedl Clifton Wolters; z anglického originálu *The Cloud of the Unknowing and other Works*, nakladatelství Pragma, Praha 2000.

Bylo by nudné a zbytečné vysvětlovat tuto věc dopodrobna, neboť čtenář ji může snadno objevit sám. Stačí říci, že v sedmdesáti pěti krátkých kapitolách se slovo „milost“ a příbuzná slova vyskytují více než devadesátkrát a že mimo tento počet v textu existuje „mnoho dalších poukazů na prozíravou milost božího díla.

„Hleď, aby nic nepřebývalo v tvé usilující mysli než otevřený úmysl směřující k Bohu“ (Epištola osobní rady, kapitola 1). Tento „úmysl je velmi těsně spojován s „touhou“ a „láskou“ a někdy se zdá, že do nich přechází. „Nikdy v sobě nezmenšuj svůj úmysl, ale ostrým kopím toužící lásky tepej čím dál více do tohoto oblaku nevědění, který je mezi tebou a tvým Bohem, a oškliv si pomýšlení na vše, co je méně než Bůh, a proto se neubírej tímto směrem, aby se ti nepřihodilo něco zlého“ (kapitola 12). Tato toužící láska je životně důležitá a je třeba jí dosáhnout před započítím práce a růstu (kapitola 3). Jakmile jednou láska vytryskla, duše se může „přitisknout“ láskyplně k Bohu. Láska drží klíč ke kontemplaci. Láskou poznáváme Boha, ne logickým myšlením: „Můžeme ho dobře milovat, ne však o něm přemýšlet. V lásce ho můžeme uchopit, myšlením však nikdy.

Duše se musí soustředit na Boha, jaký je sám v sobě, zcela a výlučně, ne na jeho dobro či jeho vlastnosti. Myslet na tyto věci by znamenalo zmenšovat čistotu kontemplace. Je jisté, že tato milující pozornost k Bohu má nanejvýš užitečné vedlejší následky. Je to jediný způsob, kterým může být zničen hřích. Hřích nemůže žít v Boží přítomnosti více než noc v přítomnosti dne. To je samo o sobě „jediná věc, která ničí hřích u samého kořene“ (kapitola 12).

3.1.8 Vliv Denise Kartuziána

Teolog a kontemplativce Denis Kartuzián (1402-1471), jedna z velkých náboženských postav 15. stol. přeložil do latiny všechna Ruysbroeckova díla a říká mu „druhý Dionýsios“, ovšem „jasný tam, kde je Areopagita temný“.

3.1.9 Svatý Jan od Kříže a Jan van Ruysbroeck

Ruysbroeckův vliv je velmi patrný zvláště u sv. Jana od Kříže. Především skrze rozsáhlé Denisovy spisy, které byly v následujících staletích hojně čteny, se nauka středověkých mystiků dostala do renesančního světa.

Ruysbroeckova díla se zároveň s díly bl. Jindřicha Susa (1295-1365, dominikánský mystik, poustevník, asketa a vizionář katolického ražení) objevují na začátku 15. Století

v anglických rukopisech a zaujímají místo vedle sv. Bernarda, sv. Bonaventury a velkého anglického mystika Richarda Rolleho.

3.2. Podíl mystické (negativní) teologie v díle sv. Jana od Kříže

Do mystické nauky svatého Jana od Kříže vplynul značný podíl negativní teologie. Ukazuje se to především v uznání nekonečného odstupu mezi časnými, stvořenými věcmi a nekonečným Bohem.¹²⁸

I když všechny stvořené věci v sobě nesou stopu jeho bytosti, neboť byly stvořeny ve věčném Logu, a ačkoli člověku navíc přísluší blízkost k Logu, která ho činí Bohu podobným, přece nikdy nedosáhne plnosti bytí Boha. Bůh je nekonečně nad světem, a to i nad těmi, kdo v sobě nesou jeho obraz a na základě transcendentního hnutí své přirozenosti usilují o nalezení svého naplnění v Bohu. Bůh zůstává vůči člověku naprosto jiný. A protože jen Bůh je Bohem, nesmí člověk směřující k svému cíli zůstat stát u časného, u toho, co není Bůh.

3.2.1 Via negativa

Ve via negativa buduje sv. Jan systémový pojem své nauky, bytostnou podobnost bytí, který má základní význam pro pohled víry: díky nekonečnému bytostnému odstupu tvorů od Boha neexistuje žádná vlastní reprezentace boha ve stvoření, nebo jinak řečeno: v žádné stvořené věci nelze nalézt podobnost bytí s Bohem.¹²⁹ To pak s ohledem na Boha znamená, že žádná konečná, omezená forma nemůže adekvátně zobrazit Boží bytí a podstatu. Z nich poznáváme vždy jen to, co Bůh není. Nic z toho, co může myslet a vyzkoumat síla představivosti, nemůže sloužit jako přiměřený prostředek ke sjednocení s Bohem.¹³⁰ Jako ten, kdo šel mystickou cestou sjednocení s Bohem, nechce Jan od Kříže navrhnout žádnou filosofickou mystiku, nýbrž otevřít člověku zkušenost živého Boha lásky. To je však pro něho možné pouze skrze teologické ctnosti, které, protože jsou „vlitým trojičním životem“, mohou vést k této zkušenosti.

¹²⁸ Srov. 2V 8, 3.

¹²⁹ Srov. 2V 8, 3.

¹³⁰ Srov. 2V 8, 4.

3.2.2 Víra

Pouze víra je schopna spojit člověka s Bohem, neboť je „nejbližším adekvátním prostředkem“ k tomuto sjednocení. Tato schopnost víry je zdůvodněna tím, že jí a pouze jí přísluší na základě její nadpřirozené podstaty ona „bytostná podobnost s Bohem.“¹³¹

Víra nám dává ponětí o tom, jaký je Bůh sám v sobě. Vedle tohoto prvního určení víry staví Jan celou řadu definic. Těmi se má osvětlit funkce víry právě i po psychologické stránce:

a) Víra je habitus charakterizovaný jistotou a temnotou.¹³² Jako základní duchovní úkon člověka je intelekt otevřen pro nekonečné, ba dokonce může nalézt uspokojení a klid pouze v Nekonečném. Proto má sám ze sebe přirozenou touhu vlastnit v sobě intencionálně Boží bytí: desiderium naturale vivendi deum. Intelektu však právě ve víře chybí jasné pochopení Božské podstaty, toho, čeho dosáhl „bytostnou podobností“ víry. Proto je víra nazývána temný habitus.

b) Víra je jasné, vlité světlo.¹³³ Je světlem, které uschopňuje člověka vstoupit do spojení s Bohem. Toto světlo se setkává s přirozeným světlem rozumu. Dochází tak k určitému souboji, na jehož konci božské světlo svou přejasnou září překoná přirozené světlo rozumu.¹³⁴

Kvůli vztahové podobnosti tohoto vlitého nadpřirozeného světla s Božím bytím dosahuje intelekt v tomto světle skutečně samého Boha. Na druhé straně zanechává toto světlo v člověku současně temnotu, protože to není jeho vlastní světlo. Tím se dotýkáme snad nejobtížnějšího bodu Janovy nauky.

c) Víra je temná noc. Sv. Jan říká: „Víra je pro člověka temná noc a dává mu právě tímto způsobem světlo, a čím více ho vrhá do temnoty, tím více mu dává ze svého světla.“¹³⁵ Pomůckou porozumění může být přirovnání o zcela jasném paprsku světla a jeho záblescích na zcela tmavých vláknech a částech prachu.¹³⁶

S ohledem na to, co přejasně světlo víry přináší rozumu, však vzniká obtíž: skutečnost sdělovaná pravdami víry nemůže být zprostředkována formou získanou smysly. To však pro intelekt znamená, že mu zůstává uzavřena cesta přes svou vlastní činnost. Víra jej staví před

¹³¹ Srov. 2V 9,1.

¹³² Srov. 2V 3, 1.

¹³³ Srov. 2V 3, 3.

¹³⁴ Srov. 2V 3, 1.

¹³⁵ Srov. 2V 3, 4.

¹³⁶ Srov. 2V 14, 9-10.

skutečnost, kterou nemůže proniknout a jejíž podstatu nemůže pochopit, protože nikdy nemůže přijmout formu této skutečnosti.

Intelekt, měřeno jeho vlastním úsilím, zůstává prázdný. Světlo víry, „v němž se Bůh sám sděluje duši“¹³⁷, v něm zanechává temnotu, ba činí jej „slepým“, protože jakoby zhaší jemu vlastní světlo. Boží bytnost se mu nepředstaví jinak než v temnotě.

3.2.3 Ontologické hledisko

Z ontologického hlediska tedy dosahuje člověk vírou k Boží bytnosti, která se sebou spojuje intelekt.¹³⁸ To vyplývá z nadpřirozeného charakteru víry. Jinak tomu však je, když pozorujeme působení víry na psychologické rovině: pak intelektu chybí jasné chápání Boží bytnosti. Nenastane žádné pochopení toho, v co se věří, pravd víry. Živá víra, která se u Jana vždy pojí s láskou, vede pouze k „temnému, nejasnému a všeobecnému pochopení“.¹³⁹ Nevede ovšem k jasnému vnímání Boha. Víra, která působí skrze lásku, vede člověka do temné noci.¹⁴⁰ Tato noc znamená cestu očišťování, kterou musí člověk projít, aby dospěl ke spojení s Bohem v kontemplaci. Nutnost očišťování celého člověka poukazuje na další danost Janovy mystické nauky: na velkou závažnost negativity ve faktické skutečnosti člověka – zatíženého dědičným hříchem -, která vede k odvratu od Boha a k nezřízenému příklonu ke stvoření. Ten pak vede k propadnutí věcem tohoto světa. Hřích vrhá člověka zpět k sobě samému a znetvořuje v něm Boží obraz. Nemůže to neovlivnit základní úkony jeho duchovního života: poznávání, vzpomínání a chtění. Kořenem lidského neštěstí a každé konkrétní viny je to, že vystupuje z proudu trojičního života. Jeho neštěstím je touha vlastnit, vztažená k sobě. Hlubina lidské duše a tři zmíněné lidské schopnosti jsou na základě neuspořádané touhy po věcech tohoto světa naplněny konečnými statky. Obstarávání těchto věcí a strach z jejich ztráty působí, že člověk krouží kolem sebe. Není skutečně otevřen pro Boha. Ze zvrácené vztaženosti k sobě samému vede jen bolestná terapie – dlouhá a namáhavá cesta utrpení, kterou sv. Jan rozvíjí z hlediska noci smyslů a noci ducha.

¹³⁷ Srov. 2V 9, 1.

¹³⁸ Viz DP.

¹³⁹ Srov. 2V 10,4.

¹⁴⁰ Srov. Sv. Jan od Kříže, *Temná noc*..

3.2.4 Hluboká proměna

Teprve na konci hluboké obnovné proměny, způsobené spoluprací všech tří teologických ctností a kontemplativním životem, po projití temnou nocí, zazáří v duchovním sjednocení Boží nádhera a duše zakusí nevyslovitelnou radost, nedocenitelnou rozkoš a požitek, protože vidí, že dává Bohu něco vlastního, co Bohu podle jeho nekonečného bytí přísluší.¹⁴¹ Je to úchvatná zkušenost Boží přítomnosti, kterou člověk smí učinit v nazírání.

Sv. Jan od Kříže zdůrazňuje, že tyto zkušenosti Boží přítomnosti nejsou dosud visio beatifica blažených. Sv. Jan říká, že jde jen o tenký závoj zakrývající ještě Boží tvář, který v očištěné a pro Boha zcela připravené duši posiluje touhu lásky, aby už Ženich konečně přišel a tento závoj zničil.¹⁴²

3.2.5 Svatý Jan a mistr Eckhart

Každý snad napíná uši, když slyší věty, které obvykle přičítáme mystice, třeba ony jemné verše, kterými se Rainer Maria Rilke obrací na Boha, či lépe – na Božské: „Všichni, kdo tě hledat zkoušejí, pokoušejí tě jen. A kdo tě nalézt doufají, tebe jen poutají na obraz, posun, jenž tápe. Je překvapující, jak tato slova a tyto verše přesně souhlasí se slovy z kázání Mistra Eckharta: „Hledají něco v Bohu – ať je to vědění, poznání či zbožnost, naleznou-li to, pak ještě nenacházejí Boha... Jestliže však nehledá nic, pak nalezne Boha a všechny věci v něm, a ty v něm zůstanou.

Zde se nacházíme přímo v srdci mystické tradice. V křesťanské mystice se toto překračování a opouštění uzavřeného „já“ nebo „sám“ popisuje stále stejnými slovy. Je zde zřetelné napětí, dialektika mezi „nehledat“, a proto „najít“, nebo „hledat“, a tudíž „nenajít“.¹⁴³

Mluví se zde protismyslně: hledět a přece nic nevidět, vlastnit a přece nic nemít. Jen mistrům řeči, jako jsou Eckhart a Rilke, se daří vyjádřit svou zkušenost tak geniálně, že čtenářům a posluchačům, a těmi jsme teď my, je zprostředkován dojem toho, oč jde. Je to jen tušení, ne logický úsudek. Proto také není lehké rozhodnout, zda Rilkův Bůh představuje jen

¹⁴¹ Srov. ŽP, s. 131n.

¹⁴² Srov. Tamtéž 1, 1, 29.

¹⁴³ Josef SUDBRACK, *Mystische Spuren. Auf der suche nach der christlichen Lebensgestalt*. Echter Verlag, Würzburg 1990. Cit dle: Josef Sudbrack SJ, *Křesťan zítřka bude mystik*, Souvislosti, Revue pro křesťanství a kulturu 3, 1994, str. 16.

mocnou zkušenost přírody a sebe, zatímco Bůh Eckhartův, a to i přesto, že několik jeho vět bylo církevně odsouzeno, je Bůh zjevený v Ježíši Kristu.

3.2.6 Překročení jazyka

Výpovědi mystiků pomocí prostředků jazyka porušují empiricko-logické základy jeho vlastního systému. Joachim Seyppel nazývá tuto schopnost jazyka „mezními stylovými prostředky“ a počítá k nim tautologii a paradoxii. Tautologie, tedy opakování identického, není v této hře řeči jen prostá repetice. Naznačuje právě logickým nadbytečným zdvojením, že logika a analýza jazyka selhávají pro vyjádření toho, co má být řečeno.

3.2.7 Svatý Jan a Angelus Silesius

Svatý Jan od Kříže i Angelus Silesius ve své mystické poezii ukazují, že síla řeči je větší než její gramaticko-syntaktický informační obsah, že řeč odkazuje k individualitě mluvčího a tím zároveň přes něj a přes jeho informování výše k tomu, co se náboženství a filosofie snaží pojmenovat slovem „transcendence“.

Verše Angela silesia právě ukazují takovéto tautologické a paradoxní výpovědi: „Svůj konec poslední i počátek znát mohu, když kotví ve mně Bůh a já když kotvím v Bohu. Já musím být co On: být v jeho svitu svit a slovo ve slovu. Bůh v Bohu musím být.“¹⁴⁴

Jednorozměrné, čistě logicko-empirické pojetí řeči by k tomu muselo říci, že se buď básník identifikuje s Bohem a hlásá otevřený panteismus, nebo že se jedná o plytký paralelismus. Angelus Silesius však v předmluvě ke knize „Cherubský poutník“ podobné námitky výslovně a ostře odmítá. To oč se snaží, je něco jiného: prolamuje a otvírá řeč pomocí tautologie a paradoxu k čemusi, co je víc než řeč.

3.2.8 Překročení rozumu

Když čteme mystiky jako byl svatý Jan od Kříže nebo Angelus Silesius, uvědomujeme si že tam, kde je překračována rozumová jednoznačnost a empirická jistota, není potlačována racionalita jako taková. Onen protiklad „racionalita“ a „mystika“ sice někteří mystikové v pozdější reflexi potvrzují, zároveň jej však mnozí též v reflexi za protiklad nepovažují.

¹⁴⁴ Angelus SILESIUS, *Cherubský poutník*, Z německého originálu Cherubinischer Wandersmann. Allgmeinde Verlagsanstalt München 1924. Přeložil Miroslav Matouš, Praha 1984, s. 146.

Toto zdánlivě protimluvné určení mystického překračování lze pochopit jen jako proces vzájemného působení, nikoli jako dodatečné, neměnné a statické izolování obou aspektů. Člověk hledí z celku svého bytí kamsi nad sebe. Proto nemůže být škrtnuta racionalita, nýbrž musí být zahrnuta jako stálý výchozí bod, jako předmostí. To je také důvod, proč v křesťanské mystice patří dodatečné rozumové tázání ke kritériím mystické činnosti.

3.3 Mystik

Souhra vnitřního a vnějšího, vnějšího a vnitřního vytváří celý duchovní život. Zde je velký rozdíl vůči jiným spiritualitám např. různým druhům jógy či transcendentální meditaci a podobným východním duchovním proudům, v nichž je za skutečnost, již je třeba brát vážně, považována pouze vnitřní složka – vše vnější je naproti tomu iluze – „mája“. Naproti tomu pro křesťana je prožitý život, zakusená historie právě tak předmětem meditace jako hnutí Ducha na „dně duše“.

Cesta Ducha není rovná a přímá, není to cesta klidného, sebe vlastního meditativního zvnitřnění. Duch nedovolí, aby se křesťan pohodlně zařídil v kontemplativním stánku na hoře Tábor. Vždy znovu volá od návyků a bezpečí, otrásá přirozenou rovnováhou, nechává upadnout do krizí a vede skrze ně. Plánovat si vlastní život je možné jen omezeně: „Dokud jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodils, kam jsi chtěl. Ale až zestárneš, vztáhneš ruce, a jiný tě přepásá a povede kam nechceš.“¹⁴⁵ Přejít na nový stupeň duchovního života nastává většinou v situacích, kdy se cítíme přetížení a už nechápeme. Adrienne von Speyr říká: „Pokaždé, když člověk vzdychá: ‚Nechápu‘ – by mu Duch mohl odpovědět: ‚Konečně jsi pochopil!‘“ Cesta, kterou bychom mohli sami přehlédnout a pochopit, by byla lidským projektem, ne však cestou Božské Prozřetelnosti: „Vaše cesty nejsou cesty moje.“¹⁴⁶

3.3.1 Svatý Jan a znovu nalezený ráj

Svatý Jan od Kříže vidí spojení s Bohem jako opětovné nalezení ztraceného ráje. V ráji žil člověk v harmonii s Bohem, a tím též sám se sebou.

¹⁴⁵ Srov. Jan 21, 18.

¹⁴⁶ Srov. Iz 55,8.

Pro člověka v ráji nebyla materiální skutečnost pokušením, neboť jej neoddělovala od Boha. Všechno bylo cestou a dveřmi vedoucími do nekonečna.¹⁴⁷ Vše, s čím se člověk v ráji setkal, upevňovalo jeho lásku. Na to lze aplikovat slova Ježíšova: „Kdo má, tomu bude dáno“.¹⁴⁸

Tak to bude také pociťovat ten, kdo znovu našel ráj. „Čistému se obrátí všechno, povznesené i nízké, v nejlepší a ještě více jej očistí“.¹⁴⁹

Svatý Jan od Kříže myslí také na Adama v ráji, když zdůrazňuje, že člověk, který dosáhl stavu spojení, již nemá povědomí o zlu. „Takový člověk je v těchto okolnostech tak nevinný, že zlo vůbec nechápe. Může slyšet špatné věci a vidět je na vlastní oči, přesto však nepochopí, že jsou zlé. Není v něm již schopnost přijímat zlo, a proto nemůže nic odsuzovat jako zlé.“ „Nesud'te, abyste nebyli souzeni“¹⁵⁰ již není etickým pravidlem, jež se snažíme dodržovat. Soudit se nyní stalo nemožným. Zcela jednoduše proto, že není co soudit.

3.3.2 Pod vlivem svatého Jana od Kříže

Thomas Merton inspirován sv. Janem od Kříže říká: „Celé kontemplativní úsilí je shrnuto v učení sv. Jana od Kříže o „nasměrování všech sil k Bohu“.¹⁵¹

Co jsou to síly duše? Jejich schopnosti, vášně, a touhy. Když jsou tyto všechny vědomě směřovány vůlí k Bohu, je možné dosáhnout asketickým úsilím jistého uspořádání a ukáznění těchto sil pro mystickou modlitbu. Ale vůle sama o sobě je slepá. Člověk sám ze sebe nemůže způsobit toto nasměrování vůle k Bohu. Vůle musí podstatně souhlasit s každým pohybem, který způsobuje *vnitřní pohnutka*. Z toho důvodu, jak říká svatý Jan: „Když jsou tyto vášně řízené touto *vnitřní pohnutkou* s ohledem na Boha, tak, že duše se raduje jen v případě, že vše se děje čistě k počtě a slávě Boží.. Je jasné, že tehdy, jsou-li síly a schopnosti duše nasměrovány k Bohu, jsou jím posilovány. „Když hovoří o vášních, opakuje: „Z citů, které jsou bezuzdné, povstávají v duši všechny neřesti a nedokonalosti jaké si jen lze představit.“

Jestli tato *vnitřní pohnutka* ovládá byť i jedinou vášně, může řídit všechny ostatní vášně a vůli a všechny schopnosti duše směrem k Bohu, duše bude mít pokoj. Svatý Jan říká zcela jasně, že tento mír a vnitřní ticho, prostředek asketického sebeovládání, vytvoří jedinou

¹⁴⁷ Wilfrid STINISSEN, *Noc je mým světlem...*, str. 146.

¹⁴⁸ Srov. Mk 4, 25.

¹⁴⁹ Srov. 3V 26, 6.

¹⁵⁰ Srov. Mt 7, 1.

atmosféru, ve které plody mystické modlitby mohou vzkvétat. „Klid a mír (kde nevládnou vášně) jsou nutné, aby duše mohla přijímat přirozenou, nebo i nadpřirozenou moudrost.“

Závěr je nevyhnutelný. Mystická modlitba je dar Boží duši očištěné asketickou disciplínou. Toho lze dosáhnout jen tehdy, jestliže jsou všechny vášně řízeny onou *vnitřní pohnutkou*, vnitřním smyslem. Tento vnitřní smysl, tato *vnitřní pohnutka* je klíč k mystickému životu!

Psychologické vysvětlení tohoto smyslu je obsažené v Kristových slovech a to v Lukášově evangeliu: „Světlem tvého těla je tvé oko. Jestli tvé oko bude jednoduché (to jest, jestli vidí zřetelně, bez zastření nebo diplopie) tvé celé tělo bude plné světla, ale jestli nebude (jednoduché), pak celé tvé tělo bude plné temnoty.“¹⁵²

Světlo které je v nás *vnitřní pohnutkou* nebo také inteligencí, je nejen oko které nám pomáhá vidět a rozumět, které vytvořilo věci tak, jak ony opravdu jsou, ale především to je „oko“ které přijímá vlité světlo víry a nazírání. Pravdivé nazírání je „milující znalost Boha“, který ve skutečnosti vyžaduje koordinovanou činnost nadpřirozeného vědění a lásky. My jsme poznali, co to znamená uchovávat „oko“ inteligence jasné. Náš duch je ztemnělý svými zlými náklonnostmi. Duchovní slepota je ovoce emocí, vášní a nadměrných tužeb.¹⁵³

3.3.3 Svatý Jan od Kříže a Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin často psal k otázce mystiky: Sjednocování personalizuje, zdůrazňuje vlastní postavu partnerů. To je jeho životní problém. Jeho hledání popisuje jeho přítel kardinál de Lubac: „Už dávno se cítil jako atom, který na základě sebe sama odhaluje tvář univerza. Bylo by se dalo očekávat, že se poddá svému sklonu k panteismu. Přece mu však bylo zároveň jasné, že hledaná plnost se bude nacházet vždy za tím. Později ho jeho objevení všeobecné evoluce a zákona rostoucí komplexity vedlo k tomu, aby hledal personalizovaného Ducha vždy napřed. Mezi těmito všemi různými elementy se formovala přesahující syntéza, protože všechny paprsky konvergovaly směrem k Bohu jeho křesťanské víry. Říká: „Mé nejvyšší naděje, které nemohl uspokojit ani panteismus orientu ani okcidentu, naplňuje víra v Ježíše.“

Bůh jako láska, stejně jako je trojjediný, protože Trojice je společenství osob, tj.

¹⁵¹ Srov. Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Výstup*...str. 249-251.

¹⁵² Srov. Lk 11,34-35.

láska, je tím , kdo ve sv. Janu vyvádí člověka z jeho úzkého obydlí, ve kterém obyčejně žije. A tento útěk se uskutečňuje v „té temné noci zastřené s plameny lásky, zprahlá v úzkostech“.

Cílem této cesty není „splnutí s vesmírem“, nýbrž „milá v Milovaného přetvořená“. „Boží proměňující láska“ je základem a podstatou pravé křesťanské mystiky. Za dualistickým schématem subjekt-objekt se pro ni nenachází „pouhý“ zážitek jednotné a prvotní podstaty univerza, nýbrž setkání subjektu se subjektem, tj. dvou esenciálních „ty“, „střed člověka“ a „střed či hlubina Boží“ (u sv. Pavla Duch nebo Láska Boží), kteří se sjednotí „nerozlučně a navěky“. V tomto spojení se člověk opravdu stává osobou, neboť láska je podstatou osobního života - „kdo nemiluje, setrvává ve smrti“¹⁵⁴, ale kromě toho se tímto sjednocením zosobňuje celý vesmír v Bohu.

Teilhard v evolučním procesu shledal: „Pravé sjednocování diferencuje.“ Čím více se zhušťuje hmota v krystalu, v živém organismu, ve vitálním životě, v osobní existenci, tím diferencovanější je forma sjednocování. Vrchol má tento sjednocující proces v lásce: „Jen tam pokročíme, v čem se sjednotíme: To je zákon života. Nuceným sjednocením však vznikne pouze povrchní pseudojednota. Pouhé sjednocování jednomyslností je biologické.“ Láska však vždy znamená excentrování. Sjednotit se znamená vyputovat ze sebe a částečně v milovaném zemřít...¹⁵⁵ Jsem si jistý, že právě toto vyjádření vystihuje podstatu duchovního života, jak o ní hovoří svatý Jan.

Je pro nás životně důležité pochopit a hlavně přijmout, že za vším co prožíváme je Někdo, kdo nás každého osobně zná a povolává k něčemu mnohem většímu, než si vůbec dokážeme představit a to je právě účast na Božském životě v Nejsvětější Trojici skrze oběť a díky nesmírné lásce a soucitu samotného Bohočlověka. To samozřejmě neznamená pouhé rozplynutí se v neosobním absolutnu nebo ve vlastním já, které je v podstatě Bůh (átman - bráhman), tzn. nikoli ve smyslu některých východních náboženství (např. hinduismus), neboť rozlišení mezi tvorem a Tvůrcem pro nás zůstává natrvalo (ontologická propast). Zde zůstávejme na poli vlastní teologie. Kdo jiný než svatý Jan od Kříže nám může být lepší inspirací.

¹⁵³ Thomas MERTON, *Ascent to Truth*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1976, str. 161-162.

¹⁵⁴ Srov. 1 Jan 3,14.

¹⁵⁵ H. DE LUBAC, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969, str. 230; Teilhardovy citáty podle *Teilhard de Chardin Lexikon I.*, op.cit. str. 232-245. Cit dle: Josef SUDBRACK, *Mystika – křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydrří 1995, str. 106-107.

Mimochodem je také zajímavé, že sv. Jan od Kříže i Teilhard de Chardin bývají někdy označováni za panteisty. Teilhard de Chardin nepochybně dobře znal spisy sv. Jana a také on zdůrazňoval, že „křesťanství je náboženství lásky“ a nespokojoval se s průměrnými náboženskými představami, ale hledal Boha pravého, který jediný dokáže plně uspokojit lidské srdce.

ZÁVĚR

Dílo svatého Jana od Kříže je tak obsáhlé a hluboké, že se o něm dá rozjímat až do konce života. Samotná báseň „*že dobře znám pramen*“ odráží tak mimořádnou mystickou zkušenost, že žádný sebeuhlazenější teologický nebo filosofický jazyk nedokáže sdělit a popsat dění, které probíhalo v jeho omilostněné duši.

Kdo miluje, ten běží, létá, raduje se - je volný a nic ho nezadrží, říká Tomáš Kempenský v knize *Následování Krista*. Svatí jsou volní, a nic je nezadrží. Jsou to neúnavné duše a často také pohrdaní v očích světa, který jejich počínání považuje za nesmyslné a otrocké odříkání a omezování, když se sami dobrovolně zbavují oné laciné svévole, kterou svět pokládá za svobodu pro radost, která je před nimi. Jan Ruysbroeck nazval velkolepými slovy - *zakoušení radosti* - dokonce za podstatu vnitřního života mystických duší. Takové duše se podle něho doslova „pohybují v jakémisi rytmu tance lásky“ a veselosti srdce i navzdory všem obtížím a nepochopení. Jsou v povznesené náladě, která je příznačná pro opravdu duchovní osoby, místo co by dávali najevo zasmušilou rezignaci, která podle světských měřítek patří k duchovnímu životu.

Svatý Jan od Kříže bývá někdy označován za temného asketu, panteistu, který si liboval v utrpení a bůhví co ještě bychom o něm mohli slyšet. Celý jeho život a jeho dílo je však pro nás dostačujícím důkazem, že právě tento „malý mnich“ z reformované větve karmelského řádu šel - letěl neúnavně za touhou svého srdce, „třebaže v temné noci“.

POUŽITÉ ZKRATKY:

DÍLA SV. JANA OD KŘÍŽE:

- V** = *Výstup na horu Karmel* (Kostelní Vydří, 1999)
1V 3,5 = 1. kniha, 3. kapitola, 5. bod
- N** = *Temná noc*
Platí tatáž pravidla jako u *Výstupu*
- DP** = *Duchovní píseň* (Kostelní Vydří, 2000)
DPA = první redakce
DPB = druhá redakce
Bez bližšího uvedení (**DP**) se míní vždy druhá redakce knihy.
DP 1,6 = 1. kapitola, 6. číslo
- ŽP** = *Živý plamen lásky* (Kostelní Vydří, 2001)
Platí tatáž pravidla pro určení redakce a citovaného místa knihy jako u *Duchovní písně*
- K** = *Korespondence* (in: *Krátké spisy a korespondence*, Kostelní Vydří, 1998)
- Poezie** = *Poezie*, Kostelní Vydří, 1992.
- VÚ** = *Všeobecný úvod* (in: *Krátké spisy a korespondence*, Kostelní Vydří, 1998)

Díla církevních otců:

- A.H.** = *Adversus haereses sv. Ireneje z Lyonu*
- Myst. cat.** = *Mystagogické katecheze sv. Cyrila Jeruzalémského*
- Trad. apost.** = *Apoštolská tradice sv. Hyppolita Římského*

Ostatní:

- Srov.** = srovnej

cit. dle	=	citováno dle
op. cit.	=	opus citatum (citované dílo)
in	=	v
n.	=	a následující
pozn.	=	poznámka
v. (vv)	=	verš
s. (str.)	=	strana
PG	=	pagina (strana)
hom.	=	homilie
Clem. Alex.	=	Klement Alexandrijský
LG	=	Lumen gentium
DH	=	Dänzinger-Hünemann - Enchiridion symbolorum

POUŽITÁ LITERATURA:

Prameny:

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Poezie*, přeložil Gustav Franci, Kostelní Vydří: KN, 1992.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Temná noc*, Kostelní Vydří: KN, 1995.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Krátké spisy a korespondence*, Kostelní Vydří: KN, 1998.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, Kostelní Vydří: KN, 1999.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Duchovní píseň*, Kostelní Vydří: KN, 2000.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Živý plamen lásky*, Kostelní Vydří: KN, 2001.

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Živý plamen lásky*, Poézia v preklade Jána Zambora, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997.

BIBLE, *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1995.

V. BOGNER, *Nový zákon*, Kostelní Vydří: KN, 1998.

Hlavní sekundární literatura:

Sv. Jan OD KŘÍŽE, *Učitel víry*, sborník k 400. výročí smrti sv. Jana od Kříže, Kostelní Vydří: KN, 1991; *Učitel víry II.: 1) Učitel duchovních nocí; 2) Učitel lásky k bližnímu*, Kostelní Vydří: KN, 1993; *Učitel víry III.: Bůh sv. Jana od Kříže*, Kostelní Vydří: KN, 1995.

Ulrich DOBHAN, Reinhard KÖRNER, *Svätý Ján z Kríža*, Lúč, Bratislava 1995.

Norbert CUMMINS, , *Osvobození k radosti. Úvod do nauky sv. Jana od Kříže*, Kostelní Vydří: KN, 1994;

Thomas MERTON, , *Ascent to Truth*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1976.

Pavel V. KOHUT OCD, *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici*. Salve 2/05.

M. AUCLAIROVÁ, *Životopis Terezie z Avily*, Kostelní Vydří: KN, 2000.

Sv. Terezie OD JEŽÍŠE, *Kniha o zakládání*, Tiskárny Vimperk 1991.

- Sv. Terezie OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*, Kostelní Vydří: KN, 2003.
- Eulogio PACHO, *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*. Burgos, MC 1998.
- Iain MATHEW, *Zasažen Bohem-setkávání s Janem od Kříže*, Kostelní Vydří: KN, 1995.
- Miguel DE SANTIAGO, *San Juan de la Cruz. Obra poética*. Barcelona, Libros Río Nuevo 1989.
- Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského východu*, Křesťanská akademie, Řím, 1983.
- Jean-HERVÉ NICOLAS, *Syntéza dogmatické teologie I. – Bůh v Trojici*, Krystal OP, Praha, 2003.
- Katechismus katolické církve, České katolické nakladatelství, Zvon, Praha 1995.
- Michael FIGURA, *Eucharistie – sakramentální vtělení*. Communio 1-2, 2003.
- H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age*, Paris 1949.
- H. de LUBAC, *Katolicismus*, Kostelní Vydří: KN, 1995.
- J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987.
- P. McPARTLAN, *Sacrament of Salvation*, Edinburgh 1996.
- R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes evangelium*, II. Část, Freiburg 1971.
- J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1979.
- D. MOLLAT, *Études johanniques*, Paris 1979.
- R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Hippolyt ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad 2000.
- L. KARFÍKOVÁ., M. DOSTÁL, J. SOKOL, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Zvon, Praha 1993.
- Wilfrid STINISSEN, *Noc je mým světlem*, Kostelní vydří: KN, 1997.
- Evelyn UNDERHILL, *Mystika – podstata a cesta duchovního vědomí*, Dybbuk, Praha 2004.
- Salvador ROS GARCÍA, *Mystická zkušenost*, Teologické texty, 5/2003.

K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996.

Dionýsios AREOPAGITA, *O mystické teologii, O božských jménech*. Dybbuk, Praha 2003.

Josef SUDBRACK, *Mystika – křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, Kostelní vydří: KN, 1995.

OBLAK NEVĚDĚNÍ – zásadní dílo středověké mystiky. Do moderní angličtiny převedl Clifton Wolters; z anglického originálu *The Cloud of the Unknowing and other Works*, nakladatelství Pragma, Praha 2000.

Josef SUDBRACK SJ, *Křesťan zítřka bude mystik*, Souvislosti, Revue pro křesťanství a kulturu 3, 1994.

Angelus SILESIUS, *Cherubský poutník*, z německého originálu *Cherubinischer Wandersmann*. Allgemeinde Verlagsanstalt München 1924. Přeložil Miroslav Matouš, Praha 1984.

Web:

University of Leeds, Subject center for Philosophical and Religious Studies,
<http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (20.4. 2007).

The Internet Encyclopedia of Philosophy, Pseudo-Dionysius the Areopagite,
<http://www.iep.utm.edu/p/pseudodi.htm> (20.4.2007).

Údaj o počtu znaků v diplomové práci (včetně mezer): 151 616