

# Výklad Otčenáše „Náš nejmilejší Pán Ježíš“. Mystika jako katecheze v pozdně středověkém německém výkladu Otčenáše

Miloš Dostál – Martin Žemla

Patnácté století není obdobím, v němž by příliš kvetlo mystické písemnictví. Po smrti velkých žáků mistra Eckharta, Jindřicha Susa (†1365) a Jana Taulera (†1361), se již téměř neobjevují podobné postavy ani díla, která by měla jejich zanícení a hloubku. Rulman Meswin (†1382) zůstává v tomto ohledu spíše diletantem a mělkým plagiátorem starších děl. Ostatně mění se i obraz spirituality. Do popředí se dostávají jiné akcenty a jiná duchovní témata: Boží tresty, hříšnost člověka a otázky jeho vykoupení, pokání, posmrtný život a jeho formy, zejména pak otázky očistce a pekla, zajištění spásy apod.

Spolu se změnou náboženských témat dochází i k posunu v mystické terminologii a metaforice. Ta je nyní používána spíše k „vyšperkování“ textů moralizujících a nábožensko-vzdělávacích. Z vysokých metafyzických analogií a obrazů první poloviny 14. století se v době následující postupně stávají prázdné „mystizující“ floskule a fráze. Religiózní člověk už není veden k vlastním duchovním zkušenostem ve smyslu staré *cognitio dei experimentalis*, nýbrž spíše k životu v pokání, ke strachu z posmrtných trestů a k devótnosti, jež byla mystice doby předchozí veskrze cizí. Dochází k postupné laicizaci a popularizaci mystiky, která se však v této podobě redukuje na určitý soubor mravních naučení, jež mají zajistit „zakoření“ Boha nikoli tady a teď, ale až ve „věčné radosti“.

Navzdory tomuto vývoji se však i v této době objevují ojedinělá díla, která se snaží poměrně autentickým způsobem přenést filozofickou spiritualitu předchozích dob do praktických duchovních potřeb 15. století. Jedním z takových je i výklad modlitby Páně *Unser aller liebster her Ihesus*.<sup>1</sup>

---

1 Bernd Adam, *Katechetische Vaterunserauslegungen: Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts*, (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 55), Zürich – München: Artemis 1976, 88-138 (edice textu: 108, 116-112, 244); viz též: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon X*, Berlin – New York: de Gruyter 1996, sl. 177-178.

Autora a dobu vzniku tohoto pojednání nelze s jistotou určit. Text se dochoval ve čtyřech rukopisech z poloviny, resp. druhé poloviny 15. století sepsaných v severobavorském nářečí. Za místo vzniku nedochované předlohy lze tedy považovat Bavorsko, nejspíše jeho severní část, kde mohl být v první polovině 15. století text sepsán. Z přítomnosti vzdělávacích a mystických spisů dominikánské a františkánské provenience (Tauler, David z Augšpurku aj.) v těchto rukopisech lze usuzovat, že tento výklad Otčenáše mohl být sepsán v prostředí nebo blízkém okolí těchto řádů ve 20. až 30. letech 15. století v období řeholních reforem. Jeden z rukopisů se totiž uchovává v pražské Národní knihovně (sign. XVI G 24) a pochází z chebského kláštera klarisek, kam se dostal v rámci těchto reforem z Norimberku.

Hned v úvodu svého výkladu o modlitbě Páně uvádí autor kromě předpokladů správného porozumění této modlitbě, jakými jsou jasný rozum a osvícení, velmi neobvyklé tvrzení, že Kristův Otčenáš byl původně podrobnější a srozumitelnější, než jak jej sepsali evangelisté. Pisatel charakterizuje modlitbu především jako hledání Boha. Modlitba má být zaměřena k určitému cíli, jinak je nesmyslná. Cíl každé modlitby má být v souladu s celkovou intencí Otčenáše. Všechny modlitby proroků Starého zákona, svatých i církevních Otců tuto tendenci měly.

Jednotlivé části modlitby Páně pak autor podrobně interpretuje; opírá se přitom o základní scholastické nauky, znalost lidské psychiky a o svůj praktický cit pro mystiku a duchovní směřování člověka. Úporná metoda scholastických otázek a citací církevních Otců je mu cizí, až na Řehoře na ně neodkazuje. Své vývody dokládá příslušnými biblickými citacemi, ani těch však není mnoho. Jeho výklad je důkladný, srozumitelný a obratný. Zároveň je mu blízký novoplatónsky a mysticky laděný způsob vyjadřování, a jeho někdy vysoký stupeň abstrakce klade místy velké nároky na čtenářovo porozumění. Kdo však podle pisatele neumí najít Boha na zemi a nedokáže přímo „pohlížet do slunečního kotouče božského bytí“ a neumí vnímat Boha jako nepředmětné, čiré bytí, toho odkazuje ve svém výkladu první části modlitby „jenž jsi na nebesích“ (viz překlad) na jednotlivá nebe. V nich pak můžeme skrze modlitbu nalézt Boha v odstupňovaných modech jeho přebývání a zde se s ním spojit. V každém nebi může duše poznávat Boha jinak a najít si zde svůj příbytek podle svých dispozic (*empfindlichkeit*, vnímavost, schopnost přijímat, tj. podle „kapacity duše“) a podle dosažené úrovně své bytostné přibuznosti s Bohem. To pak dává různé stupně poznání Boha. V tom nejvyšším se člověk stává Božím nebem. K tomu je však vždy potřebná Boží milost. Autor závěrem prvního výkladu nicméně pragmaticky připouští, že takováto cesta „je dána jen málo lidem“, a odkazuje proto na Kristovo lidství jako na obraz nejvyššího nebe.

Výklad první prosby „posvěť se jméno tvé“ opírá o známý verš z Ex 3,14 a pojímá tedy Boha jako bytí, které člověk poznává jako „svaté jméno“. Svými skutky máme pak žít v souladu s Bohem, aby „se jeho jméno v nás posvěcovalo a bylo na nás vidět a poznat“.

Následující prosbu „přijď království tvé“ vykládá podobným způsobem jako Eckhart nebo Tauler: království Boží se v člověku uskutečňuje skrze chudobu ducha, „což je pravá uprázdněnost (*wor ledikayt*) od všech věcí“. Jen „teto oproštěnosti je zaslíbeno království Boží“. Dalším předpokladem je vnitřní pokoj, velká osvěcená víra a pravá nezištná láska.

Třetí prosba „buď vůle tvá“ se interpretuje v tom duchu, že jelikož člověk není schopen poznat své bytostné určení ani své vlastní životní zadání, má svou vůli odevzdat Bohu. Když totiž člověk zapře sám sebe, stane se „božským, to jest podobným Bohu“ (*gotfar, das ist gotformig*) a je „proměněn v Boha skrze sjednocení vůle, které ze dvou vůlí činí jednu“. Příkladem takové jednoty a naprosté svobody (*ledige freyhayt*) je pak to, že řekne: „jako v nebi, tak i na zemi“. Závěrem autor pragmaticky připomíná, že se „nemodlíme jen o to, aby se jeho vůle stala – což ani nelze jinak, neboť co Bůh chce ve věčné vůli, to musí i nastat –, nýbrž prosíme i za to, abychom jeho vůli *chtěli* přijmout“.

„Chléb“ ze čtvrté prosby Otčenáše vnímá autor nejen jako „vezdejší“, ale i jako „nadpodstatný“ (*uberwesenlich, supersubstantialis*) ve smyslu Mt 6,11 (dle Vulgáty), tedy jako všechno, co slouží tělu i duši k zachování. V následujícím výkladu o stupních duchovního života se drží tradičního dělení lidí na začátečníky, pokročilé a dokonalé. Každému z nich pak odpovídá jiný pokrm duše: „chlebem“ začátečníků je nauka, pokročilých svatě přijímání a pokrmem dokonalých je duch Boží ve smyslu Iz 11,2.

Témata zbývajících částí modlitby Páně již pisateli neskýtají takový prostor pro nové myšlenky, i když i zde zůstává originální. V pasáži o odpuštění vin například překvapí moderní myšlenka: „a kolik odpuštíme našim viníkům, tolik odpuštíme sami sobě“. „Vina, hřích“ brání totiž zejména v přístupu Boží milosti. Dále konstatuje, že „matérii hříchu máme v sobě“; „pokušení“ tedy vychází bytostně z člověka a z jeho stvořeného okolí. Ochranu proti těmto svodům může dát člověku jen vyšší moc. Člověk je proto i v této prosbě odkázán na Boží milost. „Pokušení“ i „zlo“ z poslední, šesté prosby rozděluje autor do tří skupin, a třebaže je chápe jako něco negativního, poukazuje zároveň na to, že jsou pro člověka i určitým lékem a výzvou k osvědčení na duchovní cestě. Míra osvobození se od zla je proto různá a člověk se má i různým způsobem modlit za to, aby dosáhl blaženosti, k níž je určen.

Z tohoto stručného přehledu je zřejmé, že máme před sebou důkladně koncipovaný výklad Otčenáše. Autor je nezávislý na starších, tradičních

výkladech, je samostatný a původní a má jasný přehled o tom, co chce říci. Neutápí se v jednotlivostech a netrpí redundancí. Jeho jazyk má sílu a přesvědčivost, je plný bohatých obrazů a přirovnání a srozumitelný i při vyjádření obtížných myšlenek. Je pragmatičtější než předchozí generace německých mystiků. Užívá sice mystické obraty eckhartovské školy, ale snaží se alespoň zčásti přeformulovat spekulativní myšlenky do větší srozumitelnosti. Nečiní tak ovšem za cenu laciné laicizace mystiky, která byla tak typická pro plagiátorské písemnictví 15. století.

Jeho hlavní přínos lze spatřovat v tom, že zavádí mystické myšlenky do výkladu obecně známé modlitby a zpřístupňuje je tak širšímu okruhu čtenářů či posluchačů. O to se pokusilo jen několik málo výkladů; lze uvažovat v tomto ohledu asi o šesti textech z německé jazykové oblasti.<sup>2</sup> Náš výklad uvedené německé texty překonává zejména ve zdařilém převedení mystických myšlenek na tematiku modlitby Páně a jejich sladěním s vědomě katechetickým záměrem. Stojí tak mezi mystikou a praktickou katechezí či návody k duchovnímu životu. Nejvyšší cíl mystika je totiž pro něho identický s cílem každého zbožného člověka. Hlavní myšlenkou celého textu je snaha převést mystiku elit z nedostupných spekulativních výšek a ontologických reflexí na širší rovinu každodenní, obecné zbožnosti a duchovní praxe. Pro tuto zdařilou transformaci si proto tento text mezi ostatními výklady Otčenáše v německé mystice uchovává své výlučné postavení.

---

2 Známy latinsky sepsaný výklad Otčenáše od Mistra Eckharta nelze do tohoto výčtu zahrnout z důvodů odlišnosti nejen jazykové, ale zejména obsahové: Eckhartův výklad je koncipován zcela scholasticky a navíc je silně závislý na podobném zpracování ve spisě *Catena aurea* Tomáše Akvinského.

## Výklad Otčenáše „Náš nejmilejší Pán Ježíš“

...

Kde však máme tohoto Otce hledat, ukazuje druhá věta modlitby, kde se říká „jenž jsi na nebesích“. Zde jsme totiž vybízeni k tomu, abychom hledali Otce; tam upřeme svůj duchovní zrak,<sup>3</sup> neboť tam se vpravdě nalézá ten, jež hledáme a prosíme. Nachází se nade všemi nebesy v sobě samém, kde věčně spočívá přede vším stvořeným v jednoduchém a prostém klidu svého podstatného bytí,<sup>4</sup> kam ve své nedostatečnosti nemůže nikdy dosáhnout žádné stvoření, neboť On sám nepotřebuje nic z toho, co tu kdy stvořil. Nad všemi nebesy v něm samém jej nalézají toliko svobodní oproštění lidé,<sup>5</sup> kteří dovedou s ukázněnými smysly, osvícenou myslí a zaostřeným duchovním zrakem pohlížet do slunečního kotouče božského bytí,<sup>6</sup> kde nalézají svého Boha v něm samém bez jakýchkoli obrazů a forem, mi-

3 Doslova „oko ducha“. Původně novoplatónský obraz, později přejatý i církevními Otcí, např. Řehořem z Nyssy. Ve 12. století jej Hugo od Sv. Viktora na podkladě Augustina rozpracoval ve schéma „trojího oka“. Podle Hugona je duše vybavena okem „tělesným“ (*oculus carnis*), „rozumovým“ (*rationis*) a „nazíravým“ (*contemplationis*), přičemž před pádem do hříchu viděla jasně všemi třemi, po Adamově pádu však vidí jasně jen okem tělesným, okem rozumu vidí mlhavě a na oko „ducha“ je vlastně slepá. Úkolem člověka je tuto vadu odstranit a doslova „prozířit“. Srov. Hugo od Sv. Viktora, *De sacram.* I,10,2 (J.-P. Migne [ed.], *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* [dále jen PL] CLXXV, Parisii: J.-P. Migne 1879, col. 329).

4 „do er ye vnd ye vor aller geschaffenhait yn einfeltiger lediger stille rüet yn seyner istikayt“. Srov. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke I: Deutsche Werke I: Predigten 1* [dále jen DW I], ed. Josef Quint, Stuttgart: W. Kohlhammer 1958, 150,5-7: „got ist ein vernünffticheit, diu da lebt in sîn aleines bekanntnisse, in im selber aleine blübende, dâ in nie nicht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit“ („Bůh je rozum [intelekt], který žije jen v poznávání sebe sama a jen v poznání sebe sama trvá tam, kde se ho nikdy nic nedotklo, neboť tam je sám ve svém klidu“; in: Jan Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Vyšehrad 2000, 270); DW I, 197,4-5: „in einer isticheit, daz got in im selber ist“ („v tom podstatném bytí, jímž Bůh sám v sobě jest“; *ibid.*, 282) aj.

5 Srov. Eckhart, DW I, 358,1-2: „Das meinest, daz wir ein suln sîn in uns selben und gesundert von allem, und staete unbewegert suln wir mit gote ein sîn“ („To znamená, abychom byli jedno sami v sobě a oproštění od všeho, a stále nepohnutě byli jedno s Bohem“); DW I, 359,2-3: „daz ist reineheit des herzen, daz gesundert ist und gescheiden von allen lîphten dingen“ („to je čistota srdce, které je oproštěno a odloučeno od všech pozemských věcí“).

6 K tomuto starému mystickému obrazu, u jehož kořenů stojí Platónovo podobenství o jeskyni, srov. např. Joannes J. F. van Mierlo (ed.), *De Visionen van Hadewych I*, (Leuvense Studien en Tekstuitgaven 9), Leuven 1924, 11; Vision, 110-111; a dále bohatý materiál in: Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München: Reinhardt 1926, 242-243 a 262-263.

mo jakoukoli stvořenost, a to tak, že postihují Boha jako toho, v němž se oni sami i všechny stvořené věci stávají ničím.<sup>7</sup>

Jelikož to však je dáno jen nemnoha lidem a navíc zde [na zemi] nemůže nikdo najít Boha sám od sebe, ledaže ho Bůh přitáhne,<sup>8</sup> nelze jej zde tedy hledat, pokud je to hledání lidským dílem,<sup>9</sup> nýbrž dá se nalézt pouze těm, kteří jsou k němu přitahováni Pánem, a to je pak dílo Páně. On se však nachází i pod všemi nebesy, to jest na zemi, jak praví Písmo: „Celá země je plná jeho milostí a slávy a majestátu.“<sup>10</sup> Zde totiž přebývá svou přítomností, neboť jemu nic není skryto, svou mocí, neboť proti němu neobstojí nic, co by nebylo v jeho moci, a svou jsoucností,<sup>11</sup> neboť je všude: nade vším, ve všem, pod vším, kolem všeho<sup>12</sup> ne kvůli sobě, že by snad něco z toho potřeboval nebo že by tam být musel, nýbrž proto, že žádná věc nemůže být a trvat, aniž On ji udržuje.

I když ho lze tedy nalézt i zde, přece nás nevyzval, abychom ho hledali tady, neboť zde ho nacházejí toliko [světu] odumřelá, oproštěná srdce, těm se zde ukazuje a takoví lidé umějí Boha nacházet ve všech věcech,<sup>13</sup> aniž utrpí škodu od své lepicé přirozenosti<sup>14</sup> a od mnohosti,<sup>15</sup> která je ve

7 Srov. např. Eckhart, *DW I*, 88,6: „*wan daz herze ist aleine reine, daz alle geschaffeneit vernihtet hat*“ („neboť jen takové srdce je čisté, které zničilo veškerou stvořenost“); Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke I: Deutsche Werke V: Traktate* [dále jen *DW V*], ed. Josef Quint, Stuttgart: W. Kohlhammer 1963, 294,7-8: „*alles unser wesen enlignet an nihte dan in einem niht-werdenne*“ („celé naše bytí nespočívá na ničem než na znicotnění“); srov. též např. Suso, *Vita*, kap. 49: „to je tam, kde jsou člověk a všechny věci jedno – a to je Bůh“ (in: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, ed. Georg Hofmann, Zürich – Düsseldorf: Benziger 1999, 182); srov. Jan Tauler, kázání V,41: „A tím vším se stává ničím, a tak holým, jako nic, co nikdy nic nemělo, a tehdy se noří stvořené nic do nestvořeného Nic“ (in: Jan Tauler, *Propast k propasti volá: Kázání*, přel. Miloš Dostál a Martin Žemla, Praha: Krystal OP 2003, 129).

8 Srov. *J* 6,44.

9 Srov. Eckhart, *DW I*, 253,6-8: „*So man dich ie me sūchet, so man dich ie minder vindet. Du solt in sūchen, also das du in niena vindest. Sūchest du in nit, so vindest du in*“ („Čím víc tě člověk hledá, tím méně tě nachází. – Musíš ho tedy hledat tak, abys ho nikde nenacházel. Nehledáš-li ho, pak jej najdeš“).

10 *Ž* 33,5; 104,24; *Abk* 3,3; *Iz* 6,3.

11 *wesenlikayr*; srov. např. Eckhart, *DW I*, 56,5-6: „*in sîn selbes lûter weselicheit*“ („[přebývá] ve své vlastní čiré jsoucnosti“).

12 Srov. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I,6 (*PL III*, col. 595): „je v myslích, v duších i v tělech, na nebi i na zemi, ve všem zároveň jako jeden a týž; ve světě, kolem světa, nad světem, nad nebem, nade vším jsoucnem...“

13 Srov. Eckhart, *Naučení (Reden der unterscheidung)* 22: „musí se stát člověkem, který hledá Boha ve všech věcech a který nalézá Boha v každém čase a na každém místě a u všech lidí a na všechny způsoby“ (J. Sokol, *Mistr Eckhart...*, 154).

14 O „lepicé“ přirozenosti a povaze lidí mluví J. Tauler, kázání V,37: „U mnohých však je přirozenost tuze lepicá a pořád chce mít něco, na čem může viset a co jí skýtá oporu“ (J. Tauler, *Propast...*, 119).

stvořených věcech. Poněvadž ale většina lidí má příliš chorý zrak, než aby mohla pohlédnout do onoho slunečního kotouče, kde se Bůh nachází sám v sobě, a jejich zrak je příliš slabý a lepivý na to, aby v pozemských stvořeních dokázali hledat Boha, takže na nich spíš ulpívají, než aby tu nacházeli Boha – nuže, proto nás tedy Bůh odkazuje k nebesům: tam jej máme hledat, tam jej nalezneme; ta pro nás nejsou ani příliš vysoká ani příliš pozemská ani příliš nízká.<sup>16</sup>

Říká výslovně „na nebesích“ a ne „na nebi“. A to proto, že je víc než jedno nebe.<sup>17</sup> Jsou totiž nebesa tělesná (*leiplichen himel*),<sup>18</sup> to jest nebeská klenba a planety, jež mají vliv na zemi podle svého přírodního běhu.<sup>19</sup> A v těchto nebesích je třeba hledat Boha v jeho dílech čili stopách,<sup>20</sup>

15 O „škodách ze stvořených věcí“ mluví např. závěr traktátu *Sestra Katrei* (okolo r. 1320); česky: Miloš Dostál, „Traktát ‚Setra Katrei‘ čili ‚O duchovní dceři zpovědníkově‘: Svědectví heretického proudu v porýnské mystice pozdního středověku“, *Religio* 11/2, 2003, 275-294: 293. K „mnohosti ve stvořených věcech“ (*mannigfaltigkeit in den creaturen*) srov. dále např. dialog *In principio* (před r. 1382); česky: Miloš Dostál, „Dialog ‚In principio‘: Rozmluva mistra s učedníkem o Bohu a stvoření“, *Religio* 9/2, 2001, 209-221: 219-220.

16 Chápání nebes jako „vyššího světa“ má své kořeny už v Bibli: Nebesa a hvězdy byly stvořeny ještě před stvořením světa, resp. života na zemi, „aby svítila nad zemí ... a vládla ve dne a v noci“ (*Gn* 1,4-18); srov. dále např. *1 K* 15,40: „jiná je sláva nebeských těles a jiná pozemských“.

17 Věta doplněna podle pražského rukopisu XVI G 24.

18 *Caelum corporeum*, resp. *caelum sidereum*, srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologica* I,68,1,1. Jde o viditelné nebe pokryté nebeskými tělesy, sedmi planetárními sférami a jednou sférou stálíc, v nichž poznáváme Boží stopy, *vestigia* (viz níže pozn. 20), a z jejich pozorování usuzujeme na velikost Božího díla, které je tu dokonalejší (tj. naprosto pravidelně se pohybuje, méně podrobené změně) než na zemi. Toto nebe také někdy symbolizuje poznání tělesné, jindy nejnižší druh nadpřirozeného vidění *visio corporalis*.

19 Antická nauka o působení hvězd na zemi i na člověka byla v pozdním středověku obecně přijímána. Srov. např. Tomáš Akvinský, *Summa theologica* II-II,96,2,2: „Všechna přírodní tělesa nabývají svých podstatných tvarů i určitých činných sil z vlivu nebeských těles“; dále I,115,3: „činnosti nebeských těles jsou různě přijímány v nižších tělesech podle různého uzpůsobení [jejich] látky“ a I,115,6: „celá látka nižších těles podléhá síle nebeských těles jakožto síle vyšší“. Dále srov. např. Eckhart, *DW* I, 306,6-8: „*Alliu wort hânt kraft von dem ersten worte. Steine hânt ouch grôze kraft von der glîcheit, die die sternen und himels kraft dar inne wûrket*“ („Každé slovo má sílu od prvního Slova. Kameny také mají velkou sílu skrze podobnost, kterou v nich působí hvězdy a síla nebes“).

20 Srov. Augustinus, *De civitate Dei* I,XI,28: „jako bychom probíhali vším, co úžasně stáležo stvořil, sbíráme jaksi jakési jeho stopy, někde více, někde méně otisknuté (*quasi quaedam eius alibi magis alibi minus impressa vestigia colligamus*), pohlížeje na jeho obraz v nás samých“ (Augustinus Aurelius, *O boží obci* I, přel. Julie Nováková Praha: Vyšehrad 1950, 586). – Motiv Božích „stop“ ve stvoření v názavnosti na Augustína, Dionysia a Eriugenu rozpracoval Hugo od Sv. Viktora a po něm zvláště Bonaventura. Ve svém *Itinerarium mentis in Deum* 1,2 líčí stvoření jako jakýsi „žebřík“ k Bohu, přičemž něco je „stopou“ (*vestigium*) Boha, něco – totiž člověk – je jeho

v nichž se Bůh mezi všemi pozemskými, časnými díly jeví svou moudrostí, mocí, krásou, velikostí a dobrotou největší a nejjasnější, nakolik jen jsou tato tělesná díla větší, krásnější, velkolepější a uspořádanější než kterékoli Boží dílo na zemi.<sup>21</sup> V těchto nebesích je třeba ho hledat. Že zde je, znamená, že se zde jasněji, více a velkolepěji projevuje.<sup>22</sup>

Druhá nebesa, jež jsou nad těmi předchozími, jsou nebesa duchovní (*gaystliche himel*), jež se nazývají *caelum empyreum*, ohňové nebe, ne podle ohně pozemského, nýbrž pro velké nebeské světlo a jas<sup>23</sup> a pro velikou horoucí lásku, která v tomto nebi je.<sup>24</sup> Je to vpravdě blažený příbytek svatých, kteří v tomto nebi pohlížejí Pánu tváří v tvář na této hoře Sión v nebeském Jeruzalémě, svatém městě, v němž je veškeré blaho.<sup>25</sup> Duchovně je však v tomto nebi Pán pravdivěji, bytostněji, ano i osobněji,

---

„obrazem“ (*imago*), dokonalý člověk pak jeho „podobou“ (*similitudo*), nebo jak se říká jinde, „bohovitostí“ (*deiformitas*; srov. *Brev.* 2, 12, 4, česky in: *Breviloquium*, přel. C. V. Pospíšil, Praha: Vyšehrad 2004, 136; lat. orig. tamtéž, 322). K těmto stupňům vedoucím k poznání Boha řadí Bonaventura jinde jako stupeň nejnižší „stín“ (*umbra*), charakterizovaný svým „oddálením“ a „zmatením“ (*Comm. in Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 ad 4, in: *Opera Omnia S. Bonaventurae* I, Quarrachi 1882).

- 21 Středověká kosmologie pojímala nebeská tělesa jako nejdokonalejší spojení látky a formy, která nepodléhají změnám a pomíjivosti. Nebeská tělesa jsou vznešenější než pozemská i než lidské tělo (*Summa theologica* I,91,1,2); pohybují jimi duchovní substance. Stavební látkou těchto nebes je éter, *quinta essentia*, pátá esence duchovní povahy, zatímco pozemský, sublunární svět je složen ze čtvera živlů. Na vyšší dokonalost siderických nebes poukazuje také jejich kruhový pohyb, který byl považován za nejdokonalejší formu pohybu, neboť v jistém smyslu participuje na nekonečnu.
- 22 Srovnej pasus v německém *Rozjímání o Otčenáši* z roku 1435 od vídeňského dvorního kazatele Thomase Peunterera († 1439): „V tělesných nebesích, jež jsou ozdobena krásnými planetami, sluncem a měsícem a hvězdami, v nichž se projevuješ o tolik chvályhodnějším a podivuhodnějším způsobem než zručný a obdivuhodný umělec“ (Rainer Rudolf, *Thomas Peuntner's Betrachtungen über das Vaterunser und das Ave Maria: Nach österreichischen Handschriften herausgegeben und untersucht*, Wien: Verlag des Notringes der wissenschaftlichen Verbände Österreichs 1953, s. 12,12-16).
- 23 Viz Tomáš Akvinský, *Summa theologica* I,66,3c: „*illud caelum dicitur empyreum, id est igneum, non ab ardore, sed a splendore*“. Tento pojem nebes, zvaných též *caelum intellectuale*, patří rovněž do všeobecné středověké nauky o nebi a jeho hierarchii. Jsou to nadsmyslová nebesa mimo *caelum sidereum*, hvězdné nebe, a mimo jakoukoli proměnlivost (*Summa theologica* I,102,2,1), nemají už vliv na nižší tělesa, jsou příbytkem blažených a místem jasu slávy a konečné blaženosti (*Summa theologica* I,61,4,1-3). Zatímco u prvního nebe se na epistemologické rovině jedná o poznání nebeských těles, v druhém nebi jde o poznání nebeských duchů. Na úrovni vyššího zření se toto nebe připodobňuje k vidění obraznému, *visio imaginaria*.
- 24 Podobný výklad o nebi podává ve svém Otčenáši i německý františkán David z Augsburgu († 1272): „tak přebýváš [způsobem sobě] vlastnějším v duchovních komnatách, v srdcích svatých, kteří se tomuto krásnému nebi připodobnili výši nebeské kontemplace a šíří horoucí lásky“ (Francis Mary Schwab, *David of Augsburg's „Paternoster“ and the Authenticity of His German Works*, [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 32], München: O. Beck 1971, s. 91,27-30).
- 25 *Žd* 12,22-23.



a způsobem blaženějším a milostivějším než v onom nebi tělesném, neboť zde se ukazuje, jaký je v živoucí, blažené přítomnosti svého majestátu a ve slastném zakoušení svého převelmi důstojného božského bytí, kde On je teprve všechno ve všem.

Třetí nebesa jsou nebesa rozumová (*vernunftigen himel*).<sup>26</sup> Jsou to andělé či lidé, v nichž Pán pro podobnost jejich bytnosti a jímavost jejich přirozenosti<sup>27</sup> přebývá ještě více a opravdověji než v druhých dvou nebesích, o nichž jsem mluvil. Promluví o lidech, o andělech pomlčím. Člověk spravedlivý je podle slov Písma trůnem věčné moudrosti, kterou je Bůh sám.<sup>28</sup> Je-li tedy trůnem Božím, pak je i Božím nebem, „neboť nebesa jsou jeho trůnem a země jeho podnožím“.<sup>29</sup> Po právu je spravedlivý zván nebem, které je vysoko povzneseno nad všechny stvořené věci, neboť jeho srdce promlouvá jen k Tomu, který je nade vším jeho věděním, schopností, dovedností i nad veškerou jeho touhou a nade vším, co není On sám. A toto nebe je širé láskou, která se rozpíná od místa k místu, od lásky Boží až po lásku lidskou, od lásky potřebné až po tu přebývací, a přitom je zkrášleno sluncem, měsícem a hvězdami: totiž nahlédnutím v čase Páně, v milostiplný den,<sup>30</sup> kdy slunce rozumu pozná Pána<sup>31</sup> a pochopí jej v jeho darech a milostech, kde svědectví o Pánu jsou navýsost věrohodná; a též [je zkrášleno] vírou, jež jako měsíc ozařuje noc úzkosti, temnoty a nevědomosti, kdy milost odstoupila a kdy se víra musí co nejlépe držet Pána a být v této noci tímtož pánem, jímž jí byl prve [Pán] za dne; a k tomu jsou tu další hvězdy, to jest mnohé zdatnosti a ctnosti, kte-

26 *Caelum intellectuale*, zvané někdy též *caelum sanctae Trinitatis*, v němž přebývá sám Bůh ve třech Osobách. Je to nebe čirého intelektu, rozumové, kde „se andělé a svaté duše těší z nazírání Boha“. Na epistemologické rovině jde o nazírání Boha samého podle stupně poznání. Tímto nebem se podle Tomáše Akvinského také někdy označuje nejvyšší druh nadpřirozeného zření, *visio intellectualis* (*Summa theologica* II-II,175,3,4).

27 „*entpfencklikayt der natur*“, lat. *capacitas*; myšlenku, že Bůh se zabydluje v lidské duši a tuto „nádobu činí tím větší a schopnější pojímat, čím více ji naplňuje“, vyslovuje v různých obměnách ve svém díle Řehoř z Nyssy (srov. Endre von Ivánka, *Plato christianus*, přel. Václav Němec, Praha: Oikúmené 2003, 180).

28 Srov. *Sír* 1,1; *Mdr* 9,4.

29 *Iz* 66,1.

30 Čas a den Páně – v Písmu chápány eschatologicky nebo jako celé období začínající po Kristově zmrtvýchvstání; zde spíše ve smyslu duchovního nahlédnutí a osobního prozření: „V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci a vy ve mně jako já ve vás“ (*J* 14,20).

31 V mystických textech německého středověku se obvykle Slunce spojuje s Bohem, sluneční paprsky symbolizují Boží lásku a přiblížení se ke Slunci představuje *unio mystica*. Viz G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik...*, 263-265. Zde se však užívá obrácené paralely. Srov. Eckhart, *DW* I, 250,17-18: „*Ain ainualtig verstantniss ist so låter in im selber, das es begriffet das luter bloc goetlich wesen sunder mittel*“ („Rozum [intelekt] je sám v sobě tak čirý a jednoduchý, že čiré a holé božství poznává bezprostředně“).

ré v čase zdaru ležely ladem, neboť jim nebyla zavdána příčina, nyní však za noci protivenství už mají důvod obíhat a zářit;<sup>32</sup> zdatnost se totiž dokonává v nemoci,<sup>33</sup> poněvadž zdatnost musí mít vždy osvědčení od svých protivníků, vůči nimž musí obstát.<sup>34</sup>

V těchto nebesích přebývá Bůh bytostněji než v jakémkoli jiném nebi, protože zde je jako v sobě samém. V těchto lidech má totiž Bůh sám sebe, poznává sám sebe, zakouší sám sebe, chápe sám sebe, nazírá sám sebe a miluje sám sebe,<sup>35</sup> což nečiní ani v nebi ani na zemi ani v žádném jiném stvoření, leda v sobě samém a v rozumovém tvorů, a to díky podobnosti a jímavosti, jíž takto odpovídá.<sup>36</sup>

Je-li tedy spravedlivý člověk Božím nebem, pak toho nejspravedlivějšího člověka, Ježíše Krista, našeho nejmilovanějšího Pána, můžeme považovat za vysoké, širé, krásně zdobené nebe, nakolik byl nejvyšší v nebeském toužení, neboť On byl Synem Nejvyššího a nejlépe prokazoval lásku, On ze samé lásky vydal svou duši smrti nejen za své přátele, nýbrž i za své nepřátele, a není větší lásky než tato. A taktéž jej krásnilo slunce stálého, jasného poznání a zakoušení Boha i poznání všech věcí, neboť On vpravdě okoušel Boha; krásnil jej měsíc smrtelnosti a útrpnosti, jimiž nám vysloužil velké věci; krásnilo jej i množství nesčetných hvězd jeho nevýslovných ctností, jimiž učinil velké skutky, takže je vpravdě zván nebem,<sup>37</sup> „v němž přebývá veškerá plnost božství“, jak praví svatý Pavel.<sup>38</sup>

Jen k tomuto nebi jsme nabádání, abychom hledali Boha, našeho Otce, k němuž nás vybízí naše duše i srdce; a máme s ním mluvit na nebesích, kde se projevuje, nebo ukazuje, nebo bytostně přebývá, a to podle rozdíl-

32 Autor tu připodobňuje duchovní nebe k nebi hvězdnému/tělesnému a srovnává „vnitřní nebe“ duchovního člověka, resp. jeho spirituální kvality s nebeskými tělesy: Slunce je jeho „rozum“ (*verstentnuss*), popřípadě viz dále srovnání s Kristem „stálé a jasné poznání a požívání Boha“ (*stetes, clares got bekennen vnd nyessen*); Měsíc je jeho „víra“ (*glauben*), resp. „smrtelnost a trpnost“ (*todlickayt vnd leydikayt*, tj. také schopnost snášet, vnímat a přijímat, tedy vlastnosti tradičně připisované Luně); a hvězdy (*gestirn*) symbolizují jeho ctnosti (*tugende*). Příměr s temnou nocí nalezl svůj nejnámější výraz u Jana od Kříže, ale velkou roli hraje už u Jana Taulera (srov. např. kázání V,23; in: J. Tauler, *Propast...*, 109-115).

33 Srov. 2 K 12,9: „*nam virtus in infirmitate perficitur*“ (dle Vulgáty), Kraličtí překládají: „neboť moc má v nemoci dokonává se“. Staroněmecký pojem *tugent* souvisí nejen s „ctností“, ale i se „sílou“, „schopností“, podobně jako latinské *virtus* či řecké *areté*; přebíráme Novotného převod „zdatnost“, jež užil ve svých překladech Platóna.

34 Srov. 1 K 3,13; 1 Pt 1,7.

35 Srov. J. Tauler, kázání V,55: „O takových lidech může člověk říct, že Bůh v nich poznává, miluje a okouší sám sebe. Neboť on není než život, bytí a působení.“ (J. Tauler, *Propast...*, 147).

36 Viz výše pozn. 27.

37 Viz výše pozn. 31.

38 Ko 2,9.

nosti těchto tří nebes, která můžeme považovat jakoby za obraz či zrcadlo jakéhosi předmětu, říkáme-li: „jenž jsi na nebesích“. Vždyť On přece žádnou podobu nemá a nelze jej postihnout žádným jemu vlastním obrazem (ježž ani nemá), nýbrž jen obrazem cizím, ve kterém je tak jako v oněch řečených nebesích. A podobně lze ze všeho nejvhodněji v modlitbě Páně pro ono nebe, v němž je Otec, užít milostivého obrazu Kristova člověčenství, protože On, Kristus, je též obrazem Otce, jeho podobou a projevem, v němž je Otec vidět, jak praví sám nejsladší Pán Ježíš: „Kdo vidí mě, vidí i mého Otce.“<sup>39</sup> A tak jsme v tomto vznešeném a uctivém oslovení, jež začínáme slovy: „Otče náš, jenž jsi na nebesích“, poučování o tom, koho voláme: totiž nepochopitelného, skrytého, bezobrazého, bytostného Boha Otce, jehož se přesto smíme dovolávat a nazývat jej naším nejvěrnějším Otcem.<sup>40</sup>

Poněvadž Bůh tedy nemá formu ani podobu, neumí si naše nemocné smysly s takovým prostým nestvořeným dobrem poradit a činí si z něho předmět, k němuž by se mohly upnout,<sup>41</sup> a tak jsme i zde poučování o tom, abychom tuto svou nemoc poznávali pomocí oněch nebes a předkládali je svým smyslům, každé podle jeho způsobu a vznešenosti, nakolik nám to jen může posloužit k tomu, abychom hledali to [nebe], které nám pak ukáže Boha. A to, v kterém Boha najdeme co nejjasněji, to nám nejlépe posloužilo, to je nám nejbližší a nejmilejší. Protože však veledůstojné Kristovo člověčenství a milostivý obraz Kristův to ukazuje nejnázorněji, budiž nám co nejpřítomnější jeho obraz, v němž a skrze nějž prosíme Otce, kterého On zná nejlépe.

„Posvěť se jméno tvé“ ...

---

39 J 14,9.

40 Ř 8,15.

41 Srov. Eckhart, Traktát „O odloučenosti“: „předmětem ryzi odloučenosti není ani to, ani ono. Ona totiž stojí na holém *nic*...“ (přel. Miloš Dostál, in: *Reflexe* 24, 2003, 113).

## ZUSAMMENFASSUNG

**Vaterunserauslegung „Unser liebste Herr Jesus“. Mystik als Katechesis in einer spätmittelalterlichen Vaterunserauslegung**

Das 15. Jahrhundert ist eine Wandlungszeit der religiösen Literatur. Anstatt der Anweisung zur persönlichen Erfahrung Gottes, die im 14. Jhd. im Umkreis der Deutschen Mystik entstanden, werden vor allem Themen als Erlösung, Busse, jenseitiges Leben, Höllenangst, Fegefeuer und Heilssicherung bevorzugt. Die „Mystik“ wird popularisiert, d.h. das religiöse Leben wird „heilsam“ reglementiert. Trotz dieser Lage tauchen jedoch hin und wieder kleinere Texte auf, die die philosophisch gewurzelte Spiritualität weiterführen. Zu diesen gehört auch die vorliegende Paternoster-Auslegung aus der ersten Hälfte des 15. Jhdts., deren Handschrift auch in der Prager Nationalbibliothek aufbewahrt wird. Der unbekannt Autor dieses Werkes legt eingehend das Herrengebet aus, wobei seine poetische Äusserung auf die ältere Deutsche Mystik erinnert. In dem von uns erwählten Passus widmet er sich dem ersten Teil des Gebetes „der du bist in den Himmeln“. Für die Mehrheit der Gläubigen, die nicht imstande sind, die Dinge dieser Welt durchzusehen und das „Sonnenrad des göttlichen Seins“ direkt anzuschauen, weil ihre menschliche Natur „klebrig“ ist, sei gerade diese Auslegung nötig, die die einzelnen „Himmel“ beschreibt. Es werden drei verschiedene Himmel nach dem scholastischen Vorbild vorgeführt: die leiblichen Himmel (Sternenhimmel), die geistlichen Himmel (Empyreum) und die vernünftigen Himmel (wo Gott in sich selber weilt). Dann wird der anschauliche Wert jedes Himmels ausgelegt, d.h. wie man in jedem Himmel eine „Spur“ Gottes finden kann, die ihn an Gott hinweist. Der beste Himmel ist aber letztlich Christus: ist ja der Gerechte, der Bibel nach, Himmel Gottes (*Sir* 1,1; *Sap* 9,4), so muss der aller Gerechteste, Christus, der höchste Himmel sein, der trotz seiner Höhe und Adel den göttlichen Vater uns vor Augen bringt („wer sieht mich, sieht den Vater“). Diese Auslegung vereinigt der Autor mit einer poetischen Schilderung: auch Jesus Christus als der höchste Himmel hat seine „Sonne“ (göttliche Erkenntnis), seinen „Mond“ (Sterblichkeit, Leiden) und seine „Gestirne“ (Tugende). Genauso ist bei jedem Menschen seine „Sonne“ die gnadenhafte Erkenntnis Gottes, die ihm ab und zu erscheinen kann, der Mond ist dann der reine Glaube, der ihn durch die dunkle Nacht der Anfechtungen, Ängste und und der „Gottesfinsternis“ zu führen und ihm zu leuchten hat, wobei seine Tugende erst recht exerziert und geprüft werden. Die Erwähnung „der dunklen Nacht der Seele“ knüpft unseren Autor mit einem wesentlichen Thema der Spiritualität Johannes Taulers, die später ausführlicher von Johannes von Kreuz bearbeitet wurde.

Vorliegende Vaterunserauslegung gehört zu der Gruppe von etwa fünf ähnlich mystisch geprägten Auslegungen in deutscher Sprache, aber „an Konsequenz in der Formulierung mystischer Gedankengänge auf die Thematik der Vaterunserbitten und an Geschlossenheit in bewußt katechetischer Deutung des Herrengebets werden sie jedoch alle vom vorliegenden Text übertroffen“ (B. Adam, *Katechetische Vaterunserauslegungen...*, 104).

Národní knihovna ČR  
Klementinum 190  
110 01 Praha 1

MILOŠ DOSTÁL

e-mail: dostal.milos@quick.cz

Nakladatelství Vyšehrad  
Víta Nejedlého 15  
130 00 Praha 3

MARTIN ŽEMLA

e-mail: zemlam@seznam.cz