



Mistr
Eckhart
a středověká
mystika

M I S T R
Eckhart

a středověká
mystika

D R U H É
rozšířené
V Y D Á N Í

Uspořádal
Jan Sokol

VYŠEHRA D
2 0 0 0

Translation

© Lenka Karfíková

Miloš Dostál

Jan Sokol

1993

Typography

© Clara Istlerová

1993

Obsah

ÚVODEM / 9

MISTR ECKHART A JEHO DOBA (*Jan Sokol*) / 13

1. Prostředí / 15

2. Život / 24

3. Dílo / 37

4. Dědictví / 52

5. Výbor / 64

PRAMENY / 71

Anselm Cantaburský: Proslogion / 73

Hugo od sv. Viktora: O marnosti světa / 95

Bernard z Clairvaux: O lásce k Bohu / 101

Tomáš Akvinský: Teologická summa / 113

VÝBOR ZE SPISŮ MISTRA ECKHARTA / 121

Naučení / 123

Kniha božské útěchy / 160

O vznešeném člověku / 189

O odloučenosti / 197

Kázání / 207

Pařížské otázky / 292

Trojdílný spis. Předmluvy / 300

Bula „In agro dominico“ / 315

Legendy / 319

POKRAČOVATELÉ / 323

Ze života Jindřicha Susa / 325

Jan Tauler: Kázání / 339

ODKAZY A LITERATURA / 349

Úvodem

V této knize předkládáme českému čtenáři výběr z díla významného německého kazatele, teologa a filozofa Eckharta z Hochheimu (kolem 1260–1327). Dílo a myšlenkový odkaz této bohaté, originální a sporné osobnosti, která tolik ovlivnila další vývoj evropské kultury, je už víc než sto let středem zájmu především v Německu, ale v posledních desetiletích i ve Francii, v USA, Itálii, Polsku a Japonsku. Tento zájem, který se neomezuje jen na odborné kruhy badatelů o středověku, je podobně mnohotvárný jako sama osobnost Eckhartova.

Pro německé čtenáře je Eckhart především jedním ze zakladatelů německé kultury a vzdělanosti v národním jazyce, jedním z prvních autorů, kteří utvářeli německý spisovný *jazyk* v oblasti náročného a soustavného myšlení a duchovního života. V tomto směru lze snad Eckhartův podíl přirovnat k významu o sto let mladšího kazatele a teologa Jana Husa pro český spisovný jazyk; jazykový vliv Eckhartův v dalším vývoji německé literatury je možná ještě výraznější a není podle našeho názoru dosud plně doceněn.

Soustavné bádání zejména posledních padesáti let, umožněné a podnícené objevy dříve neznámých latinských spisů, přisoudilo Eckhartovi daleko významnější místo také v dějinách evropské *filozofie*. V nezvyklém a poněkud nepřístupném rouše středověké scholastické terminologie je tu totiž množství originálních a nečekaných myšlenek nebo i jen nápadů a nových pojmů, které pronikavě ovlivnily a ovlivňují evropské myšlení až do současné doby. Už dříve bylo známo, že Eckhart rozhodujícím způsobem inspiroval významný proud nekonformního mysticko-náboženského myšlení, počínající od tzv. devotio moderna přes Mikuláše z Cues, Jakuba Böhma, Valentina Weigela až po G. W. Leibnize; k tomuto proudu lze do

značné míry počítat i Jana A. Komenského. Právě tak bylo známo, jak vysoko Eckharta hodnotili velcí filozofové německého idealismu J. G. Fichte, W. F. Schelling a G. W. F. Hegel. Později se ukázalo, že Eckhartův vliv sice anonymně, ale významně zasáhl i M. Luthera. V poslední době se zájem badatelů soustřeďuje na souvislosti, které vedou od Eckharta přes Mikuláše z Kusy k Paracelsovi, G. Brunovi, Galileovi a dalším zakladatelům novověké přírodní vědy. Z významných myslitelů našeho století se k Eckhartovi hlásí lidé tak různých názorů, jako je M. Buber, C. G. Jung, M. Heidegger, H. Marcuse a E. Fromm.

Pro širší čtenářské vrstvy je Eckhart od začátku dvacátého století také klasikem *mystické* literatury, která se v různých podobách a souvislostech snaží vyjádřit osobní zkušenost setkání s Bohem, případně s nekonečnem, Duší světa apod. Právě v této oblasti byl Eckhart často obětí podstatných nedorozumění, když se z formálních podobností či shodných metafor příliš rychle usuzovalo na obsahové totožnosti. Novější bádání tu dokázalo vlastní Eckhartovy názory a záměry dosti vyjasnit a upřesnit jako hluboce křesťanské, přesto však nelze ani různým antroposofickým či buddhizujícím proudům upřít jisté právo, aby se k němu hlásily a na něho odvolávaly.

I zde se ukázalo, jak je důležité každého časově vzdálenějšího autora chápat v rámci jeho doby a na pozadí jejích názorů, zvyků a myšlenkových proudů. Na tuto stránku věci klade náš výbor zvláštní důraz, proto je uvozen několika texty autorů, kteří sami formovali Eckhartův náboženský názor, víru i jeho myšlení. Jistě nemůže být cílem této knížky, aby se pokoušel rozhodnout vleklé spory o to, komu Eckhart „patří“. Chtěli bychom ho zde naopak představit v celé jeho rozmanitosti a mnohotvárnosti, včetně zřejmých rozporů, které k jeho osobnosti neodlučně patří.

Pro dnešního čtenáře je Eckhart patrně především mystik, autentický svědek přímého a milujícího vztahu k Bohu, který není zprostředkován ani lidmi, ani světem, a tedy také na ničem nezávisí. V tomto smyslu je jeho dílo nadčasové, věčné. Zároveň je to ovšem učitel, duchovní vůdce, který do tohoto vztahu uvádí druhé – a právě proto o něm musí hovořit v prosté, naléhavé řeči.

Současný čtenář ovšem vyrostl v novověké myšlenkové tradici a bude možná v mystice hledat dvě věci, Eckhartovi úplně cizí. Před-

ně protiváhu, vysvobození z každodenního světa, vázaného pravidly a omezeného racionalitou, a za druhé duchovní soukromí, samotu, ne-li přímo osamělost. Naopak Eckhart sám pokládal racionální teologickou spekulaci za vyvrcholení svého díla a jeho mystika je především mystika společná, sdílená v přísné disciplině klášterního společenství. Bůh je pro Eckharta nejen láska, ale především rozum, a přístup k Němu je možný jen v pevném řádu.

Na tyto rozdíly by chtěl náš výbor také upozornit. Představit Eckharta jako významného a plnokrevného *svědka své doby*, jako středověkého člověka se vším, co je nám na něm blízké i cizí, co u něho můžeme objevit a obdivovat a čím nám zůstane možná trvale nepochopitelný a nepřijatelný. Právě svou bezprostředností a naléhavostí se totiž Eckhartovo dílo velice dobře hodí k tomu, aby aspoň trochu přiblížilo duchovní svět jeho doby, který většinou známe jen z velkolepých staveb a uměleckých památek. Oč šlo těm, kteří je stavěli, tesali a malovali, na čem jim záleželo, jak rozuměli světu a sobě samým – o tom se může čtenář u Eckharta ledacos dozvědět. I když je to jen jeden z mnoha hlasů toho bouřlivého období velkých zápasů a krizí, je to hlas živý, výrazný a místy podivuhodně krásný.

[Jan Sokol]

Mistr Eckhart a jeho doba

2. Život

O životě mistra Eckharta víme poměrně málo. Jeho doba a prostředí nepřikládaly životopisným datům velký význam a on sám většinu svého života strávil v klášteře, mimo veřejný a politický ruch. Narodil se kolem roku 1260, nejspíše na hradě Waldenfelsu u Tambachu, ležícím asi 20 km jižně od Gothy v Durynsku, kde byl jeho otec „Eckardus miles de Hochheim“ hradním správcem. Přídomek „z Hochheimu“, který ostatně Eckhart sám jako mnich nikdy neužíval, byl tedy už rodovým šlechtickým jménem, nikoli označením rodiště. Ani o dalším běhu jeho života nevíme nic určitého až do roku 1298 (nebo krátce předtím), kdy se v nadpisu knihy Naučení uvádí jako převor (představený) dominikánského kláštera v Erfurtu. Do erfurtského kláštera, který byl v té době právě vystavěn a jehož krásný gotický kostel se zachoval až dodnes, vstoupil jako novic snad koncem sedmdesátých let, poté studoval nejspíš na některém z německých řádových učilišť (Kolín nad Rýnem nebo Štrasburk) a po vysvěcení na kněze se patrně věnoval hlavnímu poslání svého řádu, tj. kázání.

Řád bratří kazatelů, po svém zakladateli Dominikovi z Guzmánu († 1221) stručně zvaný dominikánský, vznikl roku 1215 v Toulouse v jižní Francii, kde se Dominik jako kazatel a misionář setkal s albigenstvím a s valdenstvím.

Tato lidová hnutí, později podporovaná i šlechtou, vznikla jako reakce na vnějškovou zbožnost církve, její bohatství a úpadek duchovního života. Albigenství navazovalo na starší myšlenky manichejského a katarského (bogomilského) dualismu, který pokládal hmotu, tělo a svět vůbec za dílo ďáblovo, namířené proti Bohu, a vykoupení v Kristu chápal jako vysvobození duše z vězení hmoty a těla. Albigenští proto odmítali nejen majetek a peníze, ale i rodinu, stát

a každou světskou moc. Naopak valdenství je jedním z prvních plodů začínající laické vzdělanosti a nezprostředkované četby Písma. Vzniklo na evangelijním požadavku chudoby, prostoty a upřímné zbožnosti a snažilo se důsledně uplatňovat to, co říká Ježíš svým učedníkům, např. v 5. až 10. kapitole evangelia Matoušova. Obě hnutí se rychle šířila hlavně ve městech, díky vynikajícím a nadšeným kazatelům, kteří strhávali posluchače i svým osobním příkladem, a ovšem i díky radikálnosti svých názorů, jež přitahovaly zejména ty, kdo svou víru brali osobně a vážně. Poměrně brzy se dostala do konfliktu s církví, kterou také čím dál ostřeji kritizovala. Proti nim působící kazatelé instituční církve byli daleko méně přesvědčiví a mnoho nezmohli, takže i církev nakonec souhlasila s použitím násilí, přestože se mu zpočátku snažila vyhnout. Tím se ovšem věci jen vyostřily.

Dominik pochopil, že těmto hnutím může čelit jen stejnými prostředky, tj. nadšením, opravdovou zbožností a osobním příkladem kazatelů. Protože měl úspěch, byl jeho řád brzy potvrzen a roku 1220 schválen i s jeho požadavkem úplné chudoby. Členové starších mnišských řádů nesměli sice také mít žádný osobní majetek, klášter jako celek však žil z výnosu pozemkového majetku. Řeholníci Dominikova řádu měli žít jen z toho, co dostanou a co si vyžebrají (odtud „žebrový řád“), stejně jako valdenští kazatelé.

Roku 1233 byl dominikánský řád pověřen výkonem *inkvizice*, tj. vyhledáváním a vyvracením názorů a postojů, odporujících učení církve. Tato instituce, která se později tak neblaze proslavila, prodělala ve 13. století zajímavý vývoj. Zavedl ji papež Inocenc III. na začátku století jako disciplinární postup proti kněžím a církevním hodnostářům, kteří neplnili správně své povinnosti. Účelem tedy bylo upevnění církevní kázně a nejvyšším trestem při dokázané vině bylo zpočátku jen odvolání z funkce. Z hlediska dějin práva tkví význam inkvizice hlavně v tom, že tu byl ve středověké Evropě poprvé stanoven jednotný soudní postup, který závazně předepisoval důkazní řízení, slyšení svědků a možnost racionální obhajoby. Do té doby bylo vyhledávání bludů v pravomoci místních biskupů a nebylo regulováno žádnými právními předpisy, takže obviněný neměl zpravidla jinou možnost obhajoby než přísahu, případně doplněnou tzv. Božím soudem, zkouškou ohněm, soubojem a podobně. V průběhu 13. století se postupy i prostředky inkvizice stále zostřo-

valy, zvláště když se prosadila myšlenka, že bludné učení je urážkou majestátu Božího (crimen laesae majestatis), a tedy skutečným zločinem.

Tato „bludná učení“, jako bylo právě albigenství a valdenství, ovšem většinou přímo či nepřímo kritizovala i celé uspořádání středověké společnosti a státu, který se o církve opíral, a tak ohrožovala jeho stabilitu. Stát či panovník měl tedy o činnost inkvizice stále větší vlastní zájem a inkvizice se stále víc kompromitovala tím, že spolupracovala se „světskou mocí“ a zastávce odchylných názorů postihovala tresty, mučením a smrtí. V některých zemích (ve Španělsku 1480, ve Francii 1535 atd.) přešla pak inkvizice úplně do rukou státu a stala se nástrojem počínajícího absolutismu.

Kazatelství se rychle rozšířilo po celé Evropě, takže např. první kláštery v Čechách (na Poříčí v Praze, v Olomouci a ve Znojme) byly patrně založeny už před r. 1230, a to mnichy, kteří přišli z polského Krakova. Na rozdíl od starších mnišských řádů, které si své kláštery budovaly o samotě a předpisovaly svým členům vedle modlitby, bohoslužeb a studia hlavně tělesnou práci na poli a v zahradě, bylo posláním dominikánů působit ve městech mezi lidmi jako kazatelé, učitelé a zpovědníci. Základní myšlenka západního mnišství, vycházející z Ježíšova výroku o „soli země“ (Mt 5,13), která v askezi a duchovní dokonalosti neviděla především prostředek k dosažení osobní spásy, nýbrž jakousi zástupnou službu celé církvi a křesťanské společnosti, tak dostala určitější podobu: mniši nového řádu neměli za všechny křesťany jen bdít, modlit se a postit, nýbrž měli se také přímo věnovat jejich vzdělávání a náboženské výchově. Mniši už nebyli kolonizátory neobydlených, pustých končin, ale stali se běžnou součástí městského života. Kláštery, budované většinou na okraji měst, bývaly vestavěny do městského opevnění. Jejich stavitelé byli většinou zase členové řádu; ti jako stavební „huť“ přecházeli z jedné stavby na druhou. Proto také mívají klášterní stavby a kostely určitého řádu vždy zcela charakteristický vzhled. Vznosné gotické kostely s vysokými okny a spíše strohým vnitřním zařízením dobře vyjadřují novou představu duchovního života, „oproštěného a odděleného od všeho stvoření“ – nikoli ovšem zdí, ale vnitřní disciplínou a askezí, jak o tom neustále mluví Eckhart.

Řeholí, tj. jakousi „ústavou“ dominikánského řádu se stala tzv. ře-

hole sv. Augustina; ta sice není jeho dílem, dobře však vyjadřuje augustinovskou tradici, mimo jiné tím, že klade větší důraz na svobodu, individualitu a osobní vnitřní život každého člena řádové komunity. Rozjímání a modlitba se tak dostávají do těsnějšího spojení se studiem, navíc augustinovská orientace přímo ovlivněná Platónem podporuje i prvky mystické zbožnosti. Staré platónské podobenství o lidech v jeskyni, kteří se musí nejdříve obrátit od neskutečných stínů na stěně k pravé skutečnosti, kterou tělesné oči nevidí, je totiž v kořenech každé pravé mystiky. Proto v bohatých krajích, kde v té době žila lidová mystická hnutí (Flandry, Porýní aj.), na ně navázali právě dominikáni, jak ještě uvidíme.

Vznik i charakter kazatelského řádu se v mnohém podobá řádu menších bratří sv. Františka z Assisi (1181–1226), zejména důrazem na službu ve městech a (aspoň zpočátku) na naprostou chudobu. Dominikáni však od začátku kladli větší důraz na vzdělání, studium a intelektuální činnost. V době, kdy řád vznikl, vrcholila ve Španělsku tzv. reconquista, mnohaleté znovudobývání Pyrenejského poloostrova křesťany. V polovině 12. století tam proniklo z Afriky vojensko-náboženské hnutí islámských fundamentalistů almohadů, kteří se pokusili dobýt křesťanskou Kastilii. Král Alfons VIII. s podporou papeže na to odpověděl široce založenou vojenskou kampaní, která během několika desetiletí dobyla téměř celé Španělsko (bitva u Las Navas de Tolosa 1212, dobytí Córdoby 1236 a Sevilly 1248). Muslimové v dobytých oblastech se octli v obdobných podmínkách jako předtím křesťané, tj. museli platit zvláštní daň, ale jinak pronásledováni nebyli. Křesťanské misie, jejichž ohniskem byly nově založené univerzity (Salamanca 1230) a na nichž se silně podílel nově vzniklý řád, vedly k přímému styku s arabskou vzdělaností, v mnoha ohledech vyšší, než byla tehdy evropská. Řada učených mnichů se naučila arabsky a překládala i zprostředkovala arabské i židovské filozofy a vědce, orientované hlavně aristotelsky. Tak se stal dominikánský řád hlavním šířitelem a propagátorem aristotelismu v Evropě. Pro účely španělské reconquisty vzniklo i první velké dílo Tomáše Akvinského, *Summa contra gentiles*.

Na rozdíl od tzv. „světských“ kněží, kterým stačilo naučit se zpívat a číst, museli všichni řádoví kněží absolvovat poměrně dlouhé a náročné studium, často i na některé z univerzit. Ale i vlastní řádová uči-

lišťe měla vysokou úroveň: na řádové škole v Kolíně nad Rýnem působili krátce před Eckhartem oba tvůrci vrcholné dominikánské scholastiky, sv. Tomáš Akvinský a sv. Albert Veliký, u něhož možná studoval i Eckhart. Také při pařížské univerzitě vznikla brzy vlastní dominikánská kolej, později po několik let působiště Eckhartovo. Předpokladem ke studiu byla znalost psaní a latinského jazyka, což ještě v této době znamenalo skoro totéž: jinak než latinsky psali pouze laičtí vzdělanci, kterých přibývalo jen velice pomalu. Studium zahrnovalo logiku, filozofii (tzv. studium naturale) a Písmo (biblicum), na něž pro nadanější adepty navazovalo tzv. studium generale univerzitního charakteru. Toto „obecné“ studium mělo sice pro obě hlavní fakulty, teologickou a svobodných umění, předepsán hrubý obsah, bylo však založeno daleko víc než dnes na každodenním osobním styku žáků s profesorem (mistrem).

Profesor, u něhož studovalo zpravidla kolem deseti studentů, s nimi bydlel v téže koleji a měl je nejen učit a vzdělávat, ale také všeobecně vést. Že byl knězem a neměl vlastní rodinu, rozumělo se samo sebou. Mistr na základě vlastního uvážení a hodnocení navrhoval studenty k udělení univerzitních titulů a hodností – a za své svěřence před univerzitou plně odpovídal a osobně ručil. Musel také dbát na dodržování poměrně tuhé kázně.

Základem teologického studia byl výklad klasické učebnice Petra Lombardského (1095–1160) *Liber sententiarum* představující souhrn teologicko-filozofických vědomostí, výklad Písma a stále častěji i antických filozofů, často v podání arabských komentátorů a španělského rabína Moše Maimonida (1135–1204). S těmito autory se u Eckharta mnohokrát setkáme, s dojemně prostým označením „jeden mistr“ nebo „jeden pohanský mistr“.

Kromě běžných každodenních přednášek či spíše seminářů byly důležitou součástí univerzitního života velké přednášky a disputace (hádky), kterých se museli účastnit všichni studenti a bakaláři (tj. asistenti).

V takovém prostředí si tedy můžeme představit mladého Eckharta někdy mezi roky 1275 a 1285 jako studenta. Po ukončení studia a vysvěcení na kněze se zřejmě vrátil do Erfurtu, kde v nadpisu nejstaršího zachovaného spisu, knihy *Naučení*, vystupuje jako představený, pověřený výchovou noviců („dětí“). Obsah této knihy, převáž-

ně praktického náboženského a asketického rázu,* dobře ukazuje, co bylo jádrem přípravy mladých mnichů, soustavně vedených v přísné kázni a jisté strohosti, na níž ovšem v Eckhartově laskavém podání není nic kasárenského.

Kolem roku 1270 došlo v uspořádání dominikánského řádu k drobné, ale významné změně; vzdělaným mužským členům bylo uloženo, aby pravidelně kázali v kláštorech ženské větve svého řádu (tzv. druhého řádu), až dotud i správně zcela oddělených. Ženské dominikánské kláštery, v Německu velice početné, měly dosti odlišný charakter: řeholnice z kláštera běžně nevycházely, žily na jednom místě a věnovaly se modlitbě a rozjímání.

Jak jsme už řekli, pojetí mnišství ve starší církvi vycházelo z realistického přesvědčení, že ne všichni křesťané mohou žít podle vysokých nároků evangelia. Církev proto rozlišovala dva „stavy“: těch, kteří se o dokonalost snaží, a těch, kteří už jí (aspoň vnější životní formou) jaksi dosáhli. Postupně se „stav dosažené dokonalosti“ ztotožnil s řeholním životem v klášteře. Řeholníci tak byli (nebo měli být) „solí země“ a „kvasem“ (Mt 5,13 a 13,33), který zástupně za všechny žije podle evangelia do všech důsledků, v duchu tzv. evangelijních rad, tj. v chudobě, poslušnosti a bez rodiny v tzv. celibátu.**

* Význam slova „askeze“ se v průběhu věků velice posunul. V dnešním chápání je asketa hubený zasmušilý člověk, který nejí a nepije. Řecké *askésis* znamená cvičení v nějaké dovednosti, ve speciálním významu životní režim zápasníků a závodníků. Obraz křesťana jako zápasníka se vyskytuje už u sv. Pavla, slovo *askésis* např. v Martyriu Polykarpově z 2. století. Znamená zde život podřízený a soustředěný k určitému cíli, opak pohodlnosti i roztěkanosti. V celé starokřesťanské literatuře, zejména východní, se potřeba takového cílevědomého životního cvičení velice zdůrazňuje. Askeze je tak druhou stránkou specificky křesťanského důrazu na lidskou osobnost: právě asketický může taková pevná a vyrovnaná osobnost vzniknout. Typickými prostředky jsou samota, mlčení, poslušnost a ovšem redukování „osobních potřeb“ na holé minimum; cílem je vždy vnitřně svobodný člověk, svobodný do té míry, že se nepotřebuje navenek odlišovat od jiných.

** Odmítání rodiny, plození dětí a sexuality má velice dlouhou historii a vyrůstá ze tří odlišných kořenů. Je to jednak odvěký dualismus, který všechno „tělesné“ pokládá za břemeno, okovy nebo dokonce poskvrnění. „Tělo je hrob“, z něhož se duše musí vysvobodit, kdežto plození dětí je naopak do tohoto „hrobu“ odsuzuje; tak uvažoval např. sv. Augustin. Druhým kořenem je představa

Toto rozlišení dvojího stavu převzaly i starší středověké sekty, kathaři, albigenští a valdenští. Ostatní křesťané, „lid“, mají zachovávat závazná příkázání včetně Desatera, z praktických důvodů však potřebují majetek, musí žít v rodinách a nemohou se věnovat jen duchovnímu životu.

Jak se městská společnost ve vrcholném středověku postupně individualizovala, oslabovalo se i „kolektivní“ chápání církve, ve střední Evropě dokonce ještě navazující na vědomí starší kmenové pospolitosti. Nositeli této individualizace byli v našich zemích hlavně kolonisté, kteří v novém prostředí žádnou „přirozenou“ pospolitost nenašli. Proto horlivým městským křesťanům pojetí „zástupné dokonalosti“ mnoho neříkalo a stále častěji toužili žít „dokonale“ sami, ne však v rámci pevně stanovených forem staršího klášterního mnišství.

Z této potřeby vzniklo nejen valdenské a albigenké hnutí a žebrové řády, ale i další životní formy na pomezí občanského a řeholního života, někdy také na pomezí církevní pravověrnosti. Nejvýznamnější z nich jsou třetí řády františkánské a dominikánské a tzv. beghinské hnutí. Třetí řád bylo sdružení zbožných věřících, kteří se účastnili klášterních bohoslužeb a společných modliteb a i jinak se podíleli na činnosti svého řádu, žili však v rodinách mimo klášter. Členy třetích řádů byla i řada významných osobností.

Beghinské hnutí, nazvané patrně podle svého zakladatele, lutyšského kněze Lamberta le Beghe († kolem 1190), vzniklo ve Flandrech, dnešní Belgii, a brzy se rozšířilo po německých, francouzských a italských městech, kolem roku 1270 je už doloženo i v Praze a v Olomouci. Jeho členové, česky beghardi a bekyně, žili v městských domech jako mužská nebo ženská společenství, živil se řemesly, hlavně tkalcovstvím a krajkářstvím, a věnovali se společné modlitbě, rozjí-

nesmrtelnosti vyvolených: rození a smrt patří k sobě, a kdyby se odstranilo jedno, zmizí i druhé. Tato zvláštní představa se vyskytuje i u některých moderních sekt. A konečně středověké rozšíření povinného celibátu v západní církvi z mnichů a biskupů (jako na Východě) na všechny kněze sledovalo patrně ještě jeden zvláštní cíl. Všechny archaické zemědělské kultury ukládají manželství jako striktní povinnost alespoň pro nejstaršího syna, aby nevyměřel rod, a některé celibát trestaly smrtí (např. indický tzv. Manuův zákoník). Celibát křesťanských kněží je tak stavěl proti tomuto „pohanskému“ obyčeji a vyděloval je ze struktury rodových společností.

mání a péči o chudé a nemocné. Při intenzitě jejich společného náboženského a mystického života je přirozené, že se toto hnutí často ocitalo na pokraji sektářství (odtud pozdější české „pikhart“, tj. beghard, jako označení sektáře). Církevní vrchnost hnutí sledovala s jistou nedůvěrou a snažila se je nějak začlenit do svých struktur nebo aspoň podřídit vlivu řeholních kazatelů, zejména dominikánských. Kazatelé se tak ovšem zase dostali do častého styku s prostředím lidové mystiky a byli jím zřejmě silně ovlivněni.

Jako bekyně začínala i jedna z velkých postav německé mystiky, sv. Mechtilda Magdeburská († 1281), která roku 1247 vstoupila do cisterciáckého kláštera v Helftě u Halle. Zde z příkazu svého dominikánského zpovědníka napsala nejstarší zachovaný německý náboženský spis, mystický traktát Tekoucí světlo božství.

Je velice pravděpodobné, že mnoho Eckhartových mystických myšlenek pochází právě z prostředí porýnských ženských klášterů a beghinského hnutí. A z povinnosti kázat nábožensky vzdělaným řeholnicím, které většinou neuměly latinsky, vznikla jistě nejlivnější část Eckhartova díla, německá kázání, písemně zachovaná díky plii a schopnostem jeho posluchaček.*

V létech 1300 až 1302 vykládal Eckhart na řádové koleji pařížské univerzity Lombardovy Sentence, psal svůj komentář k nim a vystoupil i v několika disputacích, z nichž tři se ve stručném zápisu zachovaly. Roku 1302 byl prohlášen mistrem a dosáhl tak vrcholného uni-

* V téže souvislosti patrně vznikla i jedna z mála zachovaných literárních památek této doby u nás, tzv. Pasionál abatyše Kunhuty. Je to soubor šesti kratších latinských mystických textů, většinou sepsaných dominikánským mnichem Koldou v letech 1311–1313 pro abatyši a řeholnice kláštera sv. Jirí na Pražském hradě. Koldovy texty, rozjímání o utrpení Páně a alegorické příběhy, vznikly sice krátce poté, co v české dominikánské provincii působil Eckhart (dokonce jako Koldův představený), nenesou však žádné stopy jeho vlivu. Je to „obrazná“ mystika podle starší tradice, která se chápe různých podrobností kolem ukřížování (např. hřeby, kladivo, žebřík, atd.) a opírá se i o dvorskou (rytířskou) poezii (alegorický příběh o uvězněné princezně-církvi). To přesně odpovídá i rozdílu příslušných institucí: na rozdíl od městských klášterů dominikánek, jimž kázal Eckhart, bylo Koldovo publikum výrazně aristokratické. Do hradního kláštera benediktinek se uchýlovaly hlavně vdovy z nejvyšších rodin, a snad proto mohl Kolda psát latinsky. Několik českých a „světských“ vpisků ve svatojirských rukopisech ovšem naznačuje, že latina tu nebyla domácím jazykem.

verzitního gradu, který ho opravňoval, aby samostatně přednášel a vedl studenty, a vyjímá ho z podřízenosti místním církevním představeným.

Po uplynutí dvouletého úvazku byl roku 1303 jmenován provinciálem (tj. zemským představeným) nově zřízené saské řádové provincie, která tehdy ovšem zahrnovala celé severní a východní Německo až daleko do Pobaltí a měla přes 50 mužských a snad 70 ženských klášterů. Roku 1307 se stal generálním vikářem provincie české s více než 20 mužskými a asi 7 ženskými kláštery. Jednou z hlavních povinností zemských představených byly tzv. vizitace, tj. osobní návštěvy jednotlivých klášterů. Vzhledem k tomu, že žebraví mniši nesměli jezdit na koni, můžeme si pro následujících deset let představovat Eckharta na dlouhých pěších cestách po celé střední Evropě, tehdy ještě plné hlubokých lesů, řídké osídlené a rozhodně nebezpečné. Dva úryvky z životopisu H. Seuse, které jsme zařadili do našeho výboru, dávají přibližnou představu o cestování potulných mnichů počátkem 14. století, a to v kraji nepoměrně „civilizovanějším“, než byly tehdejší Čechy.

Roku 1311 byl Eckhart zvolen generálním představeným řádu pro celé Německo, nebyl však v této funkci potvrzen, nýbrž podruhé vyslán na pařížskou univerzitu přednášet nejspíše tzv. *biblicum*, výklady jednotlivých knih bible. To bylo mimořádné vyznamenání, jakého se před ním dostalo jen Tomáši Akvinskému. Také z tohoto pařížského pobytu se zachovaly stručné obsahy dvou disputací či otázek (kvestií). Po dvou letech se Eckhart vrátil do Štrasburku jako vikář (zástupce) generálního představeného a byl pověřen duchovním vedením ženských klášterů řádu, nejspíš až do roku 1323, kdy byl povolán přednášet na řádové studium v Kolíně. V tomto období je třeba hledat kořeny jeho pozdějšího procesu: spory o pravověrnost beghinského hnutí a rostoucí napětí mezi světským kněžstvem a žebravými řády.

Pod vlivem silné mystické zkušenosti setkání a spojení s Bohem docházeli někteří členové beghardských společenství k přesvědčení, že toto spojení není jen mimořádným a okamžitým darem, nýbrž trvalým stavem dokonale zbožného křesťana. V tomto stavu je člověk, který se plně zřekl světa, skutečně totožný s Bohem, a není tedy vázán žádnými povinnostmi ani předpisy, nepotřebuje žádné „vnější

skutky“ ani pomoc atd. Za takové víceméně panteistické názory byla kolem roku 1305 odsouzena např. kniha belgické vizionářky Markéty Poretové „Zrcadlo prostých duší“, která měla patrně vliv i na Eckharta. Když se Markéta svých názorů nevzdala a šířila je dál dokonce jako Boží zjevení, byla roku 1310 v Paříži odsouzena a upálena. Řada podobných vět byla odsouzena na koncilu ve Vienne (viz níže) a někteří místní biskupové začali odsuzovat a pronásledovat beghinské hnutí vůbec.

Druhým kořenem procesu byl vleklý spor mezi „světským“ či diecézním kněžstvím, podřízeným místnímu biskupovi, a žebravými řády, které podléhaly přímo papeži. Předmětem sporu bylo nevyjasněné rozdělení kompetencí, zejména v duchovní správě, kde místní kněží viděli v řeholnících často nekalou konkurenci, a ovšem i časté výpady řeholních kazatelů proti bohatství a pohodlnému životu světského kněžstva. Roku 1315 utvořilo štrasburské diecézní duchovenstvo dokonce jakýsi obranný spolek proti žebravým řádům a snažilo se omezovat jejich vliv všemi prostředky. Na základě stížností místních biskupů pověřil papež roku 1325 dva vážené dominikánské mnichy mimořádnou vizitací všech dominikánských klášterů v Německu. Vizitátoři vyšetřovali zejména kázeňské přestupky a řada řeholníků byla potrestána sesazením z úřadu, přeložením i vyloučením z řádu. Nevíme, jaká úloha připadla při této vizitaci Eckhartovi, ale oba svědkové a možná i iniciátoři jeho kolínského procesu, dominikáni Heinrich de Summo a Wilhelm z Niedecke, byli mezi potrestanými.

Roku 1326 byl skoro sedmdesátiletý Eckhart u kolínského arcibiskupa obžalován, že učí a káže bludné nauky. Obžalovací spisy, připravené zmíněnými dvěma „bratry“, uváděly 108 vět, které se jim zdály být buď nesprávné, nebo aspoň nejasné a pobuřující. Z nich 75 je vyňato z Eckhartových německých kázání, 12 z latinského komentáře ke knize Genesis a zbývající z různých dalších spisů, zejména z Knihy božské útěchy.

Tehdejší arcibiskup, to jest také feudální pán města i okolí, Heinrich z Virneburgu, krutě stíhal kacíře, zejména „bratry svobodného ducha“ a stoupence dalších mystických a panteistických hnutí. Hned na počátku svého působení jich dal několik upálit nebo utopit a mnoho dalších vyslychal. Většinu vět obžalovacího spisu lze uvést do souvislosti s těmito duchovními proudy, a tak také biskupská

komise žalobu chápala. Iniciátorem zřejmě nebyl arcibiskup, nýbrž členové řádu, čemuž nasvědčují i zmínky o „závistivcích a pomlouvačích“ v Eckhartově obhajobě. Jakmile se ovšem žaloba v tak vážné věci vyskytla, musel ji biskup důkladně vyšetřit. Z toho, že v průběhu vyšetřování mohl Eckhart dále působit a kázat, se zdá, že přitom biskup postupoval s jistými ohledy.

Eckhart byl přesvědčen, že jako příslušník řádu a mistr pařížské univerzity do arcibiskupovy pravomoci nespadá, a odvolal se k papeži a k univerzitě. V protokolech kolínského procesu se však zachovaly jeho odpovědi na žalovací spis (tzv. Obhajoba, Rechtfertigungsschrift). Odpovědnost za věty z německých kázání zde Eckhart opatrně odmítl, protože je zapisovali posluchači, ale ke všem větám ze svých spisů se hlásí a hájí jejich správnost – většinou stroze říká, že je to pravda a kdo ji popírá, jen odhaluje svoji nevědomost.

„Kdyby však přesto v těchto nebo jiných mých slovech a spisech snad bylo něco nesprávného – což nenahlížím – jsem vždy hotov podrobit se lepšímu názoru. „Malí duchové nezvládají veliké věci a často už při prvním náporu podlehnou, když se odvážíli něčeho, co přesahuje jejich síly,“ jak píše Jeroným Eliodorovi. Neboť mýlit se jistě mohu, kacířem však být nemohu: to první je totiž věcí rozumu, ale to druhé věci vůle.“ (Předmluva k obhajobě)

Své stanovisko Eckhart ještě jednou zdůraznil ve slavnostním prohlášení, veřejně čteném 13. února 1327 v kolínském dominikánském kostele. V tomto velice vážném textu se Eckhart dovolává Boha za svědka, že nikdy nic nesprávného ani škodlivého neučil. „Pokud by se však v mé věrouce a morálce mělo něco takového nalézt, odvolávám to zde veřejně a výslovně před vámi všemi a každým zvlášť ...jako bych to nikdy byl neřekl ani nekázal.“ Pak Eckhart uvádí několik příkladů, kde se domnívá být nesprávně pochopen, a uvádí je na pravou míru. Tak například tvrdí, že nikdy neučil, že by v lidské duši bylo něco nestvořeného a nestvořitelného; texty, které se nám dochovaly, však takové výroky na mnoha místech obsahují. Zůstává otázkou, zda jsou tyto texty spolehlivě zapsány, anebo zda si Eckhart v této chvíli přece jen neuvědomil, že některé jeho formulace byly až příliš odvážné.

Brzy nato se Eckhart odebral k papežskému dvoru v Avignonu, aby se tam osobně hájil. To byl postup tehdy obvyklý a současně s Eckhartem se tam z různých nařčení hájila řada významných osob-

ností. Tak například pražský biskup Jan z Dražic strávil v Avignonu jedenáct let (1318–1329) a vrátil se do Prahy zproštěn obvinění jako stařec více než osmdesátiletý. Od jiného významného současníka, velkého anglického teologa a filozofa Williama Ockhama (1285–1347), máme zachováno zajímavé svědectví, jak si vynikající myslitelé františkánské a dominikánské školy dokázali naprosto nerozumět. Ockham, kterého vyšetřoval týž soudce kardinál Fournier jako Eckharta, uvádí pět Eckhartových výroků, které se mu zdály být obzvláště nesmyslné, a píše: „Tyto a podobné zcela absurdní věci tvrdil jakýsi dominikánský mistr teologie, Němec Eckhart (Aycardus), a byl kvůli nim obžalován nejdřív u kolínského arcibiskupa. ...Později přišel do Avignonu a před soudcem nepopřel, že takové věci učil a kázal. Nebyl však za to odsouzen, a dokonce ani tyto a další věty nebyly odsouzeny hned, nýbrž předloženy kardinálům k posouzení, zda se mají počítat mezi bludné. Také několik profesorů teologie bylo pověřeno, aby to společně zkoumali.“ Je dokonce pravděpodobné, že se Fournier ptal i Ockhama na jeho názor. Ockham potom velice ironicky komentuje papežský výnos, který právě teologům zakázal zaujímat veřejně stanoviska ke sporným otázkám, předloženým k rozhodnutí papežskému stolci. „Z tohoto výnosu vyplývá řada absurdních důsledků, některé jsou po nedávných událostech už zřejmé. Tak protože o některých Eckhartových větách není dosud rozhodnuto, nesmí žádný sebeučenější františkán tvrdit, že svět netrvá od věčnosti, ale ani, že od věčnosti trvá; ...a že celé Boží stvoření je jedno holé nic.“

Dobrozdání pověřených teologů, které se také dochovalo, svědčí o hlubším pochopení Eckhartových stanovisek a poskytuje mu také dost místa, aby smysl svých paradoxních tvrzení vyložil a vysvětlil. Dochází však nakonec přece k závěru, že vybraných 28 Eckhartových vět (které jsou, pokud můžeme soudit, citovány zcela přesně) je mylných nebo aspoň podezřelých a obšírně toto stanovisko zdůvodňuje. V průběhu dalšího roku Eckhart patrně zemřel, nevíme vůbec, kde a kdy, ale papežská bula „In agro dominico“ z 27. března 1329 už o něm mluví jako o zesnulém. Výnos prvních 15 vět odsuzuje jako bludné, dalších 11 označuje jako „podivné, nepředložené a podezřelé“. Poslední dvě odsouzené věty se asi při procesu nepodařilo spolehlivě doložit, ač se v zachovaných textech vyskytují.

Jaký byl tedy konečný výsledek Eckhartova procesu? Podrobný historický a právní rozbor W. Trusena nedávno prokázal, že bezprostředním podnětem žaloby byla patrně závist a možná i msta Eckhartových spolubratří. V dalším průběhu procesu šlo hlavně o to, zabránit dalšímu šíření těchto ne zcela jasných tvrzení, která zejména posluchače kázání snadno zaváděla jinam, než církve chtěla a než chtěl patrně i sám Eckhart. Přesně tak je to vyjádřeno v jeho odvolání, jak je bula cituje, a nemáme důvod si myslet, že se jednalo jen o formalitu nebo obranný manévr. Odsouzení se vztahovalo právě na uvedených 28 vět v doslovném znění (verba prout sonant) bez ohledu na to, jak je Eckhart sám chápal či vykládal, rozhodně se však netýkalo Eckhartova osobního postoje a víry. Není tedy pravda, že by byl odsouzen jako kacíř, i když v jisté fázi procesu v Kolíně nad Rýnem k tomu patrně mnoho nechybělo.

3. Dílo

Eckhartovo zachované dílo tvoří řada odborných teologicko-filozofických spisů, napsaných latinsky pro vzdělané univerzitní publikum, tři kratší spisy (traktáty) v němčině, hodně přes sto kázání německých a několik desítek latinských. Text řady kázání je porušen až do nesrozumitelnosti, z některých se zachovaly pouze zlomky a u některých dalších je Eckhartovo autorství víceméně sporné.

Jednotlivé části tohoto díla měly velice pestré osudy. Část německých spisů, určených širšímu okruhu čtenářů, byla církevně zakázána už roku 1329 a pak znovu výnosem papeže Řehoře XI. a císaře Karla IV. z roku 1364, nicméně německé spisy se zachovaly ve více než 200 různě spolehlivých rukopisech ze 14. a 15. století. Zejména německá kázání se zřejmě opisovala velice často a později i vycházela tiskem. Z toho, kde se rukopisy zachovaly, lze soudit, že zákaz se bral vážně pouze v kolínské arcidiecézi.

Protože kázání byla vesměs zapsána i tradována anonymně, mohlo se stát, že jedním z nejlepších pramenů je tištěné vydání z roku 1521, obsahující asi 100 Eckhartových kázání, která vydavatelé omylem připsali jeho následovníku Johannu Taulerovi (tzv. Baseler Taulerdruck). Tyto německé spisy měly také v dalších staletích největší vliv, upoutaly pozornost německých vzdělavců koncem 18. století a založily Eckhartovu slávu a jistou „konjunkturu“ v 19. a 20. století.

Naproti tomu latinské spisy, kterým autor sám přikládal zřejmě větší význam, upadly do zapomenutí poměrně brzy po napsání a pokud se vůbec zachovaly, máme je většinou v jediném rukopise, objeveném až v průběhu posledního století. Přitom pro správné pochopení Eckhartových myšlenek mají právě tyto latinské spisy zásadní význam. V přesné a ustálené terminologii latinské scholastiky lze

totiž přesně rozlišit, kde se Eckhartovy myšlenky skutečně liší od názorů jeho předchůdců a učitelů a kde „novátorský efekt“ jeho projevů pramení spíše z jeho průkopnického překladu této terminologie do lidového jazyka, ze snahy vyložit tyto názory širšímu okruhu posluchačů. Ostatně ještě ve věroučných sporech na začátku reformace se různé strany nakonec také dohodly, že budou svá stanoviska formulovat latinsky, aby všichni přesně chápali, v čem se vlastně liší.

Z hlediska dnešního čtenáře, kterému většinou nejde o rozsuzování dogmatických sporů, jsou ovšem zachované latinské spisy, zejména komentáře k biblickým knihám, poměrně nepřístupné. Proto jsme do našeho výběru zařadili jen několik ukázek a dali více místa živějším spisům německým.

Patrně nejstarším zachovaným Eckhartovým dílem je kniha Naučení (Reden der Unterweisung), soubor krátkých příležitostných promluv a poučení o různých otázkách náboženského a řeholního života. Vznikly patrně záznamem skutečných rozhovorů u stolu, nejspíše po večeri, kdy mívali mniši tzv. rekreaci, chvíli jakéhosi společného „osobního volna“. Zda je do konečné podoby celkem soustavného traktátu redigoval Eckhart sám, nelze rozhodnout. Klidný a zdrženlivý charakter této spíše asketické knížky odpovídá základní životní nauce, v níž se mladí mniši učili řadu let žít, než se jim mohly případně otevřít smělejší a neobyčejnější výhledy. Obsah knížky je celkem tradiční, ale způsob a vyjádření této látky už plně ukazuje osobitost Eckhartovu.

V téže době patrně vznikl latinský výklad modlitby Páně (Super oratione dominica), sestavený hlavně z patristických citátů, který se silně opírá o příslušnou pasáž známého výkladu evangelií „Catena aurea“ od Tomáše Akvinského.

Z let jeho prvního pařížského pobytu 1300 až 1302 pochází nedávno objevený komentář ke knize Sentencí Petra Lombarda, významný doklad Eckhartovy scholastické vzdělanosti. Výklad Sentencí, „povinný cvik“ každého začínajícího univerzitního učitele, poskytoval příležitost přesně a úsporně vyjádřit svůj názor k celému souhrnu teologické nauky včetně řady sporných otázek, kde se stanovisko Lombardovo všeobecně nepřijímalo. První díl Sentencí pojednává o Bohu a Trojici, druhý o Stvořiteli a stvoření, třetí o vtělení Krista a čtvrtý o svátostech. Brilantní Eckhartův komentář jde přesně ve stopách Tomáše

Akvinského, obsahuje však i Eckhartovy vlastní metafyzické novinky a impozantní množství citátů z celé tehdejší vědecké literatury.

Z téže doby jsou i stručné záznamy tří veřejných přednášek, které se Eckharta přímo týkají: dvě z nich jsou Eckhartovy, třetí je výslovná polemika s ním. Veřejné přednášky na předem ohlášená témata byly místem, kde univerzitní mistři vyslovovali svůj názor právě ke sporným otázkám, polemizovali s jinými, případně poprvé prezentovali názory zcela nové. Proto se jim říkalo „Otázky“ (Questiones) a bývaly předmětem zájmu širších odborných kruhů. Mnozí církevní hodnostáři a teologové, kteří nebyli na univerzitě přítomni, si najímali nadané studenty, aby pro ně pořizovali stručné záznamy všech veřejných přednášek v průběhu roku; tak si mohli udělat přehled o všem, co se v té době v oblasti teologie na univerzitě dělo. Právě z takového přehledu pocházejí i naše tři „pařížské otázky“. První jedná o tom, jakým způsobem poznávají andělé (tj. čistě duchovní, netělesné bytosti), druhá o vztahu mezi bytím a poznáním v Bohu. Je zde zřetelně rozvinuta jedna z hlavních Eckhartových myšlenek: rozum a poznávání (intellectus) je základem, nikoli důsledkem Božího bytí. To je také, pokud víme, jediný bod, kde se Eckhart výslovně a vědomě odchyluje od názorů Tomášových. Třetí záznam je polemika Španěla Gonzalva s Eckhartem na klasické téma vleklého sporu mezi františkánskou a dominikánskou školou o tom, zda je přednější rozum a moudrost (jak soudí dominikáni i Eckhart), nebo vůle a láska, jak se domnívají františkáni a Gonzalvus. Spor, který nikdy nebyl a ani nemohl být rozhodnut, pokračuje pak dál do novověké filozofie jako spor racionalismu s voluntarismem, filozofií praxe atd.

Z doby po roce 1308, tj. z doby Eckhartova působení v Čechách, pochází patrně Kniha božské útěchy (Buch der göttlichen Tröstung) i rozšířené kázání či traktát O vznešeném člověku (Vom edlen Menschen), věnovaný uherské královně-vdově Anežce. Tato pozoruhodná žena, těžce zkrúšená násilnou smrtí svého muže i otce, žila pak téměř 50 let velice chudě jako řeholnice a dosáhla řady velkých politických úspěchů tím, že smiřovala různé válčící strany. Eckhartovo „potěšování“, na první pohled vlastně víc stoické než křesťanské, dobře ukazuje, jaká propast dělí skutečného Eckharta od většiny jeho moderních obdivovatelů. Eckhartův „duchovní“ nebo „dobrý“ člověk je totiž sám k sobě nesmírně tvrdý, a je-li něčím zarmoucen,

spočívá útěcha hlavně v tom, že si to zavinil sám. Zármutek a stesk, věci pro moderního člověka, odchovaného romantismem, nepochybně autentické a přesvědčivé, jsou pro Eckharta jen známkou nedokonalosti a duchovní povrchnosti. Proto také u něho není a nemůže být ani stopa titanismu, prométeovského či „hrdinského ducha“, které by v Eckhartovi tak rádi byli našli například jeho německo-nacionalističtí obdivovatelé.

Stoicismus, pozdně antické učení o tom, jak má žít dobrý člověk ve zlé době, kdy nemůže mít správný vliv na veřejné věci, nýbrž musí své hlavní ctnosti, rozvahu a statečnost, věnovat tomu, jak se vnitřně obrnit proti nejistému a nepravdivému okolí, je v Eckhartově době zase aktuální. Rubem hluboké a bezmezné důvěry ve správnost nejen křesťanství, ale i církevní a bohoslužebné praxe, byla totiž úporná až křečovitá snaha každého člověka udělat všechno možné, aby si zajistil Boží milost, spásu a věčnost. Tato snaha, ochotná k libovolně velkým obětem na pohodlí, majetku, zdraví i životě, byla církví a duchovenstvem podporována v dobrém úmyslu, ale také využívána a zneužívána. Modlitba, posty, pouti, účast na mši a svátostech, almužny a dary – to byly hlavní prostředky, „vnější skutky“, kterými si středověký věřící snažil získat Boží přízeň, věčnou jistotu v moři ohrožení a nebezpečí.

V tomto bohatém a rozvětveném církevním provozu důraz na vnějšíkové předpisy a formy – „způsoby“, jak říká Eckhart – často zastíňoval vnitřní stránku zbožnosti, tj. skutečnost, že jen upřímný a nezištný, „oddělený a oproštěný“ vztah k Bohu dává těmto skutkům jejich duchovní hodnotu. Eckhart význam takových skutků nijak nepochybuje, proti horečnému shánění „zásluh“ však klade důraz na odevzdanost (Gelassenheit od „lassen“, nechat, nechat být) a oddanost, která nikdy nehledá svoji vlastní vůli, nýbrž spoléhá na štědrost a dobrotu Boží. Tento názor, i v Eckhartově době nijak vzácný, měl pak velký vliv v reformaci a doveden do radikálnějších důsledků stal se jedním z hlavních bodů Lutherova programu jako boj proti „skutkářství“ a „záslužnictví“.

Církevní provoz byl v pozdním středověku často narušován až ochromován paradoxně právě ze strany církve samé. Mluvili jsme už o církevních trestech a interdiktů, tj. zákazu bohoslužeb v určité oblasti. To byla, moderně řečeno, jakási centrálně organizovaná stávka

církevní instituce. Tento trest, který např. donutil mistra Jana Husa opustit Prahu po roce 1413, postihoval středověkého člověka na zvlášť citlivém místě. Příliš častým používáním a zejména dlouholetým trváním se ovšem jeho ostří utupovalo a při mnohaletých interdiktích, např. v jihoněmeckých městech, si lidé chtě nechtě začínali klást otázku, k čemu jim církev, která nechce sloužit, vlastně je a zda by se nemohli i jako věřící křesťané nějak obejít bez jejího bohoslužebného a svátostného provozu.

Také z těchto zdrojů vycházela nová lidová (hlavně ovšem městská) zbožnost, tzv. devotio moderna, mezi jejíž autority a duchovní otce patří právě Eckhart a jeho žáci. Zdánlivý kvietismus Eckhartových spisů, zdůrazňující vnitřní a ryze duchovní stránku náboženského života, odklon od světa a „stvoření“, nebyl tedy v dobovém kontextu zdaleka nevinnou věcí či „útekem od problémů“, jak by se současnému člověk mohlo zdát. Věty obžalovacího spisu o „skutcích“, které mají v odsuzovací bule čísla 16 až 19 („Bůh vlastně nepřikazuje žádné vnější skutky“ atd.), nebyly sice přímo odsouzeny, nicméně shledány velice podezřelými.

V pořadí dalším datovaným spisem jsou záznamy dvou přednášek (kvestií) z let 1311 až 1312, věnované dnes těžko pochopitelné teologické otázce po stavu Kristova těla na kříži a filozofickému zkoumání, zda z nekonečnosti pohybu přímo plyne spor; Eckhart soudí, že ano, a vysvětluje, že zdánlivě nekonečný pohyb nebes se ve skutečnosti děje jen po částech.

Už v letech 1311–1312 v Paříži a později v Kolíně nad Rýnem se Eckhart věnoval výkladu biblických knih – hlavnímu povolání zralého mistra teologie. Z tohoto období také patrně pochází všech šest zachovaných latinských komentářů – dva ke knize Genesis (1. Mojžíšova), po jednom ke knihám Exodus (2. Mojžíšova), ke 24. kapitole deuterokanonické knihy Sírachovec čili Ecclesiasticus, ke knize Moudrosti* a konečně k Janovu evangeliu. Ač Eckhart sám se zmiňu-

* Jako „deuterokanonické“ nebo „apokryfní“ se označují biblické knihy Starého zákona, obsažené v nejstarším řeckém překladu (*Septuaginta*, asi 300 př. Kr.) i v překladech latinských, které však nejsou součástí rabínské kánonu hebrejské bible. Luther a po něm řada reformačních církví je proto jako pozdější přídavky odmítla. Dnes však víme, že přinejmenším některé z nich byly napsány hebrejsky.

je ještě o několika dalších, není jisto, zda je skutečně napsal. Všechny tyto spisy byly objeveny až na přelomu tohoto století a tiskem vyšly až v posledních letech.

Výklad Písma byl ve středověku jedním z nejvyšších úkolů teologa a řídil se ustálenou teorií o různých smyslech Písma. Vedle doslovného či historického smyslu, tak jak ho nesou slova bible, rozlišovala tato teorie ještě trojí možný smysl duchovní či mystický, který není přímo ve slovech, ale spíš ve věcech a událostech. Zejména platonizující teologové se už od starověku věnovali odhalování těchto duchovních obsahů a významů, které pak třeba u Eckharta prostý slovní smysl textu zcela překrývají. „Duchovní smysl“ Písma může být alegorický či obrazný, kde jistý děj nebo předmět poukazuje k jinému, např. měděný had (Nu 21,9) znamená Krista na kříži; mravní, kde určitý příběh sděluje mravní nauku či poučení; konečně analogický či nebeský, kde pozemské skutečnosti poukazují k nebeským a věčným. Právě tento třetí analogický smysl je hlavním cílem Eckhartových výkladů.

Způsob, jak Eckhart zachází s vykládaným textem, je pro dnešního čtenáře mírně řečeno nezvyklý. Dnes si pod výkladem představujeme především pozornou a nezaujatou četbu, pokud možno v původním jazyce a rozhodně v širším kontextu, zařazení do dobových souvislostí s ohledem na stanovisko a osobu autora – zkrátka soustavnou snahu proniknout k významu, který svým slovům přikládal jejich autor. Je dobré si uvědomit, že i tato metoda je založena na jisté teorii řeči, textu a významu: text má podle ní jediný „správný“ význam, který mu dal jeho původce, takže i tento význam lze z textu svého jednou provždy vydobýt.

Zatímco novodobý vykladač musí obvykle přinejmenším předstírat, že v textu našel něco, co předtím nevěděl, počíná si Eckhart daleko přímočařeji: v Písmu nachází jen to, co tam hledal, a Písmo se mu tak stává spíše zásobárnou citátů, o něž může opřít své teologické názory. Tímto způsobem píše Eckhart i své komentáře a v kázáních je to samozřejmě pravidlem, a to nejen u Eckharta, ale právě tak třeba u Jana Husa a v jejich době vůbec.

Středověký (a nejen středověký) křesťan byl zcela samozřejmě nejprve vychován a vyučen v postojích, názorech a obyčejích, jak je vytvořila a představovala církev jeho doby. Teprve potom a s touto

výbavou se vzdělanější člověk, tj. zpočátku pouze kněz a mnich, v pozdním středověku tu a tam i laik, mohl obracet přímo k biblickému textu, v němž nacházel božské potvrzení toho, čemu ho naučila církev. Jen v obdobích nejistoty, kdy se učení a praxe církve něčím zvláště silně zpochybnily, začínali se lidé obracet k bibli jako k božskému slovu, poslední normě, která naopak dovoluje posoudit i odsoudit tu nebo onu část církevní nauky a praxe. Tak tomu bylo u velkých kritiků církve, Bernarda z Clairvaux, Valděse, Františka z Assisi a později u Jana Husa i reformátorů. Martin Luther nakonec tzv. církevní tradici úplně odmítne a pokusí se církev založit pouze na biblickém slově, které je v národním jazyce každému srozumitelné a „vykládá samo sebe“. Tento radikální požadavek křesťanským církvím pomohl, aby se dokázaly vyvázat z rozkládajícího se středověkého světa a vstoupit do novověku, trvale se však nemohl uplatnit ani v protestantských církvích, které si brzy vytvořily vlastní kanonizovaný způsob výkladu i životní praxe. Dogmatická otázka „bible versus tradice“ tak často vedla jen k prázdným sporům. Reformační důraz na doslovný smysl Písma se však prosadil trvale a ve všech křesťanských církvích. Eckhart v tomto bodě pevně stojí na stanovisku středověké církve a – na rozdíl třeba od Viklefa nebo Jana Husa – se ani ve svých obhajobách nedovolává vyšší autority Písma. Zřejmě také proto, že mu Písmo nejvyšší autoritou rozhodně není: tou je novoplatónsky školený rozum a vlastní bezprostřední zkušenost mystické zbožnosti, která se s Bohem setkává bez jakéhokoli zprostředkování „tím ani oním“ a s ničím menším se nehodlá spokojit.

V Eckhartově exegetickém díle je pozoruhodný už výběr knih a ještě víc rozvržení látky v jednotlivých komentářích. Vybírá si právě texty, které nejlépe vyhovovaly jeho novoplatónským představám, jako kniha Moudrosti nebo Sírachovec. V komentáři k Eckhartově nejmilejší knize, Janovu evangeliu, zabírá víc než třetinu rozsahu výklad prvních patnácti veršů první kapitoly, tzv. prologu. Tento majestátní symbolický text, jehož počáteční slova „Na počátku bylo Slovo“ parafrázuji začátek celé bible (Gn 1,1), přesně odpovídá Eckhartově představě teologického textu a poskytuje mu příležitost, aby o jednotlivá slova opíral celou svoji myšlenkovou stavbu.

Původními biblickými jazyky se v Eckhartově době zabývalo jen několik křesťanských teologů a všichni, i ti největší, užívali tradiční

latinský překlad, tzv. Vulgátu. Tento pozoruhodný a většinou úzkostlivě přesný starověký překlad sv. Jeronýma († 420) vychází pro Starý zákon ze staršího řeckého, tzv. Septuaginty, a jemu blízkých textů hebrejských, jak je četla židovská diaspora v době kolem počátku křesťanského letopočtu. Když se v reformaci (a krátce před ní) prosadil požadavek návratu k původním textům (Erasmus z Rotterdamu a tzv. Polyglotta z Alcalá ve Španělsku, 1517), vzal se pro Starý zákon za základ hebrejský tzv. masoretský text, používaný v židovských synagogách a školách. Na tomto textu je založena i většina současných biblických překladů, i když novější bádání do jisté míry rehabilitovalo i starobylost a přesnost textové tradice staršího křesťanství, tj. Septuaginty a Vulgáty. Tam, kde se texty liší, lze obě varianty některých biblických knih doložit už v kumránských rukopisech, daleko nejstarších písemných dokladech biblického textu.

Eckhartův výklad vychází tedy z Vulgáty, kterou si podle potřeby a dosti volně překládá do němčiny. Většina jeho argumentů i výkladů se však opírá jen o kratičké úryvky, „slovíčka“ či „wortelín“, jak říká Eckhart, zpravidla úplně mimo kontext. Proto jsme ani v našem překladu nemohli použít českých biblických textů, nýbrž museli jsme překládat každý citát tak, jak ho překládá a interpretuje Eckhart. Protože si při tom počíná dosti volně, prosíme čtenáře, aby námi uváděné citace biblických míst považoval spíš za poukazy ke skutečnému biblickému textu než za doklady autentičnosti Eckhartových citátů.

Soubor biblických komentářů zařadil Eckhart – možná až dodatečně – do velkého projektu svého souhrnného díla, které nazval „Opus tripartitum“, tj. Trojdílný spis. Rozvrh celého díla, jak je zachován v předmluvě, nesleduje rozvržení látky u Petra Lombarda, zhruba zachované i v Tomášově Summě, nýbrž zdůrazňuje jednotu celé látky: Eckhartovo dělení do tří částí se netýká věcného rozdělení témat, nýbrž různého způsobu pojednání o téže jediné látce. Vzor mu byla nejspíš *Elementatio theologica* posledního novoplatónského filozofa a básníka Prokla (411 až 485), přeložená do latiny 1268, která silně ovlivnila zejména německé dominikány.

První část, *Opus propositionum* (tj. tvrzení), obsahovala pozitivní Eckhartovu nauku o celé oblasti teologie a filozofie ve „více než tisíci tvrzeních, uspořádaných do 14 traktátů podle pojmů, z nichž

jsou tvrzení utvořena. A protože protiklady, položené v párech vedle sebe, se navzájem velice objasňují a o obou z každého páru jedná vždy táž věda, má každý traktát dvě části: nejdřív podáváme tvrzení o určitém pojmu a potom o jeho opaku.“ Tento rozvrh svědčí o dále postupujícím racionalismu Eckhartovy teologie ve srovnání s předchůdci kteří brali větší ohled na tradiční církevní uspořádání látky. Důraz, který tu Eckhart klade na pojmy, svědčí také o důslednějším realismu. Realismus, filozofická škola, k níž se hlásili i čeští husitští teologové, považuje obecné pojmy jako např. člověk nebo bělost za skutečné (reálné) a prvotní: určitý člověk je teprve druhotně odvozen od obecného pojmu, Petr je nejdřív člověk a pak teprve Petr. Opačná škola nominalistů, založená Roscelinem z Compiègne († 1120) a v Eckhartově době reprezentovaná hlavně anglickým františkánem Williamem Ockhamem, považuje za skutečná pouze jednotlivá („konkrétní“) jsoucna, kdežto obecné pojmy pokládá za pouhá jména (názvy, nomina), vzniklá zobecněním jistých vlastností.

Druhá, dnes ztracená část díla, *Opus quaestionum* (tj. otázky), obsahovala zřejmě paralelní pojednání k jednotlivým traktátům prvé části ve formě otázek a odpovědí, jak to bylo ve scholastice obvyklé. Ze zachované ukázky v předmluvě, ale i z jiných Eckhartových „otázek“ se zdá, že forma otázky má u Eckharta daleko menší význam než např. u Tomáše. Důsledná dialektika Tomášovy *Summy* začíná u každé ze 613 otázek vyslovením běžného názoru („videtur“, „pouhého mínění“, jak říkal Platón), který se bez výjimky ukáže být nesprávný. Po argumentech pro toto nesprávné mínění a argumentech proti němu („sed contra“) následuje autorův rozbor věci a správná odpověď („dicendum“). Otázka končí vyvrácením argumentů, které domněle podporovaly nesprávné mínění.

Také zde postupuje Eckhart daleko přímočařeji, takže otázka se stává spíše formalitou. Po vyslovení otázky následuje přímo správná odpověď („dicendum“ nebo „respondeo“) a řada argumentů pro ni, v očích dnešního čtenáře často podezřele tautologických. Nejistota nebo skutečná pochybnost jsou Eckhartovi ve všech spisech naprosto cizí, dokonce i tam, kde se čtenář neubrání dojmu, že si Eckhart sám odporuje. I v tom bude Eckhart vzorem mnoha dalším idealistickým filozofům. Je-li argumentace Tomášova pro dnešního čtenáře místy málo přesvědčivá, může ji aspoň krok za krokem bezpečně

sledovat; Eckhartova tvrzení může jen přijmout tak, jak stojí – anebo odmítnout či spíše zakroutit hlavou.

Třetí část, z velké části zachované Opus expositionum (tj. výklady), obsahuje už zmíněné biblické komentáře a latinská kázání. Jejich zařazení do rámce velkého Díla také vysvětluje zvláštní charakter těchto výkladů; nejde tu o výklad svěbytných textů jako takových, nýbrž jen a jen o podporu a potvrzení Eckhartovy racionální teologie autoritou Písma. Všechno, co se podle jeho názoru teologie, tj. úvah o nejvyšších duchovních skutečnostech a Bohu, netýká, je prostě vynecháno. Celé dějiny vyvoleného národa, hrdinství Abrahamovo a Mojžíšovo, velikost i hřích Davidův, naléhavé volání proroků i bohoslužebná a právní ustanovení v těchto komentářích prostě nejsou – stejně jako v pozdější teologii Hegelově nebo Schellingově.

Ještě nápadnější je Eckhartův výběr v Novém zákoně. V kázáních, kde byl výběr látky dán perikopami, tj. pevně stanovenými úryvky biblických čtení pro všechny neděle a svátky církevního roku, se sice většina biblických knih vyskytuje, Eckhart se však vždycky dovede rychle přesunout k otázkám, které ho zajímají, a „obyčejný“ význam biblických čtení se tu sotva kdy dostane ke slovu. Tak nikde nenarazíme na otázky uspořádání církve, její minulost a budoucnost a poslední věci světa (eschatologii), které v Novém zákoně i v Eckhartově společnosti hrály tak významnou roli.

Vůbec nejpodivuhodnější je však okolnost, že v celém Eckhartově díle se téměř nesetkáme s Ježíšem z Nazaretu. Ježíš je Kristus, náš Pán, Syn Boží a věčné Slovo. Ale jeho pozemský život, učení a dokonce i utrpení a smrt, jak je líčí evangelia, je mimo oblast Eckhartova zájmu, překryto úvahami o Božím Synu jako věčně se rodící Boží myšlenke, Božím Slovu. Dokonce ani svátostný Kristus v eucharistii, vlastní ohnisko pozdně středověké zbožnosti, nezaujímá u Eckharta ústřední místo. Eckhart uznává platnost a cenu svátosti zcela v souladu s církví, ale jeho vlastní cesta k Bohu vede jinudy.

S touto výrazně novoplatónskou orientací souvisí i další rysy: Eckhart předně nijak necení osobní vztahy mezi lidmi a v důsledku tohoto je jeho teologie podivuhodně neurčitá a jaksí nezakotvená. Jakkoli vlastní život i naléhavost jeho kázání rozhodně svědčí o věrném vztahu k lidem, svěřeným jeho vedení, v jeho nauce není konkrétní lidská osoba žádnou hodnotou. Uherskou královnou, která

truchlí nad smrtí svého muže, těší v zásadě tím, že kdo miluje smrtelného člověka, sám si předem volí zármutek. Jen kdo se úplně zřekl a zbavil všech pozemských vazeb, svých nejbližších a nakonec i sám sebe, dosáhne věčného štěstí ve spojení s Bohem.

Dík tomuto zvláště odtažitému charakteru Eckhartova myšlení, které se nikde, k nikomu a k ničemu neváže a nehlásí, mohli se v průběhu dalších dějin k Eckhartovi hlásit zastánci nejrůznějších náboženských skupin a myšlenkových směrů. I když odhlédneme od záměrných zkreslení, která se mu z mnoha stran vkládala do úst, nemůžeme upřít, že vedle víceméně legitimních Eckhartových dědiců, katolíků a protestantů, mohou se i další, antitrinitáři a pietisté, racionalisté a idealisté, teosofové a panteisté – a dokonce i hlasatelé solipsismu a německého nacionalismu (ne ovšem nacismu!) – vždycky odvolat na nějakou stránku nebo část jeho mnohotvárného díla.

Poslední, ale historicky jistě nejvlivnější částí Eckhartova díla je soubor německých kázání. Zachovala se v zápisech jeho posluchačů, nejspíše dominikánských řeholnic, a aspoň zčásti byla jím samým opravena a autorizována. Ač se tradovala většinou anonymně, nesmírně důkladné práci řady badatelů (zejména Josefa Quinta) se podařilo Eckhartovo autorství asi 90 německých kázání v tomto století dokázat. Posloužily k tomu vlastní Eckhartovy citace – ale hlavně obžalovací spisy, Eckhartova obhajoba a další dokumenty jeho procesu. Při této práci se také ukázalo, že textová tradice těchto kázání je zřejmě spolehlivější a přesnější, než se soudilo dřív.

Právě v kázáních v lidovém jazyce se plně rozvinulo a projevil Eckhartovo jedinečné a specifické nadání, jeho vlastní génius. V tom se novější badatelé i vydavatelé vesměs shodují a liší se tak od stanoviska prvního vážného badatele v oblasti Eckhartovy teologie dominikána Heinricha Denifle, který naopak velmi litoval, že Eckhart musel začít kázat německy, místo aby se věnoval odborné scholastické spekulaci. Kázání jako živé mluvené slovo, které se nemusí řídit střízlivou až suchopárnou scholastickou vědeckostí, u něhož jde víc o překvapivost, naléhavost, výzvu nebo výčitku než o věcný rozklad problému a soustavné argumentování, nejlépe vyhovovalo Eckhartově ohnivě až sopečnaté povaze. V době, kdy uznávaným vrcholem řečnického a vůbec formulačního umění byly texty latinských klasiků typu Catona a Horatia, nedostížné svou stručnou

pregnantností, chladným a ironickým vtipem i dokonalým výběrem přesných slov, nebo slavnostní a odměřená vážnost Vergiliova, vytváří Eckhart nový sloh řeči, který dovede využít docela jiných možností prostého a jadrného „barbarského“ jazyka. Vedle uhlazené zdrženlivosti latinských textů s důrazem na jasnost, přesnost a úspornost působí Eckhartův projev trochu jako výbuch. Svěží a překvapivá přirovnání, překotné stupňování a hromadění slov, paradoxů a protimluvů, odvážná tvrzení, která se mimo kontext musela každému (nejen W. Ockhamovi) jevit jako holé absurdity – to všechno ovšem přednášeno s naprostou vnitřní suverenitou a jistotou, která nikdy a o ničem nepochybuje, s krajním zaujetím, a přece laskavě a přátelsky, osvobodivě, bez pathosu a křeče. Toto zvláštní spojení „barokní“ přemrštěnosti a laskavé uvolněnosti, paradoxu a prostoty je vlastním jádrem Eckhartova úspěchu u jeho současníků i po staletích.

Jedinečný sloh Eckhartových kázání není jen něčím vnějškovým, rétorickou formou, vypočítanou na účinek u posluchačů. Je věrným obrazem jeho složité, ale hluboce pravdivé osobnosti. Zralý Eckhart je „muž jediné myšlenky“, cele určovaný jediným nahlédnutím, z něhož se všechny jeho názory a výroky, i ty nejvíce podivné a přehnané, přirozeně odvíjejí. Všechno, co má cenu a co tedy opravdu jest – bytí, pravda, dobro – je Bůh, „jedno jediné Jedno“, věčné *hen kai pan* (Jedno a všechno) novoplatónských filozofů. Posláním a úkolem člověka na světě je, aby tuto božskou Jednotu spatřil a přijal, aby do ní „pronikl“ a aby se s ní spojil. To je úkol obtížný, který vyžaduje plné nasazení, ne však nemožný, neboť to nejvyšší, co je v lidské duši, se na božské Jednotě přímo podílí a svrchovaný Bůh každou lidskou duši bezmezně miluje a netouží po ničem jiném, než aby se jí mohl dát.

Tak by snad bylo možno zhruba a zjednodušeně charakterizovat jádro Eckhartova mystického náboženství, které se, pravda, v několika ohledech rozchází s hlavními proudy křesťanské ortodoxie. Není to po mém soudu panteismus, který se Eckhartovi někdy povrchně připisuje, nýbrž přílišné zdůraznění božské Jednoty, která zcela zastíňuje tajemství Boží Trojice, zvláštní představa Ježíše Krista, který je tu konec konců jen první mezi dokonalými, nepřítomnost tématu vykoupění, nevyjasněné pojetí Boží milosti a příliš jednoduché odmítnutí „všeho stvoření“ – to jsou body, kde se Eckhart katolické i protestantské ortodoxii nejvíce vzdaluje. Společným jmenovatelem

je tu zřetelně platónský racionalismus, který nesnese žádné skutečné tajemství a všechno musí vidět jen v plném jasu a průzračnosti, byť i paradoxní. Také vliv beghinské mystiky je tu jasně patrný.*

Potud je, domníváme se, výroku církevní autority z roku 1329 tře-

* Souvislost Eckhartovy mystické nauky s porýnskou a beghinskou mystikou vysvítá z následujících dvou dobových dokladů dosti zřetelně. Téměř všechny v nich uvedené body se vyskytují i u Eckharta, často i v podobných formulacích, a dobrá polovina i v bule *In agro dominico* (čísla uvádíme v závorkách za každým bodem). Jen tři z nich se u Eckharta nevyskytují: jsou to výroky o tom, že „dokonalý člověk“ není vázán poslušností a smí (nejen může!) dělat, co chce, včetně zvláštního výroku o sexuální morálce, kterému je třeba rozumět tak, že (moderně řečeno) sexuální pud je čistě věcí „těla“ a jako takový se „duše“ netýká, tj. nezakládá hřích.

Eckhartův předchůdce a snad i učitel Albert Veliký charakterizuje učení porýnských kacířů kolem r. 1270 těmito body (viz Grundmann: *Grundlagen der deutschen Mystik*):

- dobrý člověk je jen ten, kdo pro Boha opustil Boha;
 - člověk může vystoupit nad Boha;
 - člověk se může stát Bohem, takže Boha nepotřebuje (srv. Bulla, čísla 9, 10, 13);
 - ten, kdo se dostal do objetí božství, smí dělat, co chce;
 - člověk se má stejně radovat ze zlého i z dobrého i ze všeho, co se mu přihodí, protože tak to Bůh zařídil (*praeordinavit*) (srv. 4);
 - dobrý člověk se nebojí a nelituje, když upadl do nějakého hříchu, protože to je Boží úradek a tomu se nemá bránit (srv. 14, 15).
- „Omyly beghardů a bekyň“, odsouzené vienským koncilem 1312, obsahují tyto body (Denzinger, *Enchiridion*, č. 471–478):
- že člověk může v přítomném životě dosáhnout takového stupně dokonalosti, že je bez hříchu (dokonalý, *impeccabilis*) a už nemůže postoupit výš; jinak by se totiž mohlo stát, že by byl dokonalejší než Kristus (srv. 11);
 - že takový člověk se nemá postit ani modlit (...), protože jeho smyslovost je natolik poddána duchu a rozumu, že může tělu dopřát, co chce (srv. 17);
 - že (...) nejsou podřízení poslušnosti lidí ani církve, neboť „kde je duch Páně, tam je svoboda“ (2K 3,17);
 - že člověk může už nyní dosáhnout takové blaženosti, jakou dostane v onom životě;
 - že každá rozumná přirozenost je sama v sobě přirozeně blažená a že duše nepotřebuje světlo oslavení, neboť se sama pozvedne k vidění a zakoušení Boha (srv. bod 1. obvinění);
 - že cvičení ve ctnostech je pro lidi nedokonalé, kdežto dokonalá duše se ctností zbavuje (srv. 7, 16–19);
 - že polibek ženy, když k němu přirozenost netíhla, je těžký hřích, kdežto souložít s prostitutkou (*fornicatio*), když k tomu přirozenost tíhla, není hřích, zvlášť když tu bylo pokušení;

ba dát za pravdu. Věty, které odsoudila, jsou sice vyňaty z kontextu, nejsou tím však příliš zkresleny a celkem dobře charakterizují odstředivé tendence Eckhartova přesvědčení. Eckhart sám ovšem svá slova nikdy nevážil na lékárnických vahách, a tak vedle těchto „odstředivých“ lze najít i libovolné množství výroků a stanovisek přesně ortodoxních. Otto Karrer, který tuto obrovskou práci podnikl, ukázal, že z Eckhartova německého a latinského díla lze sestavit celou nauku tehdejší církve. To, co na první pohled vypadá jako nedůslednost a vnitřní spor, nedělalo, zdá se, Eckhartovi velké starosti: jeho pohled je vždy cele zaměstnán jen Jedním a vedle nekonečné propasti Boží jsou všechna teologická vyjádření jen bezvýznamné podrobnosti, určené pouze k tomu, aby beztak poukazovaly na totéž velké tajemství Boží lásky k duši člověka. Bezvýznamné právě tak, jako všechny světské a společenské problémy, lidské vztahy a konec konců každý konkrétní lidský život. Odtud ona bezstarostná velkorysost, s níž Eckhart mluví jednou tak a podruhé jinak – k velké nelibosti těch, kteří by ve všem chtěli mít úplně jasno. A k velké radosti těch, kteří si tu vypůjčí, co se jim hodí, a nestydí se zamlčet, co se nehodí.

Ve dvojím ohledu však byl Eckhart, domnívám se spolu s jinými a povolanejšími, přece jen blíž své křesťanské církvi, než se často soudí: předně tím, že nebyl panteista, a za druhé tím, jak se svojí církví a pro svojí církev žil. Panteismus – zhruba řečeno přesvědčení, že Bůh a svět je totéž, čili že svět je božský – sice Eckhartovi přisuzovali jak jeho odpůrci, tak obdivovatelé, on sám je však často a výslovně odmítá. Výroky o „jediném bytí“, které jsou u Eckharta běžné, jsou, jak dokázal O. Karrer, vesměs přesné citace a paralely jiných scholastiků a teologů, Augustinem počínaje a Tomášem konče. Vyja-

– že svátosti Těla Kristova se nemá prokazovat žádná úcta, protože by bylo na újmu jejich dokonalosti, kdyby z čistoty a výšky svého nazírání sestoupili tak, že by přemýšleli o svátosti eucharistie nebo o utrpení Krista jako člověka (srv. 10, 22).

Tyto podobnosti hrály v Eckhartově procesu patrně rozhodující úlohu. Z bodů, odsouzených bulou *In agro dominico*, se v předchozích seznamech nevyskytují spekulativnější teze Eckhartovy o Jednom, o nicotě všeho stvořeného a body o času a stvoření (1 až 3), které Eckhartovi soudcové možná mylně chápali panteisticky, ač patrně vyjadřují (např. Augustinův) názor, že čas vzniká teprve stvořením, a „před“ stvořením tedy nemůže být žádné „dříve“ ani „později“.

dřují přesvědčení, že všechno, co jest, je dílo Boží, a vidět v nich výrazy panteismu není historické. Také výroky o „božské jiskře v duši“, navazující na Maimonida a jiné platoniky, u Eckharta znamenají, že „Bůh je člověku blíže než člověk sám sobě“ („intimior mei ipsius“, Augustin), takže ani domnělý „autoteismus“, módní počátkem dvacátého století, nelze věčně doložit.

Eckhartovu „nauku“, lze-li o něčem takovém vůbec mluvit, je třeba vykládat a hodnotit také na pozadí jeho vlastního života a činnosti. Tak se mnohé z Eckhartových názorů dostanou do zcela jiného světla. Uvedme příklad. Jako mnich, navíc novoplatonik a vůbec syn své doby, nemá Eckhart nijak vysoké mínění o ženách. Vedle tradiční mnišské ostražitosti, která v ženě vidí pokušení, přejímá Eckhart i Aristotelovo přesvědčení, že žena je vlastně „nepovedený“ člověk: je-li při početí dítěte všechno jak má být, bude to muž; vyskytne-li se nějaký „nedostatek“, narodí se děvče. Tomu se dnešní čtenář může podle své povahy usmát, ale mohl by se také urazit. Jenže než řekne svůj kategorický soud, měl by si uvědomit, že právě Eckhart byl jedním z prvních, kteří začali své převážně ženské posluchačstvo brát úplně vážně. Žádné z jeho kázání není nějaká „popularizace“, shovívavý sestup na úroveň „sprostého ldiu“. Naopak, bez ohledu na to, kolik přítomných tomu bude rozumět, mluvil Eckhart vždy jen o tom, co ho samého plně zaměstnávalo a zajímalo, děлил se s nimi o své nejhlubší myšlenky a zkušenosti – prostě mluvil ke svým posluchačkám jako k sobě rovným. A ač je podle Eckhartovy „teorie“ konkrétní lidský vztah vždycky vlastně omyl a chyba, tón i charakter jeho kázání svědčí o něčem jiném: to není výkon povinnosti, nýbrž výraz skutečné lásky, která se o svěřené duše a o jejich prospěch bezmezně stará, myslí na ně a věnuje se jim. A nebýt toho, že to stejně cítily i jeho posluchačky, nevěděli bychom dnes o Eckhartovi skoro nic.

Mistr Eckhart a středověká mystika

Z latinských a německých originálů přeložili
Lenka Kafříková (Anselm Canterbury a Bernard z Clairvaux),
Miloš Dostál (Jan Tauler) a Jan Sokol
Uspořádal, úvodní studii napsal
a poznámkami opatřil Jan Sokol
Typografie Clara Istlerová

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2000 jako svou 324. publikaci
Vydání druhé, rozšířené a upravené. Stran 360
Odpovědný redaktor Martin Žemla
Vytiskla tiskárna Akcent, spol. s r. o., Vimperk
Doporučená cena 298 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 1, Bartolomějská 9

ISBN 80-7021-414-7