

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filozofie

Jiří Hebron

**Principium et fundamentum sv. Ignáce
(ES 23)**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.

Praha 2022

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 14. června 2022

Jiří Hebron

Bibliografická citace

Principium et fundamentum sv. Ignáce [rukopis]: diplomová práce / Jiří Hebron; **vedoucí práce:** Vojtěch Novotný. -- Praha, 2022. -- 82 s.

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá vývojem a analýzou *Principu a fundamentu* (DC23, dále jen PF) Duchovních cvičení (dále jen DC) svatého Ignáce a následnou reflexí velkých teologů druhé poloviny dvacátého století, jakými byli Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar. Práce sleduje nejdříve historický vývoj *DC*, jak vznikala, kde vznikala, za jakým účelem, jaké byly literární prameny Duchovních cvičení, jak cvičení odrážela duchovní zkušenost Ignáce z Loyoly a v neposlední řadě sleduje rozličné texty, kopie a adaptace knihy *DC*. Dalším krokem je analýza *PF*, jeho další možná případná místa v celku Ignaciánských exercicií, odkazy na jiné části *DC*, které by měly spojitost s *PF*, prameny, struktura a funkce *PF* v kontextu *DC*. Poslední část práce sleduje teologický výklad *PF* z perspektivy dvou velkých myslitelů Karla Rahnera a Hanse Urse von Balthasara. Zaměřuje se na jejich teologická východiska a přínos v oblasti ignaciánské spirituality.

Klíčová slova

Principium et fundamentum, Duchovní cvičení svatého Ignáce, Ignác z Loyoly, ignaciánská spiritualita, systematická teologie, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, teologie dvacátého století.

Abstract

This diploma thesis deals with the development and analysis of the First Principle and Foundation (DC23) of St. Ignatius Spiritual Exercises and the subsequent reflection of the great theologians of the second half of the twentieth century, such as Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar. The work first traces the historical development of The Spiritual Exercises, how it originated, where it originated, for what purpose, what were the literary sources of The Spiritual Exercises, how the exercises reflected the spiritual experience of Ignatius of Loyola and last but not least follows various texts, copies and adaptations of the book The Spiritual Exercises. The next step is the analysis of the First Principle and Foundation its place as a whole, references

to other parts of The Spiritual Exercises, sources, structure and function of the text in the context of The Spiritual Exercises. The last part of the thesis follows the theological interpretation of the First Principle and Foundation from the perspective of two great thinkers, Karel Rahner and Hans Urs von Balthasar. It focuses on their theological background and contribution to Ignatian spirituality.

Keywords

Principium et fundamentum, The Spiritual Exercises of St. Ignatius, Ignatius of Loyola, Ignatian Spirituality, Systematic Theology, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Theology of the Twentieth Century.

Počet znaků (včetně mezer): 181 174

Poděkování

V první řadě bych chtěl poděkovat prof. PhLic. Vojtěchu Novotnému, Th.D. za vedení této práce a motivaci. Dále bych chtěl poděkovat spolubratrům za cenné informace a podporu.

Obsah

| | |
|--|----|
| Úvod | 8 |
| 1. Vznik a geneze textu <i>DC</i> s ohledem na životní etapy sv. Ignáce | 10 |
| 1.1 Srpen 1521 až únor 1522 Pamplona, Loyola | 11 |
| 1.1.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 13 |
| 1.2 Březen 1522 Montserrat | 13 |
| 1.2.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 14 |
| 1.3 Březen 1522 až únor 1523 Manresa | 14 |
| 1.3.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 17 |
| 1.4 Únor 1523–září 1527 Barcelona, Svatá země, opět Barcelona, Alcalá, Salamanca | 18 |
| 1.4.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 19 |
| 1.5 Únor 1528 – konec března 1535 Paříž, studia filozofie a teologie | 20 |
| 1.5.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 21 |
| 1.6 Leden 1536 – červenec 1556 Benátky, Vincenza, Řím | 21 |
| 1.6.1 Vliv daného období na tvorbu <i>DC</i> | 22 |
| 1.7 Závěr | 23 |
| 2. Texty, kopie a adaptace <i>DC</i> | 25 |
| 2.1 Texty | 25 |
| 2.1.1 Španělské <i>kopie</i> | 26 |
| 2.1.2 Latinské překlady | 26 |
| 2.1.3 Další latinské texty a <i>adaptace</i> | 27 |
| 2.1.4 Shrnutí | 28 |
| 2.2 Chronologické uspořádání textů a porovnání znění <i>PF</i> | 29 |
| 2.2.1 Chronologické seřazení dochovaných <i>textů, kopií, adaptací</i> | 29 |
| 2.2.2 Porovnání nejstarších dochovaných záznamů <i>PF</i> | 30 |
| 2.2.3 Závěr | 31 |
| 3. Analýza <i>PF</i> | 33 |
| 3.1 Místo <i>PF</i> v celku <i>DC</i> | 33 |
| 3.2 Prameny | 33 |
| 3.3 Struktura | 35 |
| 3.3.1 Analýza struktury <i>PF</i> | 35 |
| 3.3.2 Základní rozlišení <i>PF</i> | 35 |
| 3.4 Analýza textu | 36 |
| 3.4.1 První část | 36 |

| | |
|--|----|
| 3.4.2 Druhá část | 39 |
| 3.4.4 Odpovídající místa <i>PF</i> v <i>DC</i> | 42 |
| 4. Teologický výklad <i>PF</i> | 44 |
| 4.1 Karl Rahner | 44 |
| 4.1.1 Úvod do Rahnerovy teologie | 45 |
| 4.1.2 Rahnerovy komentáře k <i>PF</i> | 47 |
| 4.1.3 Závěr | 51 |
| 4.2 Hans Urs von Balthasar | 54 |
| 4.2.1 Úvod do von Balthasarovy teologie | 54 |
| 4.2.2 Von Balthazarovy komentáře k <i>PF</i> | 58 |
| Závěr | 73 |
| Seznam zkratk | 79 |
| Seznam literatury a elektronických zdrojů | 80 |

Úvod

Princip a fundament (dále jen *PF*) je součástí *Duchovních cvičení* (dále jen *DC*) sv. Ignáce a patří k jeho klíčovým částem a stěžejním textům ignaciánské spirituality vůbec. Hned na počátku se odvážíme říci, že *PF* díky své myšlenkové struktuře, jež sahá od počátku k cíli lidské existence, může složit také jako *cestovní plán* pro celý náš život. Jak později ukážeme, může pomáhat současnému člověku, který si stanovuje zpravidla krátkodobé, nejisté cíle a není schopen svým životním projektem, pokud ho tedy má, obsáhnout celý svůj život. V této diplomové práci bude *PF* nejdříve představen z historicko-kritického hlediska a následně pohledem dvou velkých teologů 20. století: Karla Rahnera a Hanse Urse von Balthasara. V závěru se pokusíme nastínit možnost, jak tento významný text přiblížit sekularizovanému člověku.

Mezi stěžejní prameny diplomové práce budou v úvodní části patřit především Monumenta Ignatiana.¹ Dále pak knihy a články, které se tímto tématem zabývají. V další části použijeme texty současných jezuitských autorů, kteří komentují *PF*. V závěrečné části práce se podíváme na klíčové texty Karla Rahnera² a Hanse Urse von Balthasara³. Budeme pracovat s texty v původních jazycích.

Rozhodnutí pro reflexi dvou velkých teologů 20. století, Karla Rahnera a Hanse Urse von Balthasara není náhodná. Díky jejich erudici, rozdílnosti jejich myšlenkových přístupů, originálním vhledům, znalosti současné, stále více sekularizované společnosti, modernímu jazyku může být jejich reflexe *PF* přínosná pro hlubší pochopení tohoto klíčového textu, následnému účinnějšímu využití v duchovní praxi a dalšímu promýšlení v kontextu naší doby.

To je i hlavním cílem této diplomové práce: Představit blíže *PF*, následně jej interpretovat pomocí textů K. Rahnera a H. U. von Balthasara⁴ a nabídnout inspiraci pro další *aggiornamento*.

¹ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. Candido Dalmases. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969 (Monumenta Historica SI, vol. 100).

² Zvláště sebrané spisy RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. Band 13. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006

³ Zvláště sebrané spisy BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. Hrsg. Jacques Servais. Freiburg: Johannes Verlag, 1993

⁴ Werner Löser na dotaz, v čem vidí odkaz Rahnera a von Balthasara, odpovídá: „Oba už patří minulosti... Mohou být zdrojem a příkladem... Dnes však stojíme před jinými problémy, nové otázky jsou velmi radikální. Potřebujeme nalézat nová řešení. Rahner a von Balthasar odpovídali své době; teď potřebujeme dělat nové věci.“ Viz Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 31–33

Při komentování *PF* se budeme přidržovat českého překladu tohoto textu, který je uvedený v edici souborného díla sv. Ignáce, kterou redigoval Michal Altrichter.⁵ Tento překlad se podle našeho mínění nejvíce blíží originálu.

Z metodologického hlediska jsme rozdělili práci do dvou hlavních částí: historicko-kritické a interpretační. V první části se budeme zabývat vznikem textu *PF*, jeho souvislosti se životem sv. Ignáce, jeho redakcemi a edicemi, prameny a strukturou. V druhé části pak použijeme interpretační přístup s přispěním novodobých znalců ignaciánské spirituality. Na závěr použijeme k hlubšímu porozumění komentáře Karla Rahnera a Hanse Urse von Balthasara, kteří *PF* komentují z rozdílných teologických pozic.

Diplomová práce je členěna do čtyř hlavních kapitol. V první kapitole se pokusíme ukázat, jaký vliv měla životní zkušenost a duchovní vývoj Íňiga⁶ na vývoj a konečnou podobu exerciční knížky, která následně ovlivnila životy bezpočtu lidí. Snahou bude rovněž ukázat dlouhý vývoj textu *DC*.

Ve druhé kapitole se zaměříme již na samotný text. Budeme se snažit o detailnější analýzu, která bude cílit na umístění *PF* v knize *DC*.

Ve třetí kapitole, která je jakýmsi vyvrcholením této práce, poukážeme na teologický výklad *PF* pohledem myšlenkového světa dvou velikánů na poli teologie druhé poloviny 20. století: Karla Rahnera a Hanse Urse von Balthasara. Mohli bychom sice do výkladu *PF* zapojit více jezuitských osobností, ale tím bychom výrazně přesáhli rozsah práce.

V závěru se pokusíme shrnout výsledky této práce a zamyslíme se krátce nad tím, jak by mohly být využity pro sekularizovaného člověka.

⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2005

⁶ Íňigo si v Paříži po ukončení teologického studia (1535) změnil jméno na Ignác, a to na počest svého oblíbeného světce sv. Ignáce Antiochijského. RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2013, s. 51

1. Vznik a geneze textu *DC* s ohledem na životní etapy sv. Ignáce

„...*quaedam documenta sive exercitia spiritualia, ex sacris scripturis et vitae spiritualis experimentis elicita composuerit...*“⁷

Papež Pavel III., *Pastoralis officii* (31. července 1548)

Je jisté, že oddělit *DC* jako dílo od příběhu jeho tvůrce není možné. Ignaciánská spiritualita je hluboce autobiografická.⁸ V této části práce se pokusíme o nástin významných událostí, které ovlivnily Ignáce při psaní a úpravách textu, které trvaly neuvěřitelných pětadvacet let. Z tohoto časového údaje můžeme usuzovat, s jakou přepečlivostí autor těchto o něco více než sto stránek textu malého formátu otcovsky hýčkal.

Život svatého Ignáce je jedna velká intenzivní pouť, která je vnitřně prožívána a podrobena neustálému rozlišování.⁹

Zkušenost tohoto baskického mystika se nedá odvozovat jen od momentu jeho konverze, nýbrž zahrnuje celý předchozí život, který je formován nejenom kulturním a náboženským prostředím baskického rodu, nýbrž i výchovou dvořana, rytíře španělských katolických králů pozdního středověku.¹⁰

Do úvodu této části jsme vložili text z buly papeže Pavla III., kde se podtrhuje soulad mezi Ignácovou zkušeností a Písmem. To, co prožíval a zakoušel, rostlo z působení Kristova Ducha v církvi a Božího zjevení, jímž Ignác svou osobní zkušenost vědomě formoval. Nejintenzivněji v Manrese.¹¹ Nyní se však podívejme na těch několik důležitých etap Iñigova života, které výrazně ovlivnily text *DC*.

⁷ „...*text duchovních cvičení sepsal na základě svatého Písma a vybraných zkušeností duchovního života ...*“ (volně přeloženo autorem) IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. Candido Dalmasas. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969 (Monumenta Historica SI, vol. 100), s. 76

⁸ „La spiritualità ignaziana ha un carattere profondamente autobiografico“: GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. In SANT'IGNAZIO DI LOYOLA. *Esercizi Spirituali: Testi complementari*. Edd. Herbert Alphonso. Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 2000, s. 39

⁹ „La vita di sant'Ignazio è come un cammino a tappe, intensamente percorso, interiormente vissuto e continuamente sottoposto a discernimento.“ Viz GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 39 (volně přeloženo autorem)

¹⁰ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 39

¹¹ Tamtéž, s. 40

1.1 Srpen 1521 až únor 1522 Pamplona, Loyola

Chceme-li více pochopit vznik psané podoby *DC*, musíme jít takříkajíc *před první psaný text*. První impulzy pro texty exercicií přicházejí celkem nečekaně, a to v situaci, kdy je roku 1521 v severošpanělské Pamploně šestadvacetiletý Íñigo zraněn do kolene dělovou koulí, která byla vystřelena Francouzi. Zraněný Bask je svými nepřáteli odnesen na nosítkách do svého rodiště, kde začíná šlechticova nejistá cesta k uzdravení. Jeho stav je natolik závažný, že mu bylo uděleno poslední pomazání.¹² Musel být jistě konfrontován s blízkostí vlastní smrti.¹³ To mohlo být pomyslným bodem nula v procesu jeho obrácení a prvním *materiálem* pro *DC*. Ale jsme na úrovni čistě hypotetické. Íñigův stav se na svátek sv. Petra a Pavla začal zlepšovat.¹⁴ Podstoupil chirurgický zákrok, aby mohl nosit vhodné oblečení podle tehdejšího módního diktátu. Celou svojí bytostí toužil po návratu mezi vybranou společností. Z těchto vzpomínek svatého Ignáce¹⁵ můžeme vidět jeho houževnatost, jeho zarputilost, která mu dávala sílu zvládat nepředstavitelnou bolest.

Domníváme se, že i tyto jeho povahové rysy se budou odrážet při sepisování *DC*. V události rekonvalescence můžeme vidět Íñigovu schopnost dávat stranou pocity, obavy, a dovednost volit takové prostředky, aby mohl dosáhnout kýženého cíle.

Íñigův stav se po svátku sv. Petra a Pavla začal pomalu zlepšovat. Protože velmi rád četl světské knihy, žádal, aby mu některé knihy přinesli. Na hradě však tento druh literatury v knihovně nebyl, a tak se mu do rukou dostaly knihy s náboženskou tematikou:¹⁶ *Život Kristův* od kartuziána Ludolfa Saského a *Zlatá legenda* od blahoslaveného Jakuba de Voragine OP.¹⁷ Zde začínáme být svědky další velmi významné události, která se později vetká do *DC*. Během četby *Zlaté legendy* si rekonvalescent začal všimnout nějakých vnitřních *posunů*. Když například četl o Augustinovi Aureliovi a jeho slova o příkrém rozdílu mezi Jeruzalémem (skvostné sídlo Ježíše Krista¹⁸) a Babylonem (doupě Satana¹⁹), všiml si něčeho, co později nazval *rozlišování duchů*. Tuto pasáž o svatém Augustinovi s velkou pravděpodobností použil v knize *DC* v cvičení čtvrtého dne v rozjímání o *Dvou praporech* (*DC* 136–145), jak nás o tom informuje

¹² IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 118

¹³ Tamtéž, s. 119

¹⁴ Tamtéž

¹⁵ Tamtéž, s. 118–119

¹⁶ Tamtéž, s. 120

¹⁷ Tamtéž, s. 209

¹⁸ Tamtéž, s. 44

¹⁹ Tamtéž

Hugo Rahner.²⁰ Avšak, jak uvidíme níže, i pozdější zkušenost z Manresy u říčky Cardoner mohla být inspirací pro tuto stěžejní meditaci.

Íňigo si rád v těchto knihách četl, ale také se často utápěl v myšlenkách se světskými motivy. Později vzpomínal na velmi vtíravou myšlenku, která ho dlouho v nitru svazovala, a přitom to ani nezpozoroval.²¹ Ve svých představách se nechával unášet představami o tom, jak koná hrdinské činy pro jednu ženu. Na druhé straně ho díky náboženské četbě napadaly myšlenky s duchovním obsahem a neméně dobrodružným nádechem. Činy světců, jako byli sv. Dominik a František, se mu zdály vcelku nenáročné, a tak si umanul, že vykoná věci stejné, případně ještě náročnější.²² Po delší době střídání myšlenek se světským a duchovním obsahem si všimnul, že ho tyto dva vnitřní světy vedou k rozdílnému prožívání. Myšlenky s duchovním obsahem jsou z počátku nepřitažlivé, ale pak vedou dlouhodobě k radosti. Myšlenky se světským obsahem naopak vedou nejdříve k povrchní radosti, ale pak dlouhodobě ke smutku. Tuto zkušenost zformuloval v důležité části *DC* o *Rozlišování duchů* (*DC* 313–336). Podobné popisy ze života sv. Ignáce o zkušenosti s *rozlišováním duchů* můžeme v *DC* ještě vysledovat v paragrafech 25²³ a 99²⁴.

Íňigo využíval čas rekonvalescence nejenom k modlitbě, ale i k pečlivé práci na výpiscích z knih, které ho zaujaly. Z poznámky 11 v *DC* se dozvídáme i to, jaký použil papír (hladký, linkovaný) a že písmo bylo úhledné. Soubor výpisků pak čítal 300 kvartových listů. Také se v poznámce dočteme o tom, že Kristova slova psal červeným inkoustem a slova Panny Marie modrým inkoustem.²⁵ Z tolika detailů, které jsou v celé celém životopise ojedinělé, lze usuzovat o důležitosti výpisků, které mohly být základem pro text *DC*.

Íňigo i po zkušenosti obrácení měl v sobě stále svoji světskou hrdost rytíře. Také po rozhodnutí změnit svůj život chtěl dělat něco více, jako když se chce rytíř *vyšperkovat* dobrou pověstí pro svoji vysněnou dámu, kterou by tím mohl zaujmout. Jeho pýcha mu velela dělat ještě větší pokání, než dělali svatí, aby si tak získal Boží přízeň. Domýšlivost se zde prezentuje

²⁰ „Sv. Augustin pojednává o dvou městech Jeruzalému a Babylonu a o jejich králich. Neboť králem v Jeruzalémě je Kristus, králem v Babylonu je ďábel. A tato města a tato města zbudovaly dvě lásky (dos amores): ďáblovu město povstává skrze sebelásku, která jde až k pohrdání Bohem, město Boží však postává skrze lásku Boží, jež roste až k pohrdání sebou samým.“ Viz RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. s. 33

²¹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 120

²² Tamtéž, s. 120

²³ Tamtéž, s. 131

²⁴ Tamtéž, s. 177

²⁵ Tamtéž, s. 122

ve *zduchovnělém* hávu. Chtěl se stát *duchovním esem*. Íňigo se však ještě nesetkal s Bohem evangelia, s Bohem, který je Milosrdenství samo.²⁶ To se stane v Manrese.

1.1.1 Vliv daného období na tvorbu DC

Íňigo četl knihy *Život Kristův* od Ludolfa Saského a *Flos sanctorum* (*Životopis* 11). Když opustil Loyolu, vzal si s sebou sešitek s poznámkami (*Životopis* 18, 47). Je jisté, že nepomýšlel na to, že by své poznámky publikoval.²⁷ V tomto období je asi položen počátek *rozlišování duchů* a pravidla pro *vykonání volby* (DC 168–184). Můžeme nalézt také podobnosti mezi *Vita Christi* a DC. Prolog knihy *Vita Christi* a *Meditación del Rey Temporal* (DC 91–98) jsou si podobny v schématické organizaci ignaciánské kontemplace: úvodní modlitba, vývoj rozličných bodů a závěrečná rozmluva.²⁸ Srovnání textů DC s texty *Vita Christi* (4 svazky!) a *Flos sanctorum*, vedlo k zjištění, že Íňigo s extrémní schematičností syntetizoval tajemství života Ježíše Krista z díla *Vita Christi* a vložil je do svých DC (DC 261–312). To je více než 50 paragrafů a tvoří tak velkou část exercicií. Tuto část Íňigo téměř s jistotou realizoval ještě v Loyole.²⁹

1.2 Březen 1522 Montserrat

Íňigo se vydal z Loyoly na Montserrat, aby zde začal nový život. Za povšimnutí stojí událost, která se odehrála na této cestě. Íňigo se setkal s Maurem, který popíral panenství Panny Marie po porodu. Íňiga toto tvrzení natolik popudilo, že chtěl Maura potrestat. Vydal se tedy za ním. Na nedalekém rozcestí musel odbočit, ale po váhání a vnitřní sklíčenosti se rozhodl nechat vše na své mule. Pokud odbočí za Maurem, Íňigo ho potrestá. Pokud se vydá dále po cestě na Montserrat, nechá věc být.³⁰ Ignác líčí tuto událost ve svém životopise celkem podrobně,³¹ a proto se domníváme, že by mohla mít vliv na DC.

Asi měsíční pobyt čerstvého konvertity Íňiga na Montserratu je pro nás zajímavý z několika důvodů. Pro Íňigovo setkání s dvěma benediktýny (zpovědník P. Jean Chanones OSB³² a místní

²⁶ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 41

²⁷ Tamtéž, s. 49

²⁸ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018 pod vedením prof. Rossana Zas Friz De Col SJ a Rolphyho Paula Pinta SJ. Skripta pro vlastní potřebu (osobní archiv autora).

²⁹ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 50

³⁰ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 125–126

³¹ Tamtéž

³² Jean Chanones OSB byl francouzský kněz s pověstí svatého života. Dlouho též byl zpovědníkem poutníků. Íňigo za P. Jean Chanonesem docházel i během svého pobytu v Manrese. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 216

opat García Ximenes de Cisneros OSB³³), inspiraci populárním hnutím *Devotio moderna*³⁴ a Íňigovu třídní generální zповěď.³⁵ Tyto tři významné momenty se zcela jistě promítají do *DC*.

Když Íňigo opouštěl Montserrat, měl již knihu záznamů o duchovních věcech s sebou. Vyplývá to z poznámky 18 *DC*. Tato kniha mu přinášela velké povzbuzení.³⁶

1.2.1 Vliv daného období na tvorbu *DC*

Z pobytu na Montserratu můžeme vysledovat dva velké vlivy, které působily na Íňiga: *Devotio moderna*, které bylo inspirací pro metodickou organizaci duchovního života, a kniha *Ejercitatorio de la vida espiritual* od místního benediktinského opata García Ximenes de Cisneros, odtud pochází inspirace pro kontemplaci zaměřenou na život Ježíše Krista. Jiný příklad je třídní generální zповěď (*DC* 44), to je první cvičení, které se připomíná v knize *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Tato kniha přináší dlouhé citace středověkých a starověkých autorů, jako například sv. Bonaventury z Bagnoregia. Ignác z ní převzal trojí dělení vývoje duchovního života: cesta osvěcující, cesta očistná a cesta sjednocení. Je také možné, že sv. Ignác použil části z této knihy, kde jsou odkazy pro rozdělení modlitby na týdny (konkrétně na šest týdnů) s doporučeními pro modlitbu a pro její přípravu.³⁷

1.3 Březen 1522 až únor 1523 Manresa

Manresa, vzdálená vzdušnou čarou od Montserratu asi 15 km, byla stěžejním místem prohloubení duchovního života u Íňiga. Zde baskický světec, aniž by to plánoval, vstoupil na duchovní pouť vnitřní vyprahlou pouští. Zde začala jeho mystická transformace.³⁸ Na tomto místě vzniklo jádro *DC*. Íňigo zde těžil hluboké zkušenosti z mnoha těžkých vnitřních bojů, hraničících až se smrtí, následně z období klidu a velkých osvěcení. V *Monumentech* čteme o působení Ducha svatého, který vedl Íňiga k vnitřní zkušenosti.³⁹

³³ Kniha *Ejercitatorio de la vida espiritual* opata Garcíi Ximenes de Cisneros z r. 1500 měla vliv na Íňigovo duchovní vzdělání. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 216

³⁴ V té době byl Montserrat asi jediným centrem této lidové spirituality, která kladla důraz na vnitřní prožívání vztahu s Bohem, na silný subjektivismus, zpytování svědomí (zvláštní a denní zpytování svědomí nalezneme v *DC* 24–43). Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 216

³⁵ Odkaz na *DC* 44. Íňigova zповěď byla dobrovolná. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 217

³⁶ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 127

³⁷ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018.

³⁸ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesis spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 40

³⁹ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 79

Toto období je plné mnoha vrcholů s křišťálově jasným výhledem na *poslední smysl všech věcí* a strmých propadů do temných, nehostinných údolí, kde člověk naráží jen na zmar a nesmyslnost, bolest, utrpení a kde touží po tom, aby se byl nikdy nenarodil.

Íňigo zůstává v Manrese bez dvou měsíců skoro rok, oproti plánovaným několika dnům.⁴⁰

Toto období můžeme rozdělit do tří etap.⁴¹

Pro první je významným rysem duševní stálost a radost. Hodně ještě dbal na vnější věci, jako je oblečení, vlasy (zde se spíše jednalo o zanedbávání, snad domnělá poustevnická image) a zaměstnávala ho také otázka pití vína. Také se mu dostávalo zvláštních zjevení v podobě hada. Z toho čerpal útěchu.⁴²

Pro druhou etapu byly charakteristickým rysem skrupule. Byl to čas stálých a vysilujících bojů. Věděl, že mu škodí, nemohl se jich však zbavit.⁴³ Žádné rady od zpovědníka mu nepomáhaly, úpěnlivě volal k Bohu s prosbou o vysvobození, dokonce i jakákoliv námaha by pro něj nebyla namáhavá, jen kdyby mohl konečně najít vysvobození od skrupulí. Íňigo zde prodělává svoji *temnou noc* duchovního života, která jej bolestně očišťovala.⁴⁴ Vše došlo až do takového extrému, kdy začal uvažovat o sebevraždě. Věděl však, že je to hřích, a proto tento čin neprovedl. Za tři dny po zpovědi se mu začaly vyjevovat jeho hříchy, opět měl potřebu se z nich zpovídat a pak pociťoval jakýsi odpor ke svému dosavadnímu životu. Zde přichází zlomový okamžik.

„A v tom dal Bůh, že procitl jako ze spánku. Protože mu Bůh poskytl jisté zkušenosti ohledně různých duchů, začal probírat cesty, kterými tento duch přišel. A tak se naprosto jasně rozhodl, že se už nebude zpovídat z ničeho minulého – a od toho dne byl skrupulí zbaven a byl si jist, že ho od nich ve svém milosrdenství osvobodil Pán Bůh.“⁴⁵

V této vzpomínce můžeme vystopovat základ pro pozdější *Pravidla pro přesnější rozlišování duchů* (DC 328–336),⁴⁶ která se spíše hodí pro druhý týden. Drobná epizoda *o mase*, na kterou narážíme o pár řádků níže, je zkušenost *jíst, či nejíst*, která sloužila snad jako inspirace odpovídající první době *Pravidel k vykonání správné volby* (DC 175).⁴⁷ Na dalších řádcích

⁴⁰ Byly pro to asi tři důvody: 1) těžké duševní i tělesné nemoci, 2) časové prodlevy se získáním dovolení k pouti do Svaté země od tehdejšího papeže Hadriána VI., 3) zákaz vstupu do Barcelony z důvodu morové epidemie, zde se chtěl Íňigo nalodit na cestu do Benátek. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 218

⁴¹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 222

⁴² Tamtéž, s. 129

⁴³ Tamtéž, s. 130

⁴⁴ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 41

⁴⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 132

⁴⁶ Tamtéž, s. 224

⁴⁷ Tamtéž, s. 51

Ignác zdůrazňuje významný aspekt svého duchovního vývoje, totiž že Bůh se stával učitelem jeho vnitřního života, tak jako je dítě vyučováno svým učitelem ve škole.⁴⁸

A pro třetí etapu jsou charakteristické následující momenty. Přestává s výstřednostmi a opět si stříhá nehty, vlasy a běžně se o sebe stará. Zdá se, jako by se vývoj v duchovní oblasti odrážel také v oblastech vnějšího chování. Pozornost se přesunuje od *co udělal sv. Dominik a František*⁴⁹ směrem k *co mám udělat já, Íňigo*. Tato změna postoje je však již bez onoho patosu *rytířské domýšlivosti*. Íňigo zde začíná pomalu existenciálně zakoušet Boha lásky, Boha evangelia, který ospravedlňuje člověka, nikoliv jeho asketickým radikalismem, nýbrž Boha ospravedlňujícího člověka svojí bezpodmínečnou láskou! Zde můžeme vysledovat Íňigův počátek asi nejvýznamnější části duchovního vývoje.⁵⁰ Skokově se tento vývoj prohloubí velmi intenzivní zkušeností u říčky Cardoner. Během tohoto času se mu dostává mnoha milostí, mystických zážitků, které schematicky konkretizuje v *Pamětech* a dělí je do pěti bodů⁵¹.

1. Vidění Nejsvětější Trojice, o němž následně hovořil dlouze a v mnoha rozmanitých přirovnáních.

2. Vidění o stvoření světa Bohem, které bylo mimo jeho mentální kapacitu.

3. Cítil, jak duchovní obohacení, které dostal od Boha, pomáhají i jiným lidem, s nimiž vstupoval v duchovní rozhovory. Zde také připojuje, jak vnitřním zrakem vnímá přítomnost Pána v Nejsvětější Svátosti.

4. Mnohokrát v Manrese vídával Kristovo člověčenství, snad až čtyřicetkrát. Také se zmínil o vidění Panny Marie.

Tyto čtyři zkušenosti neznamenaají pro Ignáce jednoduše jen nějaké subjektivní sentimentální pocity, nýbrž vjemy poznamenané Písmem. Ignácova osobní historie afektivně-intelektuální se dává cele k dispozici pro nazírání tajemství Ježíše Krista.⁵²

5. Ignác hovoří o mimořádné situaci, kterou popisuje jako pochopení a rozjasnění mysli.⁵³ Stalo se tak po jedné z pobožností v kostele sv. Pavla, míli od Manresy, kdy šel podél řeky Cardoner. Dostalo se mu hlubokého osvětlení, jako nikdy dříve a nikdy poté. Také vzpomíná, jako by byl jiným člověkem a smýšlel jinak.⁵⁴

⁴⁸ Tamtéž, s. 132

⁴⁹ Tamtéž, s. 120

⁵⁰ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 41

⁵¹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 133-134

⁵² GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 41

⁵³ Především po tomto osvětlení vznikla podstata, jakási osnova knížky Duchovních cvičení, která je celou svou tradicí kladena do pobytu v Manrese. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 227–228

⁵⁴ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 134

O této události se dočteme v poznámkách k autobiografii. Podle některých byla snad inspirací k *Rozjímání o Kristově království*⁵⁵ (DC 91–100) nebo *Rozjímání o dvou praporech* (DC 136–148).⁵⁶ V knize *Sant' Ignazio di Loyola Esercizi spirituali: Testi complementari*⁵⁷ zjistíme zajímavé paralely se sv. Pavlem a událostí u říčky Cardoneru. Jsou zde úryvky z Písma, kde je popisováno obrácení Pavla z Tarsu a také jeho vyjádření o *Novém člověku*, který je přetvořen z hlubokého setkání s Kristem. Také sám Ignác popisuje tuto svoji vnitřní změnu v dopise z června roku 1532 svému bratru Martínovi Garcíovi de Oñaz, kde se odkazuje na sv. Pavla. Ostatně, jak upozorňuje autor tohoto příspěvku, tento dopis je prvním textem, kde Ignác hovoří o svém obrácení.⁵⁸ Historik Hugo Rahner o události u říčky Cardoneru hovoří jako o hodině zrodu DC.⁵⁹

1.3.1 Vliv daného období na tvorbu DC

Pobyt v Manrese byl pro Íñiga významný pro osobní hlubokou duchovní zkušenost, růst v rozlišování duchů a zrání v duchovním životě. Na toto období se vztahují tři hypotézy, které se zabývají tím, jak se Íñigovu zkušenosti v Manrese projeví v DC (vše jsou jen domněnky⁶⁰):

1) Gabriel Codina Mir: *PF*, rozdělení na 4 týdny, kontemplace pro nabytí lásky (DC 230–237).

2) Pinard de la Boullaye: *Zpytování svědomí* (DC 24–43), *Meditace o hříchu* (DC 45–72), *Meditace o věčném králi* (DC 91–100), *Rozjímání o dvou praporech* (DC 91–100).

3) Candido de Dalmases (podle Nadala): *meditace o Věčném králi* (DC 91–100), *Rozjímání o dvou praporech* (DC 91–100), *Zpytování svědomí zvláštní a denní* (DC 24–31), *Všeobecné zpytování* (DC 32–43), *Pravidla pro rozlišování duchů prvního týdne* (DC 313–327), *Tři druhy modlitby* (DC 238–260).

V Manrese byly položeny základy těchto částí DC, které pak sv. Ignác neustále vylepšoval.⁶¹ Nutno podotknout, že ač pro něj byla zkušenost z Manresy přelomová, nebyl ještě plně *proměněn* v opravdového mistra duchovního života, schopného *pomáhat duším*. Pro dosažení této schopnosti v plnosti je zapotřebí další zkušenost, ale jiného druhu.⁶²

⁵⁵ Zajímavou úvahu nabízí Hugo Rahner, když popisuje vývoj chápání věrnosti od pozemského krále (rey católico) přes věčného Krále až k Nejsvětější Trojici, která je „na královské stoličce nebo trůnu jeho Velebnosti“ (DC 106). Viz RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. s. 20–21

⁵⁶ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 229

⁵⁷ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*.

⁵⁸ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 44

⁵⁹ RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. s. 51

⁶⁰ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 51

⁶¹ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018.

⁶² GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 46

Podle pozdějšího svědectví Juana Polanca (sekretáře sv. Ignáce) poslední měsíce v Manrese Ignác učil způsob, jak *očisťovat duši*, jak se zpovídat a pomáhat lidem, jak praktikovat meditaci o *Tajemství Kristova života* (DC 261–312). Rovněž učil, jak dělat dobrou volbu nejenom životního stavu, ale také konkrétních věcí. Dle svědectví Polanca nabízel instrukce pro různé způsoby modlitby. Jeroným Nadal (jiný Ignácův spolupracovník), svědčil, že Otec Magistr lidem nabízel body pro *První týden* (DC 45–90) a pak postupy k meditacím z života Kristova (DC 261–312).⁶³

1.4 Únor 1523–září 1527 Barcelona, Svatá země, opět Barcelona, Alcalá, Salamanca

V únoru 1523 opustil Iñigo Manresu a vydal se na cestu do Barcelony, kde se nalodila hodlal se dostat do Říma⁶⁴. Vše, co si s sebou vzal, jsou pouze jeho zápisky DC. Do Říma se dostal, po četných peripetiích, na Květnou neděli, tj. 29. března 1523.

Po udělení požehnání od papeže Hadriána VI. se vydal nejspíš 13. dubna téhož roku⁶⁵ do Benátek, aby se dostal na loď do Jaffy ve Svaté zemi. 31. srpna 1523 Iñigo vstoupil na posvátnou půdu Svaté země. Účelem pobytu bylo pomáhat duším. Ve Svaté zemi navštěvoval biblická místa a byl odhodlán zde zůstat, narazil však na odpor místního kvardiána (františkán P. Angelo de Ferrara, na tomto území plnil funkci provinciála, který měl na starosti všechny kláštery v Palestině⁶⁶). Bez výrazného úspěchu odešel Iñigo z Jeruzaléma 23. září 1523. Ze Svaté země se přes Kypr do Apulie, pak do Benátek a poté putoval pěšky do Janova, kde se nalodil do Barcelony. Ve své zemi začal pilně studovat. Kromě toho se věnoval modlitbě, pokání a skutkům duchovního i tělesného milosrdenství.⁶⁷ Během studia gramatiky narazil na důležitou zkušenost. Byla to podle jeho slov velká překážka. Když se začínal učit z paměti látku z gramatiky, napadaly ho nové poznatky o duchovních věcech. Bylo to tak intenzivní, že se nemohl učit z paměti a nebyl schopen tyto myšlenky zapudit. Postupně přišel k poznání, které ho přesvědčilo o tom, že se jedná o pokušení. Takové duchovní věci ho nenapadaly ani v modlitbách, ani při mši svaté! Pověděl o tom svému učiteli a dal si předsevzetí. Od té doby

⁶³ Tamtéž, s. 51

⁶⁴ Iñigo je odrazován od této strastiplné cesty jednak proto, že neznal tamější jazyk, jednak kvůli nebezpečí způsobeného morovou nákazou. Posílněn zkušenostmi z Manresy šel těmto protivěnováním v ústretu. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 138–139

⁶⁵ Tamtéž, s. 237

⁶⁶ Tamtéž, s. 240

⁶⁷ Tamtéž, s. 246

ho už tato pokušení nenapadala.⁶⁸ Po dvouletém studiu dostává Iñigo doporučení odejít do Alcalá, aby zde započal studium filozofie. V Alcalá dává mnoha lidem s úspěchem duchovní cvičení. Setkává se však také s inkvizicí, která ho podezřívá z heretických postojů. V té době byla na vzestupu různá přehnaně mystická, subjektivistická hnutí, která se odchylovala od učení církve.⁶⁹ Proto je opakovaně vyslýchán. Je s ním také nevlídně zacházeno, byť se znovu a znovu potvrzuje jeho bezúhonnost v jednání a duchovním smýšlení. Iñigo byl ve své jisté *revolučnosti* nějak podobný Lutherovi. Narozdíl od něj však chtěl zůstat v katolické církvi. Z tohoto jeho přístupu se rodí pravidla pro *Pravé smýšlení, které musíme mít v bojující církvi* (DC 352–370), která se nacházejí na samém závěru knihy.⁷⁰ Iñigo vnitřně souhlasil s tím, že v objektivním řádu nemůže být žádná skutečná kontradikce mezi autentickou individuální křesťanskou duchovní zkušeností a zkušeností církevní komunity, jelikož se jedná o aktivitu téhož Ducha svatého.⁷¹ Vzhledem k neutěšenému vývoji v Alcalá a apelu arcibiskupa ve Valladolidu odchází do Salamanky (polovina července roku 1527), kde hodlá pokračovat v dalším studiu. Zde je opět obžalován z domnělé hereze a vězněn. Během výslechu odevzdává bakaláři Fríasovi ke zkoumání své zápisky DC.⁷² Zde se sv. Ignác prvně explicitně zmiňuje o psaném textu DC! Je shledán nevinným a propuštěn, avšak omezován ve veřejném působení. Odchází na studia do Paříže. Byl totiž opakovaně napomínán kvůli svému neúplnému vzdělání a nemohl tedy veřejně vystupovat a vyučovat.

1.4.1 Vliv daného období na tvorbu DC

Pobyt ve Svaté zemi nejspíš ovlivnil místa v textu, kde se hovoří o *kompozici místa* (to je součást přípravy na jednotlivé meditace). Bohužel nemáme jakýkoliv dokument, který by nám pomohl zmapovat vývoj textu DC v průběhu tohoto putování.⁷³ V Barceloně dělá asi první větší zkušenosti, když dává DC, a nejspíš komponuje cvičení o aplikaci *Tři mohutností* (DC 45–54), pravděpodobně PF (DC 23) a kontemplace o *Nabytí lásky* (DC 230–237). Je možné, že právě zde byl Ignác ovlivněn díly Erasma Rotterdamského (*Enchiridion militis cristiani*, 1525–1526), Alfonse z Madridu (*Arte para servir a Dios*, 1520) a Františka z Osuna (*Tercer abecedario*,

⁶⁸ Tamtéž, s. 149–150

⁶⁹ Tamtéž, s. 250

⁷⁰ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesis spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 46

⁷¹ Tamtéž, s. 46

⁷² IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 157

⁷³ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesis spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 52

1527).⁷⁴ Podle indicií ze Salamanky (*Poutník* 65–68) se zdá, že již existoval text *DC* pro osobní Iñigovu potřebu. Nedá se však jasně rozlišit, kdy jej začal používat pro druhé lidi.⁷⁵

1.5 Únor 1528 – konec března 1535 Paříž, studia filozofie a teologie

Do Paříže Iñigo přichází pěšky, aby po zjištění, že má velké nedostatky, zasedl s dětmi opět do školní lavice. Byl omezen přísným řádem v koleji a také musel žebrot o peníze pro svá studia. Díky neznalosti francouzštiny se mohl plně věnovat studiu namísto *péče o duše*. Přesto si nacházel čas, aby dával duchovní cvičení s nemalým úspěchem.⁷⁶ Od října 1528 začal studia filozofie. V tomto období se setkal s Petrem Faberem a Františkem Xaverským, které si získal duchovními cvičeními,⁷⁷ a zakládal společenství. Zkušenost s exerciciemi proměnila *skupinu přátel ve skupinu přátel v Pánu*.⁷⁸ V Paříži se také během morové epidemie odehrává zajímavá epizoda. Iñigo chtěl potěšit jednoho nemocného. Nedopatřením se dotkl jeho rány. Ruka ho začala bolet a pomyslel si, že má mor. Představa byla tak silná, že neodolal a dal si ruku do úst. Ruka ho přestala bolet.⁷⁹ Domníváme se, že tato epizoda měla vliv na práci s rozlišováním vnitřní duchovní dynamiky (buď jsem přitahováni k dobru, nebo k jeho opaku), kterou v jezuitském prostředí nazýváme *vnitřní hnutí* a jež se mohla odrazit v textech *DC*.

Iñigo dokončil bakalářská studia filozofie v roce 1533 a od října 1533 do března 1535 studoval teologii.⁸⁰ Při mši svaté na svátek Nanebevzetí Panny Marie roku 1534 složil Ignác (zde si mění také jméno z Iñiga na Ignáce)⁸¹ se svými druhy v kapli na Montmartru v Paříži sliby čistoty, chudoby a poslušnosti. Tuto mši sloužil Peter Faber, který byl v této skupině jediným knězem. Přítomni byli kromě Ignáce Petr Faber, František Xaverský, Diego Laínez, Alfonzo Salmerón, Simao Rodriges de Azevedo, Nicolás Alonso. Tyto všechny Iñigo získal prostřednictvím *DC*, svojí laskavostí a svými ctnostmi.⁸² V následujícím roce (1535) jsou všichni rozhodnutí odejít do Svaté země a tam *sloužit duším*. Ještě v Paříži je Ignác opět

⁷⁴ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018.

⁷⁵ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 52

⁷⁶ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 162

⁷⁷ Tamtéž, s. 166

⁷⁸ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 48

⁷⁹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 166

⁸⁰ Tamtéž, s. 271

⁸¹ „Ignác takřka vycítil duchovní spřízněnosti s tímto mužem církve (pozn.: sv. Ignác z Antiochie), když si na jeho počest změnil jméno z Iñiga na Ignáce, a v jednom dopise ho nazval „velkolepým světce, k němuž se schovám nebo si alespoň přeji chovat zcela zvláštní zbožnou úctu. Znal jej z knihy *Flos Sanctorum*, především jeho slova z dopisu Římanům: »Má láska je ukřižována«, která později umístil do čela svých »Vět k zapamatování«, protože pro něj znamená totéž jako jeho vlastní »diskrétní láska.«“ Viz RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. s. 51

⁸² IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 273

obžalován u inkvizitora a je proti němu zahájen proces. Inkvizitor chtěl vidět texty *DC*. Po prostudování inkvizitor Ignáce zbavil obvinění, spis pochválil a požádal autora o opis textu.

Podle vícero indicií můžeme s ohledem na genezi textu *DC* tvrdit, že poslední dva roky v Paříži (1534–1535) byly rozhodující pro konečnou podobu textu, i když některé elementy byly přepracovány a rozvinuty později.⁸³

Od března až do prosince 1535 tu máme krátkou epizodu Ignácova života, kdy opouští Paříž a krátce navštěvuje své rodiště. Odtud odchází do Valencie, kde se naloduje a pluje do Janova. Z tohoto přístaviště jde pěšky do Boloně. Během putování se dostává do náročných situací. Na této cestě zažil největší tělesnou námahu a únavu ve svém životě.⁸⁴

1.5.1 Vliv daného období na tvorbu *DC*

Můžeme mít za to, že v této době se v *DC* projevil vliv Dionigi Certosina nebo sv. Tomáše (*Útěcha bez předešlé příčiny*, *DC* 330), akt koncilu v Sens (1528–1529) a odpovědi Fakulty teologie Melanchtonovi (1535, odtud regule *Pro pravé smýšlení*, *DC* 352–370). Vzniká zde takzvaný text Helyar (H, 1535), který prezentuje základní elementy *DC*. Také se nám dochoval latinský manuskript, doposud nepublikovaný, který je označován jako *Exercitia 3* nebo *Textus E*.⁸⁵ Villoslada a Dalmeses zastávají názor, že z tohoto období pocházejí *PF* (*DC* 23), *O třech dvojicích* (*DC* 149–157), *Tři druhy pokory* (*DC* 164–168), *Kontemplace pro nabytí lásky* (*DC* 230–237), některé poznámky, přídatky a také některé regule pro citění s církví.⁸⁶

Většina expertů zastává názor, že studia v Paříži byla pro napsání *DC* velmi důležitá.⁸⁷ Podle R. García Villoslada *Pravidla pro citění s církví* Ignác napsal až v Benátkách nebo v Římě, protože více odpovídají tomuto prostředí.⁸⁸

1.6 Leden 1536 – červenec 1556 Benátky, Vincenza, Řím

Z Boloně odchází do Benátek, kde dává exercicie a duchovně rozmlouvá s lidmi.⁸⁹ V tu dobu čeká na příchod svých devíti druhů. Poté se někdy po 8. březnu 1537 vydávají na cestu do Říma.⁹⁰ Ignác však s nimi neodchází, a to kvůli obavám před jistými vlivnými církevními

⁸³ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 48

⁸⁴ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 171

⁸⁵ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 53

⁸⁶ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018.

⁸⁷ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 52

⁸⁸ Tamtéž, s. 52

⁸⁹ V poznámce 279 jsou více faktograficky rozvedeny některé významné osoby, kterým se Iňigo věnuje. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 279

⁹⁰ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 282

osobami.⁹¹ Účelem bylo vyžádat si povolení pro cestu do Jeruzaléma. Nakonec z důvodu válečného konfliktu mezi Benátským státem a Turky nemohli odcestovat do Svaté země a vracejí se do Benátek.⁹² V Benátkách byli všichni vysvěceni na kněze.⁹³ Po dobu, kdy Ignác trávil svůj čas s některými ze svých spolubratrů ve Vincenze, dostávalo se mu mnoha útěch a duchovních vidění.⁹⁴ Pobyt u Vicenzy byl pro Ignáce druhou Manresou.⁹⁵ I na cestě do Říma, pro kterou se rozhodli po ročním čekání, aby se nabídli do služeb papeži, pocíťoval navštívení Boha.⁹⁶ Nedaleko Říma dochází u Ignáce při modlitbě v kostelíku La Storta k významné změně v jeho nitru.⁹⁷

Ignác po příchodu do Říma dává⁹⁸ duchovní cvičení. Je však také mnohokrát pomlouván. Po peripetiích, pomluvách je vyšetřován opět inkvizicí. Dne 18. října 1538 je však spolu se svými druhy očištěn.⁹⁹ K tématu Ignác a inkviziční procesy se více dočteme v pod číslem 213.¹⁰⁰ Následně se Ignác nabízí se svými druhy do služeb papeži.

1.6.1 Vliv daného období na tvorbu DC

Je pravděpodobné, že jádro *Pravidel pro přesnější rozlišování duchů* (DC 328–336) vzniklo v Benátkách, tak jako některé poznámky pro toho, který dává DC (DC 2,3,4,6,7,8,10,12,14,15,17,18). V Benátkách se také završuje redakce PF (DC23), *Tajemství života Ježíše Krista* (DC 261–312) a *Pravidla, jak zavést v budoucnu pořádek v jídle* (DC 210–217). Obecně se zastává názor, že v Římě Ignác uzavřel *Pravidla pro přesnější rozlišování duchů* (DC 328–336), dále pak následující poznámky pomáhající postřehnout a poznat skrupule a formuloval pravidla *Pro pravé smýšlení, které musíme mít v bojující církvi* (DC 352–370).¹⁰¹

Pobyt v Benátkách, asi jeden rok, který Ignác trávil bez svých druhů, byl důležitý pro úpravy textu DC.¹⁰²

⁹¹ Byli to doktor Ortiz a nový theatiský kardinál. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 173

⁹² V poznámce 288 je zmíněn Láinezův dopis, kde píše o Božím řízení, které způsobilo zrušení míru mezi Turky a Benáčany. To znemožnilo v roce 1537 Ignácovým druhům odplout do Jeruzaléma. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 284

⁹³ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 173

⁹⁴ Tamtéž, s. 174

⁹⁵ Tamtéž, s. 285

⁹⁶ Tamtéž, s. 174

⁹⁷ Tamtéž

⁹⁸ Například Monte Cassino, významné místo benediktinské řehole. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 174

⁹⁹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 297

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 259

¹⁰¹ Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018.

¹⁰² GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 53

Ignácovo teologicko-filozofické vzdelání mělo rovněž velký vliv na formulace textů *DC*. J. Nadal vzpomíná, že Otec Magistr: „(...) *po ukončení studií shromáždil první poznámky o cvičeních, přidal mnoho věcí a všechno uspořádal.*“¹⁰³

Po studiích v Benátkách (1540) můžeme tvrdit, že text je již kompletní a dostává svoji konečnou podobu. V červenci 1541 máme latinskou verzi *Versio prima* (P1), kde najdeme poznámku samotného svatého Ignáce: *Todos ejercicios breviter en latín*, s datem na okraji: *1541 die nono iulii Romae*. Pak se nám dochovala kopie z roku 1544, které se říká ‘A’ AUTOGRAFO, protože Ignác vlastní rukou píše na vícero místech poznámky (na 32 místech jistě a na 3 místech pravděpodobně).¹⁰⁴

1.7 Závěr

Proces formování textu *DC* se odehrával více než 25 let (1521 až 1548).¹⁰⁵ Z toho všeho, co jsme si uvedli v této části práce, vyplývá, že nelze s naprostou jistotou určit, kdy a kde jednotlivé části *DC* vznikaly. Také nemůžeme s naprostou jistotou určit, jaké myšlenkové proudy měly vliv na toto dílo. Mateo García k tomu poznamenává:

„*I přesto všechno se musí podtrhnout, že etapa Loyola - Manresa, a zvláště Manresa, zůstane, tak jak jsme nastínili nahoře, základní a zakládající duchovní bází pro autora DC a důsledkem pro jeho jednání: anebo, jak to nazývá: »první církvi«, kde se mnohému naučil: »Takže kdyby shromáždil všechnu pomoc, kterou získal od Boha, i všechny věci, které poznal, a to za celé období svého života až do více než dvašedesáti let, a kdyby je všechny spojil dohromady, zdá se mu, že nezískal tolik, kolik tehdy za jediný okamžik. Blízko Cardoneru.*“¹⁰⁶

P. Gonçalves ve svém dodatku ke vzniku *DC* uvádí, co mu k tomu řekl sám Ignác:

„*Řekl mi, že cvičení nevytvořil celá najednou, ale že mu připadalo, že některé věci, které pozoroval ve své duši a pokládal je za užitečné, by mohly být užitečné také pro jiné, a tak si je zapisoval; například o zpytování svědomí pomocí čárek atd. Dále mi řekl, že zvláště čerpal z rozmanitostí ducha a myšlenek v době, kdy ležel na Loyole s bolavou nohou.*“¹⁰⁷

Uvedme i text, který se týká okolností schválení *DC*, od H. Rahnera:

¹⁰³ “*Conclusi gli studi raccolse i primi appunti degli esercizi via aggiunse molte cose e mise in ordine il tutto.*” Viz GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 53 (volně přeloženo autorem).

¹⁰⁴ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 48

¹⁰⁵ Tamtéž

¹⁰⁶ “*Nonostante tutto, si deve sottolineare che la tappa Loyola–Manresa, e specie Manresa, rimane, come abbiamo esposto sopra, la base spirituale fondamentale e fondante per l'autore degli Esercizi e di conseguenza per la sua operata: o, come egli chiama: la sua «chiesa primitiva», dove ha imparato tanto che facendo conto «di tutte le cose apprese e di tutte le grazie ricevute da Dio, e le mette insieme, non li sembra di aver imparato tanto, lungo tutto il corso della sua vita, fino a sessantadue anni compiuti, come in quella sola vota» (Au 30), presso il Cardoner*” (volně přeloženo autorem). Viz GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 51

¹⁰⁷ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 177

„Proto mohl papež Pavel III. v bule Pastoralis officii z roku 1548, kterou DC udělil církevní schválení, prohlásit, že celý její obsah je odvozen z Písma svatého a ze zkušenosti duchovního života. A nejobratnější obhájce exercicií dr. Bartoloměj Torres roku 1554 říká, že Ignác v DC hovoří stejnou řečí jako filosofové a Svaté Písmo; obsah knihy je prý opravdu tak starý, jako kdyby byl napsán ihned po Kristových dobách.“¹⁰⁸

Na úplný závěr není nic uctivějšího, než když v této části necháme promluvit o DC samotného Ignáce svojí pověstnou málomluvností:

„Jsou přece to nejlepší, co jsem v tomto životě mohl cítit, co jsem si mohl myslet a čemu jsem rozuměl, abych mnohým lidem pomohl v jejich úsilí o dosažení dokonalosti.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. s. 83

¹⁰⁹ MATT, Leonard von – RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2004, s. 279

2. Texty, kopie a adaptace DC

V této kapitole si vytyčujeme cíl zmapovat chronologicky nejstarší dochovaný text DC. Poznatky budou v následující kapitole využity pro nalezení nejstaršího znění PF. Hlavním pramenem pro naše studium budou *Monumenta Historica SI* (vol. 100), *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*¹¹⁰ a kniha španělského jezuitského historika M. Ruize Jurada, *Il testo degli Esercizi di Sant' Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*.¹¹¹ Na závěr této kapitoly chronologicky uvedeme texty, aby bylo zřejmé, které znění PF je nejstarší.

V současné době se kvůli studijním účelům rozlišuje mezi *textem*, *kopií* a *adaptacemi*. *Textem* je označováno, co autor uznal jako svůj text a co bylo prezentováno Svaté stolici.¹¹² *Text* je oficiální verzí, ze které následně vycházely také překlady do moderních jazyků.

Pod označením *kopie* najdeme znění DC, která obsahují původní španělský *text* nebo jsou překladem do italštiny. Není však jisté, že je sv. Ignác schválil.¹¹³ A poslední skupinou jsou *adaptace*. Jsou to spíše instrukce, jak dávat DC. Zpravidla obsahují *text*, který je zkrácený a komentovaný tím, kdo dává exercicie. Celá DC Ignác nedával všem. Jen těm, kteří toho byli podle jeho uvážení schopni. Proto vznikaly *adaptace* například *Prvního týdne*, které byly uzpůsobeny potřebám rozličných osob. Texty z této skupiny nám nic neříkají o vzniku textu DC.¹¹⁴ Jsou však zajímavé z pohledu výskytu PF a jeho znění, protože mnohdy vznikaly ještě před oficiální verzí.

2.1 Texty

‘A’ **AUTOGRAFO (1544)** je původně *textem* v kastilštině, který si Ignác nechal opsat a pak ho sám korigoval. Vedle jeho poznámek jsou zde také poznámky od Broëta, Salmeróna, Polanca (jedni z prvních společníků Ignáce, Polanco byl Ignácovým sekretářem). *Text* se nám dochoval dodnes¹¹⁵ a je předlohou pro ostatní překlady.¹¹⁶

‘N’ **NADAL** (text je v dostupné literatuře nedatován, z informací v něm obsažených ale vyplývá, že vznikl před rokem 1544) obsahuje *text* ‘A’ **AUTOGRAFO** bez korekcí (korekce

¹¹⁰ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. Candido Dalmases. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969 (Monumenta Historica SI, vol. 100).

¹¹¹ RUIZ JURADO, Manuel. *Il testo degli Esercizi di Sant' Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. In SANT'IGNAZIO DI LOYOLA. *Esercizi Spirituali: Testi complementari*. Edd. Herbert Alphonso. Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 2000, s.23-37

¹¹² RUIZ JURADO, Manuel *Il testo degli Esercizi di Sant' Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. s. 23

¹¹³ Tamtéž, s. 24

¹¹⁴ Tamtéž

¹¹⁵ Tamtéž, s. 25

¹¹⁶ Tamtéž, s. 24

doplnil až sám Nadal) v kastilštině. Je uchován v archivu Tovaryšstva Ježíšova v Římě. Nadal tento *text* používal na svých cestách po Evropě. Jsou zde celkem čtyři poznámky. Dvě od Nadala a dvě od neznámého autora. Jsou zde také Polancovy korektury v kastilštině.¹¹⁷

O překladu *textu DC* do latinského jazyka s označením ‘V’ VULGATA (‘P1’) a následně ‘P2’, který schválil samotný Ignác, pojednáme v oddíle 2.1.3.

2.1.1 Španělské kopie

Všechny španělské texty, které jsou nám k dispozici, jsou buď *kopie* a nekompletní, nebo jsou to adaptace různé úrovně. Mezi nejkompletnější patří ‘E’ KODEX (asi po roce 1535). Zde chybí některé Ignácovy opravy, které se nacházejí až v ‘A’ AUTOGRAFO.

Další z kompletnějších *kopíí* je ‘D’ DOMENICI (v nám dostupné literatuře není datována, z informace obsažené v textu vyplývá doba vzniku mezi lety 1535–1544). Tato kopie přejímá text ‘E’, je však díky doplněným opravám z ‘A’ AUTOGRAFO přesnější než ‘E’ Kodex.¹¹⁸

‘X’ MESSICO pochází z období kolem roku 1560 (nese název města, kde se nyní nachází). Jedná se o téměř kompletní text, včetně 32 korekcí z ‘A’ AUTOGRAFO. Obsahuje také meditace *O smrti* a *O soudu*.¹¹⁹

Kopie ‘B’ BURDIGALENSIS se nachází ve francouzském Bordeaux. Vyhotovena byla asi kolem roku 1560. Obsahuje hodně nepřesností. Obsahuje také meditace *O smrti* a *O soudu*, stejně jako ‘X’ MESSICO.¹²⁰

‘L’ VALLISOLETANUS je velmi nekompletní kopie, jež nese název podle španělského Valladolidu, kde se nalézá. Pochází z období mezi roky 1565–1572. Obsahuje jen texty *Prvního týdne*. Začíná poznámkou s číslem 14 a končí meditací *O soudu*. Nacházíme zde opravy z ‘A’ AUTOGRAFO, spolu s vysvětleními či různými přídávky.¹²¹

2.1.2 Latinské překlady

‘P1’ PRIMA VERSIO LATINA začala vznikat v roce 1541 a byla dokončena roku 1547. Nejedná se o nejstarší latinský překlad. O starší verzi latinského překladu pojednáme níže. Pro překlad do latiny byl použit kastilský text, který předcházel ‘A’ AUTOGRAFO (‘A’ verze byla vyhotovena až v roce 1544). Zde je třeba zdůraznit, že musel tedy existovat starší španělský text, jehož bližší charakteristiku neznáme. V ‘P1’ nacházíme opravy, které sem

¹¹⁷ Tamtéž, s. 25–26

¹¹⁸ Tamtéž, s. 26–27

¹¹⁹ Tamtéž, s. 27

¹²⁰ Tamtéž

¹²¹ Tamtéž

vložil sám autor. Dalším korektorem byl Ignácův blízký společník Salmerón. Pro naše studijní účely stojí za zmínku úkol, který dal Ignác Petru Faberovi. Ten měl přeložit do latiny určité části *DC*, mimo jiné také *PF*. Celkem se na překladu podíleli tři různí autoři.

‘V’ VULGATA (1547). Výchozím bodem pro překlad je ‘A’ AUTOGRAFO, avšak bez některých Ignácových poznámek. Ty byly pravděpodobně doplněny poté. Poznámky upřesňovaly některé výrazy. Polanco je doplnil do ‘V’ a ‘P2’.

Verze ‘P2’, která je vylepšeným překladem ‘P1’, byla vyhotovena v roce 1547, tak jako ‘V’ VULGATA. Do verze ‘P2’ byly vloženy také poznámky z ‘A’ AUTOGRAFO. Verze ‘V’ VULGATA spolu s ‘P2’ byly předloženy ke schválení Svatému stolci v témže roce (Ignác tím chtěl zamezit útokům proti exerciciím). Papežem schválená ‘V’ VULGATA byla následně dána do tisku. Historik Ruiz Jurado připojuje hypotézu, že Ignác si mohl již v Paříži obstarat latinský překlad *DC* pro ty, kdo nehovořili španělsky.¹²²

‘E’ LATINA (asi kolem roku 1535). Zdá se, že studium tohoto textu by mohlo dát odpověď na otázku, který latinský překlad byl nejstarší. Podle dostupných informací však nebyl ještě dostatečně prostudován. Jedná se o latinský text, který je pravděpodobně *smíchán* se španělským ‘E’ KODEXEM. ‘E’ LATINA je podle všech dosavadních poznatků asi nejstarším latinským textem, který se nám dochoval.¹²³ Historik Dalmases v *Monumentech* píše, že se jedná o nejstarší verzi. Není zde však uveden rok vzniku.¹²⁴ Jurado předkládá zajímavou hypotézu. Podle něj byl tento latinský text zhotoven již v Paříži. Překlad ‘E’ LATINA obsahuje, podle dosavadního výzkumu, již všechna *Pravidla pro pravé smýšlení s Církví*. Bude tedy možná zapotřebí poopravit názor, že tato pravidla byla napsána až v Římě.¹²⁵

2.1.3 Další latinské texty a *adaptace*

Další latinské texty jsou jen velmi částečné. Pro nás jsou však zajímavé tím, zda se mezi těmito *adaptacemi* nenachází nějaká formulace *PF*.¹²⁶

‘M’ MARTINENSIS. Pochází z roku 1543 a jedná se o opis, protože papír je, dle výzkumů, až z roku 1548. Sloužil pro *dávání* pětidenních *DC*, které doprovázeli P. Faber a F. Estrada v Lovani (1543). Tento text obsahuje upravený text prvního týdne a začátek druhého týdne. Končí textem *O vtělení Ježíše Krista*.¹²⁷

¹²² Tamtéž, s. 28–30

¹²³ Tamtéž, s. 30

¹²⁴ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 107

¹²⁵ RUIZ JURADO, Manuel *Il testo degli Esercizi di Sant’Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. s. 31–32

¹²⁶ Tamtéž, s. 33

¹²⁷ Tamtéž, s. 33

‘H’ HELYARIS (1535). Je starším textem než ‘M’ MARTINENSIS a je kompletnější. Podle *Monument* patří mezi nejstarší nám dochovanou adaptace DC.¹²⁸ Byl vyhotoven anglickým knězem Johnem Helyarem, který utekl z Anglie do Paříže za vlády Jindřicha VIII. Text je shrnutím částí exercicií, obsahuje poznámky exercitátora a je vytvořen pro osmidenní exercicie. Z DC jsou převzaty meditace z prvního týdne, pak příprava *K provolání Krále* a dvě kontemplace o skrytém životě Ježíše Krista. Dále text pokračuje huštěnou verzí třetího týdne, končí kontemplací *Zmrtvýchvstání*. Závěr obsahuje doporučení, jak vytrvat po exerciciích.¹²⁹ Historik Rogelio García Mateo SJ uvádí, že předlohou pro J. Helyara mohl být jiný latinský text. Možná ten, který dal Ignác před svým odjezdem z Paříže (březen 1535) inkvizitorovi Liévinovi, který mluvil latinsky a je u něj malá pravděpodobnost znalosti španělštiny.¹³⁰

‘I’ MAGISTRI IOANNIS (vznik mezi roky 1539–1541¹³¹). Zde nacházíme první komentář DC. Autorův komentář končí meditací o *Třech dvojicích* a vztahuje se k textu ‘P1’ PRIMA VERSIO LATINA. Není vyloučen vliv verze ‘E’ LATINA’. Autorem byl asi Ignácův společník Jan Codure. Text ukazuje snahu autora zakotvit komentáře v Písmu.¹³²

‘C’ COLONIENSIS. Text z roku 1538 (vyhotoven v Římě), který byl věnován P. Fabrem kartouze v Kolíně nad Rýnem (1544). Chybí *Tajemství Kristova života* a posledních pět pravidel pro pravé cítění s Církví. Překlad však není doslovný. Je buď zkrácen, nebo naopak rozšířen poznámkami.¹³³

2.1.4 Shrnutí

Mezi španělskými texty je nejstarším textem ‘N’ NADAL, protože text ještě neobsahuje korekce, které udělal samotný Ignác v ‘A’ AUTOGRAFU.

Mezi latinskými překlady, které nám umožní se vrátit co nejvíce v minulosti, je text ‘E’ LATINA. Pravděpodobně se jedná o text vyhotovený v Paříži a možná se jedná o kopii textu, kterou Ignác nechal inkvizitorovi Lievinovi krátce před svým odchodem z Paříže (1535).

¹²⁸ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 418

¹²⁹ RUIZ JURADO, Manuel. *Il testo degli esercizi di Sant’Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. s. 33–34

¹³⁰ GARCÍA MATEO, Rogelio. *The Accommodated texts’ and the interpretation of the spiritual exercises*. s. 108. Dostupné online: *The Accommodated texts’ and the interpretation of the spiritual exercises* [2022-03-15]. <<https://www.theway.org.uk/back/441Mateo.pdf>>.

¹³¹ GARCÍA MATEO, Rogelio. *The Accommodated texts’ and the interpretation of the spiritual exercises*, s. 108

¹³² RUIZ JURADO, Manuel *Il testo degli Esercizi di Sant’Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. s. 34–35

¹³³ Tamtéž, s. 30

V textu ‘H’ HELYARIS můžeme vidět jednu z prvních kompletnějších *adaptací* Ignácových textů (asi rok 1535, Paříž). Nedá se však z této *adaptace* s jistotou vyvodit, z jaké předlohy čerpal. Verze ‘I’ MAGISTRI IOANNIS je prvním nám známým komentářem *DC*. Byl sepsán ještě během Ignácova života. Snad v tom byla snaha nechat komentář schválit samotným Ignácem. Nevíme však s jistotou, zda k tomuto došlo. Pravděpodobným autorem byl Ignácův blízký společník Codura (zemřel v Římě, 1541).¹³⁴

Po dobu tří století byla v celém Tovaryšstvu používána autorizovaná latinská forma, tzv. *Vulgata* (P1). Autograf nebyl publikován až do roku 1615. Překlady, které používáme dnes, jsou překlady Autografu.¹³⁵

2.2 Chronologické uspořádání textů a porovnání znění *PF*

Cílem této části je chronologicky seřadit jednotlivé verze *DC* a poukázat tak na nejstarší dochovaný záznam *PF*. Následně tento nejstarší text porovnáme s oficiální verzí ‘P1’ PRIMA VERSIO LATINA.

2.2.1 Chronologické seřazení dochovaných *textů, kopií, adaptací*

1. ‘E’ LATINA (asi kolem roku 1535, podle Jurada, snad nejstarší text)
2. ‘E’ KODEX (asi po roce 1535)
3. ‘H’ HELYARIS (1535)
4. ‘C’ COLONIENSIS (1538)
5. ‘I’ MAGISTRI IOANNIS (1539–1541)
6. ‘P1’ PRIMA VERSIO LATINA (1541–15)
7. ‘M’ MARTINENSIS (1543)
8. ‘D’ DOMENICI (někdy mezi roky 1535–1544)
9. ‘N’ NADAL (před rokem 1544)
10. ‘A’ AUTOGRAFO (1544)
11. ‘V’ VULGATA (1547)
12. ‘P2’ (1546–1547)
13. ‘X’ MESSICO (okolo roku 1560)
14. ‘B’ BURDIGALENSIS (okolo roku 1560)

¹³⁴ RUIZ JURADO, Manuel *Il testo degli Esercizi di Sant’Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“*. s. 35–36

¹³⁵ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 55

15. 'L' VALLISOLETANUS (1565–1572)

2.2.2 Porovnání nejstarších dochovaných záznamů PF

Podle dostupných informací je nejstarším textem pravděpodobně 'E' LATINA (1535), není to však s jistotou potvrzeno a je to stále předmětem výzkumu. Jeho znění však není v *Monumentech*¹³⁶ uvedeno. Proto jsme vybrali další, časově nejbližší, dostupný text v latině 'H' HELYARIS ('E' KODEX je ve španělštině), který pravděpodobně pochází z téhož roku, jako verze 'E' LATINA. Poté tuto verzi porovnáme s P2, která byla předložena v roce 1547 Svatému stolci ke schválení. PF ve verzi 'H' HELYARIS má na rozdíl od P1 / P2 jednodušší formu.¹³⁷

'H' HELYARIS

Secundo: homo est creatus ad laudem Domini et ad salutem animae suae.

Item omnia quaecumque creata sunt super faciem terrae, sunt creata propter hominem, ut ipse laudet Deum et salvet seipsum.

Ex iis sequitur, quod homo tantum debet accipere de huiusmodi rebus creatis quantum poterit iuvare ad laudem Domini et ad salutem animae suae; et tantum debet ea repellere, quantum sibi noceant ad eiusmodi finem.

Ex quibus manifestum est, quod nos debemus esse indifferentes circa ista creata; verbi gratia, ut ego *absolute nec secundum quid debeo velle magis prospera quam adversa, quietem et ocium quam negocia et labores*,¹³⁸ paupertatem quam divitias aut contra; honores quam opprobria, vitam longam quam brevem, sanitatem quam morbum, vitam quam mortem, et e contra, *nisi in quantum iudicavero hoc vel illud esse mihi melius ad laudem Domini et ad salutem animae meae, absque affectione aliqua carnali aut sensuali*.¹³⁹¹⁴⁰

P1=P2

Homo est creatus ad laudandum Deum et ei exhibendum obsequium et reverentiam et ad salvandum his mediis animam suam; reliqua autem omnia super terram existentia creata sunt ad hoc ut hominem iuvent ad prosecutionem finis ad quem conditus est.

¹³⁶ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*.

¹³⁷ Tamtéž, s. 425–426

¹³⁸ že mám v každém případě, nejenom v jistém ohledu, chtít víc štěstí než neštěstí (úspěch nežli neúspěch), klid a volný čas než činnosti a práce... (volně přeloženo autorem).

¹³⁹ pouze nakolik posoudím, že to nebo ono je pro mne lepší ke chvále Pána a ku spáse mé duše, bez nějaké náklonnosti tělesné nebo smyslové. (volně přeloženo autorem).

¹⁴⁰ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 425

Ex quo fit quod homo eatenus eis uti debet, quatenus eum ad finem suum iuvant; atque ab eia abstinere, quatenus ad eum finem impediunt.

Quocirca opus est ut simus indifferentes ad omnia creata, quoad concessum est libertati nostrae et non prohibitum.

Itaque ex parte nostra nolimus plus sanitatem quam egritudinem, divitias quam paupertatem, honorem quam opprobria, vitam prolixam quam brevem, et ita de aliis consequenter, solum optemus et eligamus ea, quae magis conducunt nos ad finem propter quem creati sumus.¹⁴¹

Porovnání textů nás přivedlo k následné úvaze. Nevíme, jakou předlohu J. Helyar použil pro vyhotovení své verze. Také můžeme spekulovat o tom, zda jsou změny textu v ‘H’ HELYARIS prací J. Helyara, nebo to byla původní verze samotného Ignáce, kterou později změnil. I když se v závěrečné části *PF* ‘H’ HELYARIS jedná o poněkud odlišné znění, myslíme si, že konečné poselství textu je beze změny.

2.2.3 Závěr

Z nám dostupných pramenů vyplývá, že *PF* se mezi lety 1535–1548 jazykově měnil. Podstata textu zůstala bez změny. Upřesňovaly se výrazy, vylepšovaly se latinské překlady. Lze se domnívat, vzhledem k důležitosti obsahu, že byl již od počátku svého vzniku uváděn na prvních stranách *DC*. Také si dovoluujeme tvrdit, na základě předchozích informací, že Ignácova teologie je neměnná. V textu ‘H’ HELYARIS z roku 1535 (patří mezi nejstarší dochované latinské texty spolu s ‘E’ LATINA a španělským ‘E’ KODEX) je uveden *PF* hned v úvodu pod číslem 2 – slovy *Za druhé...*, ale bez nadpisu. Text je obsahově shodný s ‘P1’ PRIMA VERSIO (*PF* ve verzi P1 je úplně totožný s verzí P2).¹⁴² Jen latinská formulace není tak vytříbená, text je jednodušší a v závěru obsahuje dvě poznámky. Je zde otázka, zda jsou to poznámky z pera J. Helyara, nebo jsou to formulace samotného Ignáce nebo někoho jiného. Je možné, že se Helyar s Ignácem v Paříži setkal a pomáhal mu při sestavování tohoto textu.¹⁴³ V oficiální verzi ‘P1’ PRIMA VERSIO z let 1541 až 1547 schválené samotným Ignácem je *PF* označen číslem 23. V oficiálním španělském textu ‘A’ AUTOGRAFO je *PF* také uveden číslem 23. S jistotou víme, že se Ignác podílel na korekcích textu ‘P1’ PRIMA VERSIO (tedy po r. 1541). Jestli se

¹⁴¹ Tamtéž, s. 165, 167

¹⁴² Tamtéž, s. 429

¹⁴³ GARCÍA MATEO, Rogelio. *The Accommodated texts‘ and the interpretation of the spiritual exercises*. s.

Ignác podílel na textu předchozích verzích, to nemůžeme s jistotou ani potvrdit, ale ani vyvrátit.

Jen pro srovnání uvádíme další umístění *PF* v jiných verzích.

V textu s označením ‘C’ COLONIENSIS (1538) je uveden pod číslem 3.¹⁴⁴

V textu, který je znám pod názvem ‘I’ MAGISTRI IOANNIS¹⁴⁵, je *PF* uveden názvem oddílu *FINIS CHRISTIANI HOMINIS* a je rozdělen, díky komentáři, mezi čísla 25–27 (samotné znění *PF* je pod číslem 25).¹⁴⁶

V textovém podkladu pro pětidenní exercicie z roku 1543, který známe pod označením ‘M’ MARTINENSIS, je námi studovaný text uveden pod číslem 2.¹⁴⁷

Ve španělském textu ‘L’ VALLISOLETANUS (vyhotoven mezi roky 1565–1572) je Princip a fundament uveden pod číslem 10.¹⁴⁸

Na základě výše uvedených nálezů je zřejmé, jak důležitým textem je *PF* pro samotná *DC* a jejich aplikaci.

¹⁴⁴ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 461

¹⁴⁵ Nejspíše se jedná o text Johannese Codury (poznámka autora).

¹⁴⁶ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 527–529

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 597

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 613

3. Analýza PF

V této části práce se budeme při analýze textu PF, která se týká jeho pramenů, struktury, dogmatického východiska apod., inspirovat dvěma knihami předních italských znalců této problematiky: Sergiem Rendinou SJ¹⁴⁹ a jeho knihou *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*¹⁵⁰ a knihou *Sentieri di vita*¹⁵¹ od Francesca Rossi de Gasperise SJ.¹⁵² Pro inspiraci krátce nahlédneme také na webové stránky slovenského jezuitu Jána Benkovského, který se snaží DC prezentovat ve své zemi.¹⁵³

3.1 Místo PF v celku DC

PF se nachází před vstupem do *Prvního týdne* a je uveden hned po poznámkách pro lepší porozumění DC (DC 1–20). *První týden* je uveden titulem DC, *aby člověk zvítězil sám nad sebou a dal svůj život do pořádku, aniž by se nechal ovlivňovat nějakou nezřízenou náklonností.* (DC 21), pokračuje *předpokladem pro ochotný výklad výroku bližního v dobrém* (DC 22). Následuje PF (DC23) a po něm *examen* – zpytování svědomí (DC 24 nn).

Podle Jána Benkovského můžeme tento text nahlížet jako logickou spojitost – základní pravdu, na které spočívá naše uvědomění si povinností a princip, od něhož se odvozují všechny konsekvence DC.¹⁵⁴ Domníváme se, že text je vložen téměř na samotný začátek DC, aby exercitanti vytyčil architekturu *jeviště setkání*, na které bude zvát *ke hře lásky* Bůh exercitanta.

3.2 Prameny

Spojení slov *Princip a Fundament* je s vysokou mírou pravděpodobnosti od Ignáce. Nelze si však nevšimnout velmi četného výskytu těchto slov již ve spisech z 15. stol.¹⁵⁵ Je zřejmé, že Ignác nezamýšlel PF jako text k meditaci, spíše jako instrukci. V textu je rovněž patrna světcova osobní zkušenost.¹⁵⁶ Elementy PF jsou poskládány podle duchovních zážitků, které

¹⁴⁹ Sergio Rendina SJ (1924–2003) byl významným badatelem na poli ignaciánské spirituality.

¹⁵⁰ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 1999

¹⁵¹ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. Roma: Paoline, 2005

¹⁵² Francesco Rossi de Gasperise SJ se narodil 1926. Dlouhá léta byl misionářem v Japonsku, přednášel biblickou teologii a dogmatiku na Gregoriáně v Římě.

¹⁵³ Ján Benkovský SJ se narodil v roce 1977. Je členem trnavské komunity. Ignaciánskou spiritualitu studoval na univerzitě Comillas v Madridě.

¹⁵⁴ Ignaciánská spiritualita. *Princip a Fundament – pôvod textu a štruktúra* [2022-03-17]. <<http://ignacianskaspirtualita.sk/index.php/2010/12/princip-a-fundament-povod-textu-a-struktura/>>.

¹⁵⁵ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 21

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 15

najdeme v jeho autobiografii (č. 30). Jedná se o vizi u říčky Cardoner. Rendina tvrdí, že teprve v Paříži autor položil textový základ *PF*. Postupně znění *PF*, tak jako celé *DC*, upravoval a stále více upřesňoval. Je také téměř jisté, že *PF* nepatří do první redakce *DC*.¹⁵⁷ S největší pravděpodobností poslední verzi tohoto textu musíme zařadit do období Ignácova římského pobytu. Také se nedá vyloučit spolupráce s jinými teology. Autor se během svých teologických studií setkal rovněž s teologickými spisy, k nimž přihlížel při formulaci *PF*. Takovým příkladem může být úvodní věta v textu ‘H’ HELYARIS (1535). Znění věty je však odlišné od pozdější španělské verze ‘A’ AUTOGRAFO (1544) a oficiální verze ‘P1’ PRIMA VERSIO (1541–1547).¹⁵⁸

Ignác se inspiroval také spisem *Enchiridion militis christiani* od Erasma Rotterdamského.¹⁵⁹

Další zřejmou Ignácovou inspirací jsou *Sentence*¹⁶⁰ od Petra Lombardského. Toto dílo bylo na středověkých evropských univerzitách standardním výukovým materiálem.

„Odpověď na otázku, k čemu je stvořen rozumný tvor, zní: aby chválil Boha, sloužil mu a okoušel ho; tím dochází prospěchu on, nikoli Bůh. (...) A jako byl člověk učiněn pro Boha, to jest aby mu sloužil, tak je svět učiněn pro člověka, totiž aby mu sloužil. (...) Tak tedy Bůh chtěl, aby mu člověk sloužil, aby touto službou docházel prospěchu nikoli Bůh, nýbrž služebný člověk; a podobně chtěl, aby svět sloužil člověku a aby i tím docházel člověk prospěchu.”¹⁶¹

V knize *Cur homo?: A History of the Thesis of Man as a Replacement for Fallen Angels V. Novotného*¹⁶² je vývoj této myšlenky, která byla původně spojena s angelologií, vystopován téměř až k jejímu počátku. Od školy v Laon (přelom 11.–12. století), která vycházela z myšlenek sv. Augustina a sv. Řehoře Velikého, přes Ruperta z Deutz, Honoria z Autunu k Alcherovi z Clairvaux (druhá polovina 12. stol.).¹⁶³

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 18

¹⁵⁸ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 426

¹⁵⁹ IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. s. 56–58

¹⁶⁰ LOMBARDIUS Petrus. *Libri IV sententiarum*. Liber I. et II., Tomus I., Secunda editio, Ad Claras Aquas prope Florentiam: Ex typographia collegii s. Bonaventurae, 1916

¹⁶¹ LOMBARDUS, Petrus. *Libri IV sententiarum*, lib. II, dist. I, cap. IV (s. 309): „*Et si quaeritur, ad quid est creata creatura rationalis, respondetur: ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo*“. Zde Lombardský cituje z Alchera z Clairvaux a jeho *De diligendo Deo*, c. 2–3 (PL 40,859 et seq.) a z Huga od sv. Viktora, *De Sacramentis christianae fidei* P. 2, c.1 (PL 176,205). RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 17

¹⁶² NOVOTNÝ, Vojtěch. *Cur homo?: A History of the Thesis of Man as a Replacement for Fallen Angels*. 1st English ed. Prague: Karolinum, 2014

¹⁶³ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Cur homo?: A History of the Thesis of Man as a Replacement for Fallen Angels*. s.124-126.

3.3 Struktura

Dříve, než se začneme věnovat samotné analýze textu, uvedeme celé znění textu *PF* (*DC23*).¹⁶⁴ Pro lepší orientaci v *PF* a následnou analýzu text rozdělíme podle knihy Sergia Rendina *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. Dalším zdrojem informací bude kniha *Sentieri di vita* od Francesca Rossi De Gasperise.¹⁶⁵

Východisko a základ (23)

I. část

Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši. Ostatní věci jsou na světě stvořeny pro člověka, a aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen.

II. část

a) Z toho plyne, že člověk má užívat ostatní věci natolik, nakolik mu k jeho cíli pomáhají, a natolik že se jich musí zříci, nakolik mu v tom překáží.

b) Proto je nutné, abychom se vůči všem stvořeným věcem stali indiferentními ve všem, co je dovoleno svobodě našeho rozhodnutí a není jí zakázáno. A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký.

c) Stejně také ve všech ostatních věcech si přejeme a volíme jediné to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.¹⁶⁶

3.3.1 Analýza struktury *PF*

Nejdříve se krátce zastavme u titulu tohoto textu. Výraz *Princip* je pomyslnou červenou nití, která prochází celými *DC*. *Fundament* vyjadřuje výchozí bod, na kterém je postavena celá vnitřní konstrukce *DC*. *PF* je jakýmsi horizontem, na kterém se odehrává celá dynamika *DC*. Zároveň však můžeme říci, že *PF* je jakoby *rostoucí zevnitř*.¹⁶⁷

3.3.2 Základní rozlišení *PF*

V I. části *PF* je akcent kladen na konečný cíl člověka a v II. části se text zabývá praktickými konsekvencemi, které z tohoto konečného cíle plynou. Je to velmi praktické ponaučení, jak nezabřednout v detailech, nepadnout do osidel tohoto světa a neztratit směr našich životů. Tato

¹⁶⁴ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*.

¹⁶⁵ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. Roma: Pauline, 2005

¹⁶⁶ Tamtéž, s.19–20

¹⁶⁷ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 21

část je komplexnější a je dobré si povšimnout stěžejních výrazů, jako je norma *natolik-nakolik* (*tantum-quantum*), nutnost *indiference* a výrazu *magis* (stále více).¹⁶⁸

Dovolíme si o této II. části uvažovat jako o provokaci, která narušuje standardní kritéria pro tento svět a jeho návod na *štěstí*. Nutno přiznat i častý vzdor, vědomý či nevědomý, k této části ze strany exercitanta, kde se hovoří o relativizaci zdraví, dlouhého života, bohatství. Myslíme si, že bez hluboké zkušenosti s živým Bohem, bez jeho milosti, nejsme opravdu schopni této indiference. Zdá se, jako by autentická zkušenost s Bohem měla předcházet samotnému setkání s Bohem, tak, jako když Hospodin přikazuje Eliášovi, aby se před něj postavil na horu.¹⁶⁹

3.4 Analýza textu

3.4.1 První část

„Člověk je **stvořen**, aby **chválil Boha**, našeho Pána, vzdával mu **úctu** a **sloužil** mu, a takto **spasil** svou duši. Ostatní věci jsou na světě **stvořeny** pro člověka, a aby **mu pomáhaly k dosažení cíle**, pro který je stvořen.“¹⁷⁰

Pro to, aby člověk chválil Boha, je nutným předpokladem víra.¹⁷¹ Máme na mysli víru, která se odráží již od prvních stránek Písma. Zastřešuje celý náš život a ukazuje nám směr a cíl života, kterým je intimní společenství s Bohem. Zdá se, že v Ignácově době byl předpoklad víry samozřejmější. V dnešní době si musíme být vědomi toho, že není automatický, stává se marginální záležitostí ve většinové sekulární společnosti a je nutno jej neustále kultivovat a vyživovat duchovním životem, katechezí apod. Můžeme si povšimnout, že již zde je položen vlastní smysl *DC* a tím je návrat¹⁷² do společenství s Bohem, který se má realizovat prostřednictvím stvořených věcí.

Tyto první řádky *PF* člověka konfrontují s otázkou po smyslu jeho pozemského bytí, s jeho Cílem všech cílů. Zde se tedy neklade otázka po Bohu. Víra v existenci Boha se již předpokládá a je zároveň „výchozím bodem“ pro následnou reflexi: Kdo jsi? Kam jdeš? Co je smyslem tvého života? Upřímnou odpověď si musí dát člověk sám, tak jako když se Ježíš táže svých učedníků, za koho ho pokládají.¹⁷³ Člověk je pozván k jedinému cíli, a to službě Bohu, která je

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 23

¹⁶⁹ 1 Kr 19,11

¹⁷⁰ *DC* 23

¹⁷¹ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant' Ignazio di Loyola*. s. 23

¹⁷² Člověk ztratil ráj, ale je pozván k tomu, aby získat nebe, proto *povýšený*. (poznámka autora)

¹⁷³ Mt 16,15

nejvyšším možným naplněním jeho nejvnitřnějších tužeb a uskutečňuje se jen skrze jedinou volbu. Je to radikální volba, která má své praktické konsekvence.¹⁷⁴

Člověk je stvořen – je zajímavé, že v centru celého *PF* není Bůh, ale člověk. Termín člověk se vynořuje třikrát.¹⁷⁵ Hovoří se zde o člověku konkrétním, kterým jsem já sám.

Text také ukazuje na to, že člověk není stvořen primárně pro pracovní činnost, nýbrž pro chválení Hospodina a pro dobrořečení jeho Jména.¹⁷⁶

My jsme tímto stvořením předurčeni, protože nikdo z nás se svobodně nerozhodl pro život, ale Bůh se rozhodl pro nás a každý z nás se sám pro sebe stal povoláním.¹⁷⁷

(...) *chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu* – je pravděpodobné, že Ignác si nedělal mnoho starostí s rozlišením těchto tří sloves (*chválit, vzdávat úctu, sloužit*) a použil je spíše v jednotícím smyslu pro vyjádření orientace člověka na Boha. Vzájemně se doplňují. Ve slovesech *chválit* a *vzdávat úctu* se zdá být převažující význam spirituální a niterný, který se jistě také projevuje vnějším jednáním, smýšlením. Sloveso *sloužit* má význam praktický. I když pojem láska se v *PF* explicitně nevyjadřuje, přesto je láska implicitně přítomna ve všech třech slovesech. Ta jistě můžeme vztáhnout na osobu Ježíše Krista, který také *chválil* Boha svého Otce a *sloužil* mu, a to kvůli lásce, kterou má Otec k Synovi. Sloveso *sloužit*, tak, jak je zde použito, je s velkou pravděpodobností ignaciánského chápání a odkazuje nás na rytířskou službu Ignáce, motivovanou vznešeným citem lásky.¹⁷⁸

V této části je jediná výslovná zmínka o Bohu v celém *PF*. Naším povoláním k bytí jsme postaveni před volbu, zda chceme vše Bohu podřídit, celý náš život, vše, čím jsme a co prožíváme. Jsou jen dvě možnosti: být člověkem pro Boha, nebo ne.

Člověk *vzdává úctu Bohu* je výraz, který je velmi důležitý v ignaciánském slovníku. Je tím zvýrazněna *bázeň* před Hospodinem. *Bázeň* však není strach, nenutí nás utíkat z přítomnosti Boží, nýbrž výrazem *bázeň* se chce říct, že tato *nekonečná svatost Boha* je radikálně přesahující a povolává mě ke společenství s ním. *Služba* je život věnovaný Hospodinu, nikoliv však služba otrocká, ale jako přátelský postoj. Má být naší odpovědí na povolání a máme se zde na tomto

¹⁷⁴ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 24

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 23

¹⁷⁶ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. s. 141

¹⁷⁷ Tamtéž

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 28

světě chovat jako pouzí hosté, poutníci jdoucí do svého skutečného domova.¹⁷⁹

(...) a takto **spasil** svou duši – v PF a rovněž v celých DC se zaobíráme konečným cílem člověka, tedy záchranou jeho duše. Zde se však nejedná pouze o duši jako takovou, nýbrž o záchranu celého člověka, duše a těla.

Uskutečňujeme-li tyto fundamentální aktivity ve vztahu k Hospodinu (*chválit Boha, vzdávat mu úctu, sloužit mu*), tak již *zde a nyní* se realizuje naše spása, spása celé osoby.¹⁸⁰ Je to vytoužené společenství s Bohem, které je opsáno mnoha starozákonnými a novozákonnými biblickými obrazy. Myslíme si však, že snahu *spasit duši* lze vypožorovat i v sekulárním světě, kdy člověk, který není duchovně založen, přesto skrze různorodou, neutuchající aktivitu hledá stabilitu, bezpečí, identitu, jistotu, uprostřed nejistého a rychle se měnícího světa. Nedotýkáme se zde již náhodou *projevů* spasené duše?

Ostatní věci jsou na světě jsou stvořeny pro člověka, aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen. Tato slova implikují vztah stvořených věcí k člověku. Díky *indiferenci* má následně citlivě panovat nad přírodou a spolupracovat s Bohem na projektu spásy (Gn 1). Tato slova rovněž poukazují na to, aby člověk překonal svoji osamocenost, izolaci, povoláním ke společenství, ke spolupráci a k zodpovědnosti na *uskutečňování* Božího království.

V západní církvi chybí důraz na spiritualitu stvoření. To velmi úzce souvisí s druhou zprávou o stvoření z knihy Genesis (Gn 2,4 – 3,24), kde si můžeme povšimnout otevřenosti k *spiritualitě pohostinnosti*. My jsme hosté Boha, a to nás činí absolutně svobodnými pohybovat se v tomto stvořeném světě. Tato spiritualita pohostinnosti je velmi blízká Ignácovým textům.¹⁸¹

Ve spiritualitě stvoření se zdůrazňuje, že vše, co Bůh stvořil, je dobré (Gn 1,3–25). *Ve spiritualitě stvoření* to znamená, že vše, co je kolem nás stvořeno, nás má uvádět k spočinutí v Bohu a člověk má na to reagovat učiněním díků – eucharistií. Zde se nabízí otázka, která může a má vyústit v meditaci vedoucí k uvědomování si toho, proč jsme tedy netrpěliví, proč jsme stále ve spěchu, proč jsme naštvaní? Každá věc totiž nám má sloužit jako pastýřská hůl, jako hůl Mojžíšova na naší cestě do *zaslíbené země*.¹⁸²

¹⁷⁹ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. s. 140–141

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 141

¹⁸¹ Tamtéž, s. 139–140

¹⁸² Tamtéž, s. 142

3.4.2 Druhá část

a) „Z toho plyne, že člověk má užívat ostatní věci **natolik, nakolik** mu k jeho cíli pomáhají, a natolik že se jich musí zříci, nakolik mu v tom překážejí.“¹⁸³

Norma **natolik, nakolik** je první dedukcí, kterou Ignác odvozuje z posledního cíle člověka a stvoření.¹⁸⁴ S touto normou je velmi úzce spjat výraz *indifference* a znamená zříct se něčeho, získat odstup od stvoření, které, nejsme-li vnitřně svobodní, se může stát překážkou pro dosažení konečného cíle, místo toho, aby nás vedlo k poslednímu cíli. Měli bychom si uvědomit, že v *PF* se jedná o konkrétní pokyny pro spočinutí v Bohu. Víra, která je inspirována prvními stránkami knihy Genesis, nám říká, že Boží dílo je infiltrováno hříchem. To znamená, že stvořené věci jsou a mohou být dvojznačné, proto je velmi důležité, aby člověk kontroloval sám sebe a stával se stále více indiferentním. Díky tomuto odstupu může člověk lépe rozpoznávat věci prospívající a věci nevedoucí k dosažení posledního cíle.¹⁸⁵

b) „Proto je nutné, abychom se vůči všem stvořeným věcem stali **indiferentními** ve všem, co je dovoleno svobodě našeho rozhodnutí a není jí zakázáno. A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký.“¹⁸⁶

Indifference má tři různé stupně. Prvním stupněm je, že když člověk cítí silný sklon k nějaké věci či člověku, má se naučit odporovat této náklonnosti (*agere contra*). Druhý stupeň hovoří o vyvarování se náklonnosti k budování si jakýchkoliv vědomých preferencí, to znamená zachovat si svobodu ke stavu, který na první pohled nemusí být vůbec špatný. Třetím stupněm je dosažení *vyváženosti*, to znamená být schopen volit nejvhodnější, významnější prostředky k cíli.¹⁸⁷

Také se můžeme setkat s výrazem *radikální zdrženlivost*. Tato pozice vůči věcem se nedoporučuje z důvodu špatnosti věcí samých o sobě, nýbrž z důvodu lidských limitů.¹⁸⁸

Zdá se, že výraz *indifference* je však v dnešní době trochu problematický a vede k nedorozuměním. Zpravidla se v českém prostředí vykládá jako *lhostejnost*, to však není

¹⁸³ DC 23

¹⁸⁴ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 29

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 30

¹⁸⁶ DC 23

¹⁸⁷ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 30

¹⁸⁸ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. s. 143

přesné.¹⁸⁹ Snad může být vhodný i anglický název *resignation* od anglického jezuita Peterse. Tento termín je použit ve významu *vrhnout se do náruče Boha*.¹⁹⁰ Tuto dynamiku můžeme, podle našeho mínění, nalézt v DC č.189.¹⁹¹ Je dobré si zde uvědomit původní smysl *indiference* jako nástroje pro naplnění Boží vůle spasit člověka. Výraz *resignation* nepoukazuje na vztah mezi člověkem a věcmi, ale na vztah mezi člověkem a Bohem. Obsahuje v sobě cestu pokory, duchovní chudoby, poslušnosti a takto vytyčená askeze je prostorem pro radikální nárok lásky.¹⁹² Můžeme se na to podívat i z jiného zorného úhlu, použít jiná slova, ale stále se jedná o totéž. Chceme jenom to a vybíráme jenom to, co nás více přivede k cíli, pro který jsme stvořeni. Tento poslední cíl je pro Ignáce skutečně určující a norma *tantum-quantum* a *indiference* jsou opravdu podstatné, jen když budeme dotčeni posledním cílem.¹⁹³

Některé *zdrženlivosti* (částečně se kryjí s pojmem *indiference*) jsou totální, absolutní a trvající (celibátník vůči vdané ženě). Jiné jsou naopak jenom časově podmíněné, ve kterých musíme nacházet rovnováhu (například užití internetu, alkoholu). O současném člověku se dá hovořit jako o člověku, který si tvoří nereálné potřeby, které tvoří různé druhy neuróz. Náš rozum, ať už si myslíme cokoli, je velmi limitován. Musíme si připustit, že během života nebudeme moci využít všechny nabídky našeho světa, byť dnešní reklamní průmysl se nám snaží namluvit opak. Z naší limitovanosti nám však pomáhá postoj *chválit Boha, našeho Pána* z úvodu *PF* a zároveň nám pomáhá co nejlépe se pohybovat v tomto spleťtém světě. Tento postoj nám paradoxně pomáhá *rozšiřovat naše srdce*, které je pak schopné pojmout to, co je úplně odlišné.¹⁹⁴ V perspektivě *zdrženlivosti* je také zapotřebí chápat věci nepříjemné, jako je nemoc, a využít je k dosažení konečného cíle.¹⁹⁵ Pro ještě názornější představu tohoto pojmu *indiference* nabídneme ještě jeden biblický obraz. Obraz o rozséváči, pro kterého je to neoptimálnější *půda*.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Zde je *indiference* jistým vnitřním stavem člověka, který se rozhoduje pro určitou věc, provádí výběr, volí. A v tomto stavu volby, kdy není již předem rozhodnutý pod nějakým vlivem nebo vůbec nijak ovlivněn, je naprosto svobodný vůči všem věcem, mezi kterými volí. Viz IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 105

¹⁹⁰ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant' Ignazio di Loyola*. s. 31

¹⁹¹ „[...] *Neboť každý ať si uvědomí, že natolik prospěje ve všech duchovních věcech, nakolik vyjde ze své sebelásky, ze své vlastní vůle a ze svého vlastního zájmu*“

¹⁹² RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant' Ignazio di Loyola*. s. 32

¹⁹³ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. s. 139

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 144–145

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 146–147

¹⁹⁶ Mt 13,1–9

c) „*Stejně také ve všech ostatních věcech si přejeme a volíme jedině to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.*“¹⁹⁷

Více (*magis*) je další dedukcí plynoucí z normy *natolik, nakolik*. Význam výrazu *více* je již obsažen v této reguli. Prostřednictvím *více* můžu a mám udělat další krok a jakoby vystoupit z *indiference* směrem k Bohu, k cíli našeho života. V základu veškerého dění je láska, která nás může pohnout k *více*. Jednoduše nechat se takříkajíc obejmout vznešeným cílem. Jen láska dává možnost pochopit II. týden *DC*, kde ve světle *Boží pedagogiky* máme vybírat nejdokonalejší formu pokory. Právě toto *více* motivované láskou nám umožňuje vybrat nejlepší prostředky k následování Ježíše Krista. Nikdy však nesmí být použit k cíli druhý člověk.¹⁹⁸

Na závěr je dobré upozornit na častou dezinterpretaci *PF*, která následně vede ke špatnému pochopení celých *DC*.¹⁹⁹ V *PF* se často hovoří o aktivitě člověka. Text používá slovesa jako *zachránit vlastní duši, učinit se indiferentním, vybrat*. Tím se nabízí myšlenka, jako by jenom člověk byl autorem vlastní spásy a Boha nepotřeboval. Ve skutečnosti tak tomu není a jedná se o vytržení z kontextu *PF*. Je zcela na místě podtrhnout primární nutnost Boží milosti. Zmíněná slovesa mají vyjadřovat svobodnou odpověď, mají být reakcí všech lidských schopností na toto svobodné Boží volání k návratu do Boží náruče. Je nutné zdůraznit, že *DC* nejsou antropocentrická.²⁰⁰

3.4.3 Funkce *PF* v kontextu *DC*

PF se nachází mimo měsíční rámeček *DC*. Má uvést do jejich dynamiky. Vedou, nejenom na začátku, exercitanta k nutnosti jisté dispozice, po které má přinejmenším toužit. To proto, aby mohl s co největším užitekem vstoupit do procesu hlubšího poznávání Boha. *PF* klade důraz na dynamiku, která je vyjádřena v normě *natolik, nakolik* v *indiferenci* a *magis*. Provázanost můžeme vidět s poznámkou č. 5,²⁰¹ která hovoří o nutnosti vstoupit do *DC* s velkou odvahou, velkorysostí a s entuziasmem. Exercitant by neměl upadnout do *nastražených pastí*, jako je následování vlastních tužeb anebo vlastních představ. Pro zdárné *proplutí* mezi pomyslnou *Skyllou a Charybdou* má pomoci dobře vstřebaný text *PF*, s čímž má pomáhat také duchovní doprovázející.²⁰²

¹⁹⁷ *DC* 23

¹⁹⁸ DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. s. 145

¹⁹⁹ RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 34

²⁰⁰ Tamtéž, s. 35

²⁰¹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 13

²⁰² RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. s. 37

PF nemá jen rovinu *intelektuálně-teoretickou*, ale má také rovinu *intelektuálně-praktickou*. Zde vstupuje do hry zvláště poznámka číslo 2²⁰³, kde se hovoří o *nasycení* duše, které je důležitější než *nasycení* vědění.

PF má funkci reflexe vlastních tužeb, zda toužíme v posledku jenom po Bohu.

PF je v jistém slova smyslu vstupním bodem do celých *DC*, který má inspirovat každou meditaci a kontemplaci a je jakýmsi *lakmusovým papírkem* celého procesu *DC*. Je *nervovým systémem* celého procesu deifikace člověka.²⁰⁴

PF však nemá jenom podobu vnější, ale je již obsažena v *DC* jako semínko a můžeme mu také rozumět jako vše zahalující a všeprostupující vizi *DC*.

3.4.4 Odpovídající místa *PF* v *DC*²⁰⁵

DC 19: „*Předloží se mu, k čemu je člověk stvořen ...*“

DC 20: „*Člověk v nich prospěje tím více, čím více se vzdálí ode všech přátel a známých ...*“

„*Když se člověk odloučí od mnoha přátel a známých a stejně tak od mnoha ne dobře uspořádaných záležitostí, aby sloužil Bohu, našemu Pánu a aby ho chválil, získá nemalou zásluhu před jeho božskou Velebností. Za druhé. Prodlévá-li v ústraní a nemá rozdělené myšlenky na mnoho věcí, nýbrž věnuje veškerou starost jednomu, jak by totiž sloužil svému Stvořiteli a prospěl své vlastní duši, používá své přirozené schopnosti svobodněji, aby horlivě hledal to, po čem tak velice touží. Za třetí. Čím více se naše duše nalézá sama a v ústraní, tím více se stává schopnější přiblížit se svému Stvořiteli a Pánu a dotýkat se ho: a čím více se mu přiblíží, tím více se disponuje pro přijímání milostí a darů od jeho božské a svrchované dobroty.*“

DC 46: „*Prosíme o milost od Boha, našeho Pána, aby všechny naše úmysly, činy a skutky směřovaly čistě ke službě a chvále jeho Božské Velebnosti.*“

DC 50: „*Říkám, připomenout si hřích andělů: jak oni, ačkoliv byli stvořeni v milosti, nechtěli si pomoci svou svobodou, aby vzdali úctu a poslušnost svému Stvořiteli a Pánu.*“

DC 166: „*Druhý způsob je dokonalejší pokora než první, když se totiž nacházím v takovém vnitřním stavu, že si nepřeji a netoužím více po bohatství než po chudobě, po cti než vážnosti, po dlouhém než po krátkém životě, jestliže je to stejnou službou Bohu, našemu Pánu a dosáhnou tak spásy své duše; a proto, i kdyby mně bylo všechno vzato, nebo i můj život, nepřipustím si ani myšlenku na to, abych udělal lehký hřích.*“

²⁰³ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 12

²⁰⁴ Tamtéž, s. 38

²⁰⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*.

DC 169 „A tak musím všechno, co si zvolím, pomáhat k cíli, pro **který jsem stvořen**. Nesmím nasměrovávat nebo přivádět cíl k prostředku, nýbrž prostředek k cíli.“

DC 177 „Člověk nejdříve rozvažuje, **k čemu se narodil, aby totiž chválil Boha**, našeho Pána a **spasil svou duši**. A poněvadž po tom touží, **volí jako prostředek život** nebo stav v souladu s církví, **aby dosáhl pomoc ve službě svému Pánu a při spáse své duše**.“

DC 179 „Třeba **nutné mít na zřeteli cíl, pro který jsem stvořen**, tj. **abych chválil Boha**, našeho Pána a **spasil svou duši**, a **být přitom indiferentní**, bez jakékoliv neuspořádané náklonnosti...abych mohl následovat to, o čem cítím, že je to více ke cti a chvále Boha, **našeho Pána a k spáse mé duše**.“

DC 181 „(...) **jedině pro chválu Boha**, našeho Pána, a **pro spásu mé duše** (...)“²⁰⁶

DC 189 „(...) svůj život a svůj stav **ke cti a chvále Boha**, našeho Pána a **k spáse své vlastní duše**. (...) **kdo chce k tomu cíli** dojít (...)“ DC 316 „**Útěchou**“ nazývám, když vzniká v duši nějaké vnitřní hnutí, kterým se duše rozhoří láskou ke svému Stvořiteli a Pánu, že nemůže nadále v sobě milovat žádnou **stvořenou věc** na světě, nýbrž jen ve Stvořiteli jich všech. Stejně tak, když prolévá slzy, jež ji dojímají láskou k jejímu Pánu, ať již z bolesti nad svými hříchy nebo nad utrpením Krista, našeho Pána, nebo nad **jinými věcmi**, které jsou přímo zaměřeny **na jeho službu a chválu**. „**Útěchou**“ nazývám vůbec veškerý **vzrůst naděje, víry a lásky** a každou vnitřní radost, která volá a přitahuje k nebeským věcem a **k vlastní spáse své duše** tím, že jí dává pokoj a mír v jejím Stvořiteli a Pánu.

²⁰⁶ Podobně v bodech DC 182–188.

4. Teologický výklad *PF*

K teologickému výkladu *PF* jsme zvolili dva autory patřící asi k nejvlivnějším katolickým teologům druhé poloviny 20. století: Karla Rahnera a Hanse Urs von Balthasara. Oba byli jezuité. První jmenovaný jím zůstal po celý život a druhý do svých pětácti let, poté z řádu vystoupil. Asi bychom našli i jiné významné teology, ne-jezuity, kteří komentovali *PF*, ale myslíme si, že kvalitní vzdělání a seriózní duchovní život autorů není vše. Můžou samozřejmě akademicky zdařile analyzovat texty *DC*, to však není, dle našeho názoru, dostačující. Aby člověk co nejlépe rozuměl Ignácově životu, jeho textům, musí žít komunitní život jezuity, setkávat se s jinými jezuity, absolvovat pravidelná *DC*, praktikovat examen apod. Za slovy je vždy něco hlubšího, a to odhalíme asi jen praxí a životem ve společenství, které se vztahuje k odkazu ducha zakladatele.

Dalším důvodem k volbě těchto autorů je jejich diametrálně odlišný teologický přístup. Oba žili stejný duchovní odkaz, avšak *odemykali jej odlišnými teologickými klíči*, tím mohou zajisté nabídnout zajímavé komentáře k našemu studovanému textu.

Za prameny jsme zvolili stěžejní německojazyčné materiály. U Karla Rahnera budeme vycházet z 13. svazku sebraných spisů s podtitulem *Ignaciánský duch, Spisy k Exerciím a spiritualitě zakladatele řádu*.²⁰⁷ U Hanse Urse von Balthasara jsme zvolili za základní zdroj jeho komentářů k *PF* knihu *Texty k ignaciánské knize Exercií*.²⁰⁸ Pro uvedení do hlavních linií teologického myšlení a díla obou autorů jsme zvolili publikaci *Teologické směry 20. století od Rosina Gibelliniho*.²⁰⁹

V následující části práce se podíváme na to, jak tito dva teologové komentují jednotlivé části *PF*.

4.1 Karl Rahner

Karl Rahner SJ (1904–1984) se narodil ve Freiburgu im Breisgau a zemřel v Innsbrucku. Byl mimo jiné žákem Martina Heideggera. Rahner svoji pedagogickou dráhu začal v Innsbrucku v roce 1937. Zde působil s různě dlouhými přestávkami až do doby, než nastoupil v roce 1964 na universitu v Mnichově. Své akademické působení zakončil v Münsteru v roce 1971. Byl literárně velmi plodným autorem, jeho dílo čítá mnoho objemných svazků. Ze všech

²⁰⁷ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. Band 13. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006

²⁰⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. Hrsg. Jacques Servais. Freiburg: Johannes Verlag, 1993

²⁰⁹ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011

jeho spisů vzpomeňme *Grundkurs des Glaubens* (1976, česky *Základy křesťanské víry*, 2002), které můžeme chápat jako shrnutí jeho teologického myšlení.²¹⁰

4.1.1 Úvod do Rahnerovy teologie

V této části vycházíme z práce italského autora Rosina Gibelliniho, který podle našeho mínění vhodným způsobem čtenáři předkládá někdy náročné myšlenkové pochody Karla Rahnera.²¹¹

Během svého působení v Innsbrucku se inspiroval kerygmatickou teologií, která zde byla vypracována a jež měla sloužit zvěstování, péči o duše věřících a měla být formálně odlišná od vědecké teologie. Rahner převzal z této teologie její pastorální důraz a začlenil ji do rozsáhlejšího projektu obnovy katolické teologie.

V roce 1937 na sebe upozornil při akademických dnech v Innsbrucku tématem přednášky *Základy filozofie náboženství*, kde rozvíjí principy filozofie náboženství jako *teologické fundamentální antropologie*.²¹²

Později se ve svých spisech zabýval přechodem křesťanské civilizace k malým lokálním církvím. Podle něj je to nevyhnutelný dějinný proces, kdy v rozmanité společnosti křesťanská víra ztratila svoji výlučnost. Rovněž rychlý rozvoj lidského poznání znesnadňuje možnost následného vytváření teologických syntéz, které ukazují na poslední a základní otázky celé teologie. Dosavadní teologické přístupy tedy už neodpovídají situaci moderního člověka. Rahner se snaží na situaci reagovat a nabízí *transcendentálně-antropologickou* metodu (přístup *zdola* – od člověka), která by člověka uvedla do pravd víry, skrze zkušenost sebe sama.²¹³

V čem spočívá *transcendentálně-antropologická* metoda? Svět lidské zkušenosti je *aposteriorní*, to znamená, že je člověkem získaný. A také je zároveň *kategoriální*, ve smyslu, že ho člověk reflektuje, tematizuje. Zkušenost *aposteriorně-kategoriální* vychází z oblasti *apriorní*, nebyla tedy získána, nýbrž je od počátku vždy součástí lidské existence. A dále z *transcendentální* sféry, to, co není člověkem reflektováno, je tedy neurčité. Tato *nezískaná* realita umožňuje člověku poznání, jednání. *Transcendentálně* znamená v přesném slova smyslu *podmínky možnosti* lidské zkušenosti, kategoriální zkušenosti. Je to zkušenost *konečnosti*, která poukazuje na *nekonečný horizont*. K tomuto *horizontu* se pak člověk má, podle Rahnera, vztahovat radikální láskou.²¹⁴

²¹⁰ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. s. 234–235

²¹¹ Tamtéž, s. 233–246

²¹² Tamtéž, s. 234

²¹³ Tamtéž, s. 235–236

²¹⁴ Tamtéž, s. 236

Musíme ještě upozornit na pojem *transcendentalita*. Výraz pochází z německého idealismu. Nesmíme ale zaměňovat *transcendentalitu* za *transcendenci*. *Transcendentalitou* se zde rozumí *apriorní* struktura našeho konečného ducha, který neprožívá pouze jednotlivé konečné, *kategoriální* zkušenosti, ale nabývá také zkušeností díky své otevřenosti vůči nekonečnu, vůči *transcendenci*, vůči posvátnému tajemství blízkosti Boha a jeho sebe-sdílení. Schopnost člověka sebe-sdílet Boha je předpokladem celé Rahnerovy teologie.²¹⁵

Rahnerova *transcendentalita* je vertikální i horizontální: otevřenost vůči nekonečnosti tajemství je podmínkou možnosti lidské zkušenosti. Například Kant uvažoval o *transcendentalitě* pouze na horizontální úrovni (vědecké poznání, nikoliv však poznání Boha).²¹⁶

Přínos Rahnerova myšlení je ve vypracování transcendentálně-antropologické metody do teologie, ale sám ji nevnímá jako tu „jedinou pravou“, spíše jako součást teologické rozmanitosti. Následně měla tato metoda pomoci objevit vrozené podmínky ve věřícím člověku, které jsou nutné pro poznání fundamentálních pravd víry.²¹⁷

Transcendentálně-antropologická metoda se nejhluběji a nejgeniálněji uplatňuje v učení o *nadpřirozeném existenciálu*. Termín *existenciál* pochází od Heideggera a vyjadřuje velmi zjednodušeně to, čím se *bytí* (člověka) odlišuje od věcí. Rahner termín *existenciál* použil jako označení pro Boží milost. Milost, která je také v nejniternejším středu lidské existence, je vždy a všude dána v modu nabídky. Je nadpřirozená, nezasloužená a nedá se odůvodnit. Je tak intenzivní, že člověk z této transcendentální charakteristiky své bytosti vůbec nemůže vystoupit, je tedy *apriorní* a *transcendentální*. V *nadpřirozeném existenciálu* je zahrnuto také rozlišení mezi kategoriálním zjevením (to je předáváno křesťanským zvěstováním) a transcendentálním zjevením (zahrnuje každého člověka).²¹⁸

Závěrem ve zkratce, ale pro naše účely dostačujícím způsobem, vzpomeňme Rahnerovo chápání antropologie a christologie. Pro Rahnera je antropologie *deficientní christologií* a christologie je *sebe samu transcendující antropologií*.²¹⁹

²¹⁵ Tamtéž, s. 237

²¹⁶ Tamtéž, s. 238

²¹⁷ Tamtéž

²¹⁸ Tamtéž, s. 240

²¹⁹ Tamtéž, s. 246

4.1.2 Rahnerovy komentáře k *PF*

Poznámka k textům *DC*.

Karl Rahner používal standardní text *DC* Roothan²²⁰ (všichni jezuité tuto variantu považovali za řádem schválenou).

Rahner svoji úvahu o *PF* zasazuje do kontextu středověké Evropy za Ignácovy doby. Evropa je ve víru humanistických tendencí. Renesance určuje kulturu a člověk se staví do středu zájmu. Vnější formy jsou více a více opomíjeny a zájem se obrací k vnitřnímu prožívání. Ignác reflektuje tuto změnu a vyjadřuje radost ze stvoření. To ho vede k tomu, aby se nebál použít všechny stvořené věci na cestě k Bohu. Rahner si zde všímá dvojího důležitého rysu ignaciánské radosti ze světa: *indiference* a *nalézání Boha ve všech věcech*. První rys předpokládá rys druhý.²²¹

Rahner v souvislosti s *PF* hovoří o nadčasovosti textu a je jistě dobré se k němu vracet, protože patří k nejdůležitějším textům novověku.²²²

„Člověk je stvořen, aby chválil Boha, Našeho Pána, vzdával mu úctu ...“

Rahner si v textu všímá velkého zájmu o člověka. *PF* nevnímá jako text o druhém člověku, nýbrž sdělení o sobě samém. Výrok *Člověk je stvořen* je třeba číst jako současné prohlášení. Jsem nyní tvořen, jsem tvořen stále nově. Jsem stvoření, jsem sobě znám, ale současně jsem si neznámý.²²³ Rahner hovoří o člověku jako o tom, který si uvědomuje svoji konečnost. Tato omezenost má však dialogický charakter a člověk je pozván k dialogu s tím, jenž je nekonečný – Bůh, neuchopitelná Svoboda. Ale díky dialogu s Bohem člověk nachází svoji skutečnou podstatu. Je to proces oběti, kterou vidíme nejjasněji v životě Ježíše Krista.²²⁴

V textu *PF* se nehovoří o lásce. Jako by člověk věděl, že k lásce musí přistupovat tiše a pokorně, bez romantického sentimentu.

Chvála, úcta a služba vztažená k Bohu se uskutečňuje ne v tom, co říkáme, ale opravdově jen v tom, co děláme a čím jsme, čím trpíme, tedy na rovině radikálního křesťanského

²²⁰ ROOTHAAN, Johann. *Geistliche Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, Stifter der Gesellschaft Jesu*. München–Regensburg: Verlag G. J. Manz, Bendl und Kunstdruckerei A. G., 1904

²²¹ RAHNER, Karl. *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007, s. 191

²²² RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 277–278

²²³ Tamtéž, s. 280–281

²²⁴ Tamtéž, s. 281–282

antropocentrismu. Praktikujeme-li svobodně *chválu, úctu a službu* ve vztahu k Bohu, stáváme se tak stále více sami sebou.²²⁵

Německý teolog dále upozorňuje na to, abychom se vyvarovali morálního chápání dosažení *cíle, pro který je stvořen*.²²⁶ Bůh není morální normou, nýbrž vztahem, který umožňuje, aby na člověka působila radost a blaženost. Teprve zde, na základě tohoto vztahu, přichází ke slovu *láska k Bohu*. Máme stále pokračovat v této lásce a nevracet se k sobě. Výhody nemají být určujícím motivem ve vztahu k Bohu, ale máme Boha přijímat kvůli němu samému. Jen tak je Bůh skutečně Bohem.²²⁷

Ostatní věci

Ignác těmito slovy chápe všechno, co se nachází mezi mým prostým *já* a Bohem. Toto *já* je svobodný člověk, který byl zamýšlen Bohem od počátku. Prosté *já* je charakteristické svojí pohotovostí, kterou odpovídá na Boží podněty, a je schopno svobodně přijímat *ostatní věci*, aby našlo také samo sebe. Mezi *ostatní věci* patří i to, s čím se běžně identifikujeme, nejenom vše *vnější* nacházející se mimo naše prosté *já*, ale i vše *vnitřní* (naše psychická výbava, schopnosti, myšlenky). Získat svobodu od *ostatních věcí* je pro Rahnera mimořádný křesťanský úkol. Na dosažení svobody máme prakticky celý život a je to proces vedoucí ke svatosti.²²⁸

Na druhou stranu neexistuje nic, co by nemohlo být použito k dosažení cíle. Čím více se Bůh projevuje v člověku, tím optimálnější má člověk vztah k věcem. Je zapotřebí se věcí skutečně svobodně vzdát, stávat se stále více *indiferentními*. Také se stáváme indiferentními pouze tím, že *ostatní věci* odevzdáme Bohu. Bůh je pozvedá k opravdovému účelu – k dosažení jeho samého – a přestávají být nástrojem pro *zabíjení prázdnoty*. Tento proces je však v konkrétní praxi velmi náročný. Tento proces odevzdávání *ostatních věcí* Rahner reflektuje také christologicky s důrazem na kříž, který je proměnou *všech věcí* k Boží slávě.²²⁹

Ale na druhou stranu podle Rahnera neexistuje v tomto světě žádná bezprostřednost k Bohu. *Ostatní věci* nejdou tedy jednoduše odstranit. Patří sem totiž i životní prostředí a vztahovost.²³⁰

Závěrem Rahner dodává, že člověk se má vnímat jako skutečně Boží stvoření, které je součástí tohoto světa. Není v něm však uzavřen, a to ani v pocitech, ani v teoriích. Jsme prostě

²²⁵ Tamtéž

²²⁶ DC 23

²²⁷ Tamtéž, s. 282–283

²²⁸ Tamtéž, s. 45

²²⁹ Tamtéž, s. 46

²³⁰ Tamtéž, s. 284

stvoření, které chválí a velebí Lásku a slouží jí a tím předává Tajemství, které nazýváme náš život-Bůh.²³¹

Indiference a magis (více, větší...)

Rahner vnímá *indiferenci* jako klidnou pohotovost ke každému impulzu od Boha, který je vždy větší. Toto vědomí vždy většího Boha dává také kritérium pro rozlišení pokušení všeho druhu, které si snaží nárokovat absolutní hodnotu. Vše mimo Boha je relativní a nahraditelné. Postoj *indiference* si nenárokují vůbec žádné vlastnictví. Vše ponechává svému Stvořiteli, od něhož vše pochází a k němuž se vše navrácí. Z poznání Boha, který je *semper maior*, vždy větší, vyrůstá *indiference* k sobě samému. Znamená to být jako sluha stále připravený k další povinnosti a nemít nikde trvalé místo nežli v pokojném směřování k Bohu. Svoji roli zde hraje vášnivá láska ke kříži, která je vnitřně přijata. V tomto procesu služby Bohu se stáváme vnitřně podobni Kristu v nenápadné každodenní činnosti, nejenom v heroických činech.²³² Ignác se na základě tohoto vnitřního postoje zřekl i svých mystických milostí, nelpěl na nich, jak dodává Rahner. Postojem indiference se disponujeme pro další krok a tím je schopnost hledání Boha ve všech věcech.²³³ Ignácovo přitakání světu není naivním optimismem. Je zakořeněno v Bohu, vyrůstá z bláznovství kříže a z hluboké skrytosti v něm. Odtud můžeme radostně přistupovat ke světu.²³⁴

Tato radost ze světa nás také chrání před případnou hořkostí světa, která občas umí člověka potrápiti. Také nám pomáhá zvládat úzkosti plynoucí z nejasné budoucnosti. To vše máme odevzdávat Tajemnému a Všemocnému, který je *Deus semper maior*.²³⁵ Dále nás oslovila Rahnerova provokativnost, když hovořil o tajemné koexistenci Boha a stvoření, které je až skandálem.²³⁶

Na jiném místě Rahner komentuje *indiferenci* jako odstup od věcí, která umožňuje člověku objektivnější pohled v procesu rozhodování. To nám umožňuje vnímat všechny věci pouze jako dočasné, ne tak důležité. Ale je otázka, zda můžeme vždy dosáhnout plné indiference. V našem životě budou vždy přítomny nevědomé sklony k nějaké věci.²³⁷

²³¹ Tamtéž, s. 285

²³² RAHNER, Karl. *Dynamický prvek v církvi*. s. 191

²³³ Tamtéž, s. 192

²³⁴ Tamtéž, s. 193

²³⁵ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 42

²³⁶ Tamtéž, s. 44

²³⁷ Tamtéž, s. 47

V *DC* by exercitant měl být nastaven pro vědomou a aktivní *indiferenci*, o kterou máme stále a stále usilovat. V našem životě totiž často oscilujeme mezi láskou a nenávisť. Tato aktivní *indiference* (stálé umírání našeho ega), která by se měla následně uplatňovat jako návyk i v každodennosti, zmizí teprve ve smrti, kde se nakonec zcela otevřeme Bohu.²³⁸

Poslední důležitou dimenzi vidí Rahner v praktikování *indiference*, když Ignác hovoří o tom, že nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký.²³⁹ Jsou zde vyjmenovány tři určující dimenze lidského života: tělesnost, sebeurčení ve vztahu ke světu a poslední je totalita bytí jako takového. *Indiference* se tedy nedotýká pouze povrchu našeho racionálního konceptu svobody, ale opravdová *nerozkmitanost* se dotýká naší podstaty bytí. Postoj *indiference* však nemá být něco pouze heroického, nýbrž má být pokud možno úsměvný a nemá sebe brát vážně.²⁴⁰

Ještě zde zmíníme dodatek k pasáži: *Nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký.*²⁴¹ Je to část *PF*, která zvláště dnes zneklidňuje a pobuřuje nejednoho křesťana dobré vůle. Rahner se přidává na stranu těch, kteří jsou pobouřeni, a vyjadřuje se ve smyslu, že není obvyklé vzdát se něčeho, co bychom si mohli klidně, bez výčitek ponechat, jako je zdraví, bohatství, dlouhověkost.²⁴² Ale Ignác, podle našeho mínění, spíše chtěl zdůraznit, aby nic z toho se nestalo záměnou za Boha.

A nyní přejdeme k poslednímu významnému pojmu ignaciánské spirituality, a tím je *magis*. Pro Rahnera je *magis* nejnvnitřnější podstatou *indiference*. Veškerým smyslem *indiference* je dostat se do rozpoložení, kde nacházím vůli Boha a reaguji na ni.²⁴³

Rahner na jiném místě svého komentáře o tomto pojmu uvažuje v christologickém významu. Pro něj je *magis* také jistou paralelou s Ježíšovou kenozí, vyprázdněním se pro Otcovu lásku. Pokud toto budeme odmítat, raději zanechejme *DC*. Bez Otcovy lásky nedávají *DC* smysl.²⁴⁴

Uchopíme-li správně v *PF* klíčové pojmy *tantum-quantum*, *indiferenci* a *magis*, musí nás to vést k lásce.²⁴⁵

²³⁸ Tamtéž, s. 48

²³⁹ *DC* 23

²⁴⁰ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 287

²⁴¹ *DC* 23

²⁴² RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 50

²⁴³ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 49

²⁴⁴ Tamtéž, s. 130–131

²⁴⁵ Tamtéž, s. 239

4.1.3 Závěr

Láska, Kristus, Trojice

Ignácovi nejde o květnatý, vmlouvavý styl, nýbrž o nasměrování člověka k živému Bohu. Snaží se vystihnout to nejpodstatnější a nezdržovat člověka mnoha slovy na jeho strmé cestě k Bohu. Po pozorném přečtení textu si všimneme jen dvou hlavních protagonistů: člověka a Boha.

Ve výše uvedených komentářích jsme si mohli povšimnout, jak Rahner hovoří o christologických a soteriologických aspektech v č. 23, kdy *všechny věci* jsou již zásadně integrovány a proměněny skrze Ježíšův kříž a slouží tak k dosažení Boha a k Boží slávě.²⁴⁶

Rovněž *indiferenci* si dovolíme nahlížet christologicky. Na jednom místě o ní Rahner hovoří jako o klidné pohotovosti ke každému příkazu přicházejícímu od Boha.²⁴⁷ Ježíš například sám hovoří o svém pokrmu, kterým je konat vůli toho, který ho poslal (srov. J 4,34). Další Rahnerův komentář o *indiferenci* hovoří o vášnivé lásce ke kříži, kterou se vnitřně připodobňujeme Kristu na cestě k cíli. Je to denní umírání s Kristem pro nové přijetí Boha a jeho nepochopitelnou lásku.²⁴⁸

Také pojem *magis* vidí Rahner nejradiálněji v kenózi – vyprázdnění se Ježíše Krista pro Otcovu lásku, která Syna provede smrtí až ke Vzkříšení.²⁴⁹

A na závěr našeho krátkého shrnutí rozličných teologických prvků vzpomeňme, že Rahner sám hovoří o zdánlivé *nepřítomnosti* Krista v *PF*. Podstata tohoto textu je pro nás přístupná jen ze zjevení Pánova kříže. Rahner dodává, že pokud správně uchopíme klíčové pojmy *tantum-quantum*, *indiferenci* a *magis*, tak nás to dovede k lásce.²⁵⁰ A Bůh je láska (srov. 1 Jan 4,8).

Závěrem musíme říci, že v Rahnerových komentářích nenajdeme reflexe o Svaté Trojici. V komentářích nalezneme *jen* úvahy o lásce a Ježíši Kristu, které Rahner implicitně nalézá v *PF*.

Rahnerova teologie a text *PF*

V noviciátu je Rahner systematicky seznamován se spiritualitou sv. Ignáce, *DC* a s tím, jak tuto spiritualitu každodenně žít. Je velmi pravděpodobné, že již před vstupem do noviciátu znal, alespoň částečně, prvky ignaciánské spirituality od svého staršího bratra Huga (1900–1968),

²⁴⁶ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 46

²⁴⁷ RAHNER, Karl. *Dynamický prvek v církvi* s. 191

²⁴⁸ Tamtéž, s. 192

²⁴⁹ RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 130–131

²⁵⁰ Tamtéž, s. 239

který vstoupil k jezuitům dříve.²⁵¹ To vše jsou faktory, které s vysokou pravděpodobností ovlivnily Rahnerovo teologické myšlení.

Nyní se pokusíme poodhalit, které aspekty jeho teologie by mohly ovlivnit výklad *PF*.

Už Rahnerova transcendentálně-antropologické metoda ukazuje, jak bude přistupovat k výkladu *PF*. Ve svých komentářích si všímá antropocentrismu a cíle člověka, kterým je sám Bůh. Čím více je člověk svobodně nasměřován na Boha *aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil*,²⁵² tím více je člověk sám sebou *a takto spasil svou duši*.²⁵³ Na této cestě k Bohu je člověk vybízen neustále opouštět sám sebe, a to zaujetím postoje *indiference* k sobě samému a k *ostatním věcem*. Není to však pesimistický přístup k Bohu. Jde o stále větší radost, která k nám přichází od Boha a působí tak v našem vyprázdněném *vnitřním prostoru*, který se snažíme vytvářet *indiferencí*. Tento žitý postoj přivádí člověka k *magis*. V tom se připodobňujeme Kristovu životu, jeho oběti a jeho lásce. Vztah člověka k Ježíši a Otci v Duchu svatém chrání před poslední ztrátou smyslu života.²⁵⁴

Když Rahner hovoří ve svém komentáři o *schopnosti hledání Boha ve všech věcech*,²⁵⁵ vidíme zde odkaz na jeho učení o *nadpřirozeném existenciálu*. Tento termín pro Boží milost ukazuje na skutečnost, která se nachází vždy a všude v módu nabídky. Právě tato Boží milost uschopňuje člověka hledat Boha ve všech věcech. *Ostatní věci*, viděny z Boží perspektivy, pak má člověk využívat na cestě k dosažení cíle. Dále tento *nadpřirozený existenciál* lze vidět v další části textu, která bezprostředně navazuje. Pokud člověk spolupracuje s touto milostí, pak je schopen užívat *ostatních věcí* k cíli natolik, nakolik (*tantum-quantum*) mu pomáhají.²⁵⁶

²⁵¹ FRÖHLICH, Roland. Hugo Rahner. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Band 8. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, s. 806

²⁵² DC 23

²⁵³ DC 23

²⁵⁴ RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. s. 42

²⁵⁵ DC 23

²⁵⁶ Tamtéž, s. 46

Shrnutí: Přínos Rahnerových komentářů k PF

Současné lidské poznání se stále více štěpí, je složitější a již není v silách teologů sledovat rychlé změny v mnoha odvětvích lidského života a nabízet tak odpovědi na nové otázky, které vznikají v naší sekularizované společnosti. Rahner jako věrný Ignácův syn se snaží vykládat *PF* v kontextu své doby, aby ho současníci co nejlépe pochopili. To je předpokladem dobrého vstupu do celých *DC*. Rahner k tomu používá svoji *transcendentálně-antropologickou* metodu a dívá se na to, jak svoji existenci zakouší dnešní člověk. Rahnerův přínos vidíme právě v jeho důrazu na existenciální zkušenost současného člověka. Reflektuje otázky člověka své doby a jazykem současnosti se s ním snaží vstoupit do dialogu, který má za cíl ukázat hodnověrnost Božího sklánění se k člověku skrze vtělení Ježíše Krista. V komentářích k *PF* Rahner používá výrazy s existenciálním nádechem a dává je do souvislosti s pozemskou cestou Ježíše Krista, byť Ježíš není explicitně v tomto textu zmíněn. Ježíš celým svým životem odkazuje na Otce, ke stále větší transcendenci. Zjevuje nám Otce v našich životech. Vše je pro Ježíše druhořadé. Nemůže se upnout na nic kategoriálního (*indiference*).²⁵⁷ Upíná se láskyplně k Otci a k lidem. Na Ježíši vidíme jeho vášnivou lásku ke kříži, která pomáhá překonat jiné životní těžkosti.²⁵⁸ Ve světle Ježíšova života Rahner komentuje současným jazykem jednotlivé části *PF*, aby tak ukázal blízkost textu současnému člověku. Pokud se ale člověk zhlédne v takto jemu *přiblíženém* životě Ježíše Krista a postupně se s ním začne identifikovat, nezačíná se již *přesahovat* a sám se tak přibližovat Bohu Otci?

Na druhou stranu musíme ale dodat, že sv. Ignác, když nabízel *DC*, předpokládal u exercitanta křesťanskou víru.²⁵⁹ Rahnerův přístup, jak mu rozumíme, je spíše jakousi přípravou sekularizovaného člověka pro přijetí pravd víry, přípravou pro setkání s Ježíšem. Myslíme si, že zde by mohl sv. Ignác s Rahnerem souhlasit. Ignác se také snažil svá *DC* co nejvíce přiblížit člověku své doby. Jednak k tomu používal během psaní *DC* poznámky, jednak osobní rozhovory.²⁶⁰

²⁵⁷ Např.: „*Lišky mají doupat a nebeští ptáci mají hnízda; a Syn člověka, ten nemá, kam by hlavu složil*“ (Mt 8,20)

²⁵⁸ Například v to, jak bezvýhradně plní Otcovu vůli, která vede až na kříž. Viz: „*Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich! Ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň!*“ (Lk 22,42), „*...neboť jsem sestoupil z nebe, abych konal nikoli svou vůli, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal.*“ (Jan 6,38)

²⁵⁹ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 12–18

²⁶⁰ Viz výše kapitola 1

4.2 Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar se narodil v roce 1905 ve švýcarském Lucernu, zemřel 26. června 1988 v Basileji, krátce před převzetím kardinálského klobouku. Je řazen k nejvýznamnějším teologům 20. století. Jeho zájmem byla také filozofie, literatura, hudba, divadlo a umění. Roku 1929 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. V roce 1944 založil s Adrienne von Speyr sekulární institut Johannesgemeinschaft. Nejenom mystička Adrienne von Speyr, ale i osoba sv. Jana Evangelisty mu byla velmi blízká a významně ovlivnila celé jeho teologické dílo. Roku 1950 odešel z Tovaryšstva Ježíšova, protože neměl volnou ruku k vedení založeného institutu a nakladatelství. Von Balthasar se věnoval rozsáhlé vědecké a publikační činnosti. Na rozdíl od Rahnera nikdy nevyučoval na univerzitě. Zřejmě nejvýznamnějším Balthasarovým teologickým dílem je jeho trilogie: *Herrlichkeit* (Sláva, 7 svazků),²⁶¹ *Theodrammatik* (Teodramatika, 5 svazků)²⁶² a *Theologik* (Teologika, 3 svazky).²⁶³ Dílo započal v roce 1961 a dokončil je po šestadvaceti letech.²⁶⁴

Ještě poznámka k odchodu von Balthasara z řádu. I po svém odchodu žil, podle svých slov, nadále jako jezuita. Na sklonku života dokonce vyjádřil přání navrátit se do společenství Tovaryšů.²⁶⁵

4.2.1 Úvod do von Balthasarovy teologie

Také v této části budeme vycházet z práce italského autora Rosina Gibelliniho. Myslíme si, že vhodným způsobem čtenáři předkládá základní přehled o díle a rysech díla Hanse Urse von Balthasara.²⁶⁶ Z hlediska hlubšího pochopení jeho teologie použijeme texty dvou jezuitů W. Lössera²⁶⁷ a P. Endeana,²⁶⁸ které byly publikovány v *Teologických textech*.

Hned na počátku musíme zmínit, že von Balthasarův teologický přístup by se jednoduše dalo popsat jako teologie *shora*. Je to tedy přístup zcela odlišný od Karla Rahnera, který zastává spíše teologii *zdola*.²⁶⁹

²⁶¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. 7 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961–1969

²⁶² BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodrammatik*. 5 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976–1983

²⁶³ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologik*. 3 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985–1987

²⁶⁴ Hans Urs von Balthasar [2022-03-26]. <<http://www.jesuit.cz/osobnost.php?id=42>>.

²⁶⁵ Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 31–33

²⁶⁶ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*, s. 248–264.

²⁶⁷ Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 31–33

²⁶⁸ ENDEAN, Philip. Von Balthasar, Rahner a komisař. *Teologické texty* 2009, č. 1, s. 9–13

²⁶⁹ Michal Altrichter k těmto dvěma teologickým pozicím píše, že teologie *zdola* je zásadní, ale musí se doplňovat teologií *shora*, kdy aktivita přichází ze strany Boha. Teologie *shora* má primát. Viz ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium, 2017, s. 18–19

Hans Urs von Balthasar byl dle našeho názoru přesvědčen, tak jako Rahner, o nedostatečnosti scholastické teologie pro moderního člověka. Již od počátku studií si uvědomoval *hradby*, které oddělovaly církev od současného člověka. Jeho snahou po celý život pak bylo tuto bariéru odstranit a jít v církvi k podstatě věci. V této věci ho inspiroval jeho zájem o patristiku. Knihy *Zbořit hradby* (1952, 1989)²⁷⁰ a *Věrohodná je jen láska* (1963, 1985),²⁷¹ poukazují právě na tyto snahy.

V knize *Zbořit hradby* (1952) ukazuje středověkou církev, která žila jako *civitas fortificata*²⁷² a křesťan myslel v kategoriích uzavřeného prostoru. Později však tento postoj byl neudržitelný.²⁷³

Věrohodná je jen láska (1963) byla zamýšlena jako pozitivní protějšek ke knize *Zbořit hradby*. Podle von Balthasara teologie od patristiky až po renesanci kráčela kosmologickou cestou a křesťanství tak vyložilo svět, který byl převzat z antického období. Křesťanství se stalo sjednocujícím elementem antického poznání. Teologie od Pascala, přes Kanta, Schleiermachera až po Bultmanna se naopak dala antropologickou cestou. Pro von Balthasara jsou však oba přístupy omezením.²⁷⁴

Sám von Balthasar razil jinou cestu, a tou byla cesta *lásky*. Kristus svým životem v utrpení a smrti v první řadě zjevil absolutní Boží lásku. Von Balthasar říká, že křesťanství má pravdu samo o sobě a projevuje se jako absolutní Boží láska na kříži. To je vůdčí myšlenka, která provází celou von Balthasarovu trilogii, která se řadí mezi velká díla teologie 20. stol.²⁷⁵

Biblickým výchozím bodem pro tuto trilogii je verš z Janova evangelia: „*Viděli jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.*“²⁷⁶ *Viděli jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn*: této části odpovídá první díl trilogie – *Sláva*. Na sousloví *plný milosti* odpovídá druhý díl – *Teodramatika* a poslední slovo verše *pravda* inspiruje závěrečný díl trilogie – *Teologiku*.

Sláva. Von Balthasar upozorňuje na to, že v božském zjevení nejde na prvním místě o *pravdu*, ale o *živého Boha v jeho slávě*. *Sláva* (kabod, doxa) je významným biblickým pojmem a jeho význam se v době Starého zákona až po vtělení Slova vyvíjel. Hebrejský výraz *kabod*

²⁷⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1989

²⁷¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985

²⁷² *opevněné město* (volný překlad autora)

²⁷³ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. s. 250–251

²⁷⁴ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. s. 251

²⁷⁵ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. s. 251–252

²⁷⁶ Jan 1,14

má vyvrcholení jedině v Kristu, který představuje Boží slávu, je totiž dokonalým obrazem Otce. Kristus je vzorem pro účast stvoření na Boží slávě.²⁷⁷

Sláva je přesahem Božího jednání ve stvoření a v dějinách. Nejplněji se však manifestuje v Ježíšově poslušnosti jdoucí až na kříž a sestoupením do pekel. Tady se Slovo stává ne-slovem. Tímto zřeknutím se odhaluje v Kristu propast Boží lásky.

Člověk si pak chválou *osvojuje a znovuzískává* milost.²⁷⁸

Teodramatika. Boží zjevení je pro von Balthasara *teologickou estetikou*, kterou člověk zakouší a nechává se jí uchvacovat a není *objektem* jen pouhého nahlížení. Je hlavně Božím působením ve světě a člověk může odpovídat jen opět svým jednáním. Jen tak člověk může toto Boží zjevení stále více chápat.²⁷⁹ V tomto bodě dochází k přechodu od *estetiky* k *dramatice*. Od *estetiky světelné formy*, která utváří strukturu celku, k *dramatice*, v níž člověk svobodně reaguje.²⁸⁰ Von Balthasar hovoří o *očích víry*, které jsou schopny *opravdového objektivního vnímání*. Víra nejenom věří, ale současně také *vidí*, zahrnuje také opravdovou gnósi. Zjevení je dramatickým vstupem do lidských dějin, toto drama by se tedy mělo odrážet i v teologii, neměla by zde být přítomna žádná strnulost. Teodramatika se projevuje asi nejcitelněji mezi konečnou (člověk) a nekonečnou (Bůh) svobodou. Ústředním protagonistou v tomto dějství je Kristus. On první uskutečňuje univerzální drama. Kristova *univerzální osobnost* je vzorem *teologické osobnosti* každého křesťana v příběhu teodramatu a stává se tak synem Otce. Věřící člověk se tak stává příbytkem pro Ducha svatého.²⁸¹ Můžeme říci, že lidský život je *oplođen* Svatou Trojicí.

Teologika. Tuto Boží logiku zjevuje Otec ve vtěleném Logu a k jejímu chápání v průběhu dějin vede Duch. V této poslední části von Balthasar rozvíjí závěrečnou syntézu a reflexi celého teoretického postupu.

Po faktu zjevení bylo třeba vrátit se k závěrečné reflexi o způsobu, jakým se nekonečná pravda Boha a jeho vtěleného Slova dokáže adekvátně vyjádřit v úzké nádobě lidské logiky.

Hlavním biblickým motivem pro Teologiku je, jak jsme uvedli výše, výpověď Krista podle sv. Jana Evangelisty *já jsem pravda*. Kristus je tím, kdo vykládá pravdu přijatou od Otce,

²⁷⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit*, III/2,2. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969, s. 12

²⁷⁸ Tamtéž, s. 511

²⁷⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik I*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973, s. 15

²⁸⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik I*, s. 15–22. TÝŽ. *Theodramatik II/I*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, s. 20–33

²⁸¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/2*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978, s. 420

současně je však Kristus vykládán Božím Duchem. To nás vede k pravdě, která je trojiční.²⁸² Boží Duch přivádí k poznání celé pravdy. Buď tak, že interpretuje kříž a zmrtvýchvstání Syna jako *jednorázový čin*, anebo z interpretace Syna činí *nekonečnou interpretaci* v průběhu staletí. Tím se jedna pravda: výklad Otce skrze Syna v Duchu svatém stává pravdou trojiční.²⁸³

Spisovatelská činnost Hanse Urse von Balthasara je velmi rozsáhlá a pestrá. Aby se čtenář v jeho díle lépe vyznal, sepisoval von Balthasar čas od času shrnutí, které mu měly pomoci v této orientaci.²⁸⁴

Pro další, ještě hlubší pochopení se nyní podívejme na širší kontext, který ovlivňoval teologicko-filozofické směřování von Balthasara a rovněž jeho interpretaci *DC 23*. Nastíníme si některé další důležité rysy jeho života, jeho zájmů, které by nám mohly pomoci zviditelnit von Balthasarův přínos v této oblasti.

Hanse Urse von Balthasara velmi ovlivnil jeho aristokratický původ. Matka měla maďarské šlechtické kořeny. Měl mimořádné hudební nadání, absolutní sluch, znal nazpaměť celé Mozartovo dílo. Jeho celoživotním zájmem byla nejenom hudba, ale i divadlo, literatura, poezie. Díky de Lubackovi poznával svět ateismu a mystiky Asie. Poznal svět psychoanalýzy, studoval Kierkegaard, Nietzscheho. Dále se seznamoval s díly Heideggera. V oblasti teologie přečetl celé Augustinovo dílo a jiných církevních otců. Nebyl mu cizí ani svět sv. Tomáše Akvinského. Udržoval přátelství s protestantským teologem Karlem Barthem. Nejvíce ho však ovlivnily mystické vize a myšlenky lékařky Adrienne von Speyr.²⁸⁵ Toto vše stojí na pozadí jeho přístupu ke světu sv. Ignáce. Jeho teologie by se dala velmi zjednodušeně nazvat *teologií krásy*. Von Balthasar své intelektuálně-kulturní bohatství používá jako pomyslné *žebříky*, po nichž vystupuje k postavě Krista a jeho církve a nazírá *krásu* s tím spojenou. Z různých pozic používá různé *žebříky*. Tak se stále posouvá a nahlíží Krista z rozdílných úhlů. Pořád je to ale *týž Kristus*.²⁸⁶

Rozhovor s Wernerem Löserem, který se znal osobně s von Balthasarem a studoval jeho dílo, nám pomůže podívat se blíže na teologická východiska von Balthasara. Jak jsme si již řekli, jeho vztah k hudbě, literatuře je důležitý pro pochopení teologického zázemí. Von Balthasar byl myslitelem, který takřkajíc pasivně přijímal cizí podněty. Byl fascinován fenomény. Pozoroval, naslouchal, snažil se chápat tvary, obrazy, rozeznávat struktury a

²⁸² BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologik II*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, s. 16

²⁸³ Tamtéž, s. 17

²⁸⁴ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. s. 248

²⁸⁵ ULRICH, Tomáš. Místo filozofie v díle Hanse Urse von Balthasara k 110. výročí jeho narození. *Studia Philosophica* 2015, č. 1, s. 125–133

²⁸⁶ NEUWIRTH, Vladimír. Hans Urs von Balthasar. *Teologické texty* 1994, č. 6, s. 214–215

porozumět vnitřním nutnostem. Z *DC* byly pro něj důležité dva texty: *Rozjímání o království Ježíše Krista*, kde se setkáváme s krásou a vznešeností (*DC* 91–100), a *Rozhovor s Ukřižovaným* (*DC* 53). Zde vidíme jeden z důležitých klíčů k von Balthasarově teologii, který následně ovlivňuje i jeho komentáře k *PF*.

Dalším významným impulzem pro jeho teologické východisko, a to i pro K. Rahnera, bylo dílo Maurice Blondela.²⁸⁷ O tomto významném francouzském filozofovi, katolickém teologovi, vědci se dočteme více například v knize *Teologie 20. století*.

Hodně také pochopíme z teologického myšlení von Balthasara, když se podíváme na ostrou kritiku K. Rahnera, která zaznívá v knize *Cordula oder der Ernstfall* (*Kordula aneb vážný případ*).²⁸⁸ Von Balthasar se zabývá zvláště známým výrazem *anonymní křesťanství*. Tento pojem je opakem von Balthasarovy *katolicity*, která hovoří o všeobecnosti dané Zjevením. Podle von Balthasara se pluralitním a relativním *anonymním křesťanstvím* vytratil podstatný motiv položit život pro Ježíše Krista, a to vede k nejistotě ohledně poslání křesťanů. Podle von Balthasara Zjevení máme vidět jako svědectví absolutní, nepodmíněné, nezpochybnitelné a poslušnosti máme na něj odpovídat. Pro Zjevení živého Boha v lidské podobě máme i zemřít, je-li to zapotřebí.²⁸⁹

S odkazem na dva výše uvedené články v *Teologických textech* nám přijde zajímavá shoda Philipa Endeana a Wenera Lösera. Nezávisle na sobě se shodují v názoru, že rozdíly mezi von Balthasarem a K. Rahnerem nejsou tak obrovské, jak by se na první pohled mohlo zdát.

4.2.2 Von Balthazarovy komentáře k *PF*

Komentáře k *PF* budeme čerpat z hlavního německojazyčného pramene, a tím je publikace *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*.²⁹⁰

Když von Balthasar komentuje *DC* 23, jako předlohu používá překlad ze španělštiny *Roothaan*²⁹¹ (po dlouhá desetiletí v Tovaryšstvu fundamentální text *DC*).²⁹² Von Balthasar také sám exercicie přeložil a vydal, a to z Autografu.²⁹³

²⁸⁷ Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. Překlad: Miloš Voplakal. Teologické texty. Číslo 2000/1, s. 31–33. Dostupné online: Teologické texty.cz. Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar [2022-03-26]. <<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2000-1/Karl-Rahner-a-Hans-Urs-von-Balthasar.html>>.

²⁸⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966

²⁸⁹ Tamtéž, s. 84–96

²⁹⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*.

²⁹¹ ROOTHAAN, Johann. *Geistliche Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, Stifter der Gesellschaft Jesu*. München–Regensburg: Verlag G. J. Manz, Bendl und Kunstdruckerei A. G., 1904

²⁹² Podle „řádové tradice“ (poznámka autora).

²⁹³ IGNATIUS VON LOYOLA. *Die Exerzitien*. Aus dem Spanischen übertragen von Hans Urs von Balthasar. 15. Aufgabe, Einsiedeln: Johannes Verlag, 2016

„Člověk je stvořen“

Švýcarský teolog Hans Urs von Balthasar se ve svých textech k *DC* na úvod zamýšlí nad tím, jak bychom mohli *PF*, který je celý psán v patristicko-scholastickém konceptu, představit více křesťanskému světu. Má za to, že pokud se podíváme na tradici evropského myšlení, patří *PF* jistě ke stěžejním textům.²⁹⁴

Podle von Balthasara celá patristicko-scholastická koncepce, která se v mnohém inspiruje v antické tradici, začíná u člověka a ptá se po jeho podstatě. Mnoho o lidské podstatě se dá vypožorovat z jeho potřeb a tužeb. Ale aby se člověk dobral sám sebe, svého štěstí, aby došlo ke skutečnému naplnění potřeb a tužeb, bytostně potřebuje Boha. Bez Boha člověk paradoxně nedosáhne sám sebe, své podstaty. Von Balthasar vidí tuto základní lidskou potřebu *dosáhnout sám sebe* zobrazenou v díle Michelangela Buonarrotiho, konkrétně na fresce v Sixtinské kapli *Stvoření Adama*. Adam zde jakoby bezmocně, unaveně, téměř bezvládně natahuje svůj prst a zdá se, že ukazuje na Boha. Snad chce ztvárněním tohoto gesta Michelangelo ukázat na skutečnost, že pouze Bůh může naplnit naši touhu po skutečném životě.²⁹⁵

V poznání a svobodě je člověk nevyhnutelně transcendentní bytostí, která směřuje k Bohu. Musí se tedy vydat na tuto cestu *vycházení ze sebe*, pokud chce dosáhnout své realizace, v nejhlubším slova smyslu, tím, jak byl od počátku zamýšlen Bohem. Jen tak najde svoji blaženost. Ale jak upozorňuje von Balthasar, Bůh se nesmí stát jen nějakým *vlečným lanem* k blaženosti, které je pak při dosažení blaženosti odhozeno. Blaženost není cílem, ale je jedním ze stavů, kterým by se dal charakterizovat život s Bohem.²⁹⁶

Když von Balthasar dále uvažuje o slovech *člověk je stvořen*, snaží se je vidět v širší biblické souvislosti a pomáhá si odkazem na zprávu o stvoření člověka:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím.“²⁹⁷

Jak si von Balthasar všimá, tato myšlenka v Bibli pak už nehraje roli.²⁹⁸ Tato myšlenka není navíc původně zaměřena na duchovní bytí člověka, ale, jak připomíná pisatel knihy Sirachovec,²⁹⁹ je zaměřena na lidi, které Bůh učinil k vlastnímu obrazu a kterým tímto

²⁹⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 58

²⁹⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 58–59

²⁹⁶ Tamtéž, s. 59

²⁹⁷ Gn 1,27

²⁹⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 59

²⁹⁹ Sir 17, 3–4

Hospodin propůjčuje vládu nad *šelmami a ptáky*. Tomuto stvoření pak nařizuje, aby se člověka bálo. Slova *Bůh stvořil člověka* nabývají duchovního významu, až když se mezi námi objeví Ježíš Kristus jako skutečný vzor pro člověka, který ze *starého člověka* (Řím 6,6) *stvořil nového člověka* (Ef 2,15), *aby byl připodobněn obrazu jeho Syna* (Řím 8, 29), *který se obnovuje k pravému poznání podle obrazu toho, který ho stvořil* (Kol 3,10). O tomto se samozřejmě v *PF* explicitně nepíše, ale je jistě možné *PF* promýšlet i v této dynamice.³⁰⁰

„ (...)chválil Boha, vzdával mu úctu a sloužil mu, a tak spasit svoji duši“

Von Balthasar píše, že Ignácovo *určení* člověka *chválit Boha*, nebylo převzato z oblasti filozofie, ale hlavní inspirací byla biblická kniha Žalmů. V té nalezneme více textů, které vyjadřují reflexi o vlastním sebe-pochopení a cíli člověka. Totiž, jen když člověk *chválí a velebí Boha*, nachází své konečné určení, nachází svůj poslední cíl, a tím je *spása své duše*.³⁰¹

Von Balthasar ve svých textech k *DC* vidí *chválu* jako nejdůležitější postoj člověka ke svému Stvořiteli a řadí ji tak na první místo. Člověk chválí Boha jednoduše za to, že existuje, je vznešený a zjevuje člověku svoji slávu.³⁰²

V Žalmech se často hovoří o Izraeli jako o národu, který projevuje svůj vztah k Hospodinu intenzivní chválou (Ž 34,2; 35, 28; 63,5; 71,6 apod.). Tato *chvála* Hospodina zaznívá mnohdy i v neutěšeném stavu (Ž 74, 21; 69, 30). V tomto nejdůležitějším postoji ke svému Bohu Izraelité používají všemožné prostředky jako činely, beraní roh, harfu, lyru, tanec, zpěv (Ž 150). *Chvála Hospodina* je v izraelském národě natolik významným projevem, že žalmista burcuje ke *chvále Hospodina* vše živé i neživé.³⁰³ Jak můžeme z Žalmů vyčíst, důvodem pro *chválu Hospodina* je jeho nekonečná dobrota, slitovnost, věrnost, přízeň, blízkost, záchrana a ochrana před nepřáteli. Jednoduše řečeno jeho náklonnost a blízkost člověku (Ž 145). Hospodin přijal člověka do svého nezrušitelného svazku skrze smlouvu, kterou se zavázal dodržovat. To, co Hospodin udělal pro Izrael, na to člověk nemůže nijak jinak odpovědět než *chválou*. Ale nejsou to jen planá slova *chvály*, nýbrž hluboký existenciální postoj, který vytryskuje jako oživující pramen ze samotného srdce národa.³⁰⁴

³⁰⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 59–60

³⁰¹ Tamtéž

³⁰² Tamtéž, s. 60

³⁰³ Např. Ž 145,21; Ž 98,8

³⁰⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s.60–61

S *chválou*, která zaznívá v žalmech, je velmi úzce spojen výraz *úcta*, který je dalším důležitým výrazem ve vztahu k Bohu také v *PF*.

Postoj chvály a úcty staví lidi přirozeně do služby Bohu. Izraelský národ také díky dlouhé zkušenosti věděl, že jen díky chvále, která šla ruku v ruce s bází před Hospodinovou jedinečností, a službě tomuto tajemnému Bohu mohlo docházet k jeho celistvosti čili k jeho spáse. Ve skutečnosti jsou jen dvě lidské cesty. První cestou je služba jedinému Hospodinu. Druhou je odmítnutí služby Hospodinu. První cesta přináší spásu, druhá cesta zánik.³⁰⁵ Možná nám tato bipolarita *bud', anebo* může připomínat pasáž z Pentateuchu či z knihy proroka Jeremiáše,³⁰⁶ kde Hospodin nabízí svému lidu jen *dvě cesty*. A volit musí každý sám za sebe.

Jasný pravzor *chvály, vzdávání úcty a služby* von Balthasar vidí ve vztahu mezi Bohem Otcem a jednorozeným Synem. Starý zákon krystalizuje v osobě Ježíše Krista, který nám sám předkládá příklad svojí smrtí na kříži, a tím zjevuje svůj vztah k Otci, který je zcela bez kompromisů. Bezvýhradným vztahem k svému Otci, který vedl přes radikalitu kříže a zmrtvýchvstání, překlenul nepřekonatelnou rozštěpenost mezi nebem a zemí. Ukázal nám vnitro-božský vztah, který je charakterizován také věčnou odlišností mezi Otcem a Synem v Duchu svatém. Tento imanentní vztah vedl pozemského Ježíše k jeho připravenosti plnit ve svobodě celou vůli Otce až ke krajnosti. Tuto vzdálenost, odlišnost, vzájemnou úctu, ale i jednotu Otce a Syna můžeme, dle von Balthasara, vytušit z výroků, které čteme v Janově evangeliu: *Otec je větší než já* (Jan 14,28) a přesto *Já a Otec jsme jedno*. (Jan 10,30).³⁰⁷

Švýcarský teolog nám dále předkládá poznámku, že celý svět středověkého myšlení je poznamenán snahou zůstat v rovnováze mezi oslavou Boha a starověkým pojetím blaženosti v Bohu.³⁰⁸ Jak jsme si ukázali výše, Ignác se od tohoto proudu středověkého myšlení odděluje, když jako cíl stvoření označuje *chválu, úctu, službu*.³⁰⁹ Aby *chvála, úcta, služba* Bohu byly co nejčistší, trvá Ignác na překonávání sebestředných sklonů. Toho člověk dosahuje *nerozkmitaností*,³¹⁰ která vyjadřuje praxi *indiference*. O indiferenci pojednáme níže. Teprve v tomto vnitřním rozpoložení může člověk co nejúčinněji vykonat vlastní svobodnou volbu

³⁰⁵ BALTHASAR, Hans Urs von (2002): *Homo creatus est*, 11–17. s.60–61

³⁰⁶ Dt 30,15–20; Dt 30,1; Dt 11,26; Jr 21,8

³⁰⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est*, 31–32. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 67–68

³⁰⁸ Tamtéž, s. 71

³⁰⁹ Viz výše kapitola 4.2.2, „Chválit Boha, vzdával mu úctu a sloužil mu, a tak spasit svoji duši“

³¹⁰ Výraz, který použil Michal Altrichter v osobním rozhovoru s autorem.

z velkorysé lásky k Bohu. Volbou pro *chválu, úctu a službu* Bohu, a tak spasit svoji duši, jako by jen tak mimochodem připojil Ignác tuto nejhlubší touhu každého člověka.³¹¹

Tak jako žalmista, který svými slovy chválí Boha a slouží mu, tak také Ignác se snaží zaujmout stejný postoj ke svému Pánu a Stvořiteli. Láska žalmisty je ukryta ve slovech chvály a služby a stejně tak i láska Ignáce k Bohu je diskretní, neprojevuje se však tolik slovy, jako spíše činy. Ignác se tuto skrytou lásku snaží stále kontemplotvat. Z této kontemplanace vychází spontánně jednání, které se snaží jednat ve prospěch stále větší cti a slávy Boží. Láska, která vše prostupuje a vše objímá, se pak explicitně objevuje jako cíl celých *DC* v meditaci *O nabytí lásky* (*DC* 230–237). Výše zmíněná antická *blaženost v božském* zde již nehraje roli a ustupuje do pozadí, je druhotnou, protože je zde něco vyššího, láskyplné patření na osobního Boha. Lidská zkušenost s tímto osobním Bohem a jeho láskou vůči svému stvoření odpovídá ze samé hloubky svého nitra modlitbou *Vezmi si Pane* (*DC* 234).³¹²

Von Balthasar dále poukazuje na paradox, který je v dějinách náboženství jedinečný. Hospodin dal Izraeli již od dob Abrahámových zaslíbení v podobě rozličných pozemských požehnání, jako je nová země, množství potomků apod., která jsou odměnou za službu Hospodinu.³¹³ A zde poukazuje na rozpor. Boží zaslíbení se dotýkají pouze pozemského života. Nehovoří se zde o posmrtném společenství s Bohem. Uvádí zde příklad nemocného Sidkijáše, který zoufale žádá Boha, aby mohl žít ještě několik let, aby ho tak mohl chválit, protože v podsvětí není chvála, úcta ani služba. Po této době Sidkijáš ale stejně zemře, bez vidiny posmrtného společenství s Hospodinem. K čemu to pak vše je?³¹⁴

Von Balthasar dále rozvíjí tento paradox a poukazuje na to, proč se daří zlým lidem, když požehnání jsou určena pro ty, kdo dodržují smlouvu s Hospodinem? Odtud tedy pochází stížnost Joba³¹⁵ a Kazatelova skepse?³¹⁶ Podle von Balthasara Bůh učí v dějinách postupně člověka, aby porozuměl, že konečné požehnání a spása se zjeví až v osobě Ježíše Krista. Až on je odpovědí na rozpory, které jsou či nejsou nahlas vyřčeny ve Starém zákoně.³¹⁷

³¹¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Adriennes Charisma, 174–175*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s.70–71

³¹² BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 23–24*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 71–72

³¹³ Gn 15, 1–7

³¹⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 61

³¹⁵ Job 13

³¹⁶ Kaz 1, 2–18

³¹⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 18–19*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 61–62

Ježíš završí ve svém pozemském životě a smrti to, co se snažil žít spravedlivý muž v období Starého zákona. Nepřišel plnit svou vůli, ale vůli Otcovu; nekázal své učení, nýbrž toho, který ho poslal. Také pouze s Ježíšem Kristem získává ignaciánské chápání člověka svou konečnou srozumitelnost a nemůže být nikdy uskutečněno pouze *prostřednictvím* světa Starého zákona.

318

Von Balthasar pokračuje: Modlitba skutečných Ježíšových učedníků je prostoupena hlavně oslavou, úctou, službou Bohu Otci. Tyto odpovídající projevy člověka vůči Bohu by měly být stejně dokonalé jako v nebi, tak i na zemi. To má vést až k tomu, aby zvláště v objetí bolestivé smrti, a právě jen zde, chvála, úcta, služba našla svůj vrchol. Vrchol, který je nejzřetelnější na Ježíšově smrti na kříži. Díky Ježíšově spasitelské činnosti, jeho smrti a zmrtvýchvstání nejsou lidské limity, slabost, bolest, krátký život, umírání, smrt, definitivní. *Chvála, úcta a služba* mohou tak být díky Ježíši Kristu neomezené a překračovat všechny pozemské překážky. Je tedy zřejmé, pokračuje švýcarský teolog, že dělicí čára mezi Božím sídlem a zemí lidí byla smazána.³¹⁹ Kristus nám dává radikální příklad toho, kam až vedla jeho *chvála* a *úcta* Otce a jeho následná svobodná *služba* Otci a lidem. Jeho *služba* je vlastně dokončena tam, kde se sám stává pokrmem a nápojem pro své bližní. Von Balthasar hovoří o *posloupnosti pokrmu*. Tato myšlenka je inspirována Órigenem, a ukazuje tak na *kruh*, který začíná Ježíšovou radikální obětí v podobě pokrmu a nápoje. *Kruh* se rozšiřuje a pokračuje přes učedníky v dějinách spásy až do našich dnů. Každý z nás, kteří bereme vážně službu Pánu a lidem, se máme stát pokrmem a nápojem v této službě. Tato stále svobodnější služba Bohu a lidem je také dána stále niternějším uvědomováním si radostné skutečnosti, že křesťanský Bůh je ten, který je tu pro člověka.³²⁰

Indiference

Pro ignaciánské exercicie je podle von Balthasara důležité důsledné praktikování *indiference* od počátku až dokonce a chápe ji jako překonávání všech neuspořádaných tendencí.³²¹ Člověk by měl nejdříve sledovat, co ho kam vede, vyvádí z rovnováhy, a také by si měl všimnout toho,

³¹⁸ BALTHASAR, Hans Urs von *Homo creatus est, 19–20*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 63

³¹⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 19–20*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 63–64

³²⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 20–22*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 66

³²¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 20*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch*. s. 67

co by se mohlo skrývat pod *hávem* lidské přirozenosti, kterou Ignác popisuje v *PF* jako „*chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký*“.³²²

Neuspořádanost se však v ignaciánském chápání poměřuje nikoliv humanistickými kritérii, nýbrž transcendentním postojem. Jde tedy o Boží vůli, která spočívá ve spáse každého člověka a *neuspořádanost* je to, co člověku brání v dosahování konečného cíle. Abychom snadněji nacházeli konečný cíl, je nutné zachovávat praxi *indiference*.³²³

Obraz člověka, který je předkládán v *PF*, není obrazem *náboženské seberealizace*. Je to spíše obraz člověka, který je vyváděn ze sebe prostřednictvím *chvály, úcty a služby* Bohu. Tyto činné postoje jsou opravdovější natolik, nakolik člověk praktikuje *indiferenci*. Jen tak zachrání svou duši. Vše ostatní, kromě člověka, je na této Zemi nasměrováno k tomuto cíli, který člověka přesahuje.

Protože *indiference* je tak významným a určujícím prvkem pro zdravý duchovní život a pro bezvýhradné plnění Boží vůle, má být uváděna do praxe za každou cenu. *Šťěstí*, po kterém člověk tolik touží, není na prvním místě, ale pramení jako *sekundární produkt z chvály, úcty a služby* Bohu, i proto je tak důležitá *indiference*, jenž člověka disponuje ke *šťěstí*. V praxi *indiference* se učíme zvládat rozličné vnitřní nálady, které se objevují při následování Krista. Ježíš sám na tomto světě často zažíval frustraci a volil pro sebe spíše bolest, stud a krátký život, jen aby splnil Otcovu vůli. Pokud je náš vnitřní stav v nerovnováze, tedy nejsme *indiferentními*, máme se snažit naladit na opak toho, co zažíváme, a také máme prosit o potřebné milosti k dosažení rovnovážného stavu. Jako vzor pro vnitřní rovnováhu nabízí von Balthasar postavu Panny Marie, která reaguje na sdělení Boží vůle slovy: „*Nechť se mi stane podle tvého slova*“ (Lk 1,38).³²⁴

Magis

V části *Logika stále více* pojednává von Balthasar o vzestupné cestě, růstu směrem k Bohu. Tato cesta má charakter otevřenosti vůči skutečnému tepu života. Bůh je *stále větší* a tento fakt nám ukazuje rozdíl mezi stvořením a Bohem. Dynamika *stále více* je Ignácovou *mantrou*, která určuje všechny jeho dopisy, řádová pravidla a je rovněž stěžejní leitmotivem *DC*.³²⁵

³²² *DC* 23

³²³ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 68

³²⁴ Tamtéž, s. 68–71

³²⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *Ignatius von Loyola, 95*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 73

Podle von Balthasara má exercitanta dynamika *magis* přivádět ke kontemplaci Trojjediného Boha. Skrze kontemplaci Ježíše Krista, která má mít po vzoru Ignáce až heroický nádech, ale zároveň má být milující, má člověk rezignovat na své vlastní sebeurčení. Bůh je stále nedosažitelný, stále větší a spolu s účinnou Boží milostí vytváří v životě křesťana až téměř neuvěřitelnou stopu. Luteránská dialektika by v tomto lidském nasazení mohla vidět nedostatek víry.³²⁶

Von Balthasar při dalším promýšlení pojmu *magis* vidí paralelu s tzv. *Janovým komparativem*. Janova teologie a slovník mají, podle von Balthasara, nejlepší předpoklady pro vyjádření Božího radikálního přesahu. U Jana se často objevuje výraz *větší*. V komentáři k ignaciánskému pojmu *magis* najdeme množství výroků, ať už z Janova evangelia nebo z prvního Janova listu. Uvedme si zde jen některé. Ježíš odpovídá udivenému Natanaelovi: „Uvidíš větší věci než toto.“³²⁷ Ježíš svědčí o Otci před Židy: „Mám však větší svědectví než Janovo“³²⁸. Na jiném místě v téže kapitole evangelia provokuje své posluchače slovy: „A ještě větší skutky, než tyto mu ukažte, abyste vy žasli.“³²⁹ Ale tyto velké skutky budou překonány tím, kdo věří, že Syn jde k Otci a že celý trojjediný Bůh bude působit v církvi: „Amen, amen, pravím vám: Kdo věří ve mne, i on bude činit skutky, které činím já, a bude činit ještě větší skutky než tyto, neboť já jdu k Otci.“³³⁰ Ježíš nepřestává pobuřovat lidské představy a očekávání i v dalších diskusích, jako například se Samaritánkou. „Odkud tedy vezmeš tu živou vodu? Jsi snad větší než náš otec Jakob?“³³¹ ptá se Samaritánka s údivem Ježíše. A Ježíš také nepřestává pobuřovat Židy ve vyhrocené rozpravě, kde je snad až zlostně osočován: „Jsi větší než náš otec Abraham? ... Co ze sebe děláš?“³³². Při pozorné četbě zjistíme, že Ježíš neodkazuje na sebe, ale odkazuje na svého Otce: „Otec je větší než já.“³³³

V první Janově epištole je *Janův komparativ* užit ve velmi silném významu, který relativizuje jakékoliv lidské schopnosti. Vztahuje se na božskou pravdu, kterou člověk musí přijmout a která je podpořena pravdivým svědectvím. Tato božská pravda však nekonečně

³²⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Herlichkeit III/1/2*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 73

³²⁷ Jan 1,50

³²⁸ Jan 5,36

³²⁹ Jan 5,20

³³⁰ Jan 14,12

³³¹ Jan 4,11–12

³³² Jan 8,53

³³³ Jan 14,28

přesahuje každou lidskou možnost³³⁴: „Přijímáme-li svědectví lidí, oč větší je svědectví Boží. *Toto je Boží svědectví, protože on sám vydal svědectví o svém Synu.*“³³⁵

Toto Boží svědectví však nemá jenom *vnější*, ale má i *vnitřní* rozměr. Jedná se o svědectví, které se uskutečňuje ve Ježíšových učednících. Tím získávají podíl na Boží transcendenci pravdy: „*Ten, který je ve vás, je větší než ten, který je ve světě.*“³³⁶ Zdá se, jako by tato pravda měla za *úkol* člověka neustále pobízet k růstu. Ať už člověk pozná z Božího života cokoli, nemůže na této rovině zastavit, byť by byla sebevyšší. „*Bůh je větší než naše srdce, a ví všechno.*“³³⁷

Pro úplnost zde zmiňme ještě jednu zdánlivou výjimku, která se týká *Janova komparativu*. Jedná se o výrok z evangelia: „*Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo dává život za své přátele.*“³³⁸ Zdá se, jako by výraz *magis* zde vedl k opačnému *efektu*, a to zániku. Ale opak je pravdou. Člověk se svým maximálním vydáním za bližního tím, že za něj položí život, dostává skrze milost samotného Boha na vyšší úroveň, která se vymyká lidskému chápání. vyšší úroveň skrze milost samotného Boha. Tento nedosažitelný *archetyp lásky*³³⁹ ztělesňuje věčný Syn svým vtělením a smrtí za nás.³⁴⁰

Podle von Balthasara nemůže být z *Janova komparativu* nic stvořeného vyloučeno. Tedy za předpokladu, že to poslouží k dosažení cíle. Dále vše stvořené, které v nějakém momentu ztrácí dynamiku *magis*, tím začne patřit *světu* v janovském významu a je vyloučeno ze skupiny *prostředků k dosažení cíle.*³⁴¹

Citace ze sv. Augustina *Pokud ho chápeš, není to Bůh*, je výmluvným názvem poslední podkapitoly von Balthasarových komentářů k *PF*. Toto *magis*, zdá se, jako by bylo v životě velkých světců realizováno přístupem *do výšky volili pád*. Například sv. Benedikt z Nursie formoval křesťanskou existenci do pokorné úcty. Sv. František z Assisi skrze křesťanskou zkušenost s Bohem vedl své následovníky k chvále Boha ve všech situacích a sv. Ignác z Loyoly skrze službu Bohu otevírá tajemství universa, které mu umožňuje vidět Boha ve všech stvořených věcech. Jak tedy vidíme na konkrétních příkladech světců, zkušenost s *nedostižným*

³³⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1*, 115–116. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 75

³³⁵ 1 Jan 5, 9

³³⁶ 1 Jan 4,4

³³⁷ 1 Jan 3,20

³³⁸ Jan 15, 13

³³⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 75

³⁴⁰ 1 Jan 4,9

³⁴¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 75

Bohem ověčeným slávou člověka vrhá zpět do stvořeného světa v dynamice *magis*, která přetváří tento svět a spolupracuje na uskutečňování Božího království.³⁴²

4.2.3 Závěr

Láska, Kristus, Svatá Trojice

Hans Urs von Balthasar vidí v *PF* sv. Ignáce stěžejní pojmy křesťanské víry, jako je Láska, Ježíš Kristus a Svatá Trojice, byť nejsou jasně vyjádřeny.

Láska. Ignác zastává stejný postoj jako žalmista, který chválí Boha a slouží mu. Jinými slovy za tím vším stojí postoj lásky člověka, který nazírá, zakouší a reflektuje vše to, co Bůh učinil a činí pro něj samotného. Z této lidské zkušenosti pramení autentická chvála Boha a služba Bohu. Velkorysá láska žalmisty i láska Ignáce k Bohu je skrytá, a přesto účinně přítomná. U Ignáce se projevuje hlavně tím, že neustále myslí, a hlavně se snaží jednat ve prospěch stále větší cti a slávy Boží. To se také odráží ve formulacích *PF*. Láska se pak výslovně objevuje jako poslední téma a cíl *DC* v rozjímání o nabytí lásky (*DC* 230–237).

Dále, když von Balthasar hovoří o lidské blaženosti jako posledním určení člověka, které je inspirované antikou, dává ji do souvislosti s láskou. Celou blaženost člověka vidí již v láskyplném patření na Boha a člověk na tuto lásku z hloubi nitra spontánně odpovídá modlitbou *Vezmi si, Pane...* (*DC* 234).

Kristus. Když von Balthasar uvažuje o slovech *člověk je stvořen*, inspiruje se zprávou o stvoření člověka z knihy Genesis. Hovoří se zde o stvoření člověka k obrazu Boha.³⁴³ Pak tato myšlenka v Bibli již jakoby nehraje roli. Navíc tato zpráva není zaměřena na duchovní rozměr, nýbrž na člověku propůjčenou vládu nad stvořením. Opět téma stvoření člověka vstupuje viditelně do děje po spásonosném činu Ježíše Krista. Ježíš jako archetyp, který ze „starého člověka“ (Řím 6,6) „stvořil nového člověka“ (Ef 2,15), „aby byl připodobněn obrazu jeho Syna“ (Řím 8,29), „který se obnovuje k pravému poznání podle obrazu toho, který ho stvořil“ (Kol 3,10). Na pozadí posloupnosti Pavlových výroků můžeme vidět vzestupnou dynamiku *PF*. Ježíšův život je jakoby vtisknut do tohoto textu. Čím více se snažíme *vstřebávat* tento text, tím více máme účast na Ježíšově životě. Tomu odpovídá i von Balthasarovo vidění pravzoru *chvály, vzdávání úcty a služby* ve vztahu mezi Otcem a Synem.³⁴⁴

³⁴² Tamtéž, s. 76

³⁴³ Gn 1,27

³⁴⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 67–68

Ježíš, na rozdíl od touhy po moci pozemských králů, zapůsobil na svůj lid slovem i příkladem, že *touhu stát se větším* lze dosáhnout pouze ponížením do čisté služby. I tak je možno nahlížet z christologické perspektivy pojem *služby* v textu *PF*.³⁴⁵

Z perspektivy Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání nejsou všechny lidské limity nezvratitelné. Chvála, úcta a služba jsou neomezené a překračují všechny pozemské překážky.³⁴⁶

Rovněž pojem *magis* (více), když zde hovoříme o Kristu, je nahlížen v perspektivě Janova komparativu. Ježíš neodkazuje na sebe, neoslavuje sám sebe, ale odkazuje na toho, který je stále větší: „*Otec je větší než já*“. (Jan 14,28).³⁴⁷

Svatá Trojice. Podle von Balthasara Ježíš svým bezvýhradným vztahem k Otci prolomil dělicí čáru mezi nebem a zemí. Ukázal nám vnitro-božský vztah věčné odlišnosti mezi *Otcem a Synem v Duchu svatém*.³⁴⁸

Další odkaz na Svatou Trojici von Balthasar vidí v ideji *ke stále větší slávě Boží*, která má svůj původ v *PF*. Jen osoba Ježíše Krista nám ukazuje, jak naplňovat tuto dynamiku. Von Balthasar to vyjadřuje slovy *skrze Krista na Trojjediného Boha*.³⁴⁹

Výše uvedený výčet poukazů na základy naší víry v komentářích von Balthasara poodhaluje implicitní přítomnost těchto stavebních kamenů křesťanského poselství.

Von Balthasarova teologie a text *PF*

Jak u Rahnera, tak i u von Balthasara je teologické myšlení ovlivněno ignaciánskou spiritualitou, formací a vzděláním. Takto formovaná teologie zase vedla k pozdějším interpretacím ignaciánských témat. Pohybujeme se tedy v jakémsi kruhu.

Nyní se ve světle von Balthasarovy trilogie *Sláva, Teodramatika, Teologika*, jejíž teologii jsme nastínili na počátku této části, budeme snažit vidět, jak tento teologický přístup ovlivňuje výklad *PF*. Nebo i naopak, jak *PF* zapůsobil na von Balthasarovo teologické myšlení. Myslíme si totiž, podobně jako u Rahnera, že se jedná o *spojené nádobu*, kde se ignaciánská formace a následně interpretace ignaciánských témat pozvolna prolínají a ovlivňují. Pokusíme se tedy

³⁴⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1, 115–116*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 74–76

³⁴⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 67–69

³⁴⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1, 115–116*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 74–76

³⁴⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 67–68

³⁴⁹ Tamtéž

alespoň o zdůraznění některých významných podobností, které nám vyvstávají z jeho komentářů k DC 23 a jeho teologie.

Von Balthasar v oddíle, který jsme nazvali (...) *chválil Boha, vzdával mu úctu a sloužil mu, a tak spasit svoji duši* vychází z axiomu *Bůh existuje a je vznešený*. To je rovněž výchozím bodem pro jeho teologickou trilogii *Sláva, Teodramatika a Teologika*. Křesťanství má pravdu samo o sobě. Tato pravda se projevuje v absolutní Boží lásce a ve znamení kříže. Tato svrchovanost Boží existence a vznešenosti se k člověku sklání v bezmezné, bezpodmínečné lásce a utrpení Božího syna pro záchranu člověka. Tato radikální láska, která se zjevuje v Ježíši Kristu, je však až novozákonním čtením Božího bytí a jeho vznešenosti.

Boží vznešenost starozákonní pisatelé vnímali hlavně jako *slávu (kabod)*, jejíž chápání se během dějin vyvíjelo. Vrcholu dosahuje Boží sláva, jak píše von Balthasar v první části své trilogie, až v Kristu, který je dokonalým obrazem Otce a vytváří původní model veškeré účasti stvoření na Boží slávě.³⁵⁰ Této teologické linie si všímáme také při interpretaci *PF* v části s názvem *Člověk je stvořen*.

Myslíme si, že v komentářích k *PF* je nejvíce rysů von Balthasarovy teologie z *Teodramatiky*. Boží zjevení není pouze pro nějaké nahlížení, nýbrž člověka vede k tomu, aby na tuto Boží slávu odpověděl jednáním. Jen tak Božím sebe-sdílení může člověk porozumět. Tato lidská odpověď má pro von Balthasara ráz dramatu. Drama, které je zřetelné i v textu *PF*, je nejsilnější v části, která nese název *Chválit Boha, vzdávat mu úctu a sloužit mu, a tak spasit svoji duši (DC 23)*.³⁵¹

Nejzřetelnější reakcí starozákonního lidu na toto Boží sebe-sdílení najdeme v žalmech v podobě chval.³⁵² Hospodin vzal člověka do svého svazku a na vše, co Hospodin pro Izrael učinil, se dá odpovědět jen chválou a úctou. Tím je člověk postaven také do služby Bohu. V novozákonním světě se chvála zaměřuje na Ježíše Krista a jeho vykupitelské dílo skrze jeho smrt na kříži. Symbol kříže nám ukazuje praxi zaměřenou na Boha *za každou cenu*. Nemá nás v této praxi překvapovat bezútěšnost, slabosti, úzkosti, zkrátka vše, co je spojeno s křížem následování Boha v Ježíši Kristu.³⁵³

Boží syn zároveň člověku zjevuje trojiční vztah Boha. Tato zjevená pravda o Bohu a uvádění člověka do této pravdy působením Ducha svatého by byla předmětem teologie posledního dílu

³⁵⁰BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. 7 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961–1969.

³⁵¹BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik I*, s. 15. TÝŽ. *Theodramatik II/I*, s. 20–33. TÝŽ. *Theodramatik I*. s. 15–22

³⁵²Např. Ž 145,21; Ž 98,8

³⁵³BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/2*. s. 420

trilogie *Teologiky*. Člověk, který chválí Boha, zakouší radost z Něj. Tato radost z Boha je pro von Balthasara paralela k ignaciánskému *spasit svoji duši*. Člověk nachází své konečné určení, nachází sám sebe.

Člověk je Bohem vyvolen, povolán a poslán, a to je dramatem, kterým jako první prošel Ježíš. U Ignáce se toto drama projevuje tím, že neustále myslí, a hlavně se snaží jednat ve prospěch stále větší cti a slávy Boží, které vidíme jako dynamiku celých *DC*. Von Balthasar toto drama vyvolení, povolání a poslání člověka popisuje v komentáři sledem odkazů na Bibli: Kristus jako pravzor, který ze „starého člověka“ (srov. Ř 6,6) „stvořil nového člověka“ (srov. Ef 2,15), „aby byl připodobněn obrazu jeho Syna“ (srov. Řím 8, 29), „který se obnovuje k pravému poznání podle obrazu toho, který ho stvořil“ (Kol 3,10). Pomocí milosti je člověk konstituován jako *teologická osoba*, která se stává synem Otce. Také pouze s Ježíšem Kristem získává ignaciánské chápání člověka svou konečnou srozumitelnost.³⁵⁴

Také ve von Balthasarových komentářích o *indiferenci* vidíme paralely s jeho teologií *Teodramatu*. O indiferenci se má člověk snažit za každou cenu a má o ni rovněž prosit. Kristus sám plně, nepřetržitě žil vztah s Otcem, to znamená byl stále indiferentním vůči stvořeným věcem.³⁵⁵

Pojem *magis* má také své místo v druhé části trilogie. Tento pojem nás v tomto případě odkazuje na Ježíšův postoj. Boží syn neoslavuje sám sebe, ale oslavuje Otce, který je stále větší. Ježíšovo drama spočívá v neustálém, bezpodmínečném odkazování na Otce. V tomto dramatu se odehrává i náš život, pokud se jako učedníci budeme snažit stále více ztotožňovat s Božím synem, vždy bude spojen s postojem *stále více*. Nejlépe tuto dynamiku vystihuje jazyk sv. Jana a jeho komparativ.³⁵⁶

Vidíme zastoupenou také teologii, byť ne explicitně, v komentářích k *PF* z poslední části trilogie (*Teologika*). Hovoří se zde o *logice pravdy*. Do jejího chápání nás uvádí Duch. Biblickým motivem je část verše z Prologu sv. Jana, kde je Syn Boží označován jako ten, který je plný pravdy.³⁵⁷ Pokud tedy Ježíše vidíme jako toho, který je v *PF* všudypřítomný, pak jeho Duch nás přivádí k hlubšímu porozumění kříže a zmrtvýchvstání³⁵⁸ (prvky přítomné v *PF*, kříž-chválení, uctívání, služba Bohu za každou cenu, *zmrtvýchvstání* jako cíl člověka). Exercitant,

³⁵⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 19–20*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 63

³⁵⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/2*. s. 420

³⁵⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 75–76

³⁵⁷ Jan 1,14

³⁵⁸ „Až přijde Přímluvce, kterého vám pošlu od Otce, Duch pravdy, který vychází od Otce, ten vydá o mně svědectví.“ (Jan 15,26)

kteřý tuto *logiku pravdy* zakouší, je uváděn do stále plnějšího vnitro-božského vztahu. Stává se tak příbytkem pro Otce i Syna, protože Syna miluje a zachovává jeho slovo.³⁵⁹ Tím dosahuje cíle, pro který je stvořen. Člověk následně na tuto zkušenost spontánně odpovídá modlitbou *Vezmi si pane (DC 234): „Vezmi si, Pane, a přijmi celou mou svobodu, mou paměť, můj rozum a celou mou vůli, všechno, co mám a vlastním.“*

Shrnutí: Přínos von Balthasara v komentářích k PF

A jaký je, podle našeho mínění, von Balthasarův přínos v komentářích k PF?

Von Balthasar ukazuje jedinečnost tohoto textu na základě historického vývoje odpovědi na existenciální otázku, *jaký je smysl, cíl lidské existence* od antiky až po konec středověku. A podtrhuje syntézu antického a biblického světa. Tím řadí *PF* ke stěžejním textům evropské myšlenkové tradice.

V komentářích k části *člověk je stvořen* je, podle našeho mínění, zajímavý postřeh s odkazem na biblické souvislosti. Člověk byl stvořen podle knihy Genesis k obrazu Boha.³⁶⁰ Následně tato myšlenka nehrála v Písmu žádnou roli, byla jakoby opomenuta. Zdá se, jako by si starozákonní autoři ve svých vyprávěních o zásazích Hospodina do dějin Izraele nevěděli s touto základní informací rady. Ke znovu objevení a naplnění tohoto poselství dochází až ve světle Vtělení. Tato dosavadní úvaha nás může přivádět k tvrzení, že v *PF* můžeme nacházet zahrnutou přítomnost Ježíše Krista v počátečních slovech *člověk je stvořen*.

U von Balthasarova výkladu získáváme rovněž pocit jistoty víry, nekompromisnosti na cestě k Bohu, a to se odráží i v praktikování *indiference*.³⁶¹

Další přínos vidíme v komentáři k části (...) *chválil Boha, vzdával mu úctu a sloužil mu, a tak spasit svoji duši*. Von Balthasar nabízí tvrzení, že Ignácovo *určení* člověka *chválit Boha*, které na svoji dobu bylo převratné, nebylo převzato z filozofického myšlení, nýbrž z knihy Žalmů, kde hrálo důležitou roli ve vztahu Izraele a Hospodina. Do souvislosti se starozákonním pozadím dává i *úctu a službu* Bohu. Jasný pravzor pro postoj *chvály, úcty a služby* vidí ve vztahu mezi Bohem Otcem a jednorozeným Synem.³⁶²

Také úvahu na ignaciánské *magis* skrze Janovský komparativ vidíme jako přínos. Ukazuje nám biblickou zakotvenost a odkaz na život Ježíše, který nikdy neukazoval na sebe, ale celým

³⁵⁹ Jan 14,23

³⁶⁰ Gn 1,27

³⁶¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 68

³⁶² BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est 11–17*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 59–60

svým bytím na Otce, který je vždy stále větší-*magis*. Na základě tohoto komparativu si můžeme tedy plněji uvědomit význam tohoto klíčového pojmu ignaciánské spirituality pro naši cestu k Bohu.³⁶³

A v neposlední řadě vidíme von Balthazarův přínos v literárním stylu plném poetičnosti, květnatosti, elegantní němčiny, kterým komentuje *PF*. Pro mnohé *umělecké duše* právě tento styl může více přiblížit syrového, kostnatého, hrbolatého, Ignáce. Na druhou stranu mu tuto přílišnou eleganci jazyka němečtí jezuité vytýkali.³⁶⁴

³⁶³ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1, 115–116*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 74–76

³⁶⁴ Podle „řádové tradice“ (poznámka autora).

Závěr

Rekapitulace hlavních dosažených výsledků

Na samotný závěr si shrneme to, co je v jednotlivých kapitolách podstatné a je to dobré zdůraznit.

V druhé kapitole *Texty, kopie a adaptace DC* jsme se snažili ukázat neoddělitelnost *DC* od života sv. Ignáce. Autor tento ani ne stostránkový text malého formátu zpracovával dvacet pět let. Je na něm vidět pečlivost, s jakou zohledňoval svůj duchovní vývoj, intelektuální formaci, a to vše proto, aby pomohl člověku nacházet Boha, *a tak spasit svoji duši*. Vše, co je v *DC* napsáno, Ignác nejdříve prožil. Je to zkušenost zjevená v osobě Ježíše Krista a zároveň zjevená ve společenství církve. V této části se také snažíme ukázat, jak mohla Ignáce inspirovat některá teologická díla při utváření *DC*. Mají za cíl *pomoci člověku zvítězit nad sebou samým, dát svůj život do pořádku, aniž by se nechal ovlivňovat nějakou nezřízenou náklonností (DC 21)*.³⁶⁵

Papež Pavel III. v roce 1548 udělil *DC* apoštolské breve *Pastoralis officii cura* dne 31. 7. 1548 a tím je církevně schválil.

Ve třetí kapitole s názvem *Analýza PF* se díváme na konkrétní místo v *DC* na *PF*, který stojí v centru zájmu této práce. Text najdeme pod číslem 23 a nachází se za částí, která pojednává o obecných poznámkách k *DC* a před zahájením *Prvního týdne* exercicií. Už z této lokalizace lze vyvodit klíčovost textu pro celé exercicie. Spojení *PF* je s velkou pravděpodobností od sv. Ignáce. *PF* Ignác nepoužíval jako text k meditaci. *PF* má za úkol uvést exercitanta do dynamiky *DC*. Z odborného bádání je rovněž patrná Ignácova osobní mystická zkušenost u říčky Cardoneru, která inspirovala *PF*.³⁶⁶ Z bádání se dá vyvodit, že s velkou pravděpodobností teprve v Paříži autor napsal základ pro *PF* a definitivně byl dokončen až v Římě. Je také možné, že se na konečné podobě znění podíleli i jiní teologové. V textu *PF* můžeme nalézt odkazy na Erasma Rotterdamského a Petra Lombardského.

Text je nejenom teorií, ale i praxí, a díky dynamickým prvkům *tantum-quantum*, *indifference*, *magis* má pomoci exercitantovi vyhnout se nástrahám vlastního ega. O významu *PF* pro *DC* svědčí také výčet mnoha odkazů, které jsou uvedeny na závěr této části.³⁶⁷

Ve čtvrté kapitole *Teologický výklad PF ve světle teologie K. Rahnera a Hanse Urse von Balthasara* se seznamujeme s bohatým životem obou teologů. Co se týče teologické reflexe,

³⁶⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. s. 19

³⁶⁶ GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli Esercizi*. s. 41

³⁶⁷ Viz kapitola 3.4.4. Odpovídající místa *PF* v *DC*

mají rozdílné výchozí pozice, které byly někdy důvodem pro vzájemnou konfrontaci. Rahnerova pozice je *od člověka k Bohu*. Von Balthasarova pozice je *od Boha k člověku*. Pro oba byl scholastický systém neschopný pružně zareagovat na výzvy moderní doby. Proto začali vytvářet svůj vlastní originální přístup k *Božímu zjevení* a snahám dát odpovědi na otázky, které si kladl člověk své doby.³⁶⁸

K. Rahner ve svých úvahách o *PF* vyšel z metody transcendentálně-antropologické. Podle Rahnera je člověk větší než samotný svět. Z vyjití ze sebe k radikálně cizímu (k Bohu) nachází sám sebe. V tomto zjednodušeném náčrtu můžeme vidět podobnost s dynamikou *PF*. Rahner si v textu všímá rozvinutého antropocentrismu, který dává do pozadí teocentrismus. To bývá častá kritika na adresu textu.³⁶⁹ Rahner dále hovoří o dialogické povaze člověka. Člověk na své otázky nedostane odpověď od tohoto světa, nýbrž jen od Boha. Za povšimnutí stojí také Rahnerovo vidění lásky v *PF*, které se projevuje v neustálém nasměrování na Boha. Pojem *ostatní věci* reflektuje nejenom jako pomoc, ale také jako překážku na cestě k *cíli*, pokud v jistém momentu *ostatní věci* na cestě k cíli neodkládáme. Upozorňuje však na nesnadnost dát jasnou odpověď na vztah mezi člověkem a *ostatními věcmi*. To, jak přistupovat k *ostatním věcem*, se dá asi nejlépe *zastřešit* pojmem *tantum-quantum*. Věci používáme *natolik-nakolik* nás vedou k Bohu.

O *indiferenci* hovoří jako o klidné pohotovosti ve vztahu k Bohu. Vše mimo Boha je relativní a nahraditelné. Bez vášnivé lásky ke kříži (odkládání toho, co mě zdržuje od Božího působení) to nejde. Zde Rahner vidí další připodobnění Kristu. Ke Kristu, který je ve světě příslibem Boha, můžeme obracet nejen ve chvílích radostné indifferencie, ale i v období bolestného procesu indifferencie, kdy jsme zastíněni hořkostí světa a nejistotami, pochybnostmi, kdy Bohu nerozumíme. Během našeho života se bude jednat o *aktivní indifferenci*, na které se podílíme naší vůlí, rozhodnutími a která končí až naší smrtí. Na jiném místě se Rahner zamýšlí s poněkud odlišným důrazem nad *indiferencí*. Nebudeme-li žít v módu *indiference* (základní úkol našeho života), staneme se nebezpečnými sami pro sebe. *Indiference* je vždy tajemstvím, protože nás odklání od toho, co známe. S *indiferencí* je spojena i radost, která proudí od Boha a je předchutí konečného *cíle*.

³⁶⁸ Viz výše 4. kapitola.

³⁶⁹ Kardinál Špidlík však hovoří o pseudoproblému. Inspiruje se východními autory a jejich antropocentrickou spiritualitou. Vzpomíná ruského myslitele V. I. Nesmělova, který pochybuje o existenci stejně hodnotného poznání Boha než poznání vycházejícího z člověka. Viz ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu: (přívodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly)*. Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2001, s. 19

Pojem *magis* je podle Rahnera nejvnitřnější podstatou *indiference*. Předobraz k *magis* vidí jak v transcendenci Boha (stále větší), tak ve vyprázdnění Ježíše Krista. Ať dosáhneme čehokoliv v našich životech a pochopíme mnohé z Tajemství, vždy to bude obsahovat možnost dalšího překročení, rozvoje, posunu, zkrátka *magis*.

Na závěr jsme se snažili dát odpověď na výtky na adresu absentujících klíčových pojmů křesťanství, jako je láska, Kristus, Trojice. Také jsme se pokusili načrtnout, jak teologie Rahnera ovlivnila výklad *PF*.³⁷⁰

Co vidíme jako přínos, originalitu v komentářích K. Rahnera? Rahner nebyl člověkem velkého světa. Z cizích jazyků znal, dá se říct, jen latinu, zato však excelentně.³⁷¹ Jeho prostorem myšlenkového působení byly německy mluvící země. Jako Němec samozřejmě znal svoji kulturu a věděl, jak s ní komunikovat. A to vidíme jako jeden z velkých přínosů Rahnera, jeho schopnost naslouchat *jazyku*, kterým hovoří moderní člověk, a přetlumočit nejenom radostnou zvěst, ale i jezuitskou spiritualitu do aktuálních potřeb člověka. Mluvil nejenom jazykem německého idealismu, ale i jazykem existencialismu. Z jeho textů vnímáme, že znal tíži moderního člověka a jeho otázky. Na to se snažil reagovat. V takovém duchu vidíme i komentáře k *PF*. Jeho antropologické východisko oslovuje člověka v jeho situaci. Ukazuje Krista jako *Bohočlověka* mezi námi, který celým svým životem odkazuje na Boha Otce. Zároveň umožňuje připustit si pochybnosti, otázky, tápání člověka na cestě k *cili*. Myslíme si, že Rahner ukazuje na jednotu mezi člověkem v jeho situaci, která není Ježíši cizí, a Bohem.

Pro Hanse Urse von Balthasara je, zjednodušeně řečeno, určující teologie *shora*. Jeho teologie se koncentruje okolo tajemství Vtělení, kříže Ježíše Krista a Vzkříšení. Osoba Ježíše Krista je nahlížena člověkem a na tuto krásu, která vychází z Krista, člověk reaguje svým jednáním (svoji *teodramatikou*). V tomto druhém svazku von Balthasarovy trilogie vidíme nejvíce *styčných bodů* z *PF*, který je výzvou pro člověka, aby reagoval chválou, úctou, službou na velikost Boha a jeho ozdravné činy pro člověka. V *Teodramatice* je archetypem Ježíš Kristus, který dělá to, co slyší od svého Otce.³⁷² Také *PF* je *vystavěn*, abychom co nejučinněji jednali jako Ježíš, respektive má rysy Ježíšova života. V posledním svazku *Teologika* autor reflektuje, jak tuto *logiku* člověk zakouší v Duchu svatém. Celá teologie je inspirována sv. Janem Evangelistou: „*Viděli jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný*

³⁷⁰ Viz výše 4. kapitola.

³⁷¹ Podle „řádové tradice“ (poznámka autora).

³⁷² Jan 8, 26–29

*milosti a pravdy.*³⁷³ Pravdu křesťanství, podle von Balthasara, nelze odůvodnit ani světem, ani člověkem. Křesťanství má pravdu samo o sobě a samo od sebe se projevuje jako absolutní Boží láska ve znamení kříže. Tento zhuštěný popis jádra von Balthasarovy teologie nám přijde také jako hlavní motiv v komentářích k *PF*.

Jeho komentář k pojmu *Člověk je stvořen* je nejenom exkurzem do historie dvojího přístupu k Bohu, ale i úvahou nad biblickými prameny. Všimá si určení člověka a tím je *chválit Boha a velebit ho*.

V komentáři k části „*chválil Boha, vzdával mu úctu a sloužil mu, a tak spasil svoji duši*“ nám ukazuje význam *chvály* v životě izraelského národa. Pravzor *chvály* vidí ve vztahu mezi Otcem a Synem a vrcholu tato sláva dosahuje smrtí Ježíše Krista na kříži. Dále si všimá snahy středověkého myšlení zůstat v rovnováze mezi biblickou oslavou Boha a blažeností antického světa. Ignác se od této snahy odchyloval, v tom je originální, když jako *cíl* člověka vidí *chválu, úctu a službu*. Ignác žil *chválu* tím, že se snažil žít v perspektivě stálého *magis*.

Indiference (nepřilnavost) spočívá v důsledné praxi (za každou cenu) vůči všemu stvořenému. Být ostražitý vůči jakémukoliv sklonu, zvláště sklonu, které by se dal omluvit lidskou přirozeností. Součástí *indiference* je také vycházení ze sebe prostřednictvím *chvály, úcty a služby Bohu (DC 23)*.³⁷⁴

Magis je snad nejvíce vystihující pojem ignaciánské spirituality. Neutuchající dynamika, která vybízí ke stálému směřování k Bohu. *Magis* je hluboce vetkán do Ježíšova života a jeho postoje k Otci. Von Balthasar v tomto směru uvádí sérii výroků svatého Jana (tzv. *Janův komparativ*), kde Ježíš odkazuje na *více*.³⁷⁵

Pouze v Ježíši má celý *PF* svoji konečnou srozumitelnost. Jednotlivé části textu jsou paralelami k Ježíšovu pozemskému životu. Díky Ježíšově smrti, zmrtvýchvstání, sesláním jeho Ducha jsou všechna lidská omezení, včetně smrti, překročena.

Rovněž von Balthasar si všimá v *PF* implicitně obsažených stěžejních pojmů křesťanské víry, jako je *láska, Ježíš Kristus a Svatá Trojice*.

V závěru jsme si položili otázku: *Přínos von Balthasara aneb je jeho teologický přístup legitimnější?* Je to složitá otázka a záleží na úhlu pohledu. Zdá se, že von Balthasarův přístup, díky jeho teologii *shora (od Boha k člověku)*, je legitimnější. Sám von Balthasar píše v článku *Dvě cesty k Bohu*, že cesta *od člověka k Bohu* již obsahuje Boží přitakání.³⁷⁶ Je tedy cestou,

³⁷³ Jan 1,14

³⁷⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *Homo creatus est, 31–32*. In BALTHASAR, Hans Urs von. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 68

³⁷⁵ Např.: Jan 1,50; 5,36; 5,20; 14,12; 4,11–12; 8,53; 14,28.

³⁷⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Dvě cesty k Bohu. Teologické texty* 1998, č. 3, s. 74–76

kteřá se dá připočíst k cestě *od Boha k člověku*. Tento přístup má důsledky pro praktický duchovní život. Jak ukazuje britský jezuita Philip Endean³⁷⁷, přístup von Balthasara nás vede přímo k hledání *nepřekonatelně krásného*, může to však snadno sklouznout k úniku před skutečností.³⁷⁸

Velký přínos obou autorů vidíme v jejich odvaze posunout lidské myšlení do nových sfér, a také snahu odpovídat na otázky moderního člověka jeho jazykem.

Je von Balthasarův přístup k PF legitimnější než Rahnerův?

To je otázka, která se nabízí na základě výše uvedených shrnutí Rahnera a von Balthasara. Který z výkladů PF by byl sv. Ignáci bližší?

Na úvod vzpomeňme von Balthasarův příspěvek k ignaciánské syntéze s názvem *Dvě cesty k Bohu*, kde nabízí zajímavý postřeh.³⁷⁹ Při hledání posledního božského principu v řecko-římské antice se dají rozlišit dva přístupy k Bohu. První vychází od *člověka a vede k Bohu*. Druhý *od Boha a vede k člověku*. Oba přístupy jsou správné. Jsme-li však pozorní, tak při bližším prozkoumání zjistíme, že cesta *od člověka k Bohu* již vyjadřuje to, co von Balthasar nazývá *Božím schválením*. Z toho plyne, že cesta *od člověka k Bohu* je již vlastně součástí cesty *od Boha k člověku* a tato cesta se tak stává významnější.³⁸⁰ Zdá se tedy, že von Balthasarův přístup k interpretaci PF je legitimnější než přístup Rahnerův, který vychází *od člověka k Bohu*. Von Balthasar je tedy při výkladu textu *trinitární*. Z této perspektivy nahlíží člověka, který je Svatou Trojicí *oploďován*. Dovolíme si tedy konstatovat, že sv. Ignác by nejspíš souhlasil s von Balthasarovými komentáři k jeho textu.

Podněty pro další promýšlení? K následujícímu kroku, který bychom rádi učinili, nás inspiroval také již několikrát zmíněný jezuita Werner Lösser. Lösser tvrdí, že oba autoři významně ovlivnili teologii druhé poloviny 20. století. Je však nutné mít na paměti, že reagovali svými příspěvky na potřeby lidí své doby. My se však nacházíme před novými výzvami. Bude to nanejvýš obtížné, budou mnohé zkoušky a omyly.³⁸¹

Z pozorování lidské společnosti posledních let, z mnoha rozhovorů, reflexí kolegů z oblasti duchovního doprovázení, ale i psychologů, se zdá, že člověku naší doby chybí něco jako *životní*

³⁷⁷ ENDEAN, Philip. Von Balthasar, Rahner a komisař.

³⁷⁸ Viz výše 4. kapitola

³⁷⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. Dvě cesty k Bohu.

³⁸⁰ Tamtéž

³⁸¹ Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 31–

projekt. Projekt, který by se rozprostíral od fáze lidského života, kdy jedinec začíná přejímat zodpovědnost za svůj život, až po samotný závěr života. Projekt, který by byl hlavním motivem celého života, jenž by zůstal nedotčen i během mnoha změn v lidském životě. Změny, které jsou nejenom charakteru bio-psycho-socio-spirituálního, ale jsou i charakteru kulturního, ekonomického a politicko-bezpečnostního. Vzpomeňme, jak ve světle současného konfliktu mezi Ruskem a Ukrajinou muselo mnoho lidí na Ukrajině náhle radikálně změnit svůj život. Lidský život se odehrává v těchto zmíněných kulisách, které jsou nestabilní. V tomto nejistém životním prostoru si mnozí z nás vytyčujeme dílčí úkoly bez smyslu pro integritu, kontinuitu a pro celek našeho života. Díky proměnlivosti světa jsou jednotlivé úkoly, které si současný člověk vytyčí, nerealizovány a nejednou člověk končí s pocitem frustrace plynoucí ze ztráty smyslu života. Také často upadá do myšlenkových stereotypů konzumní společnosti nebo plní *vůli systému* a tím ztrácí svoji neopakovatelnost, kterou má deklarovanou Bohem. Dále se nám zdá, že text *PF* je velmi praktický ve smyslu, jak nezabřednout v detailech, nepadnout do osidel tohoto světa a neztratit směr našich životů. Myslíme si, že tento text má velký potenciál svojí dynamikou oslovit nejenom člověka hledajícího, člověka sekularizovaného, ale všechny lidi bez rozdílu, kteří si kladou otázku: *Jak naložit smysluplně se životem?* Zároveň si však uvědomujeme, že pokud se budeme snažit přeformulovat již první větu *PF* čili vynechat slovo *Bůh*, narazíme na velký problém, neřešitelný problém. Po položení otázky: *Co je konečným smyslem života?* je z rozhovorů s ateisty³⁸² a z filozofické literatury zřejmé, že se na tomto *posledním cíli*, který má být univerzální a nepodléhat proměnám nejsou s to dohodnout. Pokud bychom dosáhli konsenzu ve věci *posledního cíle* lidského života, tak ostatní části *PF* jsou vlastně podpůrnými pravidly pro dosažení cíle a nebudí tak rozporuplné reakce.

³⁸² Osobní zkušenost autora.

Seznam zkratek

- 1 Jan – 1. Janův list
- 1 Kr – 1. Královská
- DC – Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly
- Dt – Deuteronomium
- Ef – List Efeským
- Gn – Genesis
- Jr – Jeremiáš
- Kaz – Kazatel
- Kol – List Koloským
- Lk – Lukášovo evangelium
- Mt – Matoušovo evangelium
- PF – Princip a fundament
- PUG – Papežská univerzita Gregoriana
- Řím – List Římanům
- Sir – Sírachovec
- s. – strana

Seznam literatury a elektronických zdrojů

Prameny:

- *Bible: český překlad Jeruzalémské bible*. Překlad František X. Halas a Dagmar Halasová. V Praze: Euromedia Group, 2010
- IGNÁC Z LOYOLY. *Souborné dílo*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2005
- IGNATIUS VON LOYOLA. *Die Exerzitien*. Aus dem Spanischen übertragen von Hans Urs von Balthasar. 15. Auflage, Einsiedeln: Johannes Verlag, 2016
- LOMBARDI, Petri. *Libri IV sententiarum“; Liber I. et II., Tomus I., Secunda editio*. Ad Claras Aquas prope Florentiam: Ex typographia collegii s. Bonaventurae, 1916
- IGNATIUS DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. Candido Dalmases. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969 (Monumenta Historica SI, vol. 100)

Literatura:

- ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2017
- BALTHASAR, Hans Urs von. Dvě cesty k Bohu. *Teologické texty* 1998, č. 3, s. 74–76
- BALTHASAR, Hans Urs von. In SERVAIS Jacques, Hans Urs von BALTHASAR, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. Freiburg: Johannes Verlag, 1993
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. 7 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961–1969
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik*. 5 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976–1983
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologik*. 3 Bände. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985–1987
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1989
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit*, III/2,2. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik I*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/1*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik II/2*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologik II*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985
- DE GASPERIS, Rossi Francesco. *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*. Roma: Paoline, 2005
- ENDEAN, Philip. Von Balthasar, Rahner a komisař. *Teologické texty* 2009, č. 1, s. 9–13
- FRÖHLICH, Roland. Hugo Rahner. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Band 8. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, s. 806
- GARCÍA MATEO, Rogellio. *Genesi spirituale e testuale degli esercizi*. In ALPHONSO Herbert, *Sant'Ignazio di Loyola Esercizi Spirituali: Testi complementari*. Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 2000
- GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011
- Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar: rozhovor s Wernerem Löserem. *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 31–33
- MATT, Leonard von –RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly*. Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2004
- NOVOTNÝ, Vojtěch. *Cur homo?: A History of the Thesis of Man as a Replacement for Fallen Angels*. Praha: Karolinum, 2014
- RAHNER, Hugo. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2012
- RAHNER, Hugo. *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1964
- RAHNER, Karl. *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2007
- RAHNER, Karl. *Sämtliche Werke: Ignazianischer Geist*. Band 13. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006
- RENDINA, Sergio. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 1999
- ROOTHAAN, Johann. *Geistliche Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, Stifter der Gesellschaft Jesu*. München–Regensburg: Verlag G. J. Manz, Bendl und Kunstdruckerei A.G., 1904

- RUIZ JURADO, Manuel, *Il testo degli Esercizi di Sant' Ignazio: Le sue „Copie“ e gli „Adattamenti“* in ALPHONSO Herbert, *Sant' Ignazio di Loyola Esercizi Spirituali: Testi complementari*, Roma: Segretariato nazionale della preghiera, 2000.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu: (průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly)*, Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2001
- ULRICH, Tomáš. Místo filozofie v díle Hanse Urse von Balthasara k 110. výročí jeho narození. *Studia Philosophica* 2015, č. 1, s. 125–133

Poznámky z přednášek:

- Kurz *Duchovní cvičení sv. Ignáce* na PUG v akademickém roce 2017/2018 pod vedením prof. Rossana Zas Friz De Col SJ a Rolphyho Paula Pinta SJ. Skripta pro vlastní potřebu (osobní archiv autora).

Elektronické zdroje:

- BENKOVSKÝ, Ján, *Princíp a Fundament-pôvod textu a štruktúra*, [online]. [cit. 2020-06-29]. Dostupné online: <<http://ignaciaskaspiritualita.sk/index.php/2010/12/princip-a-fundament-povod-textu-a-struktura/>>.
- *Hans Urs von Baltasar*, [online]. [cit. 2022-03-26]. Dostupné online: <<http://www.jesuit.cz/osobnost.php?id=42>>.