

VYBRANÁ TÉMATA Z FRANTIŠKÁNSKÉ SPIRITUALITY I

Chceme-li hovořit o františkánské spiritualitě, musíme začít u zmínky o spiritualitě křesťanské. Hovořit o křesťanské spiritualitě pak je stejné, jako hovořit o duchovním životě křesťana. U tohoto obecného pochopení začneme, abychom se pak věnovali spiritualitě františkánské, nebo lépe a přesněji: spiritualitě sv. Františka z Assisi, a ještě úžeji: některým vybraným tématům.

V této první části kurzu, a tedy i skript, budeme věnovat pozornost především Františkovu vztahu k Bohu, k Bohu Trojjedinému: Otci, Synu a Duchu svatému. Všimneme si jak vypadala modlitba našeho světce, jeho vztah k Božímu slovu a Eucharistii a nastíníme další možná témata této první části, která by stála za pozornost, ale kterým zatím nebudeme věnovat pozornost.

1. Význam slova „spiritualita“

V první kapitole si všimneme vývoje terminologie a jak je možné chápat výraz „spiritualita“ dnes. Poté se budeme věnovat již vlastnímu obsahu výrazu „duchovní život“, tak jak jej chápeme ve světle Božího slova, zejména u sv. Pavla.

Termín „*spiritus*“ od něhož se výraz „*spiritualita*“ odvozuje, vychází z latinského „*spirare*“ = „*dýchat*“; tedy jde o „dech“, „ducha“. Ale o jakého ducha jde? Jednak o něm můžeme hovořit jako o *pneuma* v křesťanském smyslu komplementárního prvku k tělu a k duši (*psyché*). Také však – a to především – jde o třetí božskou osobu, Ducha svatého.

1.1 Vývoj terminologie

Abstraktní lat. substantivum „*spiritualitas*“ (**spiritualita, duchovnost**) se ve skutečnosti objevilo až v 5. stol. (v jednom listě připisovaném sv. Jeronýmovi se mluví o pokroku ve spiritualitě, ve smyslu **života v Duchu**). Takto, shodně s apoštolem Pavlem (viz níže), se termínu užívá do 12. stol.

Ve 12. stol., vlivem filosofie v teologii se objevuje scholastické rozlišování: hmota - duch. V této souvislosti měl termín „*spiritualitas*“ spíše *filosofický* obsah a označoval způsob života či poznání v opozici k termínu „*corporalitas*“.

Později (13.-16. stol.) přibývá i *právní* vymezení: duchovní = kněz a *spiritualia*, duchovní dobra, označují jak funkce, tak vysluhování svátostí, jurisdikci, předměty kultu (jako protiklad termínu *temporalia*, časná dobra)¹.

V 17. stol. ve Francii se slovo „spiritualita“ vrací do slovního vyjadřování ve vztahu k duchovnímu životu, a to jak v pejorativním smyslu (kvietismus), tak pozitivně. Sv. František Saleský užívá jako synonyma termínu „**zbožnost**“, u anglikánů se objevuje termín „**zdokonalování**“, u evangelíků „**pieta**“. Jde o *náboženský* význam slova *spiritualitas*, označující *duchovní život*, často v opozici k výrazu *carnalitas* (takto je chápán již od 5. stol.).

Samotný výraz „*spiritualita*“, byl uveden již u sv. Jeronýma v 5. stol. a mající v průběhu dějin nejrůznější významová zabarvení, se v běžné mluvě užívá asi posledních 50

¹ Srv. SOLIGNAC, A. Spiritualité. 1. Le mot et l'histoire. 2. La notion de spiritualité. In *DSp* 14 (1990), 1142-1160.

let² a to ve významu „**vnitřní život**“, „**zbožnost**“, „**duchovní život**“, „**asketika a mystika**“ - tedy jednak jako život s Bohem – ve smyslu **zkušenosti** a také jako „*teologie spirituální*“³ - tzn. jako **reflexe o této zkušenosti**, vědecké studium této zkušenosti, jejich struktur a zákonitostí.

Je-li spiritualita *existentia fidei*, pak spirituální teologie je *intellectus fidei*⁴. Předmětem spirituality je tedy křesťanský život, tj. duchovní život, život v Duchu, prožitek, zkušenost⁵. Za křesťanskou zkušenost lze tedy považovat „vnitřní poznání přítomnosti a působení Ducha svatého“, tedy to, co je poznáváno „zevnitř“⁶. O Bohu mluvíme na základě zkušenosti a přitom vycházíme ze zkušeností světců, neboť lépe lze hovořit o světcích než o svatosti, když přitom vycházíme z reflexe jejich vlastní duchovní zkušenosti.

Zatímco teologie spekulativní se zabývá obsahem vyznávané víry, spiritualita v konkrétním životě víru prožívá, zakouší, dělá **zkušenost víry**. Rozdíl je v metodě, předmět je stále stejný. Teologie řekne „Bůh je moudrost“, spiritualita řekne: „Ty jsi moudrost!“ Jde o rozlišení: *Fides quae creditur* – to, **co** všichni společně věříme = *obsah* vyznávané víry a *Fides qua creditur* - já teď žiji to, co věřím, jde o *osobní* víru, **jak** ji prožívám.

Nebezpečí moderní doby – nesprávná pojetí duchovního života

1) Po renesanci, období rozvoje humanitních věd, které vyzdvihovalo člověka, jenž se hledal jen v mezích svých lidských limitů, je člověk dnes opět v nebezpečí. Ztrácí se trojrozměrné vidění člověka: zkoumá se jako bytí složené výlučně z *těla* a *duše*, přičemž se objevuje lhostejnost k otázce milosti a k přítomnosti nadpřirozeného života v člověku. Objevuje se schéma: **moderní člověk = tělo + duše** (ale bez původního významu teologického a náboženského, jak o člověku hovoří např. KKC, viz níže), bez vztahu k božskému světu. Člověk je psycho-somatická (duševně-tělesná) bytost, začleněná do sociálního rozměru. Termín „*duše*“ (*anima*) získává stále více psychologický význam, až se ztotožňuje s „*psyché*“. Lidské bytí se stává záležitostí psychologie, sociologie, politiky, ekonomie. Toto chápání vede ke ztotožnění „*duchovního*“ s „*rozumovým*“. „*Duchovní*“ se stává „*psychickým*“. Duchovní život je pak životem myšlenek, citů, vůle.

2) Další nebezpečí je ve ztotožňování „*duchovního*“ s „*nehmotným*“ - člověk se nestane náboženským, zbožným, ale idealistou, nebo intelektuálem. Je to omyl vyplývající

² Zajímavé je, že ve v 1. vydání díla *Lexikon für Theologie und Kirche* (1937) nenajdeme heslo „Spiritualität“, zatímco v druhém vydání (1964) ano, ale odkazuje se na „Frömmigkeit“.

³ Termín „*spirituální teologie*“ nutí k zamyšlení, říká T. Špidlík, protože je složen ze tří slov, která jsou křesťanu nejdražší: *Theos* (Bůh Otec), *Logos* (Slovo), *Spiritus* (Duch Svatý). Křesťanský Východ nikdy nemluví o teologii jinak, než ve vztahu k Otcí, skrze Syna v Duhu svatém. Jde o osobní vztahy uskutečňované v modlitbě (srov. Evagrius, teolog pouště: „*Jestli se doopravdy modlíš, jsi teologem*“). Klasický autor ruské spirituality Teofán Zlatovnik silně zdůrazňuje toto hledisko, když píše: „Přáli bychom si, aby někdo posbíral modlitby, které složili svatí Otcové, to by byla opravdová příručka spásy“. Za první příručku asketiky a mystiky lze považovat *Život sv. Antonína* od sv. Atanáše. Podobně a úplněji pak *Apoftegmata* otců, to jsou krátké aforismy, a ve stejném stylu později tzv. *Centurie*, sbírky myšlenek, duchovních sentencí, uspořádané po stovkách. (např. Diadochus z Fotiky, *Centurie o duchovní dokonalosti*).

⁴ Za traktáty ze spirituální teologie (byť tak nikdy nebyly nazvány) lze považovat i klasická díla jako např. *Pedagogos* od Klementa Alexandrijského (+214), *De oratione* od Origena či od Tertuliána (+220), *De officiis* od Ambrože (+397) a další. Lze říci, že mnohá díla církevních otců prvních staletí je možné do této kategorie zařadit, neboť to byli teologové v pravém slova smyslu - většinou mniši nebo žáci mnichů, tj. lidé modlitby, velké duchovní hloubky, tzn. především vlastní osobní zkušenosti. (srov. např. *Vita Moysis* od Řehoře z Nyssy, apod.). Srv. také DUPUY, M., La notion de spiritualité, in *DSP* 14 (1990), 1160-1173.

⁵ Srov. heslo Zkušenost křesťanská in *Slovník spirituality* (ed. S.DE FIORES, T.GOFFI), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s- 1223-1229.

⁶ Srov. *tamtéž*, s. 1225 a srov. také Kritéria rozlišování křesťanské zkušenosti, *tamtéž* 1228-1229.

z dualismu: hmota, materie= zlo, ideje, duch= dobro. Přitom ovšem **nelze ztotožnit duchovní s nehmotným!** To bychom z duchovního rozměru vyloučili celý materiální, fyzický, tělesný svět! Bůh však o všem, co stvořil, řekl, že je dobré (srov. Gen 1. kap.). Ježíš Kristus, Boží Syn, přijal lidské tělo a posvětil hmotu (eucharistie...). *Duchovní* je tedy pro křesťany jen to, co je vztaženo k Božímu Duchu (lze večeřet „tělesně“, ale taky „duchovně“: „*At' jíte, at' pijete nebo cokoli jiného děláte, všechno dělejte k Boží oslavě*“ (1 Kor 10,31).

3) Když je „*duchovní*“ otázkou **vůle** – toto pojetí snadno sklouzne k **voluntarismu** (duchovní je pak ten, kdo má vysoké ideály, sám se dopravuje k dokonalosti pouze svým vlastním úsilím).

4) Když je „*duchovní*“ otázkou **citů** – člověk upadá do **sentimentalismu**.

5) Dalším nebezpečím je záměna duchovní praxe s **psychickým cvičením**: modlitba se ztotožní s meditací, a to ve smyslu koncentrace myšlenek, psychického vyprázdnění. Duchovní praktiky a cvičení, které nejsou náboženské, mají pak přivést člověka do stavu, v němž se „*má dobře*“. Unavený a stresovaný člověk se takto snaží dosáhnout vnitřní rovnováhy a harmonie.

1.2 Spiritualita jako duchovní život

Abychom lépe vysvětlili, co míníme výrazem „*duchovní*“, v křesťanském smyslu, odvoláme se na nauku sv. Pavla, jenž ve svých listech předkládá své pochopení člověka *duchovního* a v protikladu k němu člověka *tělesného*.

1.2.1 „*Duchovní*“ a „*tělesné*“ u sv. Pavla

Latinský kořen slova „*spiritualita*“, *spiritualitas* se snaží přetlumočit řecké substantivum pro ducha, *pneuma* a k němu příslušné adjektivum *pneumatikos*, jak se objevují v novozákonních pavlovských listech. V pavlovské terminologii termíny „*Duch*“ a „*duchovní*“ nestojí proti pojmům „*fyzický*“ nebo „*materiální*“ (jejichž základem je řecké „*soma*“, v latině „*corpus*“), nýbrž zde spíše platí, že **stojí proti všemu, co se protíví Duchu Božímu** (pro což se používá slova „*sarx*“, v latině pak „*caro*“). Tím, co se protíví Duchu, může stejně dobře jako tělo nebo fyzická realita být i mysl nebo vůle. („*Psychikós*“ se pak rovná také „*sarkikós*“)

Kontrast, který z této skutečnosti plyne, tudíž spočívá v rozdílu **mezi dvěma způsoby života**, resp. **životními postoji**: „*Duchovní*“ je to, co se nachází pod vlivem Ducha Božího, popř. co je jeho projevem, „*tělesné*“ je to, co odmítá Ducha Božího, co jedná proti Božímu zákonu

Dualistický protiklad mezi „*duchovním*“ a „*fyzickým*“, resp. mezi tělem a duchem, není součástí pavlovského pojetí člověka nebo stvořeného jsoucná obecně. Nelze tedy pavlovský kontrast používat k odůvodnění tělesného odříkání nebo odmítání hmotné skutečnosti, jak tomu v některé části klasické spirituality bylo. „*Člověk obdařený Duchem*“ (srov. např. 1Kor 2,14-15) není někdo, kdo se odvrací od hmotné skutečnosti, ale spíše ten, v němž přebývá Duch Boží.

Když mluví o Duchu svatém, který je základem křesťanského života, **sv. Pavel** používá synonym „*Boží duch*“, „*duch Kristův*“, „*duch Páně*“, *Duch svatý*.

Člověk „duchovní“ a „tělesný“

Aby sv. Pavel objasnil pravý význam slova „duchovní“ v křesťanském pojetí, rozlišuje v listě galatským křesťanům „*člověka duchovního*“ a „*člověka tělesného*“ (srov. Gal 5,16)⁷. Člověk tělesný má jako parametr hodnocení svoji tělesnost, uspokojení svých potřeb (těla). Vyplyvá z toho celkový způsob uvažování, rozhodování, chování a posuzování – podle *těla*, které „*touží proti duchu a duch proti tělu*“.

Text listu sv. Pavla Galat'anům (5 kap.):

„¹³Bratři, vy jste byli povoláni ke svobodě. Ta svoboda však nesmí být záminkou, abyste se vraceli k prosazování sebe. Spíše si navzájem posluhujte láskou. (...) ¹⁶Chci říci toto: **Žijte duchovně a nepropadnete žádostem těla.** ¹⁷Tělo totiž touží proti duchu a duch zase proti tělu. Mezi nimi je vzájemný odpor, takže neděláte, co byste chtěli. ¹⁸Jestliže se však necháváte vést Duchem, nejste už pod zákonem. ¹⁹K jakým skutkům vede tělo, je všeobecně známo. Je to: smilstvo, nečistota, chlípnost, ²⁰modloslužba, čarodějnictví, nepřátelství, sváry, žárlivost, hněvy, ctižádost, nesvornost, stranicství, ²¹závist, opilství, hýření a jiné takové věci. Řekl jsem vám to už dříve a říkám to ještě jednou: lidé, kteří takové věci dělají, nebudou mít podíl v Božím království. ²²Ale **ovocem Ducha je láska, radost, pokoj, shovívavost, vlídnost, dobrota, věrnost, tichost, zdrženlivost.** (...). ²⁴Ti, kdo náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali svoje tělo i s jeho vášněmi a žádostmi. ²⁵Protože Duch je našim životem, podle Ducha také jednejme!“

Je tedy „vůle těla“ (Jan 1,13), „mysl těla“ (Kol 2,18), „smýšlení těla“ (Řím 8,16, srov. Jan 8,14). Sv. Augustin dobře vystihl to, o čem jsme dosud uvažovali:

„Neboť mezi skutky těla nenacházíme jen to, co náleží k tělesné vášni, jako je nestoudnost, ale i věci, jimiž se projevují docela jiné neřesti duše, které s ní nemají nic společného. Každý jistě nahlédne, že modloslužba, magie, nepřátelství, žárlivost (...) a závist, jsou spíš neřesti duše než těla“ (*De civitate Dei* 14,2).

Platí Pavlovo „*Žijete-li podle těla, je vám souzeno umřít*“ (1Kor 15,50). Na jiném místě apoštol doplňuje:

„... Zákon Ducha, který dává život v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti (...), protože (...) nežijeme podle těla, ale podle Ducha. Ti, kteří žijí jak chce tělo, usilují jen o věci tělesné, kdo však žijí, jak chce Duch, o věci duchovní. **Snahy lidí tělesných vedou ke smrti, snahy lidí duchovních k životu a pokoji.** Proto snahy lidí tělesných stojí v nepřátelství s Bohem, neboť nejsou podřízeny Božímu zákonu (...). Ti, kdo žijí svému tělu, nemohou se líbit Bohu. Ale vy žijete ne podle těla, nýbrž podle Ducha, jestliže skutečně ve vás přebývá Duch Boží. Kdo totiž nemá Kristova Ducha, ten není jeho“ (Řím 8,1-11).

Člověk „nový“ a „starý“

V Pavlově pojetí najdeme ještě jinou dvojici: často mluví o **člověku „novém“ a „starém“**. Duchovní člověk je „nové stvoření“ vzhledem k něčemu starému a určenému ke skončení, k zániku (2 Kor 5,17-18) : „*Když se tedy někdo stal křesťanem, je to nové stvoření. To staré*

⁷ Podle Špidlíka je **duchovní člověk** v křesťanském pohledu „*ten, v kom je přítomen Duch svatý*“. G. Moiola mluví o **duchovním člověku** jako o tom, kdo je „*Duchem připodobňován ke Kristu*“ - život nebo duchovní zkušenost, tedy „*spiritualita*“ je pak život nebo zkušenost člověka jenž je veden k připodobnění se Kristu (srov. MOIOLI, G. *Guida allo studio teologico della spiritualita cristiana*, F.T.I.S., Milano 1983, ss. 92-93). Duchovní člověk tedy žije život vedený Duchem svatým, jenž proniká do všech ostatních oblastí lidského ducha: ovlivňuje náš rozum, vůli, cit... U člověka duchovního jeho vůle, gesta, slova, činnost, vše je vedeno Duchem svatým (tedy Bohem).

pominulo, nové nastoupilo. A všechno to pochází od Boha; on nás smířil se sebou skrze Krista a svěřil nám službu, abychom (hlásali) toto usmíření.“

Toto „staré“ je to, co se opakuje jako historie Adamova. To, co je nové, je vztaženo ke Kristu, je originální = původní, je **to, co má v mysli Bůh**, podle jeho plánu.

Mluvíme-li o spiritualitě jednotlivce, mluvíme o *způsobu*, jakým je působením Ducha svatého prožívaný nový život v Kristu.

Pavel nabádá k tomu, aby se křesťan zbavil dřívějších způsobů života a přestal být člověkem starým, který se žene za klamavými rozkošemi, které ho přivedou do zkázy (srv. Ef 4,22), a vyzývá: „*Stále si obnovujte mysl po její duchovní stránce a oblečte člověka nového, který je stvořen podle Božího vzoru jako skutečně spravedlivý a svatý“* (Ef 4,23-24).

„Děti světla“ a „děti tmy“

Podobně v souvislosti se dvěma způsoby života radikálně si odporujícími, mluví Pavel o **světle a tmě**: „*Byli jste kdysi tmou, teď jste však světlem v Pánu. Žijte tedy jako děti světla“* (Ef 5,8). A pokračuje: „*Ovoce toho světla přece záleží ve všestranné dobrotě, spravedlnosti a životě podle pravdy. Rozlišujte dobře, co se líbí Pánu, a nemějte žádnou účast v těch neplodných skutcích tmy“* (Ef 5,9-11).

Podobně čteme v evangeliu: „*A když se svítlna rozsvítí, nestaví se pod nádobu, ale na podstavec, takže svítí všem v domě. Tak ať vaše světlo svítí lidem, aby viděli vaše dobré skutky a velebili vašeho otce v nebesích“* (Mt 5,15-16). „*Neboť každý, kdo dělá něco špatného, nenávidí světlo a nepřichází ke světlu, aby jeho skutky nevyšly najevo“* (Jan 3,20).

1.2.2 Pokračující úkol

Mluvíme-li o člověku *starém a novém, tělesném a duchovním*, nebo o *tmě a dětech světla*, je třeba zdůraznit, že se nejedná o dvě časová období, o něco minulého a přítomného, ale spíše o **trvalý stav volby**, o **stav „mezi“**. Duchovní život je **pokračující přechod** od starého k novému; dejně se stále znovu rozhodujeme, budeme-li žít jako lidé noví, nebo se vrátíme ke starému způsobu života (hříchu). Přes všechny pády a nezdary jsme však stále zváni zpět na tuto cestu.

„Starý“ - je termín, který se vztahuje k Adamovi, k člověku hříšnému, k člověku, který odmítá Boha. „Nový“ se vztahuje k Ježíši Kristu. Hřích je tmou, Kristus je „*pravé světlo, které osvěcuje každého člověka...“* (Jn 1,9) a „*soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu než světlo, protože jejich skutky byly zlé“* (Jn 3,19).

V každé konkrétní jednotlivé situaci se musíme rozhodnout, zda zaujmeme postoj „těla“ nebo „Ducha“, zda se budeme chovat jako lidé „staří“ či „noví“, jako „děti tmy“ nebo „děti světla“.

V naší františkánské tradici můžeme mluvit o stavu **kajícnosti** jako o cestě obrácení (obracení se) a o neustálém směřování k Bohu. To je pravý význam pokání – ne tolik kající skutky, jako obnova vztahu k Bohu, v jejímž důsledku konáme „*skutky hodné pokání“* O tom ale více v samostatném kurzu.

1.3 Je jedna spiritualita nebo jich je více?

Termín „spiritualita“ se stal módním pojmem, nebylo tomu tak vždy, používá se až v poledních asi 60 letech. O co se vlastně jedná? Vždyť se mluví i o spiritualitě práce, spiritualitě politiky, spiritualitě sportu. Také o buddhistické spiritualitě, atd. To proto, že

člověk není jen tělo, ale i duch a **spiritualita** jako **trascendence lidského ducha** a jako život duchovní, dříve než význam křesťanský, má význam, či **předvýznam lidský**, kdy se duch zdůrazňuje jako animátor, ten kdo ožívuje každou lidskou bytost. Člověk se uvědomuje jako lidská bytost, harmonizuje svůj vztah k sobě samému i k ostatním.

Lidská spiritualita se stává **křesťanskou**, když tím, kdo ožívuje je **Duch svatý**, když si člověk uvědomuje svůj vztah k němu, a vše koná v něm. Když nosným vztahem člověka je vztah ke **Kristu**. Jedná se o mezosobní **zkušenost**, jež se stává připodobněním se Kristu a Trojjedinému Bohu.

1.3.1 Rozlišení „spiritualit“ v křesťanství

V oblasti křesťanské spirituality se pak dá mluvit i o spiritualitě pravoslavné a spiritualitě protestantské, a v katolictví dále o spiritualitě mnišské či benediktinské, spiritualitě františkánské, karmelitánské, ignaciánské, saleziánské atd. Jejich **základ je společný**: život v Duchu svatém prostřednictvím naslouchání Božímu slovu, účasti na svátostném životě a misijním poslání církve. To platí pro všechny křesťanské spirituality obecně, tedy vždy.

Rozdíly, které specifikují jednotlivé spirituality se nacházejí nikoliv ve věcech podstatných, ale v rozdílném **způsobu** užití **prostředků**, jež napomáhají duchovnímu růstu, v rozdílné volbě apoštolátu, v rozdílném **zdůraznění** některého aspektu života Kristova - přivlastnění si některé pasáže z Písma za svůj „program“, atd.

Rozlišení mezi spiritualitami nespočívá v jejich **cíli**, ten je u všech **stejný** - tj. **posvěcení**, ale ve volbě druhotných prostředků, nebo ještě lépe v rozdílném poměru jejich užití (někde se věnuje větší pozornost apoštolátu, misiím, chudým, adoraci...)

V každé „spiritualitě“ půjde o již zmíněný přechod od starého k novému, jen je třeba zdůraznit napětí mezi tím, co je **specifické** a co je **obecné**. Tímto způsobem se v dějinách rozlišují tzv. **historické spirituality** (František, Dominik, Ignác, Terezie z Avily...). Všichni tito jsou křesťané a lidé duchovní, každý ovšem svým osobitým způsobem. A to natolik výrazně, že se tím zapsali do dějin. To, co ovlivňuje vznik jednotlivých spiritualit (a tedy osobností jež je představují) jsou: doba, prostředí, osobní vlohy, formace, charakteristiky osobnosti, osobní povolání jednotlivce.

Pro ty, kteří chtějí takovou spiritualitu sdílet, je třeba vždy rozlišit **to, co je podstatné** a **neměnné**, nezávislé na čase a okolnostech a **to, co se může a má přizpůsobit** změněným podmínkám.

1.3.2 Křesťanská spiritualita je jedna

Křesťanská spiritualita je v zásadě jedna jediná: je to **život v Duchu**, život proniknutý Duchem (srov. Gal 5,18; Řím 8,2-14), jenž nás sjednocuje s **Kristem** a postupně nás Kristu připodobňuje a v něj nás proměňuje (srov. Řím 8,29; 2Kor 3,18), a tak nás přivádí k dosažení stavu plnosti adoptivních dětí Boha **Otce** (srov. 1 Jn 3,1-2; Ef 1,5; Jn 1,12). Život v Kristově Duchu začíná křtem a je prožíván ve společenství církve. Křesťanská spiritualita je tedy vždy *trinitární, ekleziální a sakramentální*.

2. Františkánská spiritualita, františkánské charisma

Co se míní, řekneme-li *spiritualita františkánská*? Znamená to, že člověk duchovní - v tomto případě František - se svojí zkušeností Ducha, tedy způsobem vidění, přijetí a předávání křesťanství se stal výchozím bodem pro ty, kteří s ním sdílejí tuto zkušenost nebo ji sdílet chtějí.

Prvním krokem je tedy osobní duchovní zkušenost světce. Ve druhém kroku se **zkušenost stává i formulací**. Přechází se od žitého (zkušenosti) k formulovanému (návrh, program života až instituce).

Nemůžeme však mluvit o františkánství a františkánské spiritualitě a začít od instituce. Je třeba vyjít z „duchovního člověka“, kterým byl František, ze způsobu bytí, k němuž byl povolán. Jen pak také pochopíme to **neměnné a trvalé**, k němuž se vztahuje naše osobní zkušenost, naše osobní bytí duchovním člověkem.

Začlenit se do proudu Františkovy spirituality a následovat jeho duchovní odkaz, tedy způsob, jak být duchovním člověkem, znamená umět rozlišit podstatu = to neměnné od proměně podléhajícího = tedy od formy.

Pro pochopení života a povolání Františka a pro objevení **mého** osobního způsobu, **JAK** ho následovat, je třeba objevit v jeho životě „perlu“, jedno potřebné, zlatý střed, bod, od něhož se vše odvíjí. Lze říci, že spiritualita je „paměť“, kterou žijeme se schopností rozlišovat. Každý z nás má rozlišit, jak je on sám schopen přijmout **Františkovo podstatné** a dát mu **své vlastní vyjádření**.

V tomto smyslu lze mluvit o **charismatu zakladatele**, o charismatu hnutí nebo společenství, o charismatu osobním, vždy jako o daru Ducha, který je dán ke službě a prospěchu ostatních:

„Máme rozmanité duchovní dary podle milosti, která nám byla dána. Kdo má dar mluvit z vnuknutí, ať ho užívá úměrně k vlastní víře. Kdo má dar služby, ať ho uplatňuje ve službě. Kdo má dar vyučovat, ať se věnuje vyučování, kdo dar povzbuzovat, ať povzbuzuje. Kdo rozdává, ať to dělá velkodušně. Kdo stojí v čele, ať je horlivý. Kdo prokazuje milosrdenství, ať to činí s radostí“ (*Řím 12,6*).

Koncil vidí v zasvěceném způsobu života zvláštní projev Ducha a chápe zasvěcený život jako charisma (srv. LG 43, 40, 44). Je-li **řeholní život** zvláštním projevem Ducha, pak je lépe mluvit o duchovním **hnutí** než o duchovním stavu, o skutečném charismatickém hnutí (*stav předpokládá něco statického, nehybného, instituci, na rozdíl od hnutí předpokládajícího pohyb*).

Nesmíme zapomenout, že na počátku každá forma řeholního života byla hnutím. Pro udržení si **stálé novosti Ducha**, pro stálou aktuálnost, je nutné, aby si každý řeholní řád zachoval svoji sepjatost s dobou, s historií, se znamením času a aby neztratil svoji schopnost dynamiky a pohybu tak, jak ji měl na počátku.

Aby zůstal řeholní život znamením pro svět, nesmí ztratit **své vlastní charisma**. **Charisma** se však nemůže ztotožňovat s aktivitou, s konkrétními projevy života a působení. Právě pro svou **nadčasovost** a charakter podstatného. Je třeba připomenout, že charisma se neprojevuje prostřednictvím instituce, ale prostřednictvím osob vyvolených Bohem.

Říci, že institut ztratil svoji schopnost obnovy, tj. pohybu, znamená připustit, že jeho členové ztratili svoji citlivost číst znamení času a pochopit z nich vůli Boží („*Říkáte: bude déšť, a bývá tomu tak...*“). Pokud je tomu tak, takový institut musí zaniknout. Udržovat ho uměle při životě je nesmyslné.

Charismatické osobnosti stojící na počátku, byli „pohnuti Duchem“. Koncil, když mluví o přizpůsobené obnově a o návratu k pramenům, k původní inspiraci institutu, má na mysli právě toto:

„Přizpůsobená obnova řeholního života v sobě zahrnuje jak nepřetržitý návrat k zdrojům veškerého křesťanského života a k původní myšlence společnosti, tak zároveň jejich přizpůsobení změněným časovým poměrům (...). Je na prospěch církve, aby společnosti měly svůj vlastní ráz a úkol. Proto je třeba věrně chápat a zachovávat jak ducha zakladatelů a jejich záměry, tak zdravé tradice; to vše tvoří dohromady rodinný majetek každé společnosti“ (PC 2).

Je tedy třeba **dovolit znovu Duchu svatému, aby „námi pohnul“**. Věrnost počátkům, kterou církev žádá od řeholních institutů, je nutná, má-li institut být k prospěchu celé církve. Proto je potřeba **znát ducha zakladatele**, tj. způsob, jakým zakladatel žil své křesťanství i své osobní povolání = jak byl duchovním člověkem = jakou měl spiritualitu, a poté umět **rozlišit obsah a formu**. Podle svého vlastního charismatu pak jednotlivá společenství rozvíjejí vlastní apoštolské aktivity.

Lze říci, že zárodek Ducha, daný každému ve křtu, ve spojení se všemi jeho vlohami a charakterem, vytváří v člověku jeho vlastní způsob, jak žít svatost. Příležitostí k pochopení tohoto způsobu, jak žít, bývá **okamžik obrácení** (může jít i o nějaké určité období zásadního charakteru). Tedy doba, kdy se křesťan (pokud jím už je) plně otevře působení milosti. V tomto smyslu mluvíme o obrácení jako o momentu obrácení, tedy **počátku** života obrácení. Bývá to období radikální změny i bolestného rozchodu se starými způsoby. Vždy se však jedná o období milosti. Stačí připomenout velké osobnosti: sv. apoštola Pavla, Antonína Poustevníka, sv. Benedikta, Františka, Ignáce, Jana z Boha... V tomto období zkoušky a nového začátku jsou tito (pozdější svatí) považováni svými současníky za vylučující se, za lidi „mimo“. Současně však v těchto lidech dochází k hluboké evangelijní zkušenosti plné *jistoty a světla* a k pochopení a přijetí pozvání.

Charisma dané jednotlivci se pak **šíří** díky potřebě vyvoleného sdílet se o ně, zvěstovat je. Přesvědčivost života působí, že tito vyvolení získávají, aniž to chtějí, **následovníky**. Dá se říci, že každá z těchto vůdčích duchovních postav objevila svůj způsob, jak žít evangelium, jak následovat Krista. Je třeba si tedy všimnout **novosti daru** získaného ve chvíli obrácení.

Pro všechna hnutí vzniklá tímto způsobem: **vyvolení - obrácení - nový život - následovníci - skupina**, je charakteristické, že vůdčí postava = **zakladatel se sám stává normou**, ideálem, příkladem pro své společníky a následovníky. Je zřejmé, že v tomto prvotním období je charisma žito nejautentičtější způsobem. Právě proto, že charismatický vůdce je živě přítomen. Proto většinou tito zakladatelé nemají v první fázi žádnou potřebu toto charisma formulovat, dávat mu legislativní podobu, vytvářet instituci, ba právě naopak, obávají se, aby se oni sami nestali brzdou pro působení Ducha. Věrnost povolání je silnější než jakýkoli písemný projev pravidel, normy.

Pravidla se však nakonec stanou nutností, když se skupina rozroste počtem a má se zařadit ve svém působení do již existujících struktur církve. Tato „forma života“- napsaná - je pak vyjádřením charismatu s původními aspiracemi. Není vnucena zvnějšku, nýbrž je jen vyjádřením (písemným) žitého. Církevní autorita se omezuje jen na to, aby tento způsob života přijala a potvrdila. Poté jsou pravidla nabídnuta všem, kteří cítí povolání a dostanou milost tento způsob života přijmout a žít.

Nelze podceňovat působení Ducha svatého v duši každého, kdo se cítí být povolán žít takto formulované charisma. Příchozí, který je veden Duchem (a je jen jeden Duch), má být komunitou přijat jako *dar*, jako **pozvání Ducha k obnově**. František toto chápal, když opakuje: „Pán mi dal bratry“. Dochází pak k vzájemné výměně darů. Skupina nabízí novému kandidátovi své ideály, svoji spiritualitu a nejlepší podmínky k tomu, aby se realizoval jako křesťan. Současně však přijímá nový „závan Ducha“, novou „injekci života“, ale co je nejdůležitější, je to pro ni příležitost, jak udržet klima komunity v symfonii se současným klimatem společnosti. Je to pro ni příležitost zkoumat, je-li evangelium stále čitelné z jejího života. Každý nově příchozí člen komunity by měl uvést komunitu do **zdravého zneklidnění** a nového zkoumání autenticity, tj. pravdivosti norem. (srovnej Ježíše, když přichází do Betanie: chybou Marty bylo, že ona dávala první, aniž se zajímala, co přinesl host a jestli to, co nabízí ona, je jím chtěné. Ten, kdo přichází, má být nejprve přijat, až pak podle toho co chce, má být obsloužen – je to host, kdo je tu důležitý, ne my. V tom byla Martina chyba. Svou horlivost, energii neinvestovala správně, a Ježíš jí také nevyčítá, že si dělá starosti, jen, že si dělá starosti o mnoho věcí a ne o to podstatné - a to je On sám, který přichází jako host, jemuž je třeba naslouchat.)

Vznik instituce, zavedení norem, řádu, pravidel je vždy provázeno nebezpečím, že se uhasí oheň Ducha – tedy charismatu. Aby se stále udržovala **harmonie mezi charismatem a institucí**, je nutný **stálý stav reformy**, trvalé obnovy, pokračující nejistoty, vědomí, že všichni jsme stále v procesu obrácení jako jednotlivci i jako společenství. Jakákoli zabydlenost, statika, zajištěnost, jsou znamením, že se ztrácí charakter našeho bytí poutníky a cizinci na této zemi.

Je třeba rozlišit **spiritualitu sv. Františka** a **spiritualitu františkánskou**, tak, jak se vyvíjela v řádu po celá staletí až dodnes. K františkánské identitě patří jak počátky (prameny), tak události v průběhu dějin, i naše současná rozhodování. My tedy františkánskou spiritualitu nejen studujeme, ale i utváříme. Mluvíme-li o františkánské spiritualitě, myslíme i na přínos sv. Kláry, sv. Bonaventury, prvních bratří, laického hnutí atd. k chápání Františkova odkazu. Stejně tak františkánskou spiritualitu dál utváří vklad např. otce Kolbeho nebo patera Pia (a všech ostatních světců františkánské tradice...)

Všechny spirituality usilují o **následování Krista**. Rozdílnost spiritualit plyne nejen z různosti důrazu na to, jaké poslání je jim svěřeno (např. kazatelství, zahraniční misie, kontemplace, péče o nemocné, zhotovování liturgických rouch, výchova mládeže, práce uprostřed továrních dělníků, vedení domovů pro svobodné matky, vykupování otroků...), ale především z **růzností interpretace Krista**.

Říká se, že už podle lokality kláštera bylo poznat, jakou spiritualitu řád má: cisterciáci budovali kláštery v údolích, benediktini na horách, františkáni v městech, dominikáni ve velkých městech (*Bernardus valles, montes Benedictus amabad, oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes* - Bernard miloval doliny, Benedikt hory, obyčejná města František a slavná města Dominik).

Každý řád si klade za cíl následovat Krista. **Každý má „svého Krista“**. Poustevníci následují Krista na poušti, benediktini Krista práce a modlitby (*ora et labora*), dominikáni mají před očima Krista hlásajícího Boží slovo, redemptoristé rovněž, jen s rozdílem, že hlásají evangelium prostým lidem (dominikáni se soustřeďují na inteligenci, což by odpovídalo farizeům z doby Ježíše Krista), špitální bratři, lazaristé aj. jdou za Kristem, který uzdravuje nemocné. Řeholní společnosti věnující se dětem mají před očima Krista napomínajícího „nechte děti přicházet ke mně“, atd.

Dalo by se skoro říci: „Řekni mi, jaký je tvůj Ježíš, a já ti řeknu, k jakému patříš řádu“. Jiný je Ježíš neokatechumenátu, jiný v charismatické obnově...

My se ptáme na Krista sv. Františka z Assisi. Abychom pochopili františkánské charisma, musíme poznat, jak chápal František svého Boha. Odpověď budeme hledat v raných františkánských pramenech. Přesto pro pochopení františkánské spirituality nestačí jen Františkův (příp. Klářin) pohled, protože charisma se v průběhu dějin obohacovalo o zkušenosti dalších františkánských světců. Jako by se dál vyvíjelo, jako by Františkovu intuici jeho pozdější bratři a sestry dále rozvíjeli. A tak by nás měl zajímat i Kristus bratra Lva, Bonaventury, Dunse Scota, Bernardina ze Sieny, Maxmiliána Kolbeho, otce Pia... (totéž i u ostatních řádů: Kristus Terezie z Lisieux je jiný než Terezie z Avily, přestože jde o Krista pochopeného optikou jedné spirituality).

Sv. Pavel v *Ef* 3,8 mluví o „*nevystižitelném Kristově bohatství*“...

Ve studiu františkánské spirituality by tedy mělo jít o **dvojí**: o pochopení Františkova pohledu, tedy o Františkovu spiritualitu, a o její rozvinutí v průběhu dějin osobitým přínosem dalších františkánů, bratří, sester, řeholníků i laiků...

V tomto kursu se budeme věnovat jen **spiritualitě sv. Františka**. Východiskem nám budou spisy Františka, příp. Kláry a první svědectví (životopisy Celana, Bonaventury...). Primát by měly mít Františkovy modlitby, poněvadž právě ony prozrazují Františkův vztah k Bohu. Velkou hodnotu mají Františkovy listy, zvláště listy klerikům, kustodům, věřícím. Zde pochopíme, na co František chce zvláště klást důraz ve svém životě podle evangelia. Pozorně je třeba číst *Řeholi*, *Napomenutí* a konečně to, co František chce zvláště klást na srdce a co při pohledu na uplynulý život hodnotí jako významné - to shrnuje ve své *Závěti*. O tom, jak Františka vnímalo jeho okolí, pak svědčí životopisy, zvláště Celano, Bonaventura, Legenda tří druhů, Perugijský anonym, Zrcadlo dokonalosti, Assiská kompilace.

I doba současná nabízí mnohé pokusy o pochopení Františka. Známý je životopis z pera G. K. Chestertona. Tento anglický spisovatel a konvertita, fascinován Františkem píše jakýsi esej o vývoji Františkova ducha od jeho obrácení až k jeho svatosti. Podobně na rozhraní bibliografie a eseje stojí dílo francouzského spisovatele Juliána Greena. Pozornost si zaslouží knížka Gemelliho „Františkánské poselství světu“, a řada dalších.

3. František z Assisi - osobnost⁸

Připomínat životopisná data našeho světce je snad zbytečné, neboť jsou povětšinou dobře známá, omezíme se alespoň na nejpodstatnější události:

- František se narodil v Assisi **1181** nebo 1182 v Umbrii, v Itálii, pokřtěn jako Jan, otec jméno změnil na Francesco (francouzek). Rodiče: otec Petr Bernardone, bohatý obchodník s textilem + matka Pica, snad francouzského původu.
- František - extrovert, trubadúr, vůdce assiské zlaté mládeže, veselý a velkorysý, užíval života.
- **1202** – válka mezi Assisi a Perugí (1200-1210), František se účastní za assiské „minores“, válka končí porážkou a vězením v Perugii.
- **1203** se František nemocen vrací (po roce) domů z vězení, léčí se z nemoci, přemýšlí, trápí jej deprese(1204).
- **1205** – má **vidění ve Spoletu**, když se chystá na křížáckou výpravu – „komu chceš sloužit? Pánu nebo služebníkovi?“ Začátek procesu obrácení - poslední slavení s přáteli – hovoří o nevěstě Chudobě... Mluví k němu Kristus z kříže u **sv. Damiána** – „*oprav můj dům*“. Setkání s **malomocným**, objímá ho a objevuje Krista (připomíná to v Závěti), pokračuje proces obrácení
- **1206** - putuje do Říma, má zkušenost se žebrákem u sv. Petra, po návratu rozdává všechno i to, co mu nepatří, začíná konflikt s otcem, domácí vězení, napětí roste.
- **1207** – **opouští otce** před biskupem a odchází do Gubbio, kde nejdřív pomáhá u benediktinů v kuchyni, pak je u přítele v Gubbio.
- **1208** vrací se do Assisi a opravuje kostely (3) : sv. Damiána, Porciunkuli, kapli sv. Petra. Setkává se s malomocnými – to, co bylo hořké, změnilo se ve sladké díky setkání s Kristem.
- **1209 (úterý 24. 2. sv. Matěje)** slyší číst evangelium o poslání apoštolů (podle Bonav. Mt 10, 9-10) - nechá si ho vysvětlit, pochopí své **osobní povolání** a jásá – „*toto chci!*“ - období štěstí, radosti... Pak **první bratři** (Bernard – otevírají 3krát evangelium: *Chceš-li být dokonalý...Mt19, 21, Neberte si nic na cestu ...Lk 9,3, Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe...Lk 9, 23* - Bernard pochopí, přidává se k Františkovi. Je **16. dubna 1209** (neví se, kolik jich bylo - ale rodí se hnutí... nový hábit - kajícíci, už ne eremité, bydlí v Rivo Torto...)
- 1209 – první apoštolské cesty s bratřími, pozdrav: „*Pán Ti dej svůj pokoj!*“
- **1210** – **dvanáctičlenná skupina jde k papeži**, ústní potvrzení řádu a „**forma vitae**“-nedochováno (papež má sen s Lateránskou bazilikou... jděte a kažte pokání...není ještě třeba buly) - František ani papež ještě nemyslí na potvrzení řeholního řádu. **Papež dovoluje kajícím kázat**: „*Jděte s Pánem, bratři, a jak vám Pán milostivě vnukne, kažte všem pokání a dá-li vám Všemohoucí Pán růst počtem i milostí, radostně mi to oznamte a já vám povolím a s důvěrou svěřím ještě více*“ (1Cel 33: FP 375; LegM 3,10: FP 1064). *Leg3dr* potvrzuje, že František a 11 jeho bratří **získali tonzuru** a

⁸ Nejasnost v datování některých událostí ve Františkově životě je způsobena použitím 2 různých kalendářů, 2 způsobů počítání času ze strany historiků. Dnes jsme zvyklí počítat rok od 1.1., to je ale ve zvyku až od 15.st. Ve středověku v Itálii existovaly 2 různé způsoby počítání času, tzv. *Calculus pisanus* (CP) a *Calculus florentinus* (CF). Florencie datovala rok od Vtělení (tj. 25.3), začínala tak rok až po 3 měsících od vánoc), Pisa také začínala od Vtělení, ale počítala 25.3., které vánocům předcházelo, tedy anticipovala začátek roku o 9 měsíců. Často se stává, že není zřejmé, který *Calculus* autor použil anebo se libovolně zaměňují. Platí tedy, že CP 1 rok přidává vzhledem k CF.

všech 12 jich bylo začleněno do duchovního stavu (FP 1461). Tento úkon (tonzura) znamená, že muži z Assisi přešli ze stavu kajícníků do stavu kleriků, tedy z „poenitentes“ se stali „minores“. Ze spontánní skupiny se začíná vytvářet organizované společenství, budoucí I. řád. Počáteční ideál kajícnosti, spontánní a laický, zůstane typický pro III. řád. sv. Františka.

- 1211 – počátek šířícího se kajícího hnutí fr. kajícníků, budoucí 3. řád (1215 – 1Lvěř)
- 1212 – Klára. (+1253), budoucí 2. řád, zvané Chudé paní, později klarisky
- 1212 také začínají Františkovy snahy mimo Itálii: pokus odcestovat do Sýrie ztroskotal (skončil v Dalmacii)
- 1213 šel do Španělska, aby se odtud dostal k Maurům do sev. Afriky. Pokus opět ztroskotal (nemoc) a F se musel spokojit s poutí do Santiaga de Compostela.
- **1215** – IV. lateránský koncil, (uctívání znaku Tau připisováno zahajovací řeči Inocence III, který hovořil na slova Ez 9,4 – 6). Koncil zakázal zakládání nových řádů. Každé nové založení mělo převzít řeholi a organizaci některého již stávajícího řádu. Museli tak učinit dominikáni, když převzali řeholi sv. Augustina. Pokud však šlo o Menší bratry, Inocenc III prohlásil, že jejich způsob života byl již předtím potvrzen Apoštolským stolcem r. 1210 ústně.
- 1219 – Františkova cesta do Orientu, setkání se sultánem
- 1220 – prvomučedníci : 5 bratří v Maroku
- 1221 - rohožková kapitula, poté po návratu z Orientu (1219-20) změny v řádě, gen. ministr Petr Cattani, diskuse nad Řeholí (Npř-23 kapitol), ústní potvrzení řádu fr. kajícníků Honoriem III. (*Memoriale propositi a 2Lvěř*)
- **1223** - ve Fonte Colombo **píše nově Řeholi I. řádu** (potvrzena bulou *Solet annuere*, listopad); v zimě Greccio- jesličky
- 1224 - La Verna - stigmata, slepý, nemoci, bolestné léčení, další sloky *Písně bratra slunce*
- 1226 – píše Závěť, umírá v Porciunculi (3.října)
- 1228 - kanonizován,
- 1230 - basilika v Assisi

První skupina, která se vytvořila kolem Františka, si byla vědoma své výlučnosti a vázanosti k evangeliu. Zdržovali se v ubohých chatrčích v Rivo Torto u Assisi. Způsob života: chudoba, evangelium, žebrota, kázání evangelia a obrácení. Když bylo kajícníků z Rivo Torto 12, napsal František první „*forma vitae*“, které dějepisci nazývají **prvotní pravidla – protořehole**. Tato prvotní pravidla obsahovala jen řadu textů z evangelia, které se vztahovaly ke zvolené náplni života. Text se však ve svém prvotním pojetí nezachoval, lze jej však rekonstruovat na základě Nepotvrzené řehole, Závěti a životopisných pramenů. Základní ustanovení byla tato: závazek k životu podle evangelia, úplná chudoba celé skupiny (rozdíl oproti RB), požadavek kajícnosti jako životní postavení při putování světem bez jakéhokoli zajištění. K zachování života sloužila práce a almužna. **Nový řád byl potvrzen r. 1210 Inocencem III ústně.** Získali klerickou tonzuru, a tím církevní imunitu.

Benediktinský klášter clunijského směru z Monte Subasio (hora nad Assisi) přenechal Františkovi kostelík v **Porciuncule**, který se stal střediskem a centrem bratrského společenství. Členové skupiny kolem Františka se nejprve představovali lidem jako **kajícníci z Assisi**. František se pak rozhodl pro název **Menší bratři** (*fratres minores*). Je znám konflikt mezi *maiores*, neboli šlechtici a *minores* neboli měšťany a někteří z badatelů chtějí vidět ve volbě tohoto názvu Františkem identifikaci s *minores* – měšťany (právě v r. 1210 došlo ke smíru mezi oběma znepřátelenými stranami). To se však zdá být nepravděpodobné: *minores* byli majetná třída měšťanů (patřil k nim i otec Františkův). Jejich život se s evangeliem příliš

neshodoval. Nešlo o nižší třídu lidu. Pokud František volí tento název, je třeba inspiraci hledat v evangeliu, které mluví o pokoře, duchu služby a o zaujímání posledního místa. Již v *Protořeholi* stojí „**a vy buďte menší**“ (1 Cel 38).

Když se r. **1212** k tomuto způsobu života připojila mladá **Klára z Assisi** ze šlechtické rodiny Favaronů, vzniklo sesterské společenství **Chudých paní**, pro které sám František našel přístřeší u kostela sv. Damiána.

Téměř ve stejném čase a jako výsledek působení kázání Františka přidávali se ke skupině bratří i **lidé žijící v manželství či neženatí**, kteří chtěli žít podle stejného ideálu, aniž by se vzdali jinak běžného způsobu života ve svých domovech. Toto hnutí kajících – světských lidí dostalo v r. **1221** svoji organizaci, zřejmě zásluhou kardinála Hugolina.

4. Církev a společnost v 10. – 13. stol.

10. a 11. století je poznamenáno hlubokou proměnou evropské společnosti. Po opakovaných barbarských invazích minulých století je v Evropě mír, což má za následek **růst populace**, kvete **řemeslná výroba** a následkem toho **obchod**, objevuje se **měšťanstvo**, které ve spojení s řemeslnictvím a obchodem se vyvíjí až do kapitalismu moderní doby. Kolem r. 1000 uzrává nová éra - **epocha vzdělanosti, kultury a obcí**. Vznikají **městské státy** (díky vzniku obcí a městských států se otevírají cesty obchodu a komunikace, což později umožňuje františkánům poutnický apoštolát).

Františkův život je spojen s touto fází **feudálního úpadku** a **růstu a rozvoje života obcí**, měst, hlavní roli má obchod. Začíná nová éra.

V **Assisi** se populace rozděluje do dvou skupin, tzv. **maiores**, šlechta (jejich symbolem jsou hrady, mají význam na úrovni politické a sociální) a **minores**, měšťané (méně vlivní). R. 1198 **minores** okupují město a bourají hradby. Mnozí z **maiores** žádají perugijské občanství. Pro Perugii je to výhodné přijmout bohaté šlechtice. Perugia vyhlašuje válku. Na podzim 1202 se koná známá válka Perugia s Assisi, v níž má účast František jako jeden z **minores** z Assisi (patří mezi **minores**, ale má v sobě touhu mít účast v tom nejlepším vojsku). Vítězí Perugia, mnozí assisané věznění, mezi nimi 20letý František. Pro Františka začíná jeho historie. Assisí **maiores** se vracejí do Assisi, zůstává napětí mezi Assisi a Perugií.

V tomto období pozdního středověku kvete **rytířskost**, místo mají básníci a trubadúři. V 11. stol. je **žena** tématem milostných básní, je nazývána paní, inspirátorkou vznešených ideálů, vůči ní se žádá vystupování rytíře, respekt, věrnost, obdiv, tato tematika pokračuje do 13. století. František - zpěvák a trubadúr - je dítě své doby s jeho obdivem vůči paní chudobě a oslavným zpěvem na všechno stvoření. Jeho matka je asi francouzského původu, je tedy předurčen pro francouzské trubadúřské písně.

Na mezinárodní úrovni se objevuje fenomén **křížových výprav** (celkem 9 – 10, 11. – 14. st.). Hlavním motivem křížových výprav je **touha osvobodit Svatou zemi** z panství muslimských Turků (až do 11. st. byla Palestina a Sýrie majetkem Arabů tolerantních ke křesť. poutníkům). Poté, co barbaři Turci okupující tato území se obrátili na islám a stali se nábož. fanatiky, dopouští se násilí vůči křesťanům. Papežové, kteří sotva ukončili boje o investituru, začínají s organizováním křížových výprav.

Mění se pohled na úlohu křesťanství: mnišská „*fuga mundi*“ (útěk ze světa) ustupuje křesťanské touze **získat svět pro evangelium**. Zatímco mnišství reagovalo na uvolnění morálky po Milánském ediktu ve 4. st. odchodem na poušť a zvýšením osobní náročnosti asketickým životem⁹, mendikanti v 12. a 13. st. reagují nejen osobní náročností, ale i potřebou kázat a vzdělávat (dominikáni) a vyzývat k obrácení a hlásat evangelium (františkáni).

Křížové výpravy povzbudily mezinárodní spolupráci, výměnný obchod, komunikaci. Pro nás je zajímavá 5. kříž. výprava, které se účastní i František se svými bratry v r. 1219. Tato

⁹ Stojí však za pozornost i tento názor: „Ani ne tak mnišský způsob života na konci 3. a zač.4. stol. lze považovat za novost, jako spíše život celých mas křesťanů přizpůsobený tomuto světu, ve chvíli, kdy ustalo pronásledování. Co se mnichů týče, nedělali nic jiného, než že uchovali uprostřed změněných okolností nezměnitelný ideál křesťanského života prvních dní“ (G. Morin, citován z L. BOUYER, *La spiritualita dei Padri 3B*, s.20)

výprava míří přímo do Egypta, na němž závisí Svatá země. Výprava je přes dobytí Damietty neúspěšná. František se ale setkává se sultánem Malik al-Kamilem, káže o pokoji a sultán jej přijme s benevolencí. Aniž by došlo k nějakému významnému řešení, František se stává průkopníkem cesty dialogu na různých úrovních.

V souvislosti s křížáckými výpravami vznikají **rytířské řády**, např. templáři, johanitě – dnešní kavalíři z Malty (maltézští rytíři), také lazarišty, pečující o nemocné.

4.1 Benediktinský řád v době sv. Františka, nové formy řeholního života

Kláštéry a opatství benediktinské jsou strukturovány podle feudálního modelu jako autonomní a soběstačné kolonie. Inspirací pro společný život jsou *Skutky apoštolské*, společenstvím majetku, které vylučuje osobní vlastnictví. Mnich nemůže mít nic svého vlastního, ani knihu, pero, atd. a nemůže disponovat společnými dobry bez předchozího svolení opata. Jedná se o jistý kolektivismus, motivovaným však vírou a evangeliem. Těžká práce mnichů, společné šetření a osobní nenáročnost způsobily, že se kolem opatství nashromáždilo ohromné bohatství, které bylo dobře chráněné. Kolektivní jistota byla zajištěna nejlepším způsobem, i když za vysokou cenu osobní a prostřednictvím využití pracovní síly mnichů. Jisté je, že toto bohatství pomáhalo rozvoji kultury (knihovny, školy). Opatství vytvářelo pracovní příležitosti lidem z okolí a podporovalo chudé. Nicméně tato skutečnost vyvolávala mnohá odsuzování ať už na úrovni teoretické nebo v praktickém životě. V rozpacích je lid i mniši uvnitř kláštera. Požadavek církevní obnovy „*in capite et in membris*“, který byl pozorován všude, nachází jeden ze způsobů vyjádření v tzv. **clunyjském hnutí**, mající počátek v benediktinském klášteře v **Cluny** (Francie). Zde má počátek nejvýznamnější mnišské hnutí středověku (10. stol.).

Charakteristika: přísnost života, přísné zachovávání Benediktovy řehole (RB), tvrdá askeze, ve které na prvním místě byla povinnost poslušnosti opatovi, zvláštní péče o liturgickou bohoslužbu, kontemplace a společný život. Mnišství opět reaguje na situaci ve společnosti, kdy církvi hrozí sekularizace, v období zesvětštění v pozdně karlovském období a v bezstarostném užívání světa a kultury v době Oty I.

Mnišství vždy představovalo reformu církve zevnitř a vyzývalo k plnění náboženského úkolu, který církve má. Na rozdíl od mysticky orientovaného mnišství východního se přitom silněji zaměřovalo na spoluzodpovědnost za celé křesťanstvo. Tím se vysvětluje, že ani clunyjské hnutí nezůstalo čistě řeholním jevem, ale že brzy výrazně spoluurčovalo ráz západních dějin. Přes přísnost řeholního života řeholníci z Cluny zůstávali otevření vůči světu, pěstovali vědy, zajímali se o politiku, udržovali kontakty s králi a císaři. V 11. – 12. st. v době vrcholu patřilo ke clunyjskému klášternímu svazu asi 3000 klášterů (Francie, Itálie, Německo, Španělsko).

Jako projev reformy lze chápat i vznik nových mnišských forem:

- r. 1012 sv. **Romuald** – **kamaldulští** – představovali zvláštní spojení života poustevnického a života v komunitě (začátečníci žili ve společenství podle RB, pokročilí v poustevnách blízko kláštera). Centra: Camaldoli, Fonte Avellana – převor Petr Damiani,.
- r. 1035 sv. **Bruno** – **kartuziáni** (1084) - nej přísnější řád, vlastní pravidla.
- r. 1098 sv. **Robert z Molesmes** — Cîteaux, **cisterciáci**. Rozkvět za sv. **Bernarda z Clairvaux**.
- Kromě reformy mnišství dochází také k **reformě světského kléru** a **kanovnícké reformě** (gregoriánská reforma). Největší a nejvýzn. kanovnícké společenství byli **premonstráti** (**Norbert z Xanten** založil klášter **Prémontré, 1120**). Premonstráti znamenali přechod od přísně monastického pojetí řádového života k životu

otevřenému pro apoštolát mimo klausuru. Spojuje se zde poustevnický charakter s duch. péčí.

Úplně nový způsob, jak vést život zasvěcený Bohu přináší **Menší bratři** (františkáni) a bratři **Kazatelé** (dominikáni), dvě sesterské rodiny, které dovedly odpovědět na požadavky dějinné chvíle, i když rozdílnými prostředky a různými postupy. Dominik Guzmán, řeholní klerik, potíral bludné učení kázáními, proto studoval teologii a žil v dobrovolné chudobě. Zůstal řeh. klerikem podle řehole sv. Augustina. Zákl. programem pro činnost bratří Kazatelů bylo studium. Byli určeni k tomu, aby byli *pugiles fidei et vera mundi lumina* (bojovníci za víru a světla pravdy pro svět).

4.2 Putující kazatelé

Středověká církev byla bohatá. A to nejen v Německu, kde biskupové byli knížaty, ale i ve Francii, Anglii, Itálii. Spolu s rozkvětem měšťanství v rozvíjejících se městech se objevuje v církvi **laik**, který si sám vytváří úsudek a nepodřizuje se bezvýhradně vedení duchovních. Laici hledají řešení v Bibli, vidí rozpor mezi chudým životem Ježíšovým a bohatou církví. Objevují se různé myšlenkové a reformní proudy nebezpečné svou **herezí**. Objevují se **potulní kazatelé**, mniši, kněží, laici, charakterizující 12. st. v Evropě. Jejich „modus vivendi“ je chudý a prostý, jejich kázání se zakládá na evangeliu, modelem je Kristus a apoštolové. Sami sebe definují jako pokračovatele apoštolů, často se k nim přidávají jejich učedníci, nadšeni jejich slovem a příkladem. Ne všichni tito lidové kazatelé však měli solidní teologickou přípravu a ne všichni měli jasné ideje o úloze církve v plánu spásy. Následkem toho mnozí z nich překračují hranice hereze. Nechybí ani takoví, kteří nemají žádný zájem evangelizovat, ale chtějí se předvádět a dělat reklamu nějakému hnutí. Protože **lid je vyhladovělý po opravdové duchovnosti a náboženství** a je svědkem stále většího **morálního a duchovního úpadku církve**, je připraven přijmout jakékoli odvolání se na evangelium. Mnišská centra a opakované zásahy papežů nejsou schopny čelit vzrůstajícímu působení **potulných kazatelů pauperistických skupin a evangelijních hnutí**, která zvedají svůj hlas proti církvi a rebelují.

Přes všechno snad i dobrý úmysl a snahu o křesť. opravdovost se tato hnutí mýlila v základním: v pochopení, že **církev je tvořena lidmi** se všemi jejich limity a podmíněnostmi. Podcenili víru v to, že Boží prozřetelnost působí tajemně a často nepochopitelně v dějinách. Nicméně přes všechny omyly a provokace reprezentovala významný stimul pro vyjasnění některých křesťanských pravd a pro zásadovost života podle evangelia. Mimo jiné připravili půdu všem pozdějším pozitivním zkušenostem, včetně františkánství. Během 11. a 12. st. působí i lidová náboženská hnutí vzniklá v pravověří a končící v herezi¹⁰. K nejznámějším heretickým hnutím patří:

- **Kataři**¹¹ mající předchůdce „bogomily“ v Bulharsku, často nazýváni též **albigenští**. Hnutí katarů na rozdíl od skupin majících křesť. základ bylo od začátku **nekřesťanské, manichejsko-dualistické** (všechno materiální, hmotné, lidské = d'ábelské. Např. těhotnou ženu považovali za přítomnost d'ábla.). Snili o evangelicky chudé církvi, považovali se za dokonalé křesťany a katolickou církev považovali za satanovu synagogu. Kataři neměli potřebu spásy, prosazovali **samospasitelství**.

¹⁰ „Hereze“ je řecké slovo a znamená volbu, výklad, interpretaci. Ve vztahu k pravdě víry má termín význam „mylná volba“.

¹¹ Řecké slovo „kataros“ znamená čistý, neposkvrněný.

- K herezím vzniklým z křesťanství patří např. **valdenští**, následovníci Petra Valdése, bohatého lyonského kupce. Tento stejně jako sv. Antonín a pak František, zasažen evangelijním úryvkem o chudobě („*Chceš-li být dokonalý...*“) přijímá radikální řešení. Rozdává všechen svůj majetek a oddává se apoštolátu přísné chudoby a hlásání pokání. Jeho stoupenci se nazývali **Kristovi chudí** nebo taky **Lyonsští chudí**. Přestože jejich kázání bylo dobře míněno, nevyhýbalo se přehánění a tvrdé kritice poměrů a skrývalo v sobě nebezpečí pro víru. Lyonský biskup jim zakázal kázat, neboť jako laici nejsou kvalifikováni mluvit o otázkách víry. Valdes se obrátil na papeže (3. lateránský koncil r. 1179 – papež Alexandr II). Papež ho pochválil za ideál chudoby a dovolil kázat pouze pokání, pokud se zdrží hlásání víry. Pro neuposlechnutí následoval nový zákaz. Reakce: radikalizace působení hnutí. Učení: **neuznávání autority, kléru**. Tvrdí, že **platnost svátostí závisí na svátosti těch, kdo je udělují**. Valdes si nárokuje, byť laik, možnost udělovat svátosti, přestože je mu to výslovně zakázáno lyonským biskupem. Po vyhnání z Lyonu pro neposlušnost, končí podobně jako kataři, humiliáti a ostatní - jako potulní kazatelé žijící v herezi.
- Další hnutí: **humiliáti** – společnosti modlitby a práce, mající počátek v Miláně. Byli rozšířeni po celé Itálii. Poté, co byli exkomunikováni, se **většina vrací ke katolicismu** a Inocenc III je potvrzuje. Část se spojila v řeholní komunity žijící podle Augustinovy řehole, část zůstala ve světě a účastnila se náboženských cvičení těchto klášterů a byla s nimi spjata společenstvím modlitby. Byli to **předchůdci tzv. třetích řádů**. Členili se do tří skupin na způsob tří řádů. Myšlenku tří řádů teoreticky zpracoval už v 6. st. Řehoř Veliký. První řád byli řeholníci nebo kněží se slibem čistoty, druhý řád panny zasvěcené na celý život, třetí řád muži a ženy žijící v manželství i celibátníci.

5. Františkovo pochopení Boha a světa

Lze říci, že hl. rysy spirituality vyplývají z představy o Bohu, jakou má zakladatel a jaká se poté udržuje a rozvíjí v celém hnutí. Toto pochopení souvisí s duchovní zkušeností, s poznáním, jaké získá a jaké se dále rozvíjí v životě modlitby a lásky.

5.1 Bůh – Otec

Nejprve je třeba říci, že ve Františkových spisech se termín „Bůh“ objevuje nesčetněkrát (celkem asi 150krát),¹² a obecně lze říci, že označuje buď celou Trojici, nebo Boha Otce.¹³ Jen v několika případech se vztahuje na Krista.¹⁴ O Bohu se světec vyjadřuje nejčastěji apofatickou formou.¹⁵ Hovoří-li o Bohu jako o Otci, musíme dodat, že světcovo pochopení Božího otcovství nevychází přednostně z osobní zkušenosti, byť i ta má zde své místo - vzpomeňme Františkův afektovaný rozchod s otcem a rozhodnutí nadále uznávat jen Otce v nebesích.¹⁶ Je-li Bůh nazýván Otcem, pak především proto, že je Otcem svého jediného Syna, našeho Pána Ježíše Krista.¹⁷ František kontempluje Boží otcovství v jeho samotném zdroji, ve vztahu Otce k Synu. Objevuje tento vztah v Ježíšově synovské oddanosti a v jeho modlitbě k Otci.

František často zdůrazňuje **primát Otce**, jeho první iniciativu ve stvoření i vykoupení. Otec je pro něj jediný počátek všeho a světec má potřebu jej nepřetržitě chválit. Nejčastějším důvodem ke chválám je Františkovi skutečnost, že Bůh je **Stvořitel**: „*Bojte se a ctěte, chvalte a velebte, vzdávejte díky a klaňte se Pánu Bohu všemohoucímu, trojímu a jedinému, Otci i Synu i Duchu svatému, Stvořiteli všeho.*“¹⁸ Kromě *Písně bratra Slunce* jde o celkem 15 textů, které vyzývají k chválám nebo přímo jsou chválami Boha Stvořitele.¹⁹ Bůh je nazýván „Králem nebe a země“ a světec opakovaně zdůrazňuje že vše, co stvořil, je dobré. V tomto postoji můžeme tušit reakci na koncilní nauku, připomínající, že všemohoucí Bůh je stvořitelem věcí viditelných i neviditelných. Světec se tím také jasně **vymezuje proti dualismu katarů**.²⁰ Když uvážíme, že pro Františka je Bůh Stvořitel a současně Otec, pak je nasnadě závěr, který z toho vyvodil: **Bůh je také Otcem všeho stvoření!** Tato skutečnost je jednak důvodem k jeho díkůvzdání, jednak zde nacházíme hlavní důvod jeho známého postoje ke všemu stvoření, které nazývá a především chápe jako své bratry a sestry.

František, když hovoří o Bohu Stvořiteli, v převážné většině vyjmenovává všechny tři osoby Trojice. Při popisu Božího působení *ad extra*, tedy v dějinách spásy, je pak pro Františka vždy východiskem Bůh Otec. Od něj a nikoliv z Boží přirozenosti, vše vychází.

¹² Pomineme-li jeho *Officium o utrpení*, srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco d'Assisi*, 58.

¹³ Výraz „Otec“ se ve Františkových spisech objevuje 97krát. Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità francescana. Studio sugli scritti di san Francesco d'Assisi*. 128.

¹⁴ Světec Krista nazývá též Stvořitelem (na konci *Listu řádu*, srov. *Lřádu* 34, také v 5. Npm., srov. *Npm* 5,2-3) a přičítá to Františkovi chápání Krista v jeho dvou přirozenostech. Srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.*, 60.

¹⁵ Příkladem apofatické mluvy může být XXIII. kap. *NpŘ*: „neměnný, neviditelný, nevýslovný, nevyhovitelný, nepochopitelný, nevypátratelný...“. Více srov. C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, 86.

¹⁶ Srov. *ICel* 13-15: FP 341- 345.

¹⁷ V tomto smyslu srov. T. MATURA, *Francesco un altro volto*, 70.

¹⁸ *NpŘ* 21,2.

¹⁹ Dalšími texty jsou např. *NpŘ* 16,7; *NpŘ* 23,1. 2.5;

²⁰ Srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.* 93.

Tento důraz na vztah k jednotlivým osobám Trojice zůstane typickým i pro Františkovy následovníky.

Nelze zapomenout ani na to, že **převážná většina Františkových modliteb je adresována Otci**. Kristus je přítomen v modlitbách světce vždy jako dokonalý Prostředník v jeho obracení se k Otci:

„A protože my všichni, ubožáci a hříšníci, nejsme hodni vyslovit tvé jméno, snažně prosíme, aby náš Pán Ježíš Kristus, tvůj milovaný Syn, v němž jsi našel zalíbení, spolu se svatým Duchem Utěшитelem vzdával ti díky za všechno, jak se tobě i jemu líbí, neboť tobě vždycky nejlépe vyhoví ten, skrze něhož jsi nám tak veliké věci činil. Aleluja.“²¹

V modlitbě známé jako *Prafráze na Otčenáš*, světec přiřazuje **Otci** hned tři tituly: **Stvořitel, Vykupitel a Spasitel**. V naší běžné mluvě se výrazy Vykupitel a Spasitel zdají být synonymy a vztahujeme je ke Kristu. U Františka jednak neoznačují vždy Krista, jednak, zdá se, nemají úplně stejný význam.²² Výraz Vykupitel najdeme ve spisech třikrát, přitom jednou vztažen k Bohu jedinému a pravému, jednou k Otci, jednou ke Kristu.²³ Výraz Spasitel se ve spisech nachází pětkrát, z toho jednou vztažen k Otci, třikrát k Bohu obecně nebo k Bohu trojjedinému a jednou ke Kristu.²⁴ Co z toho plyne? Pro Františka nejen výraz Stvořitel, ale i Vykupitel a Spasitel se vztahují nejčastěji k Trojici nebo k Otci. Znamená to tedy, že náš světec nahlíží na dílo stvoření, vykoupení a spásy vždy jako na dílo celé Trojice. V dějinách spásy vidí jednat osoby Trojice vždy spolu. Podobně vidí František i Krista jednat jako Stvořitele, Vykupitele a Spasitele, spolu s Otcem a Duchem, když připomíná Kristovo působení v Palestině a nyní v eucharistii.²⁵

Tato krátká analýza nám ukazuje, že Františkovo uvažování je možná víc trojiční, než by se mohlo na první pohled zdát. Bylo by nesprávné trvat jednostranně na Františkově christocentrismu jen proto, že tento světec hořel láskou ke Kristu.

5.2 Jednota v Trojici

Světec zdůrazňuje **stejnou božskou přirozenost** všech tří osob Trojice: „*Ale ani Syna v tom, v čem je roven Otci, nikdo nevidí jinak než Otce, ani jinak než Ducha svatého*“.²⁶ Nikde však o Boží přirozenosti nehovoří, naopak všechnu svoji pozornost soustřeďuje na zdůraznění své víry v Trojici osob: „*My všichni [...] vzdáváme díky nejvyššímu a svrchovanému věčnému Bohu, Trojici i Jednotě, Otci i Synu i Duchu svatému [...], který je bez počátku a bez konce*“.²⁷

Světec s oblibou vyslovuje trinitární **doxologie**, ať už ve svých modlitbách, nebo je přejímá z liturgie, kdy vždy nejprve oslavuje Trojici a poté její jednotu (vždy v tomto pořadí!), přičemž obvykle přidává výčet jednotlivých tří božských osob.

Řekli jsme, že když světec hovoří o Bohu, má na mysli Boha Otce. Dodejme, že když mluví o Synu, obvykle používá titul „Náš Pán Ježíš Kristus“. O Duchu svatém pak hovoří nejčastěji jako o *Duchu Páně*.

²¹ *NpŘ* 23, 5: FP 66.

²² Více srov. N. NGUYEN-VAN-KHANG, *op.cit.* 116nn.

²³ Srov. *NpŘ* 23,9; *ParOt* 1; *NpŘ* 16,7.

²⁴ Srov. *ParOt* 1; *NpŘ* 23,9 a 11; *ChBN* 6; *NpŘ* 16,7.

²⁵ „On, i když je vidět, že je na více místech, přece zůstává nerozdělený a nezná žádného umenšení, ale všude [je jen] jeden; a jak se jemu líbí, působí spolu s Pánem Bohem Otcem a Duchem svatým Utěшитelem na věky věků. Amen.“ (*Lřádu* 33).

²⁶ *Npm* I,7.

²⁷ *NpŘ* 23, 11.

V mnišské spiritualitě karolínské doby pozdního středověku převládá obecně vize Boha jako **Stvořitele**, velkého a mocného **Pána**, přísného **Soudce** budícího spíše **bázeň** než lásku (existují samozřejmě výjimky: např. Jan z Fécamp představuje Boha plného milosrdenství a lásky). Lze říci, že nám tuto přísnou představu Boha měl vliv nejen SZ, ale také **feudalismus** té doby se základní **podřízeností** poddaného ke svému pánu a dominantního postavení pána nad poddaným.

Jak jsem řekli, ve Františkově vizi je však **Bůh Stvořitel především nejlepším Otcem**, pramenem všeho dobra a lásky, jak svědčí mj. lístek darovaný br. Lvovi s *Chválami Boha nejvyššího*. Františkův Bůh nám lásku prokázal především darováním svého Syna, Ježíše Krista, který když přišel, přemohl hřích a vládne celému stvořenému světu. Ne tedy strach, ale **láska k Bohu, důvěra v Něho, naděje a vděčnost** – to jsou **převládající postoje vůči Bohu**. Z toho pak plyne i pozitivní přístup ke světu, který se stává cestou k Bohu a místem, v němž se uskutečňuje Boží království.²⁸

5.3 Vize smrti

Středověká představa Boha jako Stvořitele, Pána a Soudce vyvolávala u mnichů ochromující **obavu před smrtí, strach ze soudu a pekla**. Tato představa má svůj počátek už ve starověkém mnišství otců pouště a vyplývala z Apokalypsy. Je živena silným vědomím hříchu a jistotou přísného trestu.

Benedikt radí ve své Řeholi „*obávat se soudného dne, děsit se pekla, veškerou duchovní touhu zaměřit na věčný život, denně mít před očima svou smrt, v každém okamžiku střežit své skutky, být přesvědčen, že se na nás všude dívá Bůh*“ (RB 4,44-49). Tato myšlenka se také objevuje ve známém pozdravu mnichů „*memento mori*“ – pamatuj na smrt. Také sekvence *Dies ire* je literárním dokladem spirituality 12. st.; nejpravděpodobněji vznikla v mnišském prostředí.

Ve františkánském pohledu na Boha jako milujícího Otce **ztrácí smrt svoji hrůzu**, mění se její symbolika. Tento Františkův postoj vůči smrti dokládá fragment svědčící o rozhovoru bratra Eliáše s těžce nemocným Františkem stále naplněným radostí. Eliášovy otázky: „*Jak můžeš ukazovat takovou radost, když jsi blízko smrti? Copak bys neměl raději myslet na smrt?*“ a rozhovor Františka s lékařem z Arezzo, který mu nechtěl říct, že zakrátko zemře, jehož František povzbuzuje, aby mu řekl pravdu. Když lékař předpověděl několik dní života, tehdy blažený František, který již ležel bezmocně na svém lůžku, zvedl ruce k Pánu a s velkou zbožností i s velkou úctou naplněn vnitřní i vnější radostí zvolal: ***Vítej smrti, moje sestro!***²⁹

5.4 Vize světa

Mnišská tradice sice nijak nepopírala dobro stvořeného světa, a uznávala ho shodně s knihou Gn 1: „*Bůh viděl, že všechno, co učinil, bylo dobré*“. Nicméně se vědomě omezovala na skutečnosti duchovní a věčné, tím, že **se věci pozemských a pomíjících zříkala**.

²⁸ **doplňit**: Del Zotto, *Mondo* in DF 1045-1054).

²⁹ O radosti a smutku u mnichů: **doplňit *Duchowość*, 104-106...** František vyjadřoval radost spontánně, často ve francouzštině (1Cel 127; Leg3dr 24, 33).

Postoj ke světu byl velmi **rezervovaný** – najdeme to ve všech mnišských řeholích-tzv. *fuga mundi* (útěk ze světa), stvořené věci jsou chápány tak, že **překáží** sjednocení s Bohem, **rozptylují** pozornost, je třeba je opustit. Typickou ukázkou jsou první *asketé* odcházející na poušť – *anachoreté, eremité*; nejprve jako jednotlivci, později celé kláštery, např. *cenobité* Pachomiovi. Tato tradice zůstává stále platná jako jedna z cest i ve 12. st. Ve Františkově době existuje několik forem mnišství, nejpatrnější je to na různých *rekluzech*, cisterciácích apod. Podle mínění prvních mnichů je odmítnutí světa určeno úzké skupině vyvolených. Inspiraci hledali u Eliáše, Jana Křtitele i Ježíše Krista. Často se zdůrazňuje pomíjivost světa a nutnost kladení důrazu na duch. skutečnosti.

V mnišské vizi bylo třeba **zúrodnit, zkultivovat krajinu**, aby jí bylo možné potom co nejvíce **využít**, aby **sloužila**. Bylo třeba udělat místo úrodným a krásným (*loci iucunditatem, loci belli*). Pro mnichy měla příroda také **charakter symbolický** (inspirování biblickou a patristickou tradicí), jak lze vidět z názvů dávných klášterů. Pro mnichy byl např. měsíc symbol nejvyšších tajemství a květiny symbolem ctností. Nebyly určeny především k obdivu, ale měly vést k hledání hlubšího smyslu.

Ve františkánském pohledu především u samotného Františka vidíme úplně jiné pochopení světa. **Svět je stvořen pro nás jako dar**. Bonaventura píše:

„Aby se všemi věcmi rozněcoval k lásce Boží, plesal nad všemi díly rukou Páně a rozjímáním o viditelné kráse vystupoval až k původu a příčině všeho života. Vzhlížel se v kráse Nejkrásnějšího a po stopách vtisknutých do všech věcí sledoval všude Miláčka. Ze všech věcí si utvářel žebřík, po němž by vystupoval k dosažení toho, který je všecek žádoucí. V zanícení okoušel totiž v jednotlivých tvorech jako v potůčcích oné pramenné dobroty neslýchanou vroucnost. V souzvuku ctností a úkonů daných jim od Boha jako by vnímal nebeskou harmonii a jako prorok David vyzýval všechny, aby chválili Hospodina“ (LM 9,1; FP1162).

Bonaventura tak vyjadřuje Františkovo pochopení světa: **svět a stvoření** jako dílo nebeského Otce jsou **cestou vedoucí k Němu**. Jestliže František po svém obrácení řekl: „*pak jsem už dlouho nečekal (nebo „chvíli posečkal“)* a opustil jsem svět“ (Závěť), pak to vůbec neznamenalo fyzický útěk ze světa a ze společnosti lidí, nýbrž vyjití z „*ordo laicorum*“, tedy ze světské společnosti a vstup do stavu kajícníků, kteří byli oficiálně církví přijímáni i tehdy, když nebyli kleriky. František nikdy neměl v úmyslu opustit svět v mnišském slova smyslu a ani k tomu nevybízel bratry. Jak svědčí věta z evangelia, kterou vůbec poprvé nacházíme v Řeholi řádu: „*Když jdou bratři světem, ať si nic neberou na cestu*“ (NpŘ 14,1). Dokonce se bál svět opustit, aby nezradil vůli Boží, jak svědčí Assiská kompilace³⁰.

Františka charakterizuje jeho **blížkost** vůči tomuto světu, **citlivost** na vnímatelnou krásu. Na mnoha místech o tom svědčí Tomáš z Celana – František se svými druhy se zastavoval na některých místech, jak říká životopisec:

„I když půvab krajiny, který by mohl přispět k ochabnutí ducha, jejich horlivost nezmenšoval, přece toto místo opustili, aby delším pobytem zde nevzbudili zdání, že tu něco chtějí vlastnit, a přišli pak s blaženým otcem do Spoletského údolí“ (1Cel 35; FP 380).

Františkovo **zaujetí světem** je patrné v jeho **přejícnosti**, v **duch. blízkosti ke stvoření**,³¹ k němuž přistupoval s úctou:

³⁰ Duchovnosť s.99 – doplnit...

³¹ „Když jednou dlel František ve vesnici Greccio, přinesl jeden bratr **zajíčka**, který se lapil do oka a byl ještě živý. Když ho blažený otec uviděl, plný soucitu řekl: ‚Bratře zajíčku, pojď ke mně! Proč ses dal přelstít?‘ Bratr zajíčka pustil, ten se ke světcovi rozběhl a uvelebil se mu na klíně jako na nejbezpečnějším místě. Svatý otec ho chvíli s mateřskou něžností hladil, pak ho postavil na zem, aby se vrátil do lesa, ale zajíčkovi se do lesa nechtělo. Pak světec poručil bratřím, aby ho do blízkého lesa odnesli“ (1Cel 60; FP 427). Podobně s **rybami**, které napomínal, aby byly opatrné a nedaly se chytit (1Cel 61). Mnoho dalších svědectví se týká zvířat, která nechtěla Františka opustit, a když, tak jen po jeho výslovném propuštění a požeňání (**bažant**: 2Cel 170) nebo toto místo:

„Cvrček se zdržoval otci na dosah; když světec vyšel z cely, dotkl se ho prstem a přikázal mu, aby cvrkal. A on jeho příkazu vždy horlivě uposlechl. Tak tam zůstal po osm dní až světec bratřím řekl: „Dejme bratru cvrčkovi dovolenou, už nás dost dlouho obveseloval. Naše tělo by se tím mohlo začít chlubit““ (2Cel 171).

Bezprostřední kontakt a velkou citlivost projevoval František nejen ke všemu stvoření, ale Celano svědčí o tomtéž ve vztahu **k bratřím** (srov. 1Cel 38; FP 387).

U benediktinů políbení pokoje, pohostinnost a přijetí druhého je motivováno přijetím Krista v nich. Není výrazem spontánního postoje, ale částí rituálu předepsaného Řeholí³²

5.5 Františkánství a lidová zbožnost 12. a 13. st.³³

Lze říci, že jeden z hlavních rozdílů mezi mnišstvím a františkánstvím je v téměř **neexistujícím vlivu lidové zbožnosti na mnišskou spiritualitu** vyplývající ze skutečnosti oddělení kláštera od lidu.

Františkánská spiritualita, právě díky svému laickému charakteru a ideálu, který je dostupný širokým vrstvám, se liší od spirituality mnichů, určené pro úzký okruh kláštera. Spiritualita Františkova je blízká a možná každému křesťanovi (srv. III. řád). Odráží se v ní **lidová zbožnost**, schopnost vidět Boha ve všem. Z historie této epochy a z hagiografie,³⁴ z lidové zbožnosti v jejich různých formách a vyjádřeních, z liturgie a z dalších svědectví můžeme identifikovat některé charakteristické a zvlášť významné prvky:

- Zbožná cvičení a lidovou zbožnost charakterizují **afekty** a důraz na hluboké **dojetí**. Také u Františka se zdůrazňuje **role srdce, citů** při prohlubování tajemství ze života Krista a Marie a to má vliv zpětně na lidovou zbožnost, např. **oživení kultu Dítěte Ježíše**, jenž František opřel o obsah evangelií
- Typické pro tuto dobu je utváření jakéhosi **náboženského divadla**, jehož hlavními tématy jsou převážně **vánoce a velikonoce**. Konají se ve chrámových lodích a často jsou zařazeny do liturgických slavení. Tím, že zdůrazňoval Kristovu chudobu, ponížení, prostotu a to vše zavazující k následování, tím, že v Grecciu připravil scénu narození Krista, dává novou formu kultu spojenému s **liturgickým dramatem** zvaný **jesličky**
- František navazuje na úctu a zbožnost k **Ježíšovu lidství** a ke **jménu Ježíš**³⁵, k **narození** a **utrpení** Kristovu, ke **kříži**, k **eucharistii**. Zákl. prvky dnes rozšířeného

„Rybář nabídl Františkovi **vodního ptáka**, aby se s ním v Pánu potěšil. Otec ho přijal, rozevřel ruce a vlídně ptáka vyzval, aby si volně odlétl. On však pryč nechtěl a choulil se do jeho dlaní jako do hnízda. Tu pozdvihl světec oči k nebi a modlil se. Když se po chvíli soustředění jako z jiného světa vrátil k sobě, něžně ptáčkově přikázal, aby se beze strachu vrátil do dřívější svobody. Když pták dostal takto dovolení a požehnání, pohybem těla projevil zřejmou radost a odlétl“ (2Cel 167).

³² „Všichni přichozí hosté se mají přijímat jako sám Kristus...Všem se má projevovat náležitá úcta, nejvíce bratřím ve víře a poutníkům. Jakmile je tedy ohlášen nějaký host, představený nebo bratři mu okamžitě s veškerou laskavou ochotou vyjdou vstříc. Nejdříve ať se spolu pomodlí, a tak se sjednotí v pokoji. Políbení pokoje se pro ďábelské nástrahy nedává bez předchozí modlitby. Se všemi hosty se mniši vítají nebo loučí s veškerou pokorou. Úklonou hlavy nebo padnutím k zemi se v nich klaní Kristu. Vždyť ho v hostech skutečně přijímají“ (RB 53,1-24).

³³ LINO TEMPERINI, *Siamo penitenti di Assisi. Dal movimento penitenziale all'esperienza francescana*. Roma 1997⁵, s.82

³⁴ Srov. A.VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Mulino, Bologna 1989; ID., *La spiritualità dell'occidente medioevale (secoli VIII – XII)*, Vita e Pensiero, Milano 1978; AA.VV. *La spiritualità del Medioevo*, Borla, Roma ?

³⁵ Srov. hymnus „Dulcis Iesu memoria“, z konce 12-st.

kultu Ježíšova Srdce pak vypracoval sv. Bonaventura³⁶, šířil ho Ubertino da Casale, podobně jako **kult Jména Ježíš** šířil Bernardin ze Sieny

- Také verš, který až dodnes opakujeme při jednotlivých zastaveních **křížové cesty** (*Klaníme se Ti, Pane Ježíši Kriste, a děkujeme Ti, neboť svým svatým křížem jsi vykoupil svět*) - jedná se o parafrázi modlitby *Klaníme se Ti...*, kterou se František modlil vždy, když viděl kříž nebo kostel
- **Mariánský kult**: jelikož Maria je těsně spjata s tajemstvím Vtělení, je v rozkvětu stavba gotických chrámů ke cti Panny Marie. Vzniká řada **vitráží, maleb, mozaik, soch a také poém, antifonářů a bohatá hymnografie**. V tematice zaujímá Maria místo mezi prvními (*Salve Regina, Ave Regina coelorum, Alma Redemptoris Mater* a později také *Regina coeli*) Františkánům se připisuje vklad k rozvoji **mariánského kultu** i podíl na zavedení svátku Neposkvrněného početí, Narození Panny Marie. Sekvence *Stabat mater* se připisuje františkánovi Jakubovi z Todi. Druhou část modlitby Zdravas Maria začali k andělskému pozdravu přidávat františkáni. Vytvořili korunku k 7 radostem a bolestem Nejsvětější Panny a z jejich iniciativy vznikla modlitba Anděl Páně spojená se zvykem zvonění. Od r.1263 zavedli františkáni svátek Neposkvrněného početí a Navštívení Panny Marie. Není možné zapomenou přínos Dunse Scota k promyšlení tajemství a dogmatu o Neposkvrněném početí
- **Znovuobjevení Bible** a zvláště evangelia nabízí náměty a inspirace jak pro homiletiku tak pro umění. Kontakt s prameny křesťanství vyvolává nadšení a živí touhu obnovit evangelijní ideál v počáteční čistotě³⁷. Evangelium je základním pravidlem **nejen pro mnichy, ale i pro ostatní křesťany**. Křesťanská dokonalost není monopolem jen některých, ale nabízí se všem. Lid se cítí být toho více vědom, více účasten a aktivní. Zájem o Bibli a Evangelium s sebou přináší alespoň 2 následky hodné pozornosti: silné odvolání se na křesťanské počátky, na zásadovost a především na chudobu církve podle příkladu apoštolské komunity, to je cesta plná naděje v autentickou obnovu
- **Stvoření** je hodnoceno ne pro sebe sama, ale jako symbol náboženských hodnot. Vyvíjí se mystický symbolismus přírody. Františkánství překračuje tento horizont symbolismu, kontempluje stvořený svět v jeho ontologické hodnotě, otevřený transcendentí (viz kap. o Františkově vztahu ke stvoření)
- Popularita **kultu svatých** (sv. Martin z Tours) a **andělů** (Michael archanděl), s obrovským **rozvojem kajících poutí a pobožností**. Cílem poutí bývají: Jeruzalém, Řím, Compostela, Gargano. Města se předhánějí v získání **relikvií svatých**. Benátky - sv. Marek (1063), Salerno - sv. Matouš (1085), Bari - sv. Mikuláš 1087, Compostela - sv. Jakub, Gargano se chlubí zjevením sv. Michaela archanděla, Loreta - dům Panny Marie
- **Očekávání nové éry**, která je všemi vytoužená a heretiky ohlašovaná. Mísí se nespokojenost a naděje na velkou událost. Něco nového přijde! (srv. *milenarismus, joachimismus, spirituálové*). Celé 13. stol. je charakterizováno touhou křesťanů žít věrněji ducha evangelia. Mendikantské řády a IV. Lateránský koncil (1215) usilují o pozvednutí úrovně kléru a všeho lidu, a to slovem i příkladem života.

Základním obsahem lidové zbožnosti jsou tedy: Kristus ve své dimenzi lidské a božské, Panna Maria, Boží láska projevující se zvlášť v Ježíšovi a v Jeho Neposkvrněné Matce, rostoucí úcta ke svatým, množství poutí, zájem o posvátné divadlo a životopisná témata, rostoucí citlivost pro Bibli, biblická témata v umění, realistická orientace v ikonografii,

³⁶ Srov. *Duchowość*, 107

³⁷ Srov. T. DESBONNETS, La lettura francescana della Scrittura, in „*Concilium*“ 9 (1981) 69-83

rostoucí antropocentrická vize, člověk si víc uvědomuje své místo v dějinách. Tato nová atmosféra upozorňuje, že se blížíme velkým krokem ke křesťanskému humanismu.

Od r.1210 je lidová zbožnost oživena svědectvím a posléze i kázáním františkánů. Objevuje se bezpočet fraternit, které mají charakteristický (zpětný) vliv na laickou spiritualitu.

6. Františkův Kristus³⁸

Lze říci, že základní pojetí, vlastní chápání, důrazy a charakteristické rysy spirituality získává každý světec v okamžiku, či lépe v procesu svého obrácení. Kým je pro něj Bůh, jaký je „jeho Kristus“, určuje pak totiž jak jeho život modlitby, tak i vztah k lidem, ke světu.

Františkovo obrácení se uskutečnilo v několika fázích: nejprve má vidění ve Spoletu, pak se setkává s malomocným, poté na něj promluví Kristus z kříže u svatého Damiána a konečně nachází odpověď na otázku po svém povolání v evangeliu. Tato setkání určují Františkovo pojetí Krista a tedy jeho spiritualitu.

Jaký je tedy Františkův Kristus? Lze říci, že František objevuje **Krista jako Krále** (ve Spoletu), **Krista Ukřižovaného** (ve sv. Damiánu) a **Krista v člověku** jako bratru (v setkání s malomocným). Jeho obrácení vrcholí objevem **Krista v Božím slově**, které slyší během **mše svaté**.

6.1 Dobové pojetí Krista

Během **prvních století** byla církev plně zaměstnána tím, jak bojovala proti různým herezím, které se snažily zmenšit buď božství či lidství Spasitele. Viditelným výsledkem těchto kontroverzí je obraz **Krista Pantokratora, Věvládce, Krále**, který sedí na císařském trůně, vládne národům a celému kosmu. Vyjadřuje vítězství ortodoxie, je to vyznání víry: tento člověk odsouzený světem a ukřižovaný je totiž prvorozený ze všeho stvoření a soudce celého světa. Po mnoho století se tento obraz, tato představa, téměř jediná, obdivovala v kupolích a průčelích chrámů.

Středověk zvláště s františkánskou spiritualitou tyto ikonografické představy mění. Tentýž Kristus je viděn připoutaný ke sloupu bičování. Vítězný výstup na nebesa zdá se být nahrazen bolestnou *via crucis*, která končí na Kalvárii. A na kříži už není víc Kristus oslavený, ale člověk, který hrozně trpí. Někteří chtěli v této ikonografické záměně vidět zmenšení víry v božství Spasitele: radostné velikonoční poselství jako by bylo nahrazeno sentimentálním dolorismem. Aby se zabránilo tomuto falešnému dojmu a aby se správně pochopila nová atmosféra františkánské spirituality, je velmi užitečné seznámit se se **spisy františkánských mystiků středověku**, kteří byli schopni vidět božskou slávu Krista nejen na imperiálním trůnu, ale také v plném pokoření jeho utrpení a kříže. Kristův kříž je tedy vrchol zjevení. V Kristově kříži je možné číst „formu každé dokonalosti“, meditovat tajemství v obdivu daleko od každého sentimentálního dojmání se, vnímat v posledku bolest nikoli jako utrpení, které dává smysl samo o sobě: vždyť kříž je spojnicí dokonalé lásky božské a lidské.

6.2 Františkův a Klářin pohled

František objevoval Krista v evangeliu. To pro něj bylo víc než jen naukou, chápal je skutečně jako život. Kristus, kterého našel v chudém a trpícím bratru, tentýž Kristus se mu zjevoval stále živěji na stránkách evangelia. Čím déle je meditoval, tím více nacházel jako **střed radostné zvěsti zprávu o ponížení Syna nejvyššího Boha**, který se stal naším bratrem, který

³⁸ Srov. IRIARTE 47 nn (doplňit ještě *Gesu Cristo* in DF 639-676)

se sám sebe vzdal, který se snížil k naší lidské ubohosti, který přijal chudobu a bolest, aby naplnil Otcův plán spásy. Celý Kristův život se očima víry jeví jako tajemství ponížení, které má svůj vrchol v poslušnosti až na smrt, která byla cenou Jeho konečného oslavení, podle vize sv. Pavla z Flp 2. Tomáš z Celana píše:

„Stálým rozjímáním si připomínal jeho slova a bystrými úvahami promýšlel jeho činy. **Zvláště pokora jeho vtělení a láska, kterou prokázal ve svém utrpení**, zaměstnávaly světcova ducha tak, že jen nerad myslil na něco jiného“ (1Cel 84: FP 467).

Ve Františkových spisech nacházíme Krista, jehož kontemplanuje ve slávě Otce a současně v realitě jeho pozemského života, v pokoření kříže a v triumfu vzkříšení, v eucharistii a v církvi, v každém člověku a každém stvoření.

6.2.1 Kristus – pravý Bůh a pravý člověk

Opakovaný výraz „pravý Bůh a pravý člověk“, jenž u Františka nacházíme, je téměř vyznáním víry po způsobu odpovědi na námitky heretiků.³⁹ **Kristus je Otcovo Slovo, Pán a Mistr, Cesta, Pravda a Život, Dobrý pastýř.** Příznačné je svědectví sv. Kláry:

„Syn Boží se nám stal cestou, která nám slovem i příkladem ukazoval a nás jí učil náš blažený otec František, Kristův pravý milovník a následovník“ (ZávKl: FP 2824).

Stojí za pozornost, že Kristus je Františkem *následován*, nikoli *napodobován*,⁴⁰ a je nepochybně zajímavé, že ve Františkových spisech sloveso „imitare“ naprosto chybí.⁴¹ Badatelé zdůrazňují, že se jedná o důraz na aktualizaci Kristova poselství a vnitřní rozměr života Kristova učedníka, jenž Krista následuje v osobních, specifických podmínkách, a že se nejedná tolik o vnější napodobování.⁴² Následování je velmi dynamický proces, což vyjadřují další slovesa pohybu jako „jít“ (35x), „přijít“ (50x).⁴³ Františkovo christologické téma je tedy *sequela Christi*, jeho touha je jít za Kristem, následovat jeho šlépěje.⁴⁴ Tuto cestu činí možnou Duch svatý, jak ještě zmíníme.

³⁹ Srov. NpŘ 23,3; Nap 1,8.19; Lvěř 4; Lkust 1,10; Lřádu 21,29,35; FP 63, 141, 144, 181, 219, 243.

⁴⁰ Sloveso „následovat“ najdeme ve spisech 19krát, v celkem osmi spisech. Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità*, 31.

⁴¹ K možným motivacím absence slovesa „imitare“, srov. A. MARINI, „Vestigia Christi sequi“ o „imitatio Christi“. Due differenti modi di intendere la „vita Evangelii“ di Francesco d'Assisi, *CF* 64 (1994), 89-119; Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca su fonti francescane, *Franc* 7 (2005), 69-87.

⁴² Srov. např. G. MICCOLI, Gli scritti di Francesco, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, s. 35-69; T. MATURA, *Il progetto evangelico di Francesco d'Assisi oggi*, Assisi 1979. V tradici církve se však běžně setkáváme s tím, že oba pojmy splývají, libovolně se zaměňují a vyjadřují víceméně totéž. Srov. např. Tomáš Akvinský: „illi sunt perfecti qui totto corde sequuntur Deum; et sequere me, id est imitare vitam Christi.“ (*Lectura in Matheum*, cap. 4, n. II), citováno z P. ADNÉS, *Sequela e imitazione di Cristo nella Scritturae nella tradizione*, Roma 1993, s.7.

⁴³ Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternità*, 31.

⁴⁴ V této souvislosti poznamenejme, že František, i když „opouští svět“, neodchází z něj, a mnišská „fuga mundi“ má v jeho pochopení rozměr vnitřní, ve smyslu vyjít ze sebe, nevlastnění, zaměření své touhy jen vůči Bohu. Toto vyjít ze sebe má rozměr odstupů od těla a jeho mentality, od hříchu. Toto je téma široce Františkem pojednané a také my mu budeme ještě věnovat pozornost.

6.2.2 Kristus - ženich, bratr a syn

Z četby evangelia, kde Ježíš považuje za bratra, sestru a matku toho, kdo koná vůli Otce (Mt,12,50) a z konceptu svatebního sjednocení, které působí Duch sv., vyvozuje František závěr o láskyplných vztazích, o vzájemném přebývání, o zkušenostním charakteru vztahu mezi člověkem a Kristem a tento vztah vyjadřuje těmito slovy:

„A nade všemi muži a ženami, kteří tak budou jednat a vytrvalí v tom až do konce, spočine Duch Páně a učiní si u nich příbytek, budou **děťmi nebeského Otce**, jehož díla konají, a jsou **nevěstami, bratry i matkami našeho Pána Ježíše Krista**. Nevěstami jsme, je-li věrná duše skrze Ducha sv. zasnoubena s Ježíšem Kristem. Jeho bratry jsme, činíme-li vůle jeho Otce v nebesích. Jeho matkami jsme, nosíme-li ho s láskou a s čistým a ryzím svědomím ve svém srdci a těle a rodíme ho svatými skutky, které mají svítit ostatním jako vzor“ (2Lvěř 48-56: FP 200nn).

Sv. Klára zakouší stejně tak trojí formu Kristovy lásky a vyjadřuje se stejně jako František, když píše sv. Anežce: „...*jste snoubenkou, matkou i sestrou mého Pána Ježíše Krista...byla jste uznána za hodnou být nazvána sestrou, snoubenkou a matkou Syna nejvyššího Otce a přeslavné Panny*“ (1LAn: FP 2863, 2866, 2883, 2902).

František se cítí být milován Kristem láskou, jakou má otec a bratr, ženich a přítel a odpovídá na tuto lásku stejně úplným odevzdáním. Kristus je pro něj v jeho životě všechno:

„Bratři, kteří s ním žili, vědí, že měl denně ba ustavičně na rtech slova o Ježíšovi, že rozhovor s ním byl milý, dobrotivý a líbezný. Jeho ústa mluvila z plnosti srdce a pramen lásky, která druhé osvěcovala a již byl plný, vyvěral z nitra navenek. **Ježíšem se stále zaměstnával, Ježíše ustavičně nosil v srdci, Ježíše měl v ústech, Ježíše v uších, Ježíše v očích, Ježíše v ruce i v ostatních údech**“ (1Cel 115: FP 522).

Sv. František nebyl iniciátorem této zbožnosti založené na lidských aspektech života Vykupitele. Před ním to už byl **sv. Bernard a mistři školy od Sv. Viktora**, kteří toto vyjadřovali ve svých mystických zkušenostech. Ale s Františkem se prolamuje humanistický subjektivismus a nově se rozezná náboženská horlivost. Františkovou charakteristikou bude především **zamilovanost** do Krista celým svým bytím, myslí a srdcem. František se celý vrhá do lásky, aby oplácel lásku Milovaného.

Jeho život se stává připodobněním a proměnou v Krista, který je cílem každé formy svatosti. Tato jeho zbožnost se bude vyjadřovat **ve dvou téměř protichůdných touhách**: ve snaze všeho se vzdát a stáhnout se do naprostého ústraní, kde by zakoušel jen jedno – Krista, který duši stačí. A druhé, kdy je duše poháněna Kristovou láskou k vnější aktivitě – totiž ke zvěstování světu tohoto bohatství, této síly plynoucí z Kristovy lásky. Františkův Kristus je Kristus kontemplace a mystické zkušenosti.

Tuto zkušenost předává František **Kláře** a i pro ni je **Kristus chudý a ukřižovaný**. Její způsob lásky najdeme vyjádřený v listech sv. Anežce, kde prozrazuje svůj vztah k božskému Snoubenci:

„Zvolila jste si za Ženicha muže mnohem vznešenějšího, samého Pána Ježíše Krista, který zachová vaše čisté a neporušené panenství navždy bez úhony. Když ho budete milovat, zůstanete vždy čistá, když se ho dotknete, budete ještě čistší. Když se mu oddáte, nepřestanete být pannou. **Jeho moc je nad jakoukoli moc, jeho urozenost je nejvznešenější, jeho tvář nad kohokoli krásnější, jeho zvláštní láska převyšuje všechny rozkoše**. A k objímání tohoto ženicha jste vyvolena!“ (1LAn: FP 2862).

„Ponoř svou mysl do zrcadla věčnosti, svou duši do blaha slávy, své srdce do krásy božské podstaty. A když budeš takto uvažovat o Bohu, celá se přetvoří v obraz jeho božství,

abys pocítla to, co pociťují jeho přátelé: tajemství sladkosti, kterou Bůh sám uchoval svým milým... **Z celého srdce miluj toho, který se z lásky k tobě zcela obětoval, jehož krása se podivují slunce i měsíc a velikost i úžasnost jeho odplaty je bez konce. Mám na mysli Syna Nejvyššího**“ (3LAn: FP 2889).

„Šťastný je ten, komu je dopřáno účastnit se této svatební hostiny, aby celým srdcem přilnul k tomu, nad jehož krásou žasnou neustále zástupy nebešťanů, touha po něm všechny k němu přitahuje, rozjímat o něm obcerstvuje, jeho dobrota naplňuje, jeho sladkost vyplňuje, památka na něho mile svítí, jeho vůně křísí mrtvé, patření na něho, který je odleskem věčné slávy, je jasem věčného světla a zrcadlem bez poskvrny... **do tohoto zrcadla se denně dívej, královno a snoubenko Ježíše Krista**“ (4LAn: FP 2901n).

Tento poslední dopis napsaný v době, kdy už světice nebyla daleka věčného setkání se svým nebeským Snoubencem, je zanícený hymnus lásky. Zve svoji dalekou duchovní dceru, aby se sama zahleděla do zrcadla bez poskvrny, jímž je život v Kristu.

6.3 Tajemství života Kristova ve zbožnosti sv. Františka

6.3.1 Vtělení

František nahlíží na tajemství vtělení ve světle Pavlovy perspektivy, jíž je **kenoze** Božího Syna, jeho ponížení, vyvlastnění, jeho zřeknutí se všech výhod božství. František kontemplanuje Boha, který se stal jedním z nás. Co víc, stal se naším služebníkem, pokořil se, i když byl bohatý, stal se chudým (srov. Flp 2,5-8; 2Kor 8,9). Základní akcenty v následování Krista jsou dány právě zde: **František následuje Krista chudého a poníženého**, zdůrazňuje tedy v životě svém i životě bratří chudobu-minoritu. Toto tajemství ponížení a pokoření, tak jak uvidíme později, František vidí spojeno s církví, především v tajemství **eucharistie**. Trvale zve všechny ke zřeknutí se sebe sama a k identifikaci sebe sama s jakoukoli lidskou situací.

6.3.2 Narození

Tajemství lásky a chudoby – **vánoce** – byly pro Františka „**svátkem všech svátků**“. Jeho duch se naplňoval nevyjádřitelnou něžností a vytvářel prostředí pokory, jednoduchosti a jásotu. Vše vnímal prostřednictvím liturgických textů, v jeho kontemplaci se spojuje **vtělení, narození a výkupné poslání v jedno nedělitelné tajemství**. Dobře to vyjadřuje jeden z jeho žalmů, který složil pro vánoční čas v tzv. *Hodinkách o utrpení*:

„Zpívejte Pánu, naší síle, vzývejte Boha jásavým hlasem, neboť je hrozný Pán, svrchovaný, je velekrálem nad celou zemí. Vždyť Pán, náš Král, od věků poslal z výsosti svého milovaného Syna, narodil se z Panny Marie. On pak at' mě vzývá, říká: tys můj Bůh a skála mé spásy. Za to mu dám práva prvorozenectví, učiním ho prvním mezi vladaři. Za Pánem ve dne vzhlížím, v noci milost čekám, s písní se modlím k Bohu svého žití. Toto je den, který učinil Pán, jásavě se z něho radujme. Hle, dítě se nám narodilo, Syn je nám dán, při cestě byl položen do jeslí, protože se pro ně nenašlo místo pod střechem. Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem, v kterých má zalíbení. Raduj se, nebe, a jásej, země, huč, moře se vším, co v tobě se hemží... zpívejte Pánu novou píseň... vždyť Pán je mocný a hoden chvály, vzbuzuje bázeň nad všechny bohy... přinášejte sami sebe v oběť živou a neste jeho svatý kříž a žijte až do konce podle jeho svatých přikázání“ (tento žalm se recituje v každé hodině od vánoc až do oktávu Zjevení Páně; *HodUtrP*: FP 303).

Zvláštním způsobem se **připravoval na vánoce** a byl tak zaujat svatou nocí, že „*láskyplně líbal obrazy oněch dětských údů, jeho veliký soucit s Dítěm vnukal jeho srdci slova plná sladkosti, takže žvatlal jako dítě. A toto Jméno mu bylo v ústech jako med sladké*“. Když se na Hod Boží vánoční říkalo, že se nesmí jíst maso, protože je pátek, odpověděl otec bratru Morikovi:

„Bratře, hřešíš, když den, v němž se nám narodilo dítě Ježíš, nazýváš pátkem. Chci, aby v takový den ani zdi nebyly bez masa, ale proto, že je nemohou jíst, měly by jím být aspoň zvenčí natřeny“. Přál si také, aby v tento den dávali bohatí najíst chudým a hladovým a aby se volu i oslu dávalo více zrní a slámy více než jindy. Řekl: „Kdybych mohl mluvit s císařem, poprosil bych ho, aby vydal říšský zákon, že by lidé v tak veliký svátek nasypali na cesty nějakou pšenici a žito, aby měli i ptáčkové nadbytek krmě, zvláště naši bratři skřivánci“ (2Cel 199n; FP 787n; ještě věrněji *LegPer* 110: FP 1669).

Je dobře známo, jakým způsobem František o vánoční noci 1223 v blízkosti poustevny **Greccio** dal počátek dramatickému ztvárnění vánočního tajemství (srov. 1Cel 84-87: FP 466-471). To, co mu zvláště působilo bolest a vedlo k pláči, byla myšlenka, jakou chudobu a bídu v ten den snášela chudá Panna (srov. 2Cel 200: FP 788). Proto nechtěl, aby kvůli oslavám tohoto svátku přišla zkrátka paní chudoba a dal sám bratřím silnou lekci právě v poustevně v Greccio, když při pohledu na bohatě prostřený stůl jednou o velikonocích si sedl s miskou na zem (srov. 2Cel 61: FP 647).

Nemenší byla zbožnost a radost, s níž slavila vánoce **sv. Klára**. Zůstala věrna přání světce a zrušila pro tento den půst (srov. ŘKl 3,9, FP 2768, 2895). Anežku zve ke kontemplaci Kristova lidství a příkladu chudoby Jeho narození:

„Přístup a viz v tomto zrcadle nejprve chudobu toho, jenž leží v jeslích zavinitý v plénky. Podivuhodná pokora! Úžasu hodná chudobo! Král andělů a Pán nebe i země leží v jeslích!“ (4LAn: FP 2904).

Ve své Řeholi vysvětluje motivy chudoby takto:

„Pro lásku nejsvětějšího a milování nejhodnějšího Dítka, které leželo v jeslích zavinito do chudičkových plenek, i pro chudobu jeho nejsvětější Matky vroucně prosím, napomínám a povzbuzuji své sestry, aby vždy nosily chudičkový oděv“ (ŘKl 2,18: FP 2765).

Ve vánoční noci 1252, poslední, kterou slavila na zemi, když zůstala sama v dormitoriu během svatých obřadů, protože nemohla pro nemoc doprovázet sestry do chóru, si Klára stěžovala Pánu: Hle, zůstala jsem sama na tomto místě. A byla velmi potěšena, protože byla ihned uslyšela hrát varhany a responsorium bratří z kostela sv. Františka, tak jako by byla oficiu přítomna. Když se vrátily sestry, řekla celá rozradostněná: Vy jste mě tady zanechaly samotnou, ale Pán se o mě postaral, i když jsem zůstala v lůžku (srov. FP 2996, 3014, 3049, 3212; Legendární rozvinutí příběhu najdeme v *Kvítkách* 35, FP 1869).

6.3.3 Poslední večere

Ve Františkově zkušenosti najdeme celý Kristův život, jak plyne z evangelních odkazů, jež nacházíme ve Františkových spisech. Nicméně jeho láskyplná pozornost se soustřeďuje především na vrcholné okamžiky „Ježíšovy hodiny“ a především na tajemství, která církev předkládá k rozjímání v liturgii Velkého pátku. Stránky evangelia, které František meditoval, jsou od apoštola Jana a začínají umýváním nohou, jež představuje „ministrům a služebníkům“ jako příklad pro chování vůči spolubratřím (srov. *NpŘ* 6,3: FP 23).

Velká část řeči na rozloučenou a velekněžské modlitby (Jn 14-17) byla zařazena do 22. kap. *NpŘ* a *Lvěř* (FP 61n, 200n). Na počátku zprávy o tělu Kristově, jež předchází Napomenutím, je přepsán rozhovor s Filipem (FP 141).

František toužil znovu prožít všechno, co cítil a prožíval Ježíš. Když se cítil být blízký smrti na jaře 1226, nadiktoval ve spěchu svůj malý Testament a prvním bodem je vztah vyjádřený příkázáním Ježíšovým: Milujte jedni druhé, jako jsem já miloval vás (Jn 15,12). „*Aby se na znamení mé památky, mého požehnání a naší jednoty stále měli rádi jako já jsem je miloval a mám je rád*“ (FP 133).

Inspirován tentokrát ne Janem, ale synoptiky, chtěl František slavit velikonoce dříve než zemře, myslíce na události Zeleného čtvrtku. Nechal si přinést chleby, požehnal je, rozlámal a nechal roznášet přítomným (srov. LegPer 117: FP 1676; 2Cel 217: FP 808; Zrc 88: FP 1786). Podle vyprávění Celana umírá František za poslechu jeho zvlášť milovaného textu:

„Pak dal přinést knihu evangelí a prosil, aby mu z ní předčítali evangelium podle Jana od místa ‚Šest dní před velikonoce, když Ježíš věděl, že přišla jeho hodina, aby z tohoto světa odešel k Otci...‘ Také představený si předsevzal číst toto evangelium dřív, než to František žádal. Proto při prvním otevření knihy to místo hned našel, ač to byla kniha celého Písma svatého“ (1Cel 110: FP 511).

6.3.4 Utrpení a kříž

Plné připodobnění se Františka ke Kristu se uskutečňuje v tajemství kříže cestou spoluutrpení z lásky a s tím spojenou mystickou zkušeností. Celé ponížení Spasitele mající počátek ve vtělení, vrcholí na Kalvárii. Toto tajemství úplného sebevydání Božího Syna s úmyslem konat vůli Otce a pro lásku k lidem, František kontemplanuje a stejně tak on sám se zříná sám sebe a velkoryse se odevzdává ukřižovanému Pánu:

„Boží muž František se naučil nehledat své, nýbrž myslet především na to, co žádá spása bližních. Nade všechno si však **žádal odpoutat se a být s Kristem**. Proto usiloval především o to, aby se odříkal všeho pozemského, aby pozemský prach nerušil klid jeho Ducha. Vůči světské hmotnosti se stal necitlivým, celou vnitřní silou ovládal své smysly a svá hnutí, aby zůstával svobodným jen pro Boha. Hnízdil v trhlinách skal a zdržoval se v kamenných slujích. V pravdivé blažené zbožnosti oproštěn ode všeho přebýval v nebeských sídlech a **dlouho dlel v ranách Vykupitele**. Se zvláštní zálibou vyhledával osamělá místa, aby svou mysl bez vyrušování obracel k Bohu, ale nemrzela se, když bylo třeba něčím jiným se zabývat a s radostí pracoval na spáse bližních“ (1Cel 71-72: FP 445-446).

František sám shrnuje ve svém *Listu věřícím* Kristovu poslušnost od vtělení až po smrt na kříži (srov. 2Lvěř: FP 183).

„Touto vůlí Otce bylo, aby jeho požehnaný a slavný Syn, kterého nám dal a který se pro nás narodil, přinesl sám sebe svou vlastní krví jako oběť a dar na oltáři kříže, ne za sebe, skrze něhož povstalo všechno, ale za naše hříchy, a zanechal nám tak příklad, abychom šli v jeho šlépějích“ (Lvěř: FP 184).

První životopisci odvozují ze **setkání Františka s Ukřižovaným v San Damiano** jeho způsob kontemplanace bolesti Vykupitele a taky Františkovu pokračující identifikaci s ním vrcholící ve **stigmatizaci**, která nejdříve byla vnitřní, v srdci, aby se pak nakonec stala viditelnou vnějším způsobem na jeho těle. Celano tento proces popisuje takto:

„Když bylo Františkovo srdce už úplně přeměněno, šel jednoho dne kolem kostela sv. Damiána, který byl skoro rozpadlý a zcela opuštěný. Veden Duchem vstoupil, aby se pomodlil. Pokorně a pln oddanosti poklekl před Ukřižovaným a tu se mu dostalo nezvyklých osvětlení a cítil se docela jinak, než když do kostela vstoupil. Za tohoto stavu k němu promluvil – je to od věků neslýcháno – obraz Ukřižovaného, jehož rty se pohybovaly. Oslovil ho

jménem a pravil: „Františku, jdi a obnov můj dům, který, jak vidíš, se rozpadá.“ František se při těchto slovech chvěl úžasem a byl jakoby u vytržení. Připravoval se uposlechnout a cele se zaměřoval na tento úkol. Celou svou bytostí prožíval změnu, která se s ním stala. Protože sám pro tuto změnu nenalézal slov, sluší také nám, abychom mlčeli.

Od tohoto dne byla jeho svatá duše jakoby zraněna a spolutrpena s Ukřižovaným. Snad smíme mít zbožně za to, že se od té doby vtiskují jeho duši, i když ještě ne jeho tělu, znamení svatého utrpení...Od této chvíle se nemohl ubránit pláči a hlasitě želel Kristova utrpení, jakoby je měl stále před očima. Všude, kde chodil, se ozýval jeho pláč a když rozjímal o Kristových mukách, nenechával se utěšit. Když důvěrnému příteli při setkání zjevil příčinu svého žalu, byl přítel tak dojat, že také hořce plakal“ (2Cel 10-11: FP 593-594).

Podobně svědčí i *Legenda tří druhů*:

„Od té chvíle (setkání u sv. Damiána) bylo jeho srdce poraněno, vzpomínalo na utrpení Pána tak, že **František po celý život nosil v srdci stopy ran Pána Ježíše**, jak se zjistilo později, když se zázračně a zřejmě ukázaly na jeho těle. Od té chvíle se – ať zdrav nebo nemocen – tak umrtvoval, že byl na své tělo přísný, že musel při smrti vyznat: „Velmi jsem se prohřešil na svém bratru tělu““ (Leg3dr 14: FP 1412; srov. LegPer 37: FP 1585; Zrc 91n: FP 1789-1791).

To, co se stalo na La Verně v září 1224, je tedy jen vyvrcholením celoživotního procesu. První písemné svědectví máme od br. Eliáše v jeho okružním listu, jímž oznamuje celému řádu svatou smrt zakladatele:

„Také vám oznamuji velikou radost, neobyčejný zázrak. O podobném svět neslyšel, leč u Božího Syna, Krista Pána. nějaký čas před smrtí ukázal se našemu bratru a otci Ukřižovaný a vtiskl mu do těla pět znamení, která jsou skutečnými Kristovými stigmaty. Jeho ruce i nohy byly na obou stranách jakoby od hřebů probodnuty a na ranách měl jakoby černé hlavičky hřebů. Bok měl probodený kopím a často z něho tekla krev“ (FP 309).

Klára ovlivněna Františkem, má za předmět lásky a za příklad života chudého Ukřižovaného, bičovaného a umírajícího, jak se objevuje v Listech Anežce (FP 2863, 2879n, 2904n). Autor *Legendy o sv. Kláře* shrnuje svědectví sester při procesu takto:

„Vroucně důvěrné jí bylo oplakávání utrpení Páně. Jeho svaté rány jí byly jak zdrojem bolestných pocitů, tak důvodem, aby se vyhýbala sladším radostem. **Slzy nad trpícím Kristem ji opájely** a v duchu si často představovala toho, jehož jí láska vtiskla hluboko do srdce. Svě novicky vedla k tomu, aby nad ukřižovaným Kristem plakaly. Čemu je učila slovy, ukazovala svým příkladem, neboť často, když je k tomu tiše vybízela, dříve než začala mluvit, byla zaplavena slzami“.

Zvlášť se myšlenka na utrpení soustředila do 6. a 9. hodinky, kdy rozjímal modlitbu k 5 ranám Páně. Také se naučila Hodinky kříže, jak je František, milovník kříže, složil a pravidelně se je modlívala s podobnou láskou. (LegKl: FP 3213-3216).

Tentýž životopisec vypráví, když shrnuje svědectví z procesu, o mimořádných **extázích**, které měla svěťice od večera Zeleného čtvrtku až do večera Velkého pátku, když doprovázela Vykupitele při jeho agónii v zahradě a při jeho utrpení (srov. LegKl 31: FP 3217; Proces 3,25: FP 2991).

Také Klára podobně jako její otec umírá s myšlenkou na trpícího Krista (srov. *Proces* 10,10: FP 3078; *LegKl* 45: FP 3248).

6.3.5 Kristus vítězný a oslavený

Kristus, kterého František kontempluje a miluje, kterého slaví v liturgii, uctívá a přijímá v eucharistii, kterého vidí v církvi a ve světě, jenž je Jím posvěcený, je „*ten, který už neumírá, ale žije věčně oslavený*“ (Lřádu 29: FP 220). Františkův pláč nad utrpením milovaného Krista, jenž natolik zapůsobil na jeho současníky, byl doprovázen rovněž **pocití neohraničené radosti ze spásy**, kterou jsme získali skrze bolestné utrpení Božího Syna. Je to **cit, který téměř není vyjádřen v prvních životopisech**, ale jenž **vysvítá z přímých zápisků světce**. Můžeme číst v NpŘ Františkovu vděčnost a hluboký cit:

„Všemohoucí, nejvyšší, přesvatý a nejvznešenější Bože, Otče svatý a spravedlivý, Pane Králi nebe a země, pro tebe samého ti vzdáváme díky, že jsi svou svatou vůlí a skrze svého jednorozeného Syna v duchu sv. stvořil všechno, duchovní i tělesné, a nás že jsi stvořil ke svému obrazu a podobenství a postavil do ráje, kde jsme klesli vlastní vinou. A my ti děkujeme, že jako jsi nás stvořil skrze svého Syna...že jsi nás zajatce chtěl vykoupit jeho křížem, jeho krví a jeho smrtí. A děkujeme ti, že tento tvůj Syn přijde zase ve slávě a velebnosti...“ (NpŘ 23: FP 63n).

Když František píše bratřím shromážděným na kapitule, posílá jim pozdrav „*v tom, který nás vykoupil a obmyl svou nejdražší krví, v Pánu Ježíši Kristu, jehož jméno je Syn Nejvyššího*“ a dodává: „*Když jeho jméno slyšíte, klaňte se mu s bázní a úctou, sklonění až k zemi; a on je požehnaný navěky. Amen*“ (Lřádu, FP 215).

Tento cit vděčnosti za vykoupení ho naplňuje natolik, že žádá bratry, aby kdykoli, když jdou cestou, uvidí-li kostel nebo kříž, modlili si takto: „*Klaníme se ti...*“ (Test 5: FP 111). František hluboce teologicky chápe tajemství spásy. Nechybí mu eschatologická perspektiva, nahlíží Krista ve slávě nebes:

„**Směl také na Ježíše ve vytržení patřit, jak sedí v nevýslovné a nepochopitelné velebnosti po pravici Otce**, s nímž jako rovnocenný syn Nejvyššího v jednotě Ducha svatého žije a kraluje, vítězí a vládne jako věčně nejvyšší velebný Bůh po všechny věky věků“ (1Cel 115: FP 522).

Ve výše zmiňovaných *Hodinkách o utrpení Páně* je patrná tato **naděje plná vděčnosti**. Celano potvrzuje, že František se zdál být pro ty, kdo se k němu přiblížili, jako jiný člověk, jako člověk z jiného světa odlišný od druhých (srov. 1Cel 36.82: FP 383, 462).

Kristus chudý a ukřižovaný se stal Františkovým ideálem. Františka fascinuje chudoba Božího Syna. Provází ho od jeho narození až k smrti na kříži. Přesto však Kristus sv. Františka, i když chudý a ponížený, dál zůstává veliký mocí a bohatý jako král. Kristus je blízký svým lidstvím⁴⁵, ale ukazuje se rovněž v síle a moci svého božství. Je tedy třeba doplnit, že Františkův Kristus je také Králem,⁴⁶ i když nejdříve zdůrazňovaný Kristus chudý a pokorný, ponížený a ukřižovaný, přesto neméně přítomný jako král.

Co je u Františka zajímavé, je, že Krista jako Krále neodečítal z ikony triumfujícího Pantokrátora, nedostupného Boha ani glorifikovaného učitele, ani jako nejvyššího soudce, jemuž se vzdává úcta ze strachu, ale jako ubohého, chudého a ukřižovaného. Podle Františka se **Pánova velikost zjevila v jeslích, na kříži a v eucharistii**. Bůh sestoupil do naší situace a přijal ji za svou. Bůh se stal pokorným a právě v tom ukazuje svoji všemohoucnost. Stává se

⁴⁵ „Ó člověče, proč se bojíš Boží tváře? Neříkej s Adamem: ‘Uslyšel jsme jeho hlas, a proto jsem se schoval’, neboť podívej: stal se nemluvnětem a hlas plačícího dítěte vybízí spíše k lítosti, k soucitu než ke strachu“ (sv. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Serm. in Nad.Dom.* I,3).

⁴⁶ P. WARCHOL, *Obraz Chrystusa Króla...in Chrystus sw. Franciszka* 191nn

slabým a právě v tom ukazuje svoji sílu. Může si dovolit stát se chudým právě proto, že je bohatý. Umírá proto, že má moc nad smrtí. Je Živý, ponižovaný, a přesto nedotknutelný.

6.3.6 Velký Král

Jak tedy František vidí Krista Krále, Pána, Vládce? Už na počátku svého obrácení odpovídá na otázku kým je, „*Jsem heroldem velkého krále*“ (LegM 2,5). Vyjádřil to takto, poněvadž v jeho době vstup do řádu byl viděn jako vstup do rytířského stavu. Vůdcem vojska však nebyl pozemský král, ale sám Kristus, Král, Vůdce a Pán. Velikost vůdce dává rytíři jistou záruku bezpečí a předpoklad vítězství v boji, účast na královských počtách, povýšení. Tyto rytířské zásady jako věrnost a čest vůči svrchovanému pánu, plnému majestátu, uskutečnil František a předal svým duchovním synům. Není tedy divu, že odpověděl tázajícímu se Kristu, od koho může získat větší dobro. Místo sluhy si vybral pána, neboť ten mu zaručuje větší dobro (LegM 1,3). František byl tak plný Boží lásky, že všude, kde přebýval, lidé cítili přítomnost Božího království zde na zemi. Někteří bratři, získání Františkovou vizí, vidí jej samého vyvýšeného v Božím království (srov. LegM 6,6.)

František jako člověk velké víry nepochyboval o doslovně naplněném příslibu Krista. „*Vy, kteří jste šli za mnou, zasednete na dvanácti trůnech a budete soudit dvanáct pokolení Izraele*“ (Mt 19,28). Františkův Král je ten, který všem svým následovníkům nabízí účast na svém božském životě.

Když František mluvil o Kristu, nazýval ho nejen „**Králem**“ (LegM 2,4; 3,3; 3,10; 7,1; 10,7; 12,12; 13,9), ale především „**Bohem**“ (LegM 4,7; 6,7; 7,8; 7,10), „**Pánem**“ (LegM 3,6; 4,2; 4,11; 6,1; 9,9), „**Vládce**“ (LegM 10,9), „**Spasitelem**“ (tamtéž), „**Nejvyšším knězem**“ (LegM 3,9; 4,11), „**Stvořitelem**“ (LegM 2,5; 9,4) a „**Nejvyšším**“ (LegM 6,3). Slavnostně to vyjadřuje ve *Sluneční písni*, když chválí Boha: „*Nejvyšší, dobrý, všemocný Pane, tvoje je sláva, chvála, čest a všechno dobrořečení, jen tobě jedinému, Nejvyšší, ony náleží a žádný člověk není hoden vyslovit tvé jméno*“.

6.3.7 V Trojici

František, když mluví o Božím Synu, neodděluje ho od dalších osob Nejsvětější Trojice, ale spojuje ho s nimi. Když nazýval Krista „**Králem**“, doplnil, že království náleží Bohu Otci a poslání Syna je podřízeno vůli Otce (LegM 9,1). Když vyslovil slovo „**Bůh**“ (LegM 9,8), „**Vládce**“ (LegM 10,9), vždy je vztahoval k Otci. Když podtrhoval zásluhy Ježíše Krista, vztahoval je rovněž k Otci. Tak je to např. v *Listu řádu*, když mluví o Kristově úkolu: „*I když ho vidíme na více místech, přece zůstává nerozdělen a netrpí zmenšováním a jediný působí na všech místech, jak se mu líbí, s Otcem naším Pánem a Duchem svatým Utěšitelem na věky věků*“ (Lřádu: FP 223).

Ve Františkových spisech si lze rovněž všimnout, že Kristus je pro Otce především milovaným Synem (NpŘ 23,5), v Kristu Otec nachází zalíbení a člověk přichází k Otci jen Jeho prostřednictvím.

7. Duch svatý u sv. Františka

Nejprve je třeba říci, že životopisné prameny zpravidla nehovoří o tom, jak František smýšlí o Duchu svatém, zato však s velkým důrazem upozorňují na skutečnost, že světec byl Duchem svatým veden a formován jako osobnost, jako zakladatel řádu i jako Boží muž, mající zvláštní poslání vzhledem k univerzální církvi. Zejména první generace bratří, svědkové a účastníci Františkovy duchovní zkušenosti, hovoří s velkým entuziasmem o Františkovi „plném Ducha svatého“ a připisují třetí osobě Trojice všechny významné proměny assiského světce.⁴⁷

Již v nemoci, která předznamenala Františkovo obrácení, vidí autoři nutnou dispozici k tomu, aby tělo bylo očištěno a duše byla schopna přijmout osvícení Duchem svatým.⁴⁸ Životopisci jsou zajedno ve tvrzení, že volba kajícího způsobu života a celé Františkovo obrácení a vítězství nad sebou samým jsou jasným plodem působení Božího Ducha.⁴⁹ Poté, co byl František u malomocných „zapálen vnitřní dobrotivostí“,⁵⁰ začal „z božského nadšení horovat o evangelní dokonalost a ostatní vyzývat k pokání“. Jeho řeč byla „plná moci Ducha svatého, vnikající do útrob srdce, takže posluchače uváděla do velikého úžasu“.⁵¹ Životopisci vidí nejen proces obrácení, ale celý další život jako stálé vedení Duchem svatým.⁵²

Svědectví životopisců rovněž ukazují, jak Pán Františka přímo a vnitřně mnoha zjeveními⁵³, sny⁵⁴, prorocstvími a útěchami⁵⁵ posiloval a jak se stal jeho vůdcem. Pro Františka bylo slovem Božím každé vnitřní osvícení, jež zprostředkovává Pánovu vůli a útěchu. Životopisy připisují toto vnitřní vedení Duchu svatému.⁵⁶ Ne však o každém Božím působení v nitru našeho světce mohli životopisci vydat svědectví. Mnohé zůstalo skryté a obestřené rouškou tajemství, neboť podivuhodné pouto mezi Bohem a člověkem je samo o sobě nevyhovitelným mystériem.

7.1 Duch Páně - Duch svatý a jeho působení v *Potvrzené řeholi 10*

Chceme-li hovořit o Duchu svatém v díle assiského světce, je nejprve třeba zdůraznit, že termín *Duch* (příp. *duch*) je jedním z klíčových slov františkánské spirituality a v jeho spisech bychom je našli až **120krát**.⁵⁷ Výraz *Duch svatý* se objevuje ve Františkových spisech celkem **38krát**⁵⁸ a to téměř vždy v trinitárním kontextu. O Duchu svatém světec nejčastěji

⁴⁷ Srov. *1Cel* 26; *2Cel* 3.; 40; 48; *LegM* 3, 6; 4,4; *AnPer* 1,8; *Leg3dr* 8,25; 10,36; 13,54; *Asskomp* 7; 20; 28; 62; 69 aj.

⁴⁸ Srov. *LegM* 1,2; *Legm* 2. Podobně jako Bonaventura, i Giuliano da Spira připisují Františkovu konverzi zvláštní milosti Ducha svatého (*Kronika* 7,10). Toto vyjití z vlastního egoismu nebylo snadné, František se snadno vracel k dřívějším způsobům a ještě „nepřivykl věcem božským [...]“. Proto spočinula na něm ruka Hospodinova a pravice Nejvyššího způsobila proměnu. Sužovala dlouhou nemocí jeho tělo, aby připravila duši na pomazání Duchem svatým“ (*LegM* 1,2: FP 1030).

⁴⁹ Veden Duchem svatým oblékl hábit eremity na způsob kajícíka, Duchu svatému je připisován také celý přechod „od hořkého ke sladkému“. Srov. *Leg3dr* 4,11.

⁵⁰ *LegM* 1,6: FP 1036.

⁵¹ *LegM* 3,2: FP 1052.

⁵² *Leg3dr* 3,8.

⁵³ Srv. *1Cel* 33; 26; *Legm* 1,3; 4,11; *LegM* 1,3; 3,2; *Leg3dr* 8,26;16,62; 2,6; *Asskomp* 43, atd.

⁵⁴ Srv. *Leg3dr* 16,63; 2,5; *LegM* 14,2

⁵⁵ Srv. *LegM* 10,2; 2,3; *1Cel* 6-7; 17

⁵⁶ *1Cel* 92-93; *2Cel* 103-107; *LegM* 11,2.

⁵⁷ Srov. O.VAN ASSELDONK, *Spirito santo*, in *DF*, Padova 1983, ss. 1707-1738.

⁵⁸ Srov. O.VAN ASSELDONK, *Spirito santo* in *DF*, 1707-1738.

hovoří jako o *Duchu Páně*. František objevuje Ducha svatého především v Božím slově, ve své duši, ve vznikajícím hnutí, jehož je sám neplánovaným iniciátorem.

Za výchozí text, který dle našeho soudu sjednocuje i texty ostatní, jimiž jej chceme interpretovat, je **úryvek z 10. kapitoly *Potvrzené řehole***. *Regulla bullata* je legislativní text prvořadého významu, sestavený Františkem ke konci jeho života (1223), můžeme tedy soudit, že vyjadřuje shrnutí jeho zkušenosti.⁵⁹ František zde nabádá bratry těmito slovy:

„Napomínám pak a vybízím v Pánu Ježíši Kristu, aby se bratři měli na pozoru před každou pýchou, marnou slávou, závistí, lakomstvím, péčí a starostlivostí o tento svět, před pomlouváním a reptáním. A ti, kdo neumějí číst, ať se to nesnaží naučit. **Ať však usilují o to, po čem mají nade všechno toužit, aby [totiž] měli Ducha Páně a jeho svaté jednání**, aby se vždy k němu modlili s čistým srdcem a měli pokoru, trpělivost v pronásledování i v nemoci a milovali ty, kteří nás pronásledují, kárají a obviňují, protože Pán praví: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kteří vás pronásledují a pomlouvají. Blahoslavení, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je nebeské království. Kdo však vytrvá až do konce, bude spasen“ (PŘ 10, 8-12).

Centrální větou uvedeného úryvku je Františkův požadavek, aby bratři toužili především po tom *mít Ducha Páně a jeho svaté působení*. Mnozí z Františkových interpretů považují tuto větu za klíčovou pro pochopení celé jeho spirituality,⁶⁰ a za teologický střed *Potvrzené řehole*.⁶¹ Duchu svatému u Františka je přiznávána mimořádná důležitost nejen u odborníků, ale také v celé františkánské rodině.⁶²

Úryvek *Potvrzené řehole* obsahuje dvě části: první upozorňuje na to, čeho je nutno se vyvarovat a druhá vyzývá k tomu, po čem je třeba toužit. Výraz „*super omnia*“, se ve Františkových spisech objevuje několikrát⁶³ a označuje vždy skutečnosti světci zvláště drahé. Často se nachází ve spojení se slovesem *toužit* (*desiderare*).

Textů, v nichž se objevuje výraz *Spiritus Domini* a které můžeme chápat jako stěžejní, jsme ve Františkových spisech našli celkem sedm. Kromě zmíněného úryvku z PŘ 10, je to i NpŘ 17, 14-16, kde je vyjádřena role Ducha Páně v lidském úsilí o boj se zlem a v NpŘ 17, 19

⁵⁹ Srov. např. G. RACCA, *La regola dei frati minori*, Ed. Porziuncola, 1995².

⁶⁰ *Desátá kapitola Potvrzené řehole* je klíčovým místem nejen pro pochopení role Ducha svatého v životě Menšího bratra, nýbrž i v pochopení celé Františkovy spirituality - svědčí o tom mj. i skutečnost, že požadavek zachovávat „duchovně“ řeholi (PŘ10,4) a na druhé straně Františkův nárok vyjádřený v Závěti o zachovávaní řehole prostě a „sine glossa“, působil těžké střety mezi zastánci „spirituálního“ zachovávaní a těmi, kdo chtěli vše brát „doslova“. Jsou jimi poznamenány dějiny řádu a byly určujícími při utváření reformních proudů uvnitř řádu. Srov. L. IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Ed. Dehoniane, Roma 1982; O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore...*, 28, ESSER, *Gli scritti*, 584 a *FP* 2185, 2183.

⁶¹ Nauku o Duchu Páně považuje za střed Františkova myšlení, jednání i *Spisů* K. Esser, když zdůrazňuje, že „u Františka se nikdy nejednalo o vnější následování Krista, nýbrž vždy o živé a aktivní působení a vedení Kristovým Duchem. Nauka o Duchu Páně /*Spiritus Domini*/...se může nazývat středem myšlení a křesťanských postojů u sv. Františka“ (K. ESSER, *Studium und Wissenschaft im Geiste des hl. Franziskus von Assisi, Wissenschaft und Weisheit* 39 /1976/, 28). Toto hodnocení role Ducha svatého v následování Krista u Františka najdeme ve všech Esserových edicích. Podobně přiznávají tuto zásadní roli Ducha svatého ve Františkově myšlení a zkušenosti I. Omaechevarria, L. Hardick, E. Grau, O. Schmucki, C. A. Lainati; desátou kapitolu *Potvrzené řehole* považují za klíčové místo Františkových spisů např. S. Lopéz /mluví o „teologickém středu“ řehole/, Garrido, Manns, Nguyen-Van-Khanh a další; srov. O. VAN ASSELDONK, *Lo Spirito del Signore...*, 32nn.

⁶² Svědčí o tom mj. skutečnost, že při příležitosti 750. výročí smrti assiského světce zaslali všichni čtyři generální ministři všem bratřím a sestrám společný list nazvaný právě *Habere Spiritum Domini*. Poprvé ve františkánských dějinách tak všichni čtyři generální ministři vyznávali jednohlasně společný ideál a vycházeli přitom ze základní jednoty františkánské duchovnosti. Rozhodující text zní: „Chiunque legga attentamente gli *Opuscula* o le *Vite* di san Francesco, capisce facilmente che il punto centrale sta in questi elementi: seguire nel Vangelo le vestigia di Cristo povero, umile e crocifisso, sotto la guida dello Spirito Santo“ (Lettera enciclica *Habere Spiritum Domini* dei quattro Ministri Generali, Roma 1977, n.9).

⁶³ NpŘ 17,15; Záv 11; 2Lvěř 5.19.56; 1Lvěř I, 13; 1Lřádu 2.

o život s Bohem, v *1. Listu věřícím* 6 stejně jako ve *2. Listu věřícím* 48 se pak mluví o Duchu Páně v souvislosti s trinitární inhabitací a v *Napomenutí I*, 13-14, je řeč o Duchu Páně v eucharistickém kontextu. V *Napomenutí XII*, 1-2 pak světec vysvětluje „jak se pozná, má-li kdo Ducha Páně“. Zmíněné texty se nabízejí k analýze a bylo by jistě možné, leč na tomto místě nemožné :-)⁶⁴ se jim hlouběji věnovat.

Ve výchozím textu z *PR* 10 užívá světec výrazů „toužit“, „mít“ nebo „vlastnit“. Zde můžeme hledat kořen a pravý důvod Františkovy **chudoby**: nejde o to především „nechtít, netoužit“ ani se především něčeho „zbavit“ a „nemít“. To, co chudobě, která je projevem lásky, má nutně předcházet, je touha a „vlastnění“ Ducha Páně se všemi jeho dary. Jen takto je bratr disponován zamilovat si Krista chudého a ukřižovaného, jehož František následuje.

Druhá část věty z *PR* 10,8 bývá překládána různě,⁶⁵ výraz „operatio“ však odkazuje na předmět, jímž je Duch svatý. Ten, kdo má jednat, je především Duch svatý. František nabádá bratry, aby především byli otevření ke každému vnitřnímu vnuknutí pocházejícímu od Ducha Páně, jenž je tvůrčí a aktivní už svou vlastní povahou. Lze říci, že pravá vnitřní spolupráce s Duchem svatým spočívá právě v otevřenosti a **disponovanosti** – dovolit Duchu svatému, aby člověka vedl a v něm působil. Nejde tedy tolik o *výsledky* lidského snažení, jako o *plody* přebývání Ducha v lidském srdci. Je to on, kdo inspiruje k dobrým skutkům, ale nejen to. Aby František přiblížil tuto vnitřní aktivitu, uvádí v citovaném úryvku z *PR* výčet vnějších projevů, jimiž jsou: modlitba čistého srdce, pokora, trpělivost, láska k pronásledovatelům a vytrvalost. Na jiných místech pak hovoří o dalších formách přítomnosti Ducha Páně a jeho rozličném působení.⁶⁶ Text je ozvěnou Pavlova pojednání v *IKor* 12, 2-11, o darech, charismatech, ctnostech a milostech, které, ač různé, jsou vždy plody, jež „působí jeden a týž Duch“. Když František aktivitu Ducha nazývá „svatou“, zdá se, že klade důraz na nejvlastnější účel přebývání Ducha v srdci člověka, a tím je zprostředkovat nám účast na Božím životě, tj. na Boží svatosti.

František tedy bratry nabádá k dvojímu: mají dbát na to, aby měli ve svém srdci stále přebývajícím třetí osobu Trojice a aby byli pozorní k darům, milostem a charismatům, jimiž Duch Páně duši směřuje ke svatosti. František rozlišuje osobu Ducha svatého a jeho posvěcující aktivitu (byť dále mezi dary, milostmi a charismaty nedělá rozdíl).⁶⁷

⁶⁴ Ve své poslední studii o Duchu svatém u Františka R. Bartolini využívá celkem stovky textů o Duchu svatém ve Františkových spisech, představuje je však jen v komentovaném výčtu. Srov. R. BARTOLLINI, *Come fuoco nell'anima. Lo Spirito Santo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Porziuncola, Assisi 2009.

⁶⁵ Výraz „operatio“ se v tomto kontextu překládá různě: K-Š překládá „jeho svaté jednání“, B-P: „ten aby v nich svatě působil“. Někde se setkáme s překladem „bratři ať usilují o to mít Ducha Páně a aby jej nechali v sobě působit, jednat“ (srov. franc. vydání *Les opuscules /Vorreux-Bayart/*: „avoir l'esprit du Seigneur et le laisser agir en eux“). Bartolini se přiklání k překladu „mít Ducha Páně a jeho posvěcující aktivitu“ („avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante“, srov. *op. cit.*, 19; italská verze Esserova krit. vydání mluví o svatém chování, jež je jím inspirováno, k němuž on vede: „santo comportamento che lui ispira“, *Gli scritti*, 474).

⁶⁶ *2Cel* 157 se zmiňuje o těch, kdo přicházejí do řádu jedině díky působení Ducha svatého („sola Spiritus Sancti operatione ducentur“). Zde „operatio“ znamená působení, jímž Duch Páně přivádí člověka k řeholnímu životu. Také Bonaventura v *LegM* 13,7 stejným termínem „operatio“ označuje aktivitu, jíž Duch sám vtiskl do Františkova těla posvátná stigmata a jíž očisťuje, osvěcuje a rozněcuje i život křesťana (srov. FP 741 a 1231). Ve Františkových spisech výraz „operatio“ najdeme čtyřikrát: v *1Lvěř* 1,10; dále *2Lvěř* 53; *1Lvěř* 2,21 a v *Závěti* 39.

⁶⁷ Srov. L. MASSACESI, *L'esodo della fraternita francescana*, Ed. Messaggero, Padova 2008, 108n.

7.1.1 Duch svatý dárce inspirace

Ve svém posledním spise světec s velkým důrazem připomíná zdarma danou evangelní intuici významnými slovy: „*Sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle svatého evangelia*“.⁶⁸ Podobně na mnoha dalších místech František zdůrazňuje: „*Pán mi řekl*“. Světec si je vědom Boží iniciativy, která předcházela každou praxi života menších bratří⁶⁹ a chápe, že chtít se vydat na cestu následování Krista prostřednictvím františkánské řehole není prostým plodem lidského rozhodnutí.⁷⁰ Také ve *Způsobu života pro sv. Kláru* nacházíme tutéž logiku s upřesněním, že se jedná o evangelní život, který je předmětem Boží inspirace.⁷¹ V posledním případě v tomto smyslu hovoří k těm, kteří se chtějí vydat evangelizovat Saracény, kdy světec i tuto volbu v životě menších bratří považuje za výsledek Božího vnuknutí.⁷² František považuje zdarma danou Boží iniciativu za úzce spojenou jak s počátkem, tak i s celým průběhem života františkánské fraternity následující Krista a často používá formulaci „*s pomocí jen tvé milosti*“.⁷³

7.1.2 V Kristových šlépějích

O tématu následování Krista a úloze Ducha svatého v tomto procesu vypovídá text modlitby, zvané *Oratio Omnipotens*, jež se nachází v závěru listu, zaslaného bratřím shromážděným na generální kapitule. František, sám pro nemoc neschopen⁷⁴ se setkání bratří zúčastnit, jim zasílá list, jež končí touto modlitbou:

„Všemohoucí, věčný, spravedlivý a milosrdný Bože, dej nám, ubohým, abychom kvůli tobě samotnému konali to, co víme, že ty chceš, a vždy chtěli to, co se ti líbí, abychom vnitřně **očistěni**, vnitřně **osvíceni** a **ohněm svatého Ducha zapáleni** mohli jít ve šlépějích tvého milovaného Syna, našeho Pána, Ježíše Krista, a jen tvou milostí mohli dojít k tobě, Nejvyšší, který v dokonalé Trojici a prosté Jednotě žiješ a kraluješ a jsi oslavován, všemohoucí Bože, po všechny věky věků. Amen“.⁷⁵

Text je významným svědectvím Františkova vhledu do tajemství Trojice, která není chápána abstraktně, nýbrž jako člověku imanentní, tak, jak ji zjevil Boží Syn. Dvojí lidská aktivita (dělat a chtít) je zaměřena k Bohu a je výsledkem vnitřního působení svatého Ducha. Ježíš Kristus je cestou k Otci, jež je cílem, zatímco Duch je jakýmsi „hnacím motorem“ na této cestě.

⁶⁸ *Záv 14*; FP 116.

⁶⁹ „Pokud někdo z Božího vnuknutí chce přijmout tento život a přijde k našim bratřím, ať ho přívětivě přijmou“ (*NpŘ 1*; FP 5).

⁷⁰ Jak si všimá L. Lehmann, v této kapitole *NpŘ* se poprvé setkáváme s příslovcem „duchovně“ (v. 4), které je relativní ke zřeknutí se dober a označuje nový prvek, jež je spjat s povoláním k následování a tím je „duchovní způsob“. Srov. L. LEHMANN, *El significado del espíritu*, 434. Tento autor označil přesně, že František použil 95x slovo „Spiritus“, z nichž 36 se vztahuje k „Spiritus Sanctus“.

⁷¹ Srov. FP 139.

⁷² „Ti z bratří, kteří z Božího vnuknutí by chtěli jít mezi Saracény a jiné nevěřící...“ (*PŘ 12,1*; FP 107; *NpŘ 16,3*; FP 42).

⁷³ Např. *Lřádu 52*; FP 233. S. PASTORE (*Francesco d Assisi*, 101-102) píše: „Následování je veskrze darem Otce. František po svém chápe Ježíšovo tvrzení ‚Nikdo nemůže přijít ke mě, nepřitáhne-li ho Otec...‘ (Jn 6,44). Na konci života František obhájí originalnost tohoto zjevení. Následovat Krista není etické rozhodnutí ani nemůže být uvězněno v právních kodexech; je to dar milosti, o nějž je třeba prosit v modlitbě...“.

⁷⁴ Když František píše tuto modlitbu, je již blízko smrti (datace spisu je 1226).

⁷⁵ *Lřádu*, 50-52 (K-Š); FP 233.

V *Oratio Omnipotens* je každá z osob Trojice chápána podle své specifické role v plánu spásy. Otec je pramenem spásy, zdrojem milosti, je Počátek bez počátku a konečný Cíl lidského putování, jímž je „patření přímo na tebe, kde je láska k tobě dokonalá, kde je blažené společenství s tebou a kde je věčné okoušení tebe“⁷⁶. V *Oratio* se samotný dar Syna a Ducha jeví jako Boží milost pro nás.

František za jediný předmět své prosby považuje „konat a chtít pouze vůli Boží“. Hledání Boží vůle provázelo Františka již od počátků jeho obrácení. Jeho prvotní úzkost vyjadřuje i nejstarší dochovaná zaznamenaná modlitba, před křížem v kostele sv. Damiána: „*Nejvyšší, slavný Bože, osviť temnoty mého srdce a dej mi, Pane, pravou víru, pevnou naději a dokonalou lásku, moudrost a poznání, abych splnil tvůj svatý a pravý příkaz*“⁷⁷. František považuje plnění vůle Boží za natolik důležité, že se pro něj stává charakteristikou celého způsobu života, jenž na sebe bratři přijímají: „*Nyní však, když jsme opustili svět, nemáme dělat nic jiného, než se řídit vůlí Páně a líbit se jemu samotnému.*“⁷⁸ Toto je možné díky vnitřní očištění, osvícení a rozdílení ohněm svatého Ducha.

Jeho úsilí se zaměřuje na **následování Ježíšových šlépějí**. Ježíš Kristus je pro Františka jediný příklad k následování. Připomeňme, že v tradici církve je celé dílo následování Krista připisováno působení Ducha svatého.⁷⁹ Jedná se o důsledek křtu, kdy Duch přebývajíc v srdci křesťana jej vede ke stále většímu spodobnění a dokonce až k úplnému ztotožnění s Kristem. Je to Duch svatý, kdo vytváří onu podobnost. Pavel pak mluví o plodech Ducha, které charakterizují takového křesťana.⁸⁰ Nejinak je tomu u Františka, jenž v *Pozdravení ctností* zdůrazňuje, že jsou vlévány do srdce člověka působením Ducha svatého.

Prispění Božího Ducha v tomto úryvku je představeno třemi aktivitami, jež jsou v *Oratio Omnipotens* spojeny explicitně s ohněm Ducha svatého. *Mundatio, illuminatio a accensio* jsou tři schopnosti či vlastnosti ohně, které František vytěžil ze svého poznání Bible, teologické tradice a liturgie⁸¹. František vychází z těchto tří efektů, které pozoruje ve svém srdci a vystupuje ke třem „operatio“ Ducha svatého, o nichž pak mluví na základě vlastní zkušenosti. Je si vědom, že za očistu, světlo a vroucnost či horlivost vděčí Duchu svatému přítomnému ve své duši po celý svůj život.

Oheň Ducha svatého a jeho účinky

Spojitost symbolu ohně s osobou Ducha svatého je společné dědictví Písma, liturgie i mystiky, a také pro našeho světce je oheň se svými vlastnostmi a zvláště pokračujícím proměňujícím působením vhodným symbolem Ducha. Stojí za povšimnutí, že zmíněná tři působení Ducha (*mundatio, illuminatio a accensio*) jsou tradicí spojeny a vyjadřují postupný pokrok, stupně duchovního života směrem k Bohu a do Boha. Je známé členění duchovní

⁷⁶ *Parafráze modlitby Otčenáš*: FP 269. O tom, že již nahlédl do velikosti Boží dobroty, svědčí jeho *Chvály Boha Nejvyššího*, kde v mystickém vytržení po vtištění stigmat volá: „Ty jsi dobro, všechno dobro, nejvyšší dobro... ty jsi klid, ... ty jsi radost..., ty jsi všechno naše bohatství v nejvyšší míře... ty jsi naše naděje..., ty jsi náš věčný život...“ (FP 261)

⁷⁷ *Modlitba před křížem*: FP 276. O autenticitě textu se vedou mezi odborníky diskuse, srov. např. ESSER, 456, C. DEL POPOLO, Per l'“Oratio ante Crucifixum“ di san Francesco, *Studi e problemi di critica testuale* 55 (1997, 5-22.

⁷⁸ *NpŘ* 22,9 a též *Řpou* 12, v podobném smyslu vyznívá také *Npm* 3. Svou touhu líbit se Bohu přenáší světec i na bratry a ve velké svobodě je k tomu povzbuzuje. Bratru Lvu dává plnou důvěru, když mu píše: „Jakýmkoliv způsobem ti připadá, že je lepší se líbit Pánu Bohu a následovat jeho šlépěje a jeho chudobu, učíte tak s požehnáním Pána Boha a s mým pověřením“ (*List bratru Lvu*, 3).

⁷⁹ Srov. *Gal* 2,16; *Gal* 5, 22-23; DSp, *Imitation*, 1562.

⁸⁰ Srov. DSp, *Imitation*, 1592.

⁸¹ Symbolika ohně je jedna z nejbohatších a nejvýstižnějších vyjádření jak v křesťanství, tak i v jiných náboženstvích (srov. DSp, *Feu*, 267-269).

cesty na *cestu očištnou, osvětňnou, a spojivou (via purgativa, illuminativa et unitiva)*, které ale více rozvinul sv. Bonaventura ve svém díle *De triplici via*. U Františka se však nejspíše nejedná o pokračující proces, ale o simultánní působení Božího Ducha, který vede duši po cestě následovní Krista až ke spojení s Otcem. Nejde tedy o následné stupně, jak je popisuje tradice, ale o současné aktivity Ducha: současně Duch očišťuje, osvětčuje a rozněcuje duši láskou, podobně jako železo v ohni je současně očišťováno, prozářeno a asimilováno ohněm. Jistě i kromě této simultánnosti je zde patrný i jakýsi pokrok, nikoli však jako přechod od jednoho stupně k druhému, nýbrž v prohlubování vztahu k Bohu. Podobně jako kov, i duše je stále více čistá, prozářená a roznícená láskou a horlivá. Toto pojetí vyplývá z Františkových slov: „stále více vnitřně...“.⁸² Pohyb je směřován k Otci skrze Syna, jehož je třeba následovat za přispění Ducha. Prosbu je směřována k přispění v oblasti poznání, vůle, činnosti. Podobně jako František se později vysloví i Bonaventura: „Oheň zaujímá celou duši: ji očišťuje, osvětčuje a zdokonaluje v lásce“.⁸³

Vzhledem k *2Lvěř*, kde František připisuje Duchu svatému naše stávání se „děťmi Otce, jehož skutky činí“, v textu *Oratio* dodává, že právě ono „činění bohulibých skutků“ je plodem působení ohně Ducha svatého, jenž zasahuje poznání, vůli a konání.

Text *Oratio* je výsostně trojičným úryvkem, a je patrný rozdíl od zmíněného *2Lvěř*, kde je zdůrazněno, čím je díky Duchu svatému člověk pro jednotlivé osoby Trojice (děťmi, snoubenci, bratry, sestrami, matkami, příbytkem, domem). Zde je naopak zdůrazněno, čím je na základě Zjevení Trojice pro člověka: Otec je pochopen jako cíl, konečné spočinutí, stejně jako počátek a výchozí bod křesťanské zkušenosti. K němu má člověk dojít. Protože však Otec přebývá v nedostupném světle⁸⁴ je Ježíš jediným prostředníkem, jedinou cestou k Otci. Duch svatý poslaný Otcem a Synem, je v *Oratio* pochopen jako oheň, jenž neustále duši očišťuje (a tím ji činí hodnou, schopnou Boha a pevnou na zvolené cestě), osvětčuje (dává jí stále větší poznání plánu spásy a tedy Boží vůle) a rozněcuje duši láskou (zdokonaluje lásku k Bohu i stále větší láskou k bližnímu). Svým působením tak doprovází duši na její cestě k Bohu a do Boha. Jde o pouto, která začíná křtem a uzavírá se přechodem ze smrti do věčného života.

⁸² Výraz „interius“ („*ut interius mundati, interius illuminati et igne sancti spiritus accensi...*“), který se v textu opakuje dvakrát, je vztažen k „semper“, které předchází. František ví o postupném, pokračujícím procesu, který má duši přivést k Bohu. Očista, osvětlení a roznícení láskou mají být stále intenzivnější. Dílo Ducha (posvěcení) má přinášet stále hojnější plody. Toto posvěcení se děje v samém středu člověka, v jeho srdci .

⁸³ *Breviloquium* V, kap.1.

⁸⁴ Srov. *ITm* 6,16, jak připomíná František v *Npm* I.

8. František a evangelium

Když František v evangeliu našel odpověď na všechna svá očekávání konvertity a když nabyl přesvědčení, že ke stejnému životu volá Bůh i jeho bratry, učinil z Božího slova **střed a důvod jakéhokoli úsilí osobního i společného**:

„Jeho nejvyšším úsilím, nejvznešenějším přáním a hlavním životním pravidlem bylo: **ve všem a za všech okolností zachovávat svaté evangelium**. Se vší bdělostí a horlivostí, s celou touhou svého ducha a s celým zápallem svého srdce snažil se dokonale následovat učení našeho Pána Ježíše Krista a chodit v jeho šlépějích. **Stálým rozjímáním si připomínal jeho slova a bystrými úvahami promýšlel jeho činy**“ (1Cel 84: FP 466).

František **všechnu svoji inspiraci** hledal a nacházel v evangeliu a předával ji přímo ze stránek evangelia svým příkladem i slovy svým bratřím.

Zajímavou informaci máme u sv. Bonaventury, jež mu poskytl jeden z Františkových současných bratří: jednou, když František viděl, že všichni chtějí mít evangelium v rukou, aby ho mohli meditovat a nemajíce víc než jedinou jeho kopii, **„trhal list po listu a rozdával každému z bratří, aby ho všichni mohli číst a navzájem se nerušili**“ (FP 2705).

Tomáš z Celana vypráví jiný příběh, stejně pro Františka typický, totiž názornou ukázkou toho, jak evangelium, které se neprojeví v životě, zůstává mrtvou literou. Jednoho dne přichází do Porciunkuly matka dvou bratří a žádá pomoc. Světec se obrátí na Petra Cattaniho, svého vikáře, a říká mu: **„Můžeme dát něco této naší matce?“** (nazýval naší matkou matku každého bratra). Bratr Petr odpovídá, že doma není nic, co by se mohlo darovat, ale dodává: **„Máme jen jeden Nový zákon, který nám slouží k ranní četbě, protože jsme bez breviáře.“** František mu poručí: **„Dej naší matce Nový zákon, aby ho prodala, neboť je v nouzi. Toto nás naučí pomáhat chudým. Jsem přesvědčen, že tento skutek lásky je Pánu milejší než četba.“** A vyprávění končí takto: **„Dali tedy ženě knihu, a tak byl první Nový zákon, který rád měl, ze svaté lásky darován.“** (2Cel 91: FP 678).

František se utíká k evangeliu vždy, když hledá světlo pro svoji cestu. Vždyť celý svůj život zasvětil evangeliu. V něm hledá **odpověď na každý svůj neklid**, zvláště před důležitými rozhodnutími. Je přesvědčen, že skrze stránky evangelia Kristus pokračuje v rozhovoru s ním. To, co udělal s bratrem Bernardem a Petrem, bude opakovat ještě mnohokrát za různých okolností: např. na La Verně před stigmatizací:

„Proto přišel jednoho dne k oltáři, který byl zřízen v poustevně, kde dlel, vzal knihu evangelií a uctivě ji položil na oltář. Pak padl před Bohem na kolena, pokorný srdcem i tělem a vroucně dobrotivého Boha v modlitbě prosil, aby mu on, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útechy, milostivě zjevil svou vůli. Aby dovedl k dokonalému konci to, co kdysi v prostotě a pokoře započal, vroucně prosil, aby se mu při prvním otevření knihy zjevilo, co má dělat. Byl totiž veden Duchem, který řídil svaté a dokonalé muže, o nichž čteme, že ve své touze po svatosti jednali s podobnou dětinnou důvěrou. Domodlil se, vstal a v duchu pokorný a se zkroušeným srdcem se poznamenal svatým křížem. Pak vzal z oltáře knihu a s uctivou bázňí ji otevřel“ (1Cel 92, FP 482; srov. *LegPer* 73, FP 1627).

Když František poznal, že je čas dát skupině bratří „formu života“, nechtěl udělat nic jiného než **držet se evangelia**. Sám na to ve své Závěti vzpomíná: **„Sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle svatého evangelia. To jsem několika slovy a jednoduše nechal napsat a pan papež mi to potvrdil“** (Záv: FP 116).

Františkova první **Řehole** není nic jiného než **výběr evangelních textů**, které bratrstvu připomínaly především požadavek následovat Krista v chudobě, pokoře, jednoduchosti a apoštolské dostupnosti. V definitivní Řeholi se to pak vyjadřuje hned první větou. **„Řehole a**

život menších bratří je: zachovávat svaté evangelium našeho Pána Ježíše Krista životem v poslušnosti, bez vlastnictví a v čistotě“ (PŘ 1). Na konci života podle vyprávění 2. životopisu Tomáše z Celana se zdůrazňuje evangelium a jeho zachovávání nad každou jinou normu a každé jiné ustanovení (srov. 2Cel 216, FP 806).

Mezi mnoha aspekty Františkovy spirituality bývá odborníky zvláště vyzdvihován právě jeho **mysl pro svatá Písma**. František nebyl vzdělaný „in sacra pagina“, přesto je u něj patrné velké pochopení smyslu Písma. Lidsky viděno nebyl dostatečně na výši svým vzděláním, i když za přehnané se považuje jeho sebehodnocení, že byl „ignorant a nevzdělanec“. Měl běžné vzdělání své doby a své náboženské vzdělání rozšiřoval četbou, liturgií a poslechem kázání. Tomáš z Celana zdůrazňuje jeho výjimečnou paměť:

„Ač žádnou vědu nestudoval, naučil se blažený František od Boha moudrosti, která je shůry, a osvícen světlem věčného Světla měl **hluboké poznání svatých Písem**. Jeho čistý duch vnikal do skrytých tajemství a jeho milující srdce nacházelo cesty i k tomu, co je školní učenosti nedostupné. Občas čítal ve svatých Písmech a co jednou pochopil, nesmazatelně vepsal do svého srdce. Knihy mu nahrazovala jeho paměť; co jednou slyšel, pamatoval si a s oddanou láskou o tom uvažoval. Jen tento způsob učení nazýval plodným – za nemoudré měl hrabat se v tisícířech pojednáních. Za pravého filozofa pokládal toho, kdo především směřoval k věčnému životu. **Ujišťoval také, že od sebepoznání k poznání Boha snadno dojde ten, kdo v Písmu pokorně, ne opovážlivě bádá**. Obtížné otázky řešil někdy bez potíží; **ač v Písmu nebyl studovaný, dovedl jeho význam i smysl jasně vysvětlit**“ (2Cel 102, FP 689).

Životopisec připojuje tři svědectví, která toto dokládají: první se týká bratra dominikána, který poté, co získal světcovu odpověď, překvapeně řekl Františkovým bratřím:

„Moji bratři, bohověda tohoto muže se opírá o čistotu a nazírání. Podobá se létajícímu orlu, zatímco se naše věda plazí po zemi“ (2Cel 103, FP 690).

„Jindy když dlel v Římě v domě kardinála, vyptávali se ho na těžká místa Písma a on je vykládal tak, že **se o něm začalo říkat, že je v Písmu doma**. Pan kardinál mu říkal: ‚Nekladu ti otázky jako učenci, ale jako muži, který má Božího Ducha, proto přijímám rád tvé názory, protože vím, že jsou od Boha‘“ (2Cel 104, FP 691).

Třetím svědectvím je odpověď, kterou František dává jednomu svému bratru, jenž ho povzbuzuje, aby hledal útěchu v četbě Písma, když trpěl velkými bolestmi. František odpovídá:

„**Bratře, je dobré číst Písma, je dobré hledat v nich Pána, našeho Boha: už jsem si však zapamatoval tolik z Písma, že mi to k rozjímání a uvažování úplně stačí. Víc nepotřebuji: znám dobře Krista chudého u ukřižovaného**“ (2Cel 105, FP 692).

Františkův smysl pro Písmo, který vyvolával údiv u vzdělanců v jeho i naší době, plyne **více ze zkušenosti** než z poznání, nebo lépe z „vyššího“ poznání Krista, Slova Otcova, o němž mluví sv. Pavel (srov. Ef 4,13). František si byl vědom toho, že tento dar má a protože byl chudý duchem, nechtěl ho držet pro sebe, ale cítil velkou potřebu předávat ho druhým. Jak říká v úvodu v Listu věřícím: „*Protože jsem služebníkem všech, mám povinnost sloužit všem slovy svého Pána plnými vůně*“ (2 Lvěř: FP 180).

Protože slova Páně jsou Duch a život, nabádá František často, aby se staly normou chování (srov. NpŘ 22,41; Záv 15; Lvěř 3: FP 61; 115; 180). Mezi Františkovými Napomenutími najdeme jedno určené především bratřím zakládajícím si na svém vzdělání nebo snad těm, kteří po vzdělání zatouží, poté co je dovolil bratru Antonínovi:

„Apoštol praví: ‚Litera zabíjí, ale duch dává život‘ (2Kor 3,6). Literou jsou zabiti, kdo usilují jen a jen znát pouhá slova, aby platili za moudřejší než ostatní a mohli získat veliké

bohatství, které pak darují svým příbuzným a přátelům. **A literou jsou zabiti řeholníci, kteří nechtějí následovat ducha Písma svatého, ale touží jen po tom, aby znali slova a vykládali je druhým.** A ti naopak jsou oživeni duchem Písma svatého, kdo každé písmeno, které znají, snaží se poznat hlouběji a své vědění nepřipisují sami sobě, ale slovem a příkladem je vracejí Bohu, Nejvyššímu Pánu, kterému patří všechno dobré“⁸⁵ (Nap 7, FP 156).

Ze spisů sv. Františka vyplývá, že měl **především znalost NZ** a SZ zřejmě přímo neznal s výjimkou Žalmů. Z toho se dá usoudit, že měl v rukou knihu NZ a žaltář, který znal velmi dobře, jak lze usuzovat z jeho Hodinek a modliteb.

Z evangelia Mt je patrná hluboká znalost blahoslavenství a tří kapitol horského kázání, jejichž verše často cituje. Častá věta v jeho spisech je vzata právě odtud: „**Všechno, co chcete, aby druhí dělali vám, dělejte vy jim**“ (Mt 7,12). Jeruzalémská bible tomuto verši dává název „**zlaté pravidlo**“ mezilidských vztahů v křesťanském smyslu. Právě tak to pochopil i František, který tuto větu aplikoval pro každou úroveň vztahu: mezi bratry ministry a podřízenými (NpŘ 4,3, FP 13), k nemocným bratřím (NpŘ 10,1: FP 34; PŘ 6,11: FP 92), k provinilému bratru (Legm 17: FP 237), k pomoci bratru, který se nachází v těžkostech s vírou ohledně života, který slíbil (NpŘ 6,2: FP 22), k bližnímu v jeho slabostech (Nap 18,1: FP167), ve způsobu napomínání civilních soudců vzhledem k jejich povinnostem (Lvěř 28: FP 191). Sv. Klára ve své Řeholi aplikuje stejnou normu v požadavcích péče o nemocné sestry (ŘKI 8,14: FP 2797). Zde je patrný základní princip františkánské pedagogiky vycházející právě z evangelia: hluboké pochopení situace bližního, ochota neustále se stavět do jeho situace, pochopit ho a jednat jako křesťan.

Zvláštní význam má pro Františka **Mt 20**, odkud vzal své **pochopení minority a ducha služby po Kristově příkladu**, který přišel ne aby si nechal sloužit, ale aby sloužil. Jde o text, který se stává klíčovým pro Františkovo pojetí autority (srov. NpŘ 4,5, 5,13, FP 14, 19; Nap 4, FP 152).

Není snadné rozpoznat přímé citace evangelia **Mk** pro jejich podobnost s Mt, zato však z **evangelia Lk** zdůrazňuje František dvě kapitoly z „evangelia dětství“, které se mnohokrát objevují komentované v jeho spisech. Zvláště pak **text o Zvěstování** je pro Františka zdrojem velkých teologických intuicí. Zaujat je také „**evangeliem rozeslání**“ (Lk 10,1-7), také jiné místo z Lukášova evangelia je pro něj drahé, a sice „*Nikdo není dobrý, jenom Bůh*“ (Lk 18,19; srov. NpŘ 17,19, 23,28: FP 49, 70; Lvěř 62: FP 202 a další např. FP 263, 265).

Evangelium Janovo, které má především teologický a kontemplativní charakter, je také Františkem **nejvíce kontemplováno**. V jeho spisech se nachází **více než 70 výslovných citací**. Kdybychom už nemluvili o řeči na rozloučenou, kterou z velké části převzala NpŘ 22 a Lvěř, pak bychom měli zmínit ještě 2 zákl. texty charakterizující Františkovu spiritualitu: „*Bůh je Duch a ti, kteří se mu klanějí, mají se mu klanět v duchu a pravdě*“ (Jn 4,23n; srov. NpŘ 22,31, Nap 1,6, Lvěř 19n: FP 61, 141, 187), „*Je to Duch, kdo dává život, tělo samo není nic. Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a jsou život*“ (Jn 6,63; srov. NpŘ 40, Záv 15, Nap 1,7, Lvěř 3: FP 61, 115, 141, 180).

Skutky téměř necituje (pouze 2 citace), zato **listy sv. Pavla** jsou uvedeny alespoň 72 citacemi. Nejvýznamnější jsou citace vyjadřující nauku o kontrastu tělo-duch (Řím 8,6-14; Gal 5,16) a vztah litera-duch (2Kor 3,6) a text o chudobě-kenozi (2Kor 8,9). V tomto kontextu

⁸⁵ František velmi osobní formou vyjadřuje názor, který se objevuje ve známém textu sv. Bernarda: „*Jsou totiž takoví, kteří chtějí vědět pro samé vědění, což je jen zvědavost. Jsou také ti, kteří chtějí vědět, aby ukázali, že vědí, a to je pouhá marnivost. Jsou takoví, kteří chtějí vědět, aby své vědění prodali buď za peníze, nebo za pocty, a to je pouhá ziskuchtivost. A pak jsou konečně takoví, kteří chtějí vědět, aby vyučovali druhé, a to je láska. Tak jako ti, kteří chtějí vědět, aby přijali poučení, a to je opatrnost...*“ (Sermo 36 in Cant.,n. 3: PL 183,968) – Iriarte 43.

našel výraz z Vulgáty *altissima paupertas* a to, co definuje křesťanovu svobodu jako vůle k vzájemné službě, klíčový text ve fr. pojetí vztahů mezi autoritou a poslušností (Gal 5,13n).

Dále najdeme 8 citací **Jakuba**, 17 citací z **1listu sv. Petra** – tento list František četl a meditoval velmi pozorně, snad proto, že tak jako dnes, bývá čten při liturgii během týdne po velikonocích.

10 citací najdeme z **1listu sv. Jana** a nejdůležitější tvrzení „Bůh je láska“ (1Jn 4,8.16), které zmiňuje 4x. Konečně **Zjevení** cituje 16x, zvláště ve zvoláních chvály, slávy, cti a požehnání Bohu a Beránkovi (Zjv 4,8-11; 5,12n).

František zaujímá k **Božímu slovu napsanému** ve svatých knihách **posvátnou úctu**, která je podobná té, která inspirovala slova, jimiž se Kristus stává přítomný v eucharistii.

Ve spisech sv. **Klary**, tak jako ve Františkových, najdeme velké množství biblických citací, zvláště v dopisech Anežce. Málo víme o její přímé znalosti Písma, zřejmě i pro ni hlavním prostředkem takové znalosti byla liturgie každého dne, zvláště breviář s každodenním čtením a pak kázání, jichž byla žádostivá, zvláště když služebníci Slova byli vzdělaní. Jak se dovídáme ze svědectví, sestry Anežky, dcery pána Oportula, starosty města:

„Svědkyně dále vypověděla, že panna Klára měla velkou radost, když slyšela slovo Boží. A třebaže nebyla vzdělaná, přece ráda slyšala učená kázání. Když jednoho dne kázal br. Filip de Atri z řádu Menších bratří, svědkyně viděla vedle sv. Kláry překrásného chlapečka, zdálo se jí, že má asi tři roky. A když se svědkyně modlila v srdci, aby Bůh nedopustil, že by byla oklamána, dostala v srdci odpověď těmito slovy: ‚Já jsem mezi vámi‘ a těmi slovy bylo naznačeno, že chlapeček byl Ježíš Kristus, který stojí mezi kazateli a posluchači, když poslouchají tak, jak mají...Na dotaz, jak dlouho tam byl ten chlapeček, dala odpověď, že po velkou část kázání. A řekla, že se tehdy zdálo, jako by kolem matky sv. Kláry byla velká záře. Ne jako něco hmotného, ale jako zář hvězd. Svědkyně také řekla, že z toho zjevení cítila nevýslovnou sladkost“ (*Proces* 10,8; FP 3076).

9. František a Eucharistie

9.1 Vztah k Eucharistii a její pochopení ve Františkově době

Abychom pochopili Františkův přístup k Eucharistii a byly nám srozumitelné jeho *požadavky ohledně morální bezúhonnosti kněží, správnosti slavení eucharistické oběti, požadavek eucharistické úcty a správnosti nauky*, je třeba si všimnout, jak bylo na tyto skutečnosti nahlíženo v jeho době. Všimneme si tedy nejprve rozšířených jevů jakými byly: *pohoršující život kněží, rozšíření bludných nauk, úchytky ve slavení a nedostatek eucharistické úcty*.

V druhé části se pak budeme věnovat analýze jednoho Františkova textu týkajícího se Eucharistie, a sice **Npm I**.

9.1.1 Pohoršující chování kněží, úchytky ve slavení Eucharistie

Františkova doba, přesněji poslední desetiletí 12. a první desetiletí 13. století je plná kontrastů ohledně tajemství Eucharistie. **Na úrovni slavení Eucharistie je patrný vážný úpadek**, související se životem kněží. Ten odráží život církve. Zarážející byla jejich **nevědomost** a jejich často **pohoršlivé chování** (konkubinát, simonie), **zneužívání a disciplinární nedostatky ohledně mše, nedbalost ve spravování svatých míst a posvátných předmětů** - to vše vrhalo velmi špatné světlo na kněžství a diskreditovalo je v očích věřících.

Kněží slaví mši svatou nikoliv ze zbožnosti, ale z **chtivosti po penězích**. Kromě nepřístojností ve způsobu slavení se setkáme s mnoha až pověřivými praktikami. Šíří se **tzv. privátní mše**, kněží slaví **několik mší denně, snad až 8-10**⁸⁶, proměňují sice při každé mši, přijímají však jen při jedné z nich⁸⁷. Odtud je už jen krok k deviaci **tzv. „suchých mší“** (*missa sicca*), při kterých se odříkaly mešní modlitby, chyběla však oběť, proměňování a přijímání. Ziskuchtiví kněží se uchýlovali i k takové klíčce, kdy do jednoho mešního kánonu spojili různé mešní formuláře, buď podle své libovůle nebo podle přání lidí. Mešní předměty a dokonce i sama Nejsvětější svátost byly zneužívány k pověřivým, hmotným cílům. Chyběla úcta k místu, k chrámu. Stále méně se lidé účastní slavení Eucharistie a stále méně přijímají.

Esser cituje z tzv. *Passovského anonymu* a uvádí, že kněží neobnovují posvěcené hostie v pravý čas, takže se hemží červy; často nechávají upadnout na zem Tělo a Krev Páně a uchovávají Svátost v pokoji nebo ve stromě na zahradě; při návštěvách nemocných zavěsili někde burzu s Eucharistií a šli do hospody; podávali sv. přijímání veřejným hříšníkům a ty, kdo byli hodni přijímat odmítali; slavili Nejsv. oběť ve stavu veřejného hříchu, ke mši svaté užívali špatné víno, hodně je ředili vodou, a vůbec se chovali v mnoha ohledech nepřipustně.⁸⁸

Není proto divu, že se kněží pro své chování stávali centrem mnoha útoků a rozporuplných přístupů. Jejich život vyvolával rozpaky a mnozí horliví **křesťané upadali do častého věroučného omylu**, podle něhož, **není-li možné nalézt dobrého kněze, má i laik právo**

⁸⁶ Srv. L. IRIARTE, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1987², ss. 60-65 (63).

⁸⁷ Srv. K. ESSER, *Temí spirituali*, Ed. Biblioteca francescana, Milano 1981³, ss. 233-284 (238).

⁸⁸ Srv. K. ESSER, *Temí spirituali*, s. 263.

proměňovat. Důsledek takového přístupu: je to **zásluha**, která opravňuje křesťana sloužit mši a proměňovat, nikoliv jen **svěcení**⁸⁹.

Časté byly i násilné reakce heretických hnutí, zvláště **katarů**, kteří ve svém postoji došli až k popírání platnosti Eucharistie slavené nehodnými kněžími a kteří jejich úřad zpochybňovali, takže církevní autorita musela tuto situaci řešit na úrovni nauky i disciplíny na IV. lateránském koncilu (1215).

9.1.2 Heretická hnutí

Zmínění **kataři** byli jedním z největších nebezpečí také pro eucharistickou úctu, neboť jejich **dualismus**, z něhož vycházela jejich nauka, nepřijal Eucharistii, protože v ní viděli **spojení božského, duchovního světa s hmotou, materií, kterou odmítali jako špatnou**. Zachovávali sice jakýsi ritus lámání chleba, aniž by jej však chtěli proměňovat v Tělo Kristovo, jednalo se jen o jakousi připomínku. V důsledku jejich dualistické nauky se jevila i Kristova oběť nesmyslná.

Podobný přístup najdeme u mnoha jiných heretických proudů té doby na Západě. Společným jim bylo přesvědčení, že „pravým křesťanům“ stačí jen „nebeský pokrm“, a že **vše materiální je nečisté**⁹⁰.

Lze tedy pochopit i **právě opačnou reakci – adoraci Eucharistie** s vírou v pravou, reálnou Kristovu přítomnost. Rozvíjí se mnoho forem zbožnosti (některé z nich hraničily až s pověřivostí), které zde, v této potřebě odporu proti bludu, mají svůj základ. Též v teologických diskusích doby se téma reálné přítomnosti Krista v proměněné hostii stává jedním z hlavních a ovlivňuje následně i vývoj obřadu slavení mše svaté.

9.1.3 Úchytky v eucharistickém slavení a účtě (neúčast na sv. přijímání, přijímání „pohledem“)

To vše, co jsme zmínili, dává pochopit, proč lidé stále méně mají potřebu účastnit se mši, slavených nehodnými kněžími, a pokud se jich účastní, pak **nepřístupují ke svatému přijímání** – nechápou proč by měli- a to se stává stále řidším.

Důvody takového přístupu je možné hledat různě⁹¹:

- pokračující **ztrátu hodnoty komunitního slavení** eucharistie = ztráta smyslu pro společenství,
- **přehnaný pocit nehodnosti** a hříšnosti křesťana rozšířený ve středověku,
- **komplikovaná zpovědní praxe** neumožňující snadno získat rozhřešení – a zpověď byla podmínkou k přijetí eucharistie
- a konečně **bludy a neúcta ke kněžím** (viz výše).

Počátkem 13.stol. se v důsledku nepochopení Eucharistie šířil také zvyk tzv. **přijímání pohledem** – věřící se spokojují s tím, že se dívají na pozdvihovanou konsekrovanou hostii a přecházejí z jednoho chrámu do druhého, aby pokračovali v tomto uctívání, které hraničí s pověrou: pohledu na Tělo Kristovo se připisuje větší důležitost než jeho přijímání.

⁸⁹ Srv. K.ESSER, *Temi spirituali*, s. 239.

⁹⁰ Srv. K.ESSER, *Temi spirituali*, s. 263n., **doplnit něco v češtině o katarech**

⁹¹ Srv. FALSINI, RINALDO, Eucaristia, in *Dizionario francescano*. Spiritualita. Ed. Messaggero, Padova 1983, 519nn.

9.1.4 Nauka IV. lateránského koncilu

Vidíme-li všechny zmíněné nedostatky, je pochopitelná snaha znovu oživit eucharistickou praxi ze strany církevní autority, a to nejprve prostřednictvím zvláštních sněmů a pak i na **IV. ekumenickém koncilu lateránském (1215)**. Za pontifikátu papeže Inocence III. se tedy sešel koncil, aby pojednal jak o šířících se heretických hnutích, tak o svátostné nauce.

O Eucharistii pojednávají **koncilní konstituce 19 a 20**; první mluví o nutnosti zachovat posvátnost prostoru chrámu a uchovat čistými posvátné nádoby, purifikatoria, korporály a liturgická paramenta a druhá konstituce nařizuje chránit křížmo a eucharisti pod zámekem, „aby se jich nemohla zmocnit žádná nerozvázná (temeraria=ztřeštěná) ruka a neznesvětila je hanebným, nízkým užíváním“⁹². **Konstituce 21** pak zavádí ještě povinnost pro každého věřícího zpovídat se alespoň jednou za rok a přistoupit ke svatému přijímání alespoň o Velikonocích, což zůstává v platnosti nadále (je to jedno z círk. příkázání).

9.2 Františkův přístup

Na koncil a na papežský list *Sane cum olim* **Honorii III.** z 22. září **1219**, ve kterém jsou vyjmenovány nedostatky v eucharistické úctě i odpovídající tresty za znesvěcení (list tedy svou existencí dokládá, že nejde jen o ojedinělé případy!), reaguje František několika svými listy (včetně **Npm1** se jedná celkem o **6 textů týkajících se tématu**⁹³). Tím dává najevo jak svoji starost o správný přístup k eucharistii, tak svou oddanost papeži a církvi. Je to patrné zvláště na *Listu klerikům*.

9.2.1 Františkův přístup ke kněžím

Delikátní problém nehodných kněží řeší František tím, že se **plně podřizuje římské církvi** a vyznává, že **jen platně vysvěcený kněz může slavít Eucharistii** a to samou mocí proměňovat, která je mu dána svěcením, bez ohledu a nezávisle na jeho osobním chování. V kněžích i přes jejich nehodnost rozpoznává Kristovu tvář a chápe je jako Jeho nástroj.

V jednom svědectví dominikána Štefana z Borbone se mluví o heretikovi, který někde v Lombardii proklínal kněze, „*kteřý si vydržoval konkubínu a poskvrnil si ruce tělesným stykem s ní*“⁹⁴. Když tehdy František postřehl skrytou záludnost a zlobu bludaře, vrhl se k nohám onoho kněze před zraky jeho farníků a zvolal: „*Zda jsou jeho ruce takové, jak říká tento člověk, nevím, ale i kdyby takové byly, vím, že nemohou pošpinit moc a účinnost božských tajemství. Naopak, protože skrze tyto ruce k nám proudí mnohá dobrodiní od Boha a dary jeho milosti všemu lidu, já líbám tyto ruce s úctou k tomu, co nám darují a pro lásku Toho z jehož moci tak činí*“.

⁹² Srv. *Concilio Lateranense IV* (Introduzione e Costituzioni conciliari) in CONCILIORUM OECUMENICUM DECRETA (a cura di G. Alberigo et al.), edizione bilingue, EDB, Bologna 1991, 226-271; také C.VAIANI, *Vedere...*, s. 19n).

⁹³ Včetně *I. Napomenutí* se jedná nejméně o šest spisů: *O úctě k tělu Páně* napsal František samostatný *List určený všem duchovním*. K velké horlivosti, čistotě a úctě k „*nejsvětějšímu tělu a nejsvětější krvi našeho Pána Ježíše Krista*“ nabádal František své bratry v *Listu řádu*. V *Listu* adresovaném *kustodům* vyzývá právě je k péči o vše, co souvisí se slavením eucharistie a žádá, aby „*vše, co náleží k oběti, bylo drahocenné*“ a bratry kazatele nabádal, aby k úctě vedli také lid. František téměř ve všech svých spisech vybízí vášnivě k častému eucharistickému přijímání, k nutnosti vnitřní dispozice i k vnější úctě. To zdůrazňuje např. v *Listu věřícím*. Vše co mu leží na srdci ohledně úcty k Božím slovům, Tělu, Krvi, kostelům i kněžím, shrnuje, opakuje a zdůrazňuje také ve své *Závěti*.

⁹⁴ „*qui concubinam tenet et manus habet pollutas, carnes meretricis tractando*“ (Stefano di Borbone OP, in Lemmens, *Testimonia minora*, příběh citován z ESSER, *Temi spirituali*, s. 241).

Podobné svědectví nám zanechává Celano:

„Také chtěl, aby se kněžským rukám, kterým je dána taková velká moc, totiž konat tuto svátost, prokazovala veliká úcta. Kdybych náhodou potkal z nebe přicházejícího světce a současně i chudého prostého kněze, nejprve bych vzdal čest knězi a políbil mu ruku a pak bych se světci omluvil: ‘Měj strpení, Vavřínče, neboť ruce tohoto kněze se dotýkají Slova života a tím mají moc nad něčím, co všechno lidské přesahuje’“ (2Cel 201: FP 790).

Sám František na konci života tuto svou zkušenost shrnuje v Závěti a chápe ji jako dar od Pána:

„Potom mi Pán dal a dává **takovou víru v kněze**, kteří žijí podle zásad svaté římské církve, pro jejich svěcení, **že i kdyby mě pronásledovali, chci se na ně obracet**. A kdybych měl takovou moudrost, jakou měl Šalamoun, a našel bych chudičké kněze tohoto světa, nechci kázat ve farnostech, kde přebývají, proti jejich vůli. A jich i všech ostatních se chci bát, milovat je a ctít je jako své pány. A nechci uvažovat o jejich hříchu, protože v nich rozeznávám Syna Božího a jsou mými pány. A činím to proto, že nevidím tělesně na tomto světě z nejvyššího Syna Božího nic než jeho nejsvětější tělo a nejsvětější krev, které oni přijímají a jen oni vysluhují ostatním.“ (Záv: FP 112-113; srv. *Npm* 26, L věř.).

9.2.2 Nabádání k úctě vůči Tělu a Krvi Páně

- výzva kněžím:

Zmíněný uctivý přístup ke kněžím však neznamenal, že by si nevšímal jejich nepravostí. Naopak, **vyzývá naléhavě k obrácení** a projevování nejvyšší úcty vůči Tělu a Krvi Krista:

K bratřím kněžím svého řádu se František obrací s naléhavou výzvou:

„Žádám také v Pánu všechny své bratry kněze, kteří jsou a kteří budou a touží být kněžím Nejvyššího, aby kdykoliv budou chtít sloužit mši, **čistí, čistě a s úctou** přinášeli pravou oběť nejsvětějšího těla a krve našeho Pána Ježíše Krista se svatým a čistým úmyslem, ne pro nějakou pozemskou věc ani ze strachu z nějakého člověka nebo z lásky k němu, aby se zalíbili lidem; ale všechna vůle, nakolik jí milost pomáhá, ať se zaměřuje na Boha, jen jemu jedinému jako svrchovanému Pánu ať se touží líbit, protože on sám tam působí, jak se jemu líbí. (...)

Slyšte bratři moji: Jestliže blahoslavená Panna je tak uctívána, jak je toho hodna, že ho nosila v nejsvětějším lůně; jestliže blahoslavený Křtitel se zachvěl a neodvážil se dotknout svaté Boží hlavy; jestliže se ctí hrob, v němž po určitý čas ležel; **jak svatý, spravedlivý a toho hodný musí být ten, který se rukama dotýká, srdcem i ústy přijímá a druhým k přijímání podává** již ne toho, který má zemřít, ale toho, kdo je na věky vítězný a slavný a na něhož touží patřit i andělé.

Pohled'te na svou důstojnost, bratři kněží, a buďte svatí, neboť on je svatý. A jako pro tuto službu vás nade všechny poctil Pán Bůh, tak i **vy ho milujte, ctěte a oslavujte víc než všichni ostatní**. Je velká bída a politováníhodná slabost, když vy, kteří ho máte tak blízko, staráte se ještě o něco jiného na světě.“ (Lřádu 2, FP 218-220).

O **úctě** k Tělu Páně napsal František samostatný *List* určený **všem duchovním**. Že byl tento list velmi ceněn i mimo řád, svědčí i to, že jeho opis (zřejmě rovnou z autografu, jak dosvědčuje i Tau s hlavou věrně překresleno i v opisu) je uchovaný v misále benediktinského opatství Subiaco, psaném před r. 1238. V tomto jediném spise se František vyslovuje jako jáhen. (Obsah listu časem ztratil na významu, když došlo ve 13. stol. k velkému rozvoji eucharistické úcty)

Pro Františka je charakteristické, že **nenapomíná jen druhé, ale i sebe**:

„Uvažme, **my všichni klerici**, jak velký hřích a nevědomost někteří mají ve vztahu k nejsvětějšímu tělu a krvi našeho Pána Ježíše Krista, k jeho nejsvětějším jménům a napsaným slovům, která jeho tělo posvěcují (...).

„Nepohne s námi (...) zbožná úcta, když sám dobrý Pán se vydává do našich rukou a my s ním zacházíme a každodenně ho svými ústy přijímáme? Cožpak nevíme, že musíme přijít do jeho rukou? Napravme se tedy ve všech těchto i jiných věcech rychle a pevně.“ (Lkler: FP 207-209).

Aby zabránil spekulacím a zneužívání kolem množení mší svatých, jak tomu bývalo v některých klášteřích, napomíná František své bratry, aby se ve fraternitách slavila **jen jedna mše za den** a aby se ostatní kněží spokojili s tím, že budou přítomni na mši jiného kněze (viz **Lřádu 2**: FP 222-223).

- vůči všem, kdo se účastní mše:

Mše sv. není pro Františka jen připomínka výkupného díla Kristova, ale opravdová aktualizace pro nás („*v ní máme pravé tělo a pravou krev*“ - **Lřádu 2**, FP 218,220,221,223). Z toho vyplývá **požadavek velkého respektu, úcty a čistoty srdce i těla**. Správný úmysl a hluboká víra, to vše požaduje František jak od kněze, tak od toho, kdo se mše účastní:

„Proto **vás všechny, své bratry** prosím a líbám vaše nohy s tou láskou, jaké jen jsem schopen, abyste prokazovali všechnu úctu a všechnu čest, jak budete s to, nejsvětějšímu tělu a nejsvětější krvi našeho Pána Ježíše Krista, skrze něhož se všemu tvorstvu jak na nebi, tak na zemi dostalo pokoje a bylo usmířeno se všemohoucím Bohem“ (**Lřádu 1**, FP 217).

Nabádá též bratry kazatele, aby vedli všechen lid k takové úctě:

„... a když je (tělo a krev Páně) kněz na oltáři proměňuje a přenáší jinam, **všichni lidé mají na kolenou vzdávat chválu, slávu a čest Pánu Bohu živému a pravému**. Jeho chválu tak hlásejte a zvěstujte všem národům, aby každou hodinu a vždy, když znějí zvony, všechen lid na celé zemi všemohoucímu Bohu vzdával chválu a dík“ (**Lkust**: FP 243).

9.2.3 Požadavek na čistotu kostelů a náb. předmětů

Jak svědčí perugijská legenda „*František hodně trpěl, když vešel do kostela a viděl, že je špinavý*“. Proto se neobracel jen k lidu Božímu, ale zvláště, když nacházel kostely v nepořádku, brával si místní kněze stranou a tam jim domlouval ohledně čistoty chrámu, posvátných nádob i péče o duše. (srv. **Asskomp 18**, FP 1565, též **Zrc 56**: FP 1746).

Všem kustodům menších bratří klade na srdce:

„Prosím vás naléhavěji, než kdybych prosil sám za sebe, abyste, pokud to bude vhodné a budete vidět, že to může přinést užitek, pokorně prosili duchovní, aby nejsvětější tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista i napsaná jeho svatá jména a slova, která toto tělo svátostně zpřítomňují, měli nade vše v úctě. Kalichy, korporály, oltářní ozdoby a vše, co náleží k oběti, ať je **drahocenné**. A je-li někde nejsvětější tělo Páně uchováváno docela chudě, ať je podle předpisů církve uloží na **důstojném (vzácném)** místě a pečlivě uzavřou a s velkou úctou přenášejí a druhým podávají s pravou zbožností. Také napsaná jména a slova Páně, jsou-li na nečistých místech, ať jsou sebrána a uložena na čestném místě.“ (**Lkust**: FP 241).

Tuto svoji starost vyjadřuje František ještě na smrtelné posteli: „*A chci, aby tato nejsvětější tajemství byla nade všechno ctěna, uctívána a na **vzácných** místech uchovávána*“ (**Záv**: FP 114). Totéž platí o „svatých jménech a slovech“.

Celano o něm svědčí, že „*jednou chtěl do světa vyslat bratry s drahocennými nádobami, aby Eucharistii uložili důstojně všude, kde by viděli, že cena našeho vykoupení se nedůstojně uchovává*.“ (**2Cel 201**: FP 790).

O vztahu k chrámům pak František vzpomíná rovněž v Závěti:

„Pán mi dal v kostelích takovou víru, že jsem se takto jednoduše modlil a říkal: ‘Klaníme se ti, Pane Ježíši Kriste, klaníme se i /směrem/ ke **všem tvým kostelům** na celém světě a chválíme tě, neboť svým svatým křížem jsi vykoupil svět‘. (Záv : FP 111)

Péči o kostely ostatně vidíme u Františka už od jeho obrácení, kdy je začíná opravovat, poté, co v tomto smyslu pochopil Pánův příkaz: „Jdi a oprav můj dům“. Žebrař po Assisi olej pro **kostelní lampy** (2Cel 11: FP 595), na svých kazatelských cestách nosí s sebou **metlu**, kterou čistí zanedbané kostely (Zrc 56: FP 1746).

9.2.4 Františkův přístup ke sv. přijímání

Františkův přístup k **přijímání** je rovněž pozoruhodný, když uvážíme, že svátostná účast byla v té době spíše vzácná. Od lateránského koncilu (1215) se stanoví povinnost přijímat alespoň jednou za rok. Ve Františkově době navíc je mnohem větší zájem o adoraci a již zmíněné „přijímání pohledem“ než o svátostné přijímání. František téměř ve všech svých spisech **vybízí vášnivě k častému eucharistickému přijímání, k nutnosti vnitřní dispozice i k vnější úctě**. Tak zdůrazňuje např. v *Listu věřícím*:

„A chce, abychom skrze něho byli všichni spaseni a abychom ho přijímali čistým srdcem a čistým tělem. Ale je málo těch, kteří ho chtějí přijímat a skrze něho být zachráněni, ačkoliv jeho jho netlačí a jeho břemeno netíží“ (Lvěř : FP 185).

Nutnost přijímání je téma pro Františka drahé a mnohokrát připomínané (Lkust: FP 243; Lvlád: FP 212; 1Lvěř: FP189; Npm 1: FP 142). Za zmínku stojí, že nebylo běžné přijímat mimo mši svatou, kromě případu blízkosti smrti. Rovněž starokřesťanská praxe slavení eucharistie v neděli a s tím související přijímání ze stolu Páně téměř vymizelo.

František zdůrazňuje nevyhnutelnost eucharistie pro spásu a vidí i **souvislost mezi eucharistií a životem v kajícnosti**: „A v každém kázání, které konáte, připomínejte lidem pokání a to, že nikdo nemůže být spasen než ten, kdo přijímá nejsvětější tělo a krev Páně“ (Lkust: FP 243) Mnohá heretická hnutí té doby považovala pokání za důležitější než život svátostný...

V listu věřícím, který neustále naráží na nepřístojnosti doby, na několika místech najdeme důrazné povzbuzení, např.: „*Musíme také vyznávat knězi všechny své hříchy a přijímejme od něho tělo a krev Pána Ježíše Krista. Kdo nejí jeho tělo a nepije jeho krev, nemůže vejít do Božího království*“ (Lvěř: FP). František velmi trvá na **vnitřní duchovní dispozici** a napomíná jak všechny věrné křesťany, tak vládce lidu, aby přijímali Tělo a Krev Krista hodně (srv. Lvěř 4: FP 189; Lvlád: FP 212; Npm 1: FP 143). František zdůrazňuje **vnitřní čistotu** a vyznání všech hříchů jako nezbytnou podmínku, protože „*Kdo přijímá nehodně, jí a pije si odsouzení, protože nerozlišuje Tělo Páně*“ (Lvěř 189: FP).

Citované místo z 1Kor 11,27-29 se objevuje často v teologii té doby a jestli IV. lateránský koncil vyžaduje **zpověď** před přijetím Eucharistie jednou za rok (o velikonocích), mnohde byl tento požadavek rozšířen na každé přijímání. Také ve Františkově Řeholi čteme:

„A po lítosti a zpovědi ať přijmou tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista s hlubokou pokorou a úctou a mají při tom na paměti, co sám Pán říká: ‚Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný‘ (Jn 6,54) a ‚to čiňte na mou památku‘ (Lk 22,19)“ (NpŘ 20: FP 54).

František má správnou teologickou intuici, když pro hodné přijímání zdůrazňuje totální disponibilitu a ducha oběti, jak zdůrazňuje v **Npm 1**. Je to Duch Páně, který přebývá ve svých věrných a jenž přijímá nejsvětější tělo a krev Pána. Ti, kdo nemají účast na tomto Duchu, jedí a pijí si odsouzení (srv. Npm 1, FP 143).

Častost přijímání

Sám **František** se musel spokojit s poměrně řídkým přijímáním, i když Celano o něm svědčí že přijímal „často“. Co však toto „často“ znamená, zůstává otázkou. Může znamenat „**denně**“ nebo též „**6-7x za rok**“ (srv. 2Cel 201 a LegMai 9).

Řehole sv. Kláry stanoví pro sestry pouhých **7 dní určených k přijímání Eucharistie**: jedná se o největších 7 slavností v církv. roce. (srv. ŘKl 2,14: FP 2770). V dokumentu „*Memoriale propositi*“ z r. 1221 se pro **františkánské kajícíky** nařizuje svaté přijímání **3x za rok**: na Vánoce, Velikonoce a na Letnice⁹⁵.

Avšak Františkův **Výklad Otčenáše** (který s velkou pravděpodobností nepocházel přímo od Františka, ale František si jej přizpůsobil a modlil)⁹⁶ obsahuje tuto prosbu:

„Chléb náš **každodenní**: svého milovaného Syna, našeho Pána Ježíše Krista, dej nám dnes: abychom si připomínali, poznávali a ctili lásku, kterou k nám měl, a to, co pro nás řekl, učinil a vytrpěl“. Dalším výkladem příslovce „často“ může být svědectví samého Františka v Listu klerikům: „Nepohne s námi ...zbožná úcta, když sám dobrý Pán se vydává do našich rukou a my s ním zacházíme a **každodenně** ho svými ústy přijímáme?“

Jezuita J.A. Jungmann uvádí, že „v Římě ještě dlouho přetrvávala a zůstala živá stará praxe častého svatého přijímání spojená se slavením oběti“⁹⁷. Snad i v tomto František zůstává věrný způsobům „svaté římské církve“? V každém případě legendy svorně uvádějí, že když byl světec nemocný, slavil v jeho cele „*svatý a svědomitý kněz. Benedikt z Pirata*“ mši: „*Přál si totiž /František/ podle možnosti vidět, nebo aspoň slyšet mši svatou denně, i když byl nemocen*“. (Zsc 87: FP 1784).

9.2.5 Františkovo chápání částí mše svaté

Co se týká částí mše svaté, Františkova pozornost se soustřeďuje na **okamžik proměňování**, tak jak tomu bylo v teologii i zbožnosti té doby zvykem. Ale také se odvolává na **hodnotu Božího slova**, zvláště čtení z **evangelia** a zdůrazňuje **nutnost sv. přijímání**. Zmíněný podivný zvyk, šířící se na poč. 13. stol. „přijímání pohledem“, jež téměř nahrazuje přijímání svátostné a zdůrazňující okamžik vyvýšení hostie a její uctívání až tak, že přijímání pohledem se připisuje větší efekt než přijímání svátostnému, František nesdílí. František nikdy nezmiňuje výslovně ritus vyvýšení hostie a když mluví o tom „vidět Tělo Pána“, myslí tím především **pohled víry**. Nenechává se tedy strhnout nesprávnými tendencemi v lidové zbožnosti, které vedou až k pověrčivosti.

Naopak, velmi zdůrazňuje **vztah mezi slovem a svátostí** a spojuje úctu k napsanému slovu s úctou k Tělu Kristovu, neboť obojí je viditelným znamením Jeho přítomnosti mezi námi: „*Víme, že toto tělo nemůže být dokud není svátostně zpřítomněno slovem*“ (Lkler, FP 207). „*Prosím vás naléhavě...abyste pokorně prosili duchovní, aby nejsvětější tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista i jeho napsaná svatá jména i slova, která toto tělo svátostně zpřítomňují, měli nadevše v úctě.*“ (Lkust: FP 241; srv. Záv: FP 114-115).

Když mluvíme o „slovech“, nemyslí se tím pouze ta, která vyslovuje kněz během mše, jak nakonec vyjadřuje sousloví „jména a slova“. Ale jak nakonec známe z jiných epizod Františkova života, jedná se o **jakékoli Boží slovo napsané**, tedy o Písmo sv. v jakékoli podobě. Jedná se o „*jména a slova, jimiž jsme byli stvořeni a vykoupeni ze smrti k životu*“ (Lkler: FP 207). Ve svátostných slovech vrcholí úcta k Božímu slovu.

⁹⁵ G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence*, Paris 1961, 91-112 (in IRIARTE, s. 60)

⁹⁶ Srv. K. ESSER, *Temi spirituali*,

⁹⁷ Citováno z ESSER, *Temi spirituali*, ss. 250-251.

Spojení eucharistické úcty s úctou ke slovu Božímu

Existovaly 2 verze listu klerikům, z nichž druhá (1220) reagovala na papežský list *Sane cum olim*. Zatímco však papež mluvil jen o eucharistické úctě, František ji neoddělitelně spojuje s **úctou ke slovu Božímu**: „*Podobně i napsaná jména a slova Páně, kdekoli by se nalézala na nečistých místech, ať jsou posbírána a musí být uložena na čestném místě*“ (Lkler: FP).

Velké místo v jeho spisech zaujímá **úcta ke Kristovu Tělu jak během slavení, tak po něm**. Víra a úcta k Pánově přítomnosti jsou zde základem. Vidíme to v **Lřádu** (FP 217), podobně v **Lkler:FP 208, 209** a v **Lkust: FP 241**. Také se mluvilo s trochou nadsázky o „křížové výpravě“ pro eucharistickou úctu, neboť jí byl František velmi nadšen. V **Lkust** doporučuje:

„Abyste pokorně prosili duchovní, aby nejsvětější Tělo a Krev našeho Pána Ježíše Krista i napsaná jeho svatá jména a slova, která toto Tělo svátostně zpřítomňují, byly nade všemi ctěny. Kalichy, korporály, oltářní ozdoby a vše, co náleží k oběti, ať je drahocenné. A je-li někde nejsvětější Tělo Páně uchováváno docela chudě, ať je podle předpisů církve uloží na důstojném místě a pečlivě uzavrou a s velkou úctou přenášejí a druhým podávají s pravou zbožností“ (Lkust: FP 241).

Ze všech textů je patrné, že František nijak od sebe **neodděluje slavení a eucharistický kult mimo mši**. Opět v **Lkust** nařizuje, „*aby když kněz na oltáři obětuje nebo někde přenáší, ať všichni lidé pokleknou a vzdají chválu a čest Pánu, živému a pravému Bohu*“ (FP 243).

František často spojuje **čtení evangelia** se mší svatou a **často líbá knihu evangelií** (srv. Breviář sv. Františka: FP 2696; **LegPer 50**, FP 1599). „*Před jídlem František chtěl vždycky slyšet evangelium ze dne, když nemohl být účasten na mši*“ (srv. **Zrc 117**, FP 1817).

Známý je příběh z Františkových počátků, kdy **slovo evangelia, jemuž naslouchal během mše**, vyvolalo v něm okamžitou odpověď, jíž potvrdil výkřikem: „*To je to, co chci a po čem toužím celým svým srdcem!*“ (srv. **LegM 3,1**; FP 1051). Tuto událost **Leg3dr 25**: FP 1427 upřesňuje, že světec lépe pochopil slova, když mu je vysvětlil kněz. Tato událost, která připomíná obrácení sv. Antonína Poustevníka, má význam v tom, že připomíná Františkovo povolání, **místo, kde byl František zasažen slovem Božím a jímž je eucharistická slavnost**. Ukazuje, jak František byl vnitřně připraven a intenzivně účasten na tajemství slova a Těla Kristova. Konečně, nemůžeme zapomenout na to, co píše v Závěti ohledně návštěvy kostela a o modlitbě, kterou je třeba se modlit: „*A Pán mi dal takovou víru, že jsem se v kostelích modlil takto prostě: Klaníme se ti, Pane Ježíši Kriste, tady i ve všech tvých kostelích na celém světě a chválíme tě, protože svým svatým křížem jsi vykoupil svět*“ (FP 111). I když tady není výslovný poukaz na Eucharistii, je zřejmý jeho vztah ke svatým místům, kostelům a křížům. Že tato modlitba byla Františkovi drahá a že chtěl, aby se ji bratři modlili, dokládá **1Cel 45** (FP 399), **LegM 4,3** (FP 1068) a **Leg3dr 37** (FP 1441).

9.3 Františkovo pochopení tajemství eucharistie

František sice nebyl teologem ve scholastickém slova smyslu, nicméně se v jeho zbožnosti setkáváme s **hlubokým vhladem do Božích tajemství**. Jedním z nich je i Eucharistie. Z jeho vlastních spisů lze vypozařovat, že se žádnou jinou otázkou nezabýval tak často a s takovou pronikavostí. Nelze tedy souhlasit s jeho sebehodnocením, že je „*ignorans et idiota*“ (Lřádu a Závět'), spíše je lze chápat ve smyslu, že se sám za teologa nepovažuje a vylučuje se

z jakéhokoliv pokusu zařadit se do myšlenkových proudů své doby. O hloubce jeho poznání svědčí životopisec: „*Tak vnikal František do Božích tajemství; ba i když nevědomky, jde k dokonalému poznání... Jeho čistý duch vnikal do skrytých tajemství a jeho milující srdce nacházelo cesty i k tomu, co je školní učenosti nedostupné*“ (2Cel 7 a 102: FP 588 a 689).

František se ve zmíněném historickém kontextu rozhoduje jednoznačně, nepřipouští dvojznačnost či dvojsmyslnost, ale úplně přilne vírou k rozhodnutí římské církve. Jeho způsob myšlení a mluvení však **vyjadřuje limity eucharistické nauky té doby**. Teologie Eucharistie byla především teologií **přítomnosti Kristovy**; poněkud **zastíněny jsou** další aspekty neméně významné, jakými je **perspektiva dějin spásy a církevní rozměr slavení**. **Ježíšova přítomnost je pak chápána jako významná sama o sobě**. Přechází se od společenství k zasvěcení, od slavení ke zbožnosti, k úctě vůči hostii a tedy k **eucharistickému kultu**. Poněkud zastíněn je podstatný charakter historicko-spásný, tedy velikonoční památka a sklouzává se do vztahu zdůrazňujícího výkupné utrpení. Jak komentuje F.Hoffmann: „V prvním tisíciletí křesťanství stálo v první linii slavení svátosti, poté se důraz přesunul na dokonanou svátost“⁹⁸. František v sobě spojuje obojí, osobitým způsobem.

Způsob vyjadřování se soustředí na vyvracení herezí a ztrácí se duchovní a biblický odkaz. Zdá se, že i František problematice věnuje tolik pozornosti z obavy, **aby bratři neupadli do bludu**. Proto také vize Eucharistie, jak ji najdeme u Františka a jeho synů, nese s sebou znamení času a neodpovídá plnosti a organičnosti syntézy, kterou máme dnes, zvláště po II. vat. koncilu. Ne že by Františkovo vidění Eucharistie bylo nějak ochuzeno, ani zde nenajdeme přehnaná zdůrazňování nebo nevyrovnanost významů, ale je patrná jistá jednostrannost. Přesto však mluví v termínech „Tělo a Krev Pána“, a lze říci, že věnuje pozornost nejen uctívání svátosti, ale i jejímu správnému slavení.

František je především **člověk lidu, nikoli teolog**. Jeho **vyjadřování** není technické a **neodpovídá žádným teologickým školám**. Nevyjadřuje se v termínech jako *substance, forma, specie, konsekrace, transsubstanciaci*... Místo „*species*“ užívá starší pojmenování „*forma*“ (formule), místo scholastického „*forma*“ užívá ještě „*verbum*“. U Františka najdeme předscholastické výrazy např. *sanctificare* ve spojení s proměňováním těla Páně - scholastika používá vhodnější *sacrificare* nebo *consecrare*, neboť jde nejen o posvěcení ale o proměnění, (srv. Npm 1: FP 142; Lkler: FP 207-208; Lkust: FP 241). Také „*mysterium*“ a „*sacramentum*“ jsou pro něj synonyma.⁹⁹ Jeho mluva je tradiční, běžná, liturgická. Když místo o „*sacramentum*“ mluví raději o „*mysterium*“, blíží se tím vyjadřování círk. Otců. S Františkem se tedy nacházíme v období přechodu k jasně formulované nauce.

Nicméně i zde najdeme nové vlivy, zvláště při zdůraznění pravdy víry nebo při reakci na blud, např. v Závěti František zdůrazňuje: „*Nevidíme tělesně na tomto světě z nejvyššího Syna Božího nic než jeho nejsvětější tělo a nejsvětější krev*“ (Záv 12, FP 113), přičemž příslovce „*tělesně*“ užívané teology 12. st. označuje, že Kristus je přítomen ve svém Těle v analogii ke své přítomnosti dějinné bez vztahu k jeho viditelnosti, v opozici k nejasnému termínu „*duchovní*“.

9.3.1 *Napomenutí 1 – teologická syntéza Františkova pojetí eucharistie*

František nezná rozpor mezi eucharistickým slavením a eucharistickým kultem, i když se jeho pozornost soustředí na skutečnost Těla a Krve Krista. Často u něj nacházíme výraz „*Tělo a Krev Krista*“. Takto bývá Eucharistie nazývána i teology té doby. Pro Františka

⁹⁸ citováno z K. ESSER, *Temi spirituali*, 235

⁹⁹ Srv. K. ESSER, *Temi spirituali*, 234, pozn. 3.

jednotu všeho tvoří osoba Krista, kterou nahlíží v lůně Otce, ve Vtělení, v jeho oběti i ve svátosti – jako eucharistické Tělo. Klíč k pochopení Kristova tajemství, jak historicky tak svátostně, nachází František v Duchu svatém. Je to Duch, který pomáhá vidět Krista i mimo lidské a svátostné znamení. **Text Nap 1 představuje mohutnou teologickou syntézu**, která odpovídá kontemplativnímu pohledu a stává se vášnivou exhortací.

První z Napomenutí, *O těle Páně*, snad mělo záviset na spise neznámého autora s názvem *Tractatus de Corpore Domini* a je někdy učenci považováno za samostatné pojednání¹⁰⁰. Název dal napomenutí asi redaktor, a zdá se podle obsahu, že napomenutí pojednává především o víře¹⁰¹.

¹⁰⁰ Srov. C. VAIANI, *Vedere e credere*, 10.

¹⁰¹ Srov. VAIANI, *Vedere*, 22.

Doplnění – k případné úvaze:

SV. FRANTIŠEK, *Napomenutí I. O těle Páně*¹⁰²
(FP 141-145)

Text pro přehlednost rozdělíme do 4 sekcí:

1.

- a) Pán Ježíš říká svým učedníkům: „*Já jsem cesta, pravda a život; nikdo nepřichází k Otci než skrze mne. Kdybyste znali mne, znali byste i mého Otce. Nyní ho už znáte a viděli jste ho. Filip mu řekl: 'Pane, ukaž nám Otce – a to nám stačí.' Ježíš mu odpověděl: 'Filipe, tak dlouho jsem s vámi a neznáš mě? Kdo viděl mne, viděl mého Otce.'*“
- b) Otec „*přebývá v nepřístupném světě*“ (1Tim 6,16) a „*Bůh je duch*“ (Jan 4,24) a „*Boha nikdo nikdy neviděl*“ (Jan 1,18). Proto ho lze vidět pouze v duchu, neboť „*co dává život, je duch, tělo nic neznamena*“ (Jan 6,63).

Ale ani Syna v tom, v čem je roven Otci, nikdo nevidí jinak než Otce, ani jinak než Ducha svatého.

2.

Proto všichni, kteří viděli Pána Ježíše v jeho lidství a neviděli ho a neuvěřili podle Ducha a božství, že to je pravý Syn Boží, jsou odsouzeni; tak i všichni, kteří vidí svátost posvěcenou slovy Páně na oltáři skrze ruce kněze pod způsobou chleba a vína, ale nevidí a nevěří podle Ducha a božství, že to je opravdu nejsvětější tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista, jsou odsouzeni. To dosvědčuje i sám Nejvyšší, když říká: „*Toto je moje tělo a má krev nové smlouvy, [která se prolévá za mnohé]*“ (Mt 26,26.28); a „*Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný*“ (Jan 6,54).

3.

Je to tedy Duch Páně, který přebývá ve svých věřících, který přijímá nejsvětější tělo a krev Páně (srov. Jan 6,62). Všichni ostatní, kteří nesdílejí téhož Ducha a odváží se přijímat, „*jedí a pije si odsouzení*“ (1Kor 11,29).

4.

Proto: „*Synové lidští, jak dlouho ještě budete mít zatvrzelé srdce?*“ (Žl 4,3). Proč nepoznáváte pravdu a „*nevěříte v Syna Božího?*“ (Jan 9,35).

Hle, každodenně se poníží, jako kdysi „*z královského trůnu*“ (Mdr 8,15) přišel do lůna Panny, tak každodenně přichází k nám v pokorné podobě. Každý den sestupuje v rukách kněze z Otcovy náruče na oltář. A tak jako svatým apoštolům [se ukázal] ve skutečném těle, stejně i nám se ukazuje ve svatém chlebě. A jako oni svým tělesným zrakem viděli pouze jeho tělo, duchovním zrakem nahlíželi a věřili, že je to sám Bůh (Jan 20,28), tak i my, když vidíme tělesnými očima chléb a víno, máme vidět a pevně věřit, že je to jeho živé a pravé nejsvětější tělo a krev.

A tímto způsobem je Pán vždy se svými věrnými, jak to i sám říká: „*Hle, já jsem s vámi až do konce světa*“ (Mt 28,20).

¹⁰² Citováno z kritického překladu *Spisy sv. Františka a sv. Kláry* (přel. M. Korontályová, J.B. Štivar), Ottobre 12, Velehrad 2001, ss. 67-68. Členění textu je vlastní, inspirace in C. VAIANI, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Glossa, Milano 2000, s. 22n.

Analýza textu

První oddíl:

- a) Pán Ježíš říká svým učedníkům: „*Já jsem cesta, pravda a život; nikdo nepřichází k Otci než skrze mne. Kdybyste znali mne, znali byste i mého Otce. Nyní ho už znáte a viděli jste ho*“. Filip mu řekl: „*Pane, ukaž nám Otce – a to nám stačí*“. Ježíš mu odpověděl: „*Filipe, tak dlouho jsem s vámi a neznáš mě? Kdo viděl mne, viděl mého Otce*“ (Jan 14,6-9).
- b) Otec „*přebývá v nepřístupném světle*“ (1Tim 6,16) a „*Bůh je duch*“ (Jan 4,24) a „*Boha nikdo nikdy neviděl*“ (Jan 1,18). Proto ho lze vidět pouze v duchu, neboť „*co dává život, je duch, tělo nic neznamená*“ (Jan 6,63). Ale ani Syna v tom, v čem je roven Otci, nikdo nevidí jinak než Otce, ani jinak než Ducha svatého.

Při čtení nás zaujme již to, že text se otevírá sérií biblických citací, v nichž převládají janovské úryvky. Pro Františkova *Napomenutí* je charakteristické, že jsou uvedena biblickým úryvkem, k němuž František vytváří jakýsi komentář. Biblický text, byť jen kratinký, je tedy téměř vždy obohacen o Františkovu reflexi. Jak ale máme chápat úvodní koláž z biblických citací v tomto jeho *I. Napomenutí*? Jsme-li pozorní, můžeme zde rozlišit dva bloky, které lze vnímat odděleně a dokonce se zdá, jakoby si protirečily: Po první citaci z Janova evangelia (Jan 14,6-9) totiž následují za sebou čtyři biblické citace (z nich tři janovské), které jakoby vědomě odporují té první. Bylo záměrem autora upoutat pozornost čtenáře?

V prvních čtyřech verších (blok *a*) se nejprve Ježíš představuje jako *cesta*, tedy způsob, jak se dostat k Otci. Jít k Otci skrze Ježíše znamená *poznat* Otce. *Znát* Ježíše znamená znát Otce. Řeč je ještě prohloubena o další rozměr, a sice: *vidět*. *Znát* znamená vidět. Na Filipovu otázku: „*Pane, ukaž nám Otce*“, Ježíš odkazuje na zkušenost, kterou mají učedníci s ním: „*Kdo viděl mne, viděl Otce*“. Celkový smysl tohoto prvního bloku je tedy možné spatřovat v odpovědi na otázku: *Jak je možné vidět Boha?*

Druhý blok (*b*, verše 5-7) jakoby odporoval prvnímu, text jde opačným směrem než dosud, zdůrazňuje se Boží *nedostupnost*: Bůh „*přebývá v nedostupném světle*“, je duch a může být viděn „*pouze v Duchu*“¹⁰³. Připomíná se opět, že „*Boha nikdo nikdy neviděl*“. Odkaz na Ducha, který dává život, je Františkovo oblíbené téma, kdy klade rád do protikladu po vzoru sv. Pavla dvojici *Duch - tělo*¹⁰⁴. Poslední, sedmý verš tohoto bloku výslovně podtrhává, že tato neviditelnost je společná Bohu Otci, Synu i Duchu svatému. Toto je již Františkovo zdůraznění, když mluví o třech božských osobách a o vlastnosti, jež je jim společná, nakolik jsou stejné božské přirozenosti.

Výraz „*to, čím je Syn roven Otci a Duchu svatému*“ připomíná sv. Augustina¹⁰⁵, jehož František mohl dobře znát zprostředkovaně skrze církevní Hodinky¹⁰⁶.

Je-li v kritických edicích jen věcí editora, použije-li velké či malé počáteční písmeno, je možné se přiklonit k majuskuli, abychom se vyhnuli pochopení, že má František na mysli jen ducha, ve smyslu lidské duše, kdy *duchovní* by mělo znamenat *nehmotné*. Z kontextu Františkova *napomenutí* je zřejmé, že má na mysli Ducha Páně a jeho roli ve víře křesťana.

¹⁰³ Přikláníme se k překládání termínu *spiritus* jako *Duch* s velkým počátečním písmenem, s odvoláním se na skutečnost, že středověká latina nemá v tomto ohledu žádná pravidla (srov. C. VAIANI, *Vedere e credere*, s. 26). Ani český překlad není jednotný – zde je počáteční písmeno malé s ohledem na Esserovo kritické vydání Františkových spisů, o několik vět dále už čeští překladatelé volí výraz *Duch* i na místě, kde Esser zůstává u termínu *spiritus* (vv. 21, 28, 36).

¹⁰⁴ Srv. NpŘ 17: FP 48.

¹⁰⁵ *Ennaratio in Psalmum LXIII*, 13 (srov. VAIANI, *Vedere...*, s.26).

¹⁰⁶ Tento úryvek se nacházel v četbě matutina o Bílé sobotě podle breviáře Inocence III, jehož František užíval k modlitbě, srov. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Porziuncola, Assisi 1999, s. 281-2.

To, co se zde zdá být hlavní, je zdůraznění, že Bůh je člověku nedostupný bez pomoci Ducha svatého.

Jsou tedy oba bloky ve zdánlivém rozporu či nikoli? Na jedné straně, kdo vidí Ježíše, vidí Otce, na straně druhé to není možné bez přispění Ducha Páně. Platí obojí. Bůh je skutečně člověku neviditelný, přesto jej smíme nahlížet v jeho Synu a to díky jeho Duchu.

Můžeme se ptát: Je tomu tak i v našem životě? Jak silná je naše touha vidět Otce? Můžeme říci s Filipem: „ukáž nám Otce - a to nám stačí...“? Máme i my zkušenost, že nám modlitba „nejde jen tak“? Že Bůh je ještě jiný než jsme si mysleli, tajemný, nepochopitelný, vždy větší, odlišný od všech našich představ o něm? Naplňuje nás vděčností poznání, že tento neproniknutelný Bůh se nám přesto stává z vlastní vůle blízkým ve svém Synu, jenž o sobě říká, že je *cesta*? A že Duchu svatému vděčíme za to, že nám pro vztah k Bohu byla darována možnost důvěrnosti jakou má dítě k otci? František zřejmě nechce jen vzbudit naši pozornost zdánlivým kontrastem, jako spíše toto vědomí a touhu.

V následující úvaze si všimneme, jaký význam mají zmíněné biblické citace pro Františkovo pochopení eucharistie, jež rozvíjí dále v následující části.

Druhý oddíl:

Proto všichni, kteří viděli Pána Ježíše v jeho lidství a neviděli ho a neuvěřili podle Ducha a božství, že to je pravý Syn Boží, jsou odsouzeni; tak i všichni, kteří vidí svátost posvěcenou slovy Páně na oltáři skrze ruce kněze pod způsobou chleba a vína, ale nevidí a nevěří podle Ducha a božství, že to je opravdu nejsvětější tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista, jsou odsouzeni. To dosvědčuje i sám Nejvyšší, když říká: „Toto je moje tělo a má krev nové smlouvy, [která se prolévá za mnohé]“, (Mt 26,26.28), a „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný“ (Jan 6,54).

V úvodní části *I. Napomenutí* chtěl František za pomocí biblických textů zdůraznit, že není možné Boha vidět jinak než jen v Duchu, neboť je sám duchem, a že to platí stejně o Otci jako o Synu. Text nyní pokračuje na stejné téma, totiž „vidět“, k čemuž se však nyní přidává sloveso „věřit“. Je nutné od „vidět“ přejít k „věřit“. To, o co jde v této části je *vidět a věřit*. Věřit se pak má „podle Ducha a božství“, čímž naše „vidění“ získává novou kvalitu.

František nám připomíná a povzbuzuje nás, že když našeho Pána dnes vidíme „pod způsobou chleba a vína“, jsme ve stejné situaci jako Ježíšovi současníci, kteří ho viděli jen „v jeho lidství“. Požadavek nejen *vidět*, ale i *věřit* byl určen tehdy jim, jako dnes nám. Žádá se po nás stejný přechod od prostého vidění k pohledu víry a to „podle Ducha a božství“, jako to bylo potřeba v době Ježíšova pozemského života.

Úplně spontánně nás napadá otázka: A jak se dá přejít k onomu pohledu víry? Odpověď najdeme hned v následujícím oddílu. Než k němu však přejdeme, je možná zajímavé poznamenat, že Františka k těmto jeho úvahám nejspíš inspiroval opět sv. Augustin, jehož texty znal z breviáře. V jednom čtení z matutina pašijového týdne se četl Augustinův *Tractatus in Johannem*, a autor v něm zmiňuje židy, kteří nepoznali božství Ježíšovo, protože smýšleli příliš „po lidsku“.¹⁰⁷

A nyní ještě k posledním dvěma biblickým citacím v této části: Zatímco první se vztahuje k tomu, co bylo řečeno, ve druhé: „kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný“, znovu slyšíme zaznívat slovo „život“, jímž celé napomenutí začínalo: „Já jsem cesta, pravda a život“. Je to jakýsi Františkův leitmotiv¹⁰⁸; můžeme říct, že *eucharistie je pro Františka*

¹⁰⁷ „Secundum hominem [...] non secundum Deum, secundum id quod homo erat, non secundum id quod Deus“, srv. MESSA, *Le fonti patristiche...*, 284.

¹⁰⁸ Srv. N. NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1984, s. 220.

životně důležitá. Je tak důležitá i pro nás? Skutečně jsme si vědomi toho, že se nám touto cestou dostává věčného (!) života?¹⁰⁹

Přejdeme k další části, kterou jsme rozdělili s pozorností k obsahu, neboť se zdá, že je možné v textu vysledovat samostatné, ale rozvíjející se myšlenkové bloky. Po formální stránce zde je rovněž možné vytušit jisté členění a sice uvedením odstavce latinským příslovcem „unde“, které je zde možné překládat různě, např. „tedy“, „proto“ „nuže“. Tímto příslovcem začíná náš třetí i čtvrtý oddíl a je v něm cítit jistý příslib dalšího vývoje!

Třetí oddíl:

Je to tedy Duch Páně, který přebývá ve svých věřících, který přijímá nejsvětější tělo a krev Páně (srov. Jan 6,62). Všichni ostatní, kteří nesdílejí téhož Ducha a odváží se přijímat, „*jedí a pijí si odsouzeně*“ (1Kor 11,29).

Tato část tedy začíná odpovědí na předchozí otázku, která byla nasnadě, totiž jak přejít od pouhého „vidět“ k „vidět a věřit“?

Tyto dva verše je možné považovat za střed celého textu, v nich je synteticky vyjádřena centrální myšlenka tohoto napomenutí, jež chce potvrdit působení Ducha Páně v přechodu od „vidět“ k „vidět a věřit“. Tato odpověď se týká nás ve vztahu k eucharistii, stejně jako se týkala dříve Ježíšových současníků vzhledem k jeho lidské osobě. Nyní se však již mluví jen o nás a našem vztahu k tělu a krvi Páně, když jsme v situaci, že vidíme jen chléb a víno. Tento přechod k pohledu víry je tedy dílo Ducha svatého! A Duch svatý „bydlí, přebývá“ ve „svých věřících“. Krásné a především nesmírně výstižné je tvrzení, že je to on, Duch svatý, kdo „přijímá nejsvětější tělo a krev Páně“. Jsme-li tedy schopni věřit, že proměněná hostie není jen kousek ledasjakého oplatku ale skutečně tělo Páně, (a totéž platí o krvi...), pak se to děje proto, že máme v sobě Ducha Páně, Ducha Kristova, Božího Ducha, Ducha svatého a ten v nás „svatě působí“ (PŘ 10,8)! A po tom máme „toužit především“, jak žádá František v Řeholi.¹¹⁰

Text tedy připisuje Duchu svatému funkci „přijímat tělo a krev Páně“; je to tedy on, kdo ve svém věřícím vzbuzuje tuto víru, tuto schopnost takto, s tímto poznáním eucharistii přijímat. Je to vlastně totéž jako schopnost říci „Ježíš Kristus je Pán!“ To lze, jak zdůrazňuje apoštol Pavel jen v Duchu svatém (srov. 1Kor12,3).

Druhá věta říká vlastně totéž jen v negativním vymezení a ozvěnou slyšíme svatého Pavla jak vyčiňuje Korint'ánům, kvůli nevhodnému chování během večeře Páně. Ten text celý zní: „Kdo totiž jí a pije, a tělo (Páně) nerozlišuje (od obyčejného chleba), jí a pije si odsouzeně“ (1Kor 11,29).

Stojí za povšimnutí, že apoštolova výtku je spojena s nerozpoznáním těla Páně, a tím tento odkaz koresponduje s pozitivní aktivitou Ducha, o níž mluví František, a jíž je rozpoznání těla Páně. Přijímat tělo Páně a nemít účast na Kristově Duchu znamená odsoudit se – podobně jako nehodní Korint'ané.

Možná nám ne vždy dochází, že víra je velký dar, za který máme nejen prosit, ale i děkovat! Máme Ducha svatého a to není maličkost!

Poslední perikopa textu je uvedena opět příslovcem „proto“ nebo „nuže“ a vede nás ke shrnutí, k závěru textu. Celé *Napomenutí* díky tomuto oddílu působí velmi harmonicky: jakoby zde byla nejprve *příprava*, pak *prohloubení* a konečně *shrnutí*, zopakování nejdůležitějšího.

¹⁰⁹ „Ten, kdo se živí Kristem v eucharistii, nemusí čekat na věčný život až po smrti: *má jej už na zemi* jako prvotinu budoucí plnosti...“ JAN PAVEL II, *Ecclesia de eucharistia*, 18.

¹¹⁰ „Ať však usilují o to, po čem mají nade všechno toužit, aby totiž měli Ducha Páně a jeho svaté jednání, aby se vždy k němu modlili s čistým srdcem a měli pokoru...“ (PŘ 10,8-9).

Čtvrtý oddíl:

Proto: „Synové lidští, jak dlouho ještě budete mít zatvrzelé srdce?“ (Žl 4,3). Proč nepoznáváte pravdu a „nevěříte v Syna Božího?“ (Jan 9,35).

Hle, každodenně se ponizuje, jako kdysi „z královského trůnu“ (Mdr 8,15) přišel do lůna Panny, tak každodenně přichází k nám v pokorné podobě. Každý den sestupuje v rukách kněze z Otcovy náruče na oltář. A tak jako svatým apoštolům (se ukázal) ve skutečném těle, stejně i nám se ukazuje ve svatém chlebě. A jako oni svým **tělesným zrakem viděli** pouze jeho tělo, **duchovním zrakem nahlíželi a věřili**, že je to sám Bůh (Jan 20,28), tak i my, když vidíme tělesnýma očima chléb a víno, máme vidět a pevně věřit, že je to jeho živé a pravé nejsvětější tělo a krev.

A tímto způsobem je Pán vždy se svými věrnými, jak to i sám říká: „Hle, já jsem s vámi až do konce světa“ (Mt 28,20).

V tomto závěrečném úryvku *I. Napomenutí* vrcholí obsahově a dochází k zajímavému vývoji i po formální stránce. František přechází k druhé osobě množného čísla a posléze až k první osobě. Text přitom začínal neosobní třetí osobou plurálu. Najednou je posluchač vtažen do děje, je jeho součástí, týká se ho to!

Známý je Františkem citovaný žalm: „Nuže, lidé, jak dlouho chcete mít nechápané srdce, proč lpíte na tom co je marné a proč se sháníte po lži?“ (Ž 4,3). František začíná citovat žalm, ale nedokončí celou citaci, druhou polovinu už použije po svém; formuluje totiž otázku jako ozvěnu: „proč nepoznáváte pravdu“, a „proč nevěříte v Syna Božího?“ místo „proč lpíte na tom, co je marné?“ Text tak výborně koresponduje s tématem „poznat a věřit“, jímž jsme začali: „Já jsem... *pravda*“.

Text se věnuje znovu paralele. Zatímco dříve to bylo srovnání s Ježíšovými současníky, nyní s apoštoly, kteří na rozdíl od nich uvěřili: „A tak jako svatým apoštolům (se ukázal) ve skutečném těle, stejně i nám se ukazuje ve svatém chlebě“. A také tak jako apoštolové zaujali postoj víry vůči fyzickému, skutečnému tělu, tak i my jej máme mít vůči eucharistické přítomnosti Kristově.

Toto druhé přirovnání je charakteristické dvěma rysy: zdůrazňuje se *pokora Pánovy přítomnosti* ve svátosti a poté je nově zdůrazněna důležitost přechodu od „vidět“ k „vidět a věřit“. Důraz je zde kladen na způsob, jakým je Pán přítomen, a to je především pokora, vždyt’ „každodenně přichází k nám v pokorné podobě“. Tato pokora každodenního Pánova přicházení je zvládnutě vztahem k pokoře vtělení: „Hle, každodenně se ponizuje, jako kdysi ‘z královského trůnu‘“ (Mdr 8,15) přišel do lůna Panny, tak každodenně přichází k nám v pokorné podobě. Každý den sestupuje v rukách kněze z Otcovy náruče na oltář“.

Pro Františka je typické nacházet mezi jednotlivými Božími tajemstvími souvislosti. Můžeme sledovat jeho úžas nad stálou Boží *kenozí*... ve vtělení, narození, kříži, v eucharistii. Stále znova a stále stejně se Pán pokořuje, eucharistie se stává jakýmsi prodloužením zjeveného vtělení.

Výraz „z Otcovy náruče“ ve verši 18 nás odkazuje na text Jan 1,18b, za nímž následuje Jan 1,18a, jak tomu bylo ve verši 5 („Boha nikdo nikdy neviděl. Jednorozený Syn, spočívající v náručí Otcově, ten ho zjevil“).

Závěr textu jakoby se vracel k úvodu: Kromě dvojice „vidět fyzické tělo“ a „vidět eucharistické způsoby“ je zde i dvojice: „vidět tělesnýma očima“ a „vidět duchovním zrakem“. „Správně vidíme jen srdcem“, říká Exuperyho *Malý princ* a je to rovněž podstata kontemplace – schopnost vidět vnitřním zrakem. Obdarování tímto pohledem jsme v Duchu, neboť nahlížet Boží tajemství tělesnýma očima je nám nemožné.

Platí tedy: Tak jako oni (apoštolové) tělesným zrakem viděli jen jeho tělo, ale věřili, že je Bohem, když ho kontemplovali (nahlíželi) duchovním zrakem (v Duchu), tak také my,

když vidíme chléb a víno svýma tělesnýma očima, máme vidět a pevně věřit, že je to jeho nejsvětější tělo a krev, On sám, živý a pravý¹¹¹.

Význam I. Napomenutí

Měli jsme před očima Františka meditujícího Boží slovo, Františka s jeho hlubokým vhledem do tajemství. Shrňme-li, k čemu nás nabádá, pak vše směřuje k tomu, že Otec se zjevuje v Synu, jenž je cestou, pravdou, životem. Toto zjevení je možné přijmout jen vírou, tedy v Duchu svatém.

Pozoruhodná je role Ducha svatého, kterou František správně vytušil. Je řeč o témže Duchu, který způsobil vtělení Božího Syna. Ve slavení svátosti eucharistie se opakuje pokaždé to, co se stalo jednorázově v dějinách. V okamžiku narození dává Duch svatý světu Krista (Maria počala z Ducha svatého). Ve chvíli smrti dává Kristus světu Ducha svatého (když umíral, „odevzdal Ducha“). Podobně v eucharistii nám dává Duch svatý při proměňování Krista a při přijímání nám pak Kristus dává Ducha svatého.¹¹² Duch svatý působí naše důvěrné spojení s Bohem až natolik, že můžeme říci se svatým Pavlem: „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus...“ (Gal 2,2), neboť „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch“ (1Kor 6,17).

František rovněž velmi zdůrazňuje analogii mezi tajemstvím vtělení a eucharistie – v obojím případě jde o viditelné Kristovo ponížení, když při vtělení skrývá své božství v obyčejném lidství a v eucharistii se halí do posvěceného chleba. František nás pak zve ke kontemplaci Krista, chce abychom se dívali očima víry na jeho božství přítomné jak v lidském těle, tak v proměněném chlebě. Na Františkovi samotném můžeme vidět, co znamená onen „pohled víry“, když „duchovním zrakem“ nahlíží a nepřestává žasnout nad *pokorou a ponížením* Božího Syna. Jsme zváni ke stejnému „dívání se“. Kéž by o nás, tak jako o emauzských učednících mohlo platit: „Otevřely se jim oči a poznali ho“ (Lk 24,31)! Pak by náš postoj před Bohem měl vyústit ve stejnou totálnost odevzdání jako u svatého Františka:

„Každý člověk ať se chvěje, celý svět ať se třese a nebe ať jásá, když na oltáři v ruce kněze je Kristus, Syn Boha živého! Jak obdivuhodná vysokost a úžasná důstojnost! Jak vznešená pokora! Jak pokorná vznešenost, s níž Pán veškerenstva, Bůh a Syn Boží, tak se ponižuje, že se pro naši spásu skrývá v nepatrné způsobě chleba! Pohleďte, bratři, na Boží pokoru a vylévejte před ním svá srdce, pokořte se i vy, aby vás povýšil. Proto si nic ze sebe neponechávejte pro sebe, aby vás celé přijal ten, který se vám celý vydává“ (List řádu, 26-29).

¹¹¹ Podobně nás v tomto pohledu víry nabádá poslední papežova encyklika, srv. JAN PAVEL II, *Ecclesia de eucharistia*, 15.

¹¹² Srv. R. CANTALAMESSA, *Eucharistie, naše posvěcení*, KN Kostelní Vydří 1997, s. 32nn; JAN PAVEL II, *Ecclesia de eucharistia*, 17.

Je možné pokračovat:

Na jiném místě se František vrací ke stejnému tématu, když **Eucharistii nahlíží v souvislosti s vtělením, s poslední večeří a s obětí na kříži**. Zvláště si všímá **chudoby** a absolutní **poslušnosti** vůči vůli Otce. Zdůrazňuje nutnost přijmout Eucharistii jako dar.

„*Toto Slovo Otce, tak důstojné, tak svaté a slavné, zvěstoval nejvyšší Otec z nebe skrze svatého Gabriela, svého anděla, do lůna svaté a slavné Panny Marie, z jejího lůna přijalo opravdové tělo našeho lidství i naší křehkosti. A ten, ačkoliv byl bohatý nade všechno, chtěl si sám ve světě, spolu se svou matkou, nejblaženější Pannou, vyvolit chudobu. A před svým utrpením slavil Velikonoce se svými učedníky, vzal chléb, vzdal díky, požehnal, rozlámal a řekl: Vezměte a jezte, toto je mé tělo. A vzal kalich a řekl: Toto je má krev nové smlouvy, která se za vás a za mnohé prolévá na odpuštění hříchů. Potom se modlil k Otci a říkal: Otče, je-li to možné, ať mě mine tento kalich. A jeho pot stékal na zem jako krůpěj krve. Přece však vložil svou vůli do vůle Otce a řekl: Otče, ať se stane tvá vůle; ne jak já chci, ale jak chceš ty.*

Vůle jeho Otce byla taková, aby jeho požehnaný a slavný Syn, kterého nám dal a který se pro nás narodil, sám sebe skrze svou vlastní krev přinesl jako smírnou oběť na oltáři kříže; ne kvůli sobě, skrze něhož všechno povstalo, ale pro naše hříchy, a zanechal nám příklad, abychom šli v jeho šlépějích.“ (Lvěř 1, FP 181-184).

Lze meditovat dále o jesličkách a eucharistii – Greccio...

9.3.2 Františkova eucharistická zbožnost

František jako první uskutečňoval to, co slovem i listy nařizoval. Je prvním **příkladem** uskutečnění svých napomenutí. U Tomáše z Celana najdeme sugestivní portrét Františkovy zbožnosti:

„Z celého srdce a se zanícením uctíval svátost těla Páně. Velmi obdivoval ponižující se blahosklonnost a milostivou lásku. Toužil **denně** být přítomen mši svaté. **Často** přijímal tělo Páně s takovou oddaností a zbožností, že i druhé strhával k oddanosti. Onen přesvatý děj sledoval s velikou úctou a celý se přinášel jako oběť. A když obětovaného Beránka přijímal, obětoval mu svého ducha s tím ohněm, který na oltáři jeho srdce vždy plápolal.

Proto také miloval Francii, že byla milovnice těla Páně a z úcty k nejsvětější svátosti si přál tam zemřít.“ (2Cel 201, FP 789-790).

Zde je patrný jak velký úžas před tajemstvím Eucharistie, tak denní účast na mši, časté přijímání, oběť sebe sama a ztotožnění se s trpícím Kristem, tak, že se sám stává živým oltářem. František také zmiňuje lásku k Francii, podle odborníků se jedná o francouzskou provincii v Belgii, kde se rozvíjí intenzivní eucharistické hnutí, jež bude mít za následek ustanovení svátosti *Corpus Domini*.

Rovněž Bonaventura ozvěnou k Celanovi říká:

„Celým žářem svého srdce miloval svátost těla Páně a byl zachvácen prevelkým úžasem nad nejlaskavější blahovůlí a nejblahovolejší láskou, která se zde zjevila. **Často** přistupoval ke stolu Páně tak zbožně, že v jiných zbožnost probouzel, když býval uchvacován ve vytržení mysli, aby lahodně okoušel neposkvrněného Beránka a byl jakoby duchovně opojen“ (LegM 9,2: FP 1164).

V podobném duchu vyznívají další svědectví: *Leg3dr* 14: FP 1468; *PerAn* 8: FP 1530; *LegPer* 80: FP 1635; *LegPer* 17: FP 1564; *Zrc* 87: FP 1784; *LegPer* 18: FP 1565.

Dovětek: Eucharistie až do smrti... (František si „hraje“)

O Františkovi víme, že chtěl vše prožít, vidět, dotknout se (typické pro italskou zbožnost). Taky měl v povaze jistou teatrálnost (viz svlečení se ze šatů před biskupem a pak před smrtí, vyměňování si šatů se žebrákem, „hraje“ jakože na housle a má v ruce jen dvě dřívka...)

Když bratři hořce plakali nad jeho smrtí, která už byla blízko, František, těsně před tím, než odešel, si nechal přinést chléb a požehnal ho a lámal a každému z bratří podával kousek (srov. **2 Cel 217**). Pak si nechal číst z Janova evangelia o posledních událostech a poslední večeři Kristově. František neslavil Eucharistii, nebyl kněz, ale chtěl si ji znovu připomenout, „**hrál si**“ **na ni**... Tak jako si „hrál“ na žebráka, „hraje“ si na poutníka, „hraje“ Narození v Grecciu, tak i zde, František, milující symboly, „hraje“ Poslední večeři... Ale zřejmě nejen to: tak jako Pán před svou smrtí, chtěl i František potěšit bratry, kterým bylo smutno z jeho odchodu a „prokázat jim lásku až do krajnosti...“ Ježíšova tajemství skutečně pronikla jeho život...

Jakoby chtěl znovu sám svým příkladem připomenout, že :

„*Musíme velmi milovat lásku toho, který nás velmi miloval...*“ (2Cel 196) a „*neponechat si nic pro sebe, aby nás cele přijal ten, který se nám celý dává...*“ (Lřádu)

Co tedy my s tím?

Musíme chránit a dbát na to, abychom neztratili to dítě v sobě, které má potřebu vidět, sáhnout si, ochutnat, a také hrát si a zpívat a tancovat a taky se trochu předvádět a hrát divadlo... to vše najdeme ve Františkovi, s velkou samozřejmostí se u něj spojuje úcta se spontánností, vážnost s veselostí... aniž by si to navzájem mělo odporovat.

Co můžeme udělat pro naše liturgické slavení? Co můžeme udělat pro naši eucharistickou úctu a jaké formy zbožnosti ji nejlépe vyjadřují? Můžeme být ve svých komunitách spontánní? Můžeme si i trochu „hrát“?

Můžeme se projevit ve slavení mše svaté, při eucharistické adoraci?

Věnujeme dost času kultivaci našeho vnitřního zraku? Vidíme správně?

A vidíme skutečně krev Páně? Cantalamessa na to upozorňuje ve své knize „Eucharistie naše posvěcení“, když se ptá, (kde) jestli bychom někdy nemohli mít křišťálový kalich s rudým vínem, jestli bychom někdy nemohli adorovat krev Páně... a můžeme pokračovat: jestli nemůžeme nějak oživit naše mnohdy stereotypní mše, které známe nazpaměť... (s nejkratší eucharistickou modlitbou jsme za 15 min. hotovi a než se „probudíme“, je po všem...)

Literatura:

FALSINI, RINALDO, Eucaristia, in *Dizionario francescano*. Spiritualita. Ed. Messaggero, Padova 1983, 519nn, ISBN 88-7026-454-8.

IRIARTE, LÁZARO, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Piemme, Casale Monferrato, 1987², 60nn.

VAIANI, CESARE, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Glossa, Milano 2000. ISBN 88-7105-112-2.

ESSER, KAJETAN, *Temi spirituali*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1981³, 231nn.

CANTALAMESSA, RANIERO, *Eucharistie, naše posvěcení*, KN, Kostelní Vydří 1997, ISBN 80-7192-178-5.

10. Františkánská modlitba a mystika

10.1 Františkova osobní modlitba

O modlitbě se u Františka **nedá mluvit samostatně**, protože **proniká celý jeho život**. Spíše se tedy dá mluvit o životě modlitby, o životě **z** modlitby, o modlitbě jako **trvalém stavu**, přestože existují doby určené pro společnou modlitbu a liturgii. Modlitba je tajemstvím jeho osoby, zaujímá téměř celý jeho život, jak svědčí životopisci: nejen, že se **stále modlil, on „se stal modlitbou“** (2 Cel 95: FP 682).

Dosvědčují to i **místa**, která František vyhledával (poustevny, ústraní, odlehlá a opuštěná místa (Carceri, Greccio, Fonte Colombo, La Verna...) „Vyhledával vždy skrytá místa, aby nejen jeho duch, ale i všechny jeho údy se mohly soustředit směrem k Bohu“ (2 Cel 94).

Z počátku jeho života je patrná snaha žít více **poustevnicky**, když opravuje sv. Damiána, nosí jakýsi poustevnický šat, když pak ale slyší evangelium o rozeslání učedníků (Lk 10) nebo apoštolů (Lk 9), tento šat odkládá. Pochopil, že jej **Pán volá k apoštolátu**. Když putuje do Říma, aby si dal papežem schválit návrh řehole, radí mu kardinál Jan od sv. Pavla, „aby se rozhodl pro mnišský nebo poustevnický život. Ale sv. František tyto názory nakolik jen mohl, pokorně odmítal... protože toužil zbožně po něčem jiném a usiloval o větší dokonalost“ (1Cel 33). Vědomě se rozhodl pro bratrský apoštolický život, a když navrhuje model poustevny, pak říká že jen čas od času „měli 3 nanejvýš 4 bratři takto žít“.

Když byl mezi lidmi, modlil se takto:

„Celý svůj volný čas proměňoval ve svatý odpočinek (...). Když se modlil a přišly návštěvy, nebo se stalo něco jiného, raději v modlitbě ustal, a pak se hned vracel do hlubin svého nitra (...). Byl-li někdy mezi lidmi navštívením Páně u vytržení, **udělal si ze svého pláště jakoby celičku**. Někdy, když s sebou plášť neměl, aspoň si ukryl tvář do rukávu, aby se nevzdával skryté many. Vždy dokázal mezi sebe a okolostojící něco postavit, aby nepozorovali jeho styk se Ženichem. Tak se dokázal modlit i v těsném prostoru lodi uprostřed mnoha lidí nepozorován. Když ani toto nemohl udělat, **ze svého srdce učinil chrám**“ (2 Cel 94: FP 681).

O jeho životě modlitby svědčí jeho **spisy** a také **životopisci**. Když navrhuje definitivní *řeholi*, modlí se a postí; když ho nemoc upoutala na lůžko, je *Píseň bratra slunce* plodem jeho dlouhých rozjímání; když diktuje řeholi, bezděky plyne z jeho úst modlitba nebo výzva k modlitbě, začíná či končí svou činnost znamením kříže nebo požehnáním (srov. NpŘ 22 (poučení o modlitbě) a **NpŘ 23** („Františkova velekněžská modlitba“))!!!¹¹³

Už jen přehled modliteb mezi spisy je charakteristický: **převládají chvály, děkování a klanění**. Vlastní prosby máme pouze v časově první modlitbě (před křížem) a v závěrečné modlitbě jednoho listu adresovanému generální kapitule řádu (Lřádu). František přitom prosí výlučně o duchovní dary (viz níže). Většina jeho modliteb úzce souvisí s liturgií (hodinky o utrpení Páně, pozdravení PM, Výklad Otčenáše, atd.)

O tom **jak se modlil**, svědčí Celano:

„Jeho nejjistějším útočištěm byla modlitba. A nemodlival se krátce. Jeho modlitba nebyla ješitná ani smělá, nýbrž dlouhá, plná oddanosti a pro pokoru Bohu milá. Když se večer začal modlit, těžko skončil do rána. Když seděl i když chodil, když jedl i pil, byl ponořen do modlitby. S oblibou vyhledával osamělé a opuštěné kostely, aby tu mohl strávit celou noc a

¹¹³ Srov. Lehman, František, mistr..., 17.

zcela sám na modlitbách. Zde přemáhal pod ochranou Boží milosti mnohou bázeň a duševní úzkost“ (1Cel 71: FP 445).

Františkova modlitba byla **afektivní** - když byl sám, dával průchod svým citům a vnitřním hnutím. Také si **vše chtěl představovat**, „*pokud možno vidět svýma očima*“ (sám rád “hraje“-svléká se před biskupem, vyměňuje si šaty se žebrákem, inscenuje vánoce v Grecciu (srov. 1 Cel 84-6).

Typické je pro Františka i **klanění**: uvidí-li kříž... „*Klaníme se ti...*“, učí to i bratry. **Klára** jde dál - až k **prostraci**: „*často se vrhala při modlitbě na tvář, zem skrápěla slzami*“ (ŽKl 19; Proc9).

Lze říci, že Františkova a také františkánská modlitba je **trvalé spojení s Bohem – i při práci**: jde o to, „*aby se nepotlačoval duch svaté modlitby a zbožnosti, kterému mají všechny časné věci sloužit*“ (Ř 5,2). Jak by řekl Lehman, jde o to: „mít Boží slovo v srdci a srdce u Boha“¹¹⁴, a jak čteme v NpŘ:

„Všude, v každé době, na každém místě, v každou hodinu, a v každou dobu, denně a ustavičně věřme v něho upřímně a pokorně, uchovávejme ho v srdci a milujme ho, ctěme jej a klaňme se mu, služme mu, chvalme ho a dobrořečme mu...“ (NpŘ 23).

Afektivní modlitba se projevovala i **v krátkých hlasitých modlitbách, zvoláních, vzdychání**: Podle *Kvítků* (kap.54) bratr Lev jednou v noci na La Verně slyšel, jak František stále opakoval: „*Kdo jsi ty, nejsladší Pane můj, Bože... A kdo jsem já, tvůj nejbídnější sluha?* Z velmi pozdního pramene *Kvítků* (kap.2) pochází známé řádové heslo: „*Deus meus et omnia – Můj Bůh, moje všechno*“. Podle Celana (1Cel 26) vzývá František často také Boží slitování: „Bože buď milostiv mě hříšnému!“

Když posílá bratry do světa kázat pokání, loučí se s nimi slovy „*Mysli na Boha a on tě obživí!*“ (Ž 54,23- 1Cel 29) – to je ve zkratce *františkánský život*...

Někdy mu k vytržení myslí stačilo jedno slovo: *Ježíš* (1Cel 82.86.115). Dále by se dalo mluvit o potěšení ze slova Božího (Npm 20), o schopnosti „patřit duchovním zrakem“-eucharistie, „číst v knize utrpení Kristova“, a „radovat se ze všech věcí tohoto světa“ (1Cel 81; 2Cel 165)...

Poznámka: S tématem souvisí především to, kým je pro Františka Ježíš Kristus, Bůh, Duch svatý... ke komu se modlí a jaký vztah tím vyjadřuje. Vliv na modlitbu má i vztah k Písmu svatému, eucharistii, církvi, kněžím, kostelům, kříži, symbolům...

10.2 Modlitba jednotlivého menšího bratra

Základem je známý výrok Celanův: „*František se stal modlitbou*“ (2Cel 95). Přestože nenapsal nic, žádný traktát o modlitbě, ani neuvádí pravidla pro modlitbu, lze ze všech jeho spisů i ze svědectví životopisců poznat jeho modlitební způsoby.

Více než normy pro modlitbu ve spisech objevíme doporučení vnitřních postojů, které upravují vztah člověka k Bohu. Ani co se týká jednotlivého bratra se neobjevují normy. **Předpokládá se, že celý život je poznamenán modlitbou**. Mnohokrát se opakuje doporučení „*semper orare*“ (Nap 16,2, NpŘ 7,12 a 22,9). Víc než předpisy najdeme biblické citace, a co víc, František chce, aby se nechali bratři uchvátit Duchem Pána, aby se modlili stále se srdcem čistým: „*Orate semper ad eum puro corde*“ (PŘ 10,9).

Lze říci, že **jediná norma**, kterou zakladatel zanechal ohledně modlitby je, že **musí být neustálá**. František chce učinit vlastní pro sebe a pro své bratry modlitbu Hospodinova

¹¹⁴ Lehman, 23

Služebníka, tu, kterou vybral pro matutinum ve svých Hodinkách o Umučení Páně: „*Pane, Bože mé spásy, k Tobě volám ve dne, v noci Tě chválím. Ať dojde mé volání k Tvému sluchu, nakloň svůj sluch k mému volání*“ (Off. Pass. 2,1-2; tato modlitba je vzata ze Ž 87).

Motivace pro modlitbu stálou, nepřetržitou jsou různé. Ale všechny jsou inspirované slovem Božím a círk. tradicí. Jedna z motivací je zmiňovaný **útěk před zahálkou**. Zde (NpŘ 7) vidíme vliv mnišské tradice, totiž zahánět zahálku nejen modlitbou, ale i prací. František se ale u toho nezastavuje, je pro něj nezbytné modlit se nepřetržitě, za **účelem nejvyšším**, totiž, aby se **nabídl příbytek Nejsv. Trojici**:

„Prosím bratry, aby podle svých nejlepších sil očištěným srdcem a ryzí myslí sloužili Pánu Bohu, Jeho milovali, klaněli se Mu a ctili Ho, neboť to On žádá nadevše. Ano, hledme v sobě připravovat stálý příbytek a stánek Jemu, který je Bůh, Pán všemohoucí, Otec, Syn a Duch svatý a který praví: buďte bdělí a prostě v každý čas, abyste byli uznáni za hodné uniknout všemu tomu, co se bude dít a mohli stanout před Synem člověka. A kdykoli povstáváte k modlitbě, říkejte: Otče náš, jenž jsi na nebesích. Klačme se Mu čistým srdcem, neboť je třeba stále se modlit a neochabovat, protože Otec hledá ty, kdo Ho takto ctí. Bůh je Duch, a ti, kdo Ho uctívají, mají tak činit v duchu a pravdě“ (NpŘ 22, 26-27).

Modlitba menšího bratra nemá znát časové omezení. Pokaždé když se doporučuje modlitba, opakují se slovesa jako **neochabovat, nepřestávat**,. Vše se má modlitbě podřídít, nic jí nesmí bránit, nic od ní nesmí oddělovat. Na každém místě, v každou dobu, v kterékoli chvíli, každý den a bez ustání, podle zanícených slov Františkových, mají bratři milovat a adorat a dobrořečit a děkovat Bohu (srv. NpŘ 23).

Toto vysvětluje, proč zakladatel **nezanechal žádnou konkrétní normu** ohledně modlitebních **časů**, kromě doby liturgie hodin. Je-li stálá modlitba povinností pro bratry kazatele a pro pracující, pak je o to víc pro „orantes“ v poustevnách (NpŘ 17). Tito jsou osvobozeni i od domácích prací, aby mohli vést život v neustálé modlitbě a kontemplaci (Marie a Marta, srv. *Řeholi pro poustevny*). Ale ať už bratr vede jakýkoli způsob života, ať pracuje, studuje nebo káže, žádná z aktivit, kterou koná, nesmí být důvodem k tomu, aby opustil „*ducha modlitby a zbožnosti, jemuž musí být podřízeni všechny ostatní časné věci*“ (PŘ 5).

Neexistují ani **žádné normy** přihlízející ke konkrétnímu způsobu, **jak se modlit**. Víme, že František miloval vnější ticho a že poustevny odpovídaly jeho nároku na odstup od pozemských starostí. Toto je prostředí zvlášť vhodné pro modlitbu kontemplativní, vyjadřující adoraci, napodobující modlitbu Kristovu. Ani pro tuto modlitbu nejsou pravidla.

Známe jen konkrétní způsoby modlitby jednotlivých bratří. Známe prostou modlitbu Františkovu, kterou recitoval při vstupu do chrámu (Test 4-5), také Františkova exhortace ke chválám a díkům Bohu jako náhradu za proklínání druhých: **cítovat!** A konečně vznešená modlitba chvály a kontempace, kde se ukazuje jako opravdový mistr (srov. Chvalozpěv stvoření, chvály, hodinky, NpŘ 23). Nicméně je třeba poznamenat zvláštní **přednost modlitbě nedělní, přednost modlitbě Otčenáš**, právě proto, že je to modlitba, kterou nás naučil Kristus. Oficium říkané bratry laiky je totiž složené jen z modlitby Otčenáš (srov. PŘ 3). Nicméně tato modlitba je doporučována výslovně jako modlitba „par excellence“, k níž on sám napsal komentář – modlitbu.

10.3 Společná modlitba menších bratří

Hlavní formou společné modlitby je **slavení božského officia** (*divinum officium* – modlitba hodin) a **slavení Eucharistie**. Zpočátku se bratři klerici modlili officium jako všichni klerici (NpŘ 3), později přijali systém zkrácený – **breviář**, podle norem svaté římské církve. Co se týká žaltáře, bratři se přizpůsobili místní církvi. NpŘ 3 mimo to přidává některé modlitby pro

živé a zemřelé bratry. Co se týká officia, bratři laici, kteří neuměli číst, recitovali určitý počet Otčenášů v kanonických dobách a také oni přidávali modlitby za živé a zemřelé¹¹⁵.

Co se týká **doby modlitby**, obě řehole neříkají nic, ale dovolují podřídit se odpovídajícím kanonickým hodinám. Zřejmější je řehole pro poustevny, kde bratři ponoření do modlitby, mohou vykonávat více, podřízení časovému rozvrhu, který označuje některé přesné momenty pro recitování kompletáře, matutina a dalších kanonických hodin.

Formální krása společného recitování officia neměla pro Františka takovou hodnotu jako zbožnost. Soudíme podle doporučení v testu, které nepotřebuje komentáře:

„Naléhavě prosím, (...) aby klerici konali bohoslužbu hodin se zbožností před Bohem, a nemají přitom hledět na krásu hlasu, ale na soulad ducha, **aby hlas byl za jedno s duchem a duch aby zněl v souzvuku s Bohem**. Tak se budou líbit Bohu čistotou srdce a ne lichotit změkčilým hlasem uším lidu“(List řádu 41-42).

Je to běžný **požadavek pozornosti** a soustředěnosti během modlitby. V kontrastu s touto formálním svobodou se nacházejí nároky dostatečně přísné, které zdůrazňují věrnost řeholi a recitování officia podle řádu římské církve. **František se chce modlit podle církve** a vidí v tom znamení věrnosti. Proto nechce mít toho, kdo **to nezachovává**, ani za bratra, ani za katolíka. A v Závěti těm, kdo to nezachovávají, vyhrožuje. **cítovat!**

Všechna ustanovení ohledně modlitby mají trojí význam:

1. **Prvenství Boží** – boj proti démonům prostřednictvím postu a modlitby (PŘ 3,1). Nehledá nic jiného než oslavu Pána v duchu a pravdě a neustálé recitování Otčenášů má potvrzovat důvěru v Otce, který je v nebi
2. **společenství s církví** – živené a podporované recitováním její oficiální modlitby, ať už se bratři nacházejí kdekoli
3. modlitba vytváří a také manifestuje **bratrské společenství** – bratři ať už umí číst nebo ne, ať se scházejí modlitbě, i kdyby bydleli izolovaní v domečkách – poustevnách, navíc, v řeholi z r. 1221 (NpŘ) se doporučují i modlitby za bratry živé i zemřelé (NpŘ 3).

10.4 Hledání smyslu - Modlitba před křížem v San Damiano¹¹⁶

Jde o **první Františkovu modlitbu**, kterou známe, je velmi krátká, pochází z dob jeho hledání a bojů (1205-6), někdy bývá nazývána **Modlitbou v hodině obrácení** (to však neznamená, že skutečně tehdy vznikla). Je ve staroitalštině, tedy mateřštině, tzv. *volgare* (podobně jako Sluneční píseň a Npm chudým paním *Audite poverelle*) Ostatní texty jsou v latině (buď je tak sám, chybně! psal nebo diktoval)

Altissimo glorioso Dio,
illumina le tenebre de lo core mio
et da me fide stricta,
speranca certa e caritate perfecta,
senno e cognoscemento,
signore, che faca
lo tuo santo e verace commandamento.

Nejvyšší, slavný Bože,
osvět' temnotu mého srdce

¹¹⁵ Tento typ modlitby officia nebyl novinkou, nacházel se u jiných středověkých řeholí (srov. Uribe, 288).

¹¹⁶ Svědectví o události v San Damiano: 2 Cel 10, srov. Leg3dr 13.

a dej mi pravou víru,
pevnou naději
dokonalou lásku,
hlubokou pokoru,
rozum a poznání,
abych zachoval tvá přikázání. Amen.

(Svědectví o události v San Damiano: 2 Cel 10, srv. Leg3dr 13)

10.5 Františkova vnitřní cesta od San Damiano k La Verně

Lze říci, že Františkova mystická cesta začíná před křížem ve sv. Damianu. Kristus je zde na kříži zobrazen v živých barvách, je představena scéna ukřižování se všemi osobami, které k ní patří, Kristus visící na kříži se však nesvíjí v bolesti, nýbrž vznešeně stojí, má otevřené oči a zářící tvář. Jak svědčí Celano:

„Od toho dne byla **jeho svatá duše jakoby zraněna a spolutrpeła s Ukřižovaným**. Snad smíme mít zbožně za to, že se od té doby vtiskují jeho duši, i když ještě ne jeho tělu, znamení svatého utrpení“ (2Cel 10).

Životopisec se zde obloukem dostává ke stigmatizaci. Počátek lze vidět už ve Františkově mládí, zvláště ve dvou událostech – v polibku malomocného a ve zmíněném oslovení z kříže. V obojím vidíme **soucitění s cizím utrpením**. František dovoluje, aby ho navštívilo utrpení, je zranitelný. Dříve se choval jako jiní lidé, vyhýbal se malomocným. Nyní se, bez ohledu na nebezpečí nákazy, dotýká muže znetvořeného malomocenstvím a líbá ho. Tímto vítězstvím nad sebou objevuje nový svět a radikálně mění pořadí hodnot. To, co mu bylo protivné a čeho se hrozil, je mu nyní příjemné, je mu sladkostí (srov. Závěť). Po celý život pak Františka přitahují malomocní, zranění, trpící, chudí. Všechna lidská bída, všechno zlo, vše se sbíhá pro Františka v kříži. *Svým svatým křížem jsi vykoupil svět* – tak se modlí František před každým křížem. Od chvíle, kdy ho zasáhl v San Damianu, **ztotožňuje každého trpícího s ukřižovaným**, který na sebe vzal vinu i bolest světa. Na Něm se vyzuřila všechna lidská zloba, zaplavilo Ho všechno násilí světa. Kvůli našim hříchům se ponížil a Bůh Ho povýšil.

Pro Františka už nejsou dva světy: malomocný – Ukřižovaný. Pohled na každého trpícího v něm vyvolává obraz Ježíše na kříži. Denně měl před očima Ježíšovu bolestnou cestu (srov. Hodinky o utrpení Páně)¹¹⁷.

Kdo má Ukřižovaného dlouhá léta před očima, kdo se zamiluje a pronikne do Ježíšova života a utrpení, na tom bývá i navenek vidět, koho miluje (srov. starší manželé – láska způsobila, že si jsou podobní). František byl tak dojat Boží láskou k nám, že celé dny prochodil a proplakal. Když se ho ptali, proč pláče, odpovídal: „*Láska není milována...*“. František se nestyděl za své city, láska k Bohu nebyla jen záležitost slov a úvah, ale i citů a skutků.

Takto je možné alespoň trochu pochopit, co se s Františkem stalo na svátek Povýšení sv. kříže v září 1224: projevilo se navenek to, co jej už dlouho ovládalo a čím byl již dlouho vnitřně poznamenán. Na jeho těle se objevila zraněná místa ukřižovaného Ježíše Krista. František byl stigmatizován – činný zde byl Bůh, Bůh jednal, František přijímal. **Mohl přijmout rány jen proto, že na to byl citově připraven**. Byl vyučen v rozjímání a snášel utrpení. **Byl schopen *compassio*, tedy soucitění s Ukřižovaným** i soucitu se vším těžce

¹¹⁷ LEHMAN, L., *František mistr a učitel modlitby*, KN, Kostelní Vydří 1998 s.154nn

zraňovaným stvořením. Ježíšovy rána na Františkově těle dokazují, že byl ve svých největších hlubinách zraněn láskou, že se sám stal ranou. **V San Damianu měl kříž před sebou, na La Verně ho nese v sobě.** Stal se Kristovým symbolem, obrazem Ukřižovaného a, jak říká Bonaventura, „druhým Kristem“. Na něm je patrné to, co později vyjádřil Angelus Silesius: „*Jsi proměněn v to, co miluješ*“.

10.5.1 Události La Verny

Bratr Lev, i když nebyl očitým svědkem událostí, byl Františkovi nejbližší. Doprovázel jej, byl jeho sekretář. František jej vzal s sebou na La Vernu, když se od Nanebevzetí PM do svátku sv. Michaela postil. Lev mohl jen z povzdálí sledovat, co se s Františkem děje, a všechny události ho vedly k malomyslnosti, údivu, zmatku. Celano o tom svědčí:

„Když světec na Alverně v samotě přebýval, přál si toužebně jeden z jeho druhů dostat od sv. Františka vlastnoručně napsané povzbuzující slovo Páně, aby se tím zbavil mučivého pokušení – ne těla, ale ducha – nebo aby je snadněji snášel. Ač ho tato touha soužila, bál se své přání Františkovi sdělit. Ale co Otcí neřekl člověk, to mu odhalil Duch. Jednoho dne si bratra zavolaal a řekl mu: ‚Přines mi pergamen a inkoust, abych napsal Boží chvály, které jsem v srdci uvážil‘. Bratr mu ihned žádané přinesl a František vlastní rukou napsal Boží chvály, a nakonec požehnání pro bratra. Potom řekl: ‚Vezmi ten list a pečlivě jej schovej až do mé smrti‘. Pokušení přestalo, list byl uschován a potom se skrze něj dály podivuhodné věci“ (2Cel 49).

Lev skutečně uchoval věnovaný popsaný list až do své smrti 1271. Nosil ho v náprsní tašce – dnes se tato relikvie nachází v Assisi v basilice v Sacro Convento. Na zadní straně, kde je lépe čitelné požehnání br. Lvovi, je červeně dopsáno Lvem, že František napsal chvály „vlastní rukou“, když „byl přijal rány, zatímco Bohu děkoval za přijatou milost“.

Lze považovat za jisté, že podnětem pro napsání Božích chval z La Verny je prosba bratra Lva. Stigmatizovaný mu odpovídá tím, že poukazuje na veliké Boží TY a osobně mu žehná. Lístek píše vlastní rukou po přijetí ran. Děkuje tím Bohu a zároveň pomáhá svému sklíčenému průvodci. Ani v této chvíli se neoddaluje tajemná láska k Bohu od chápající lásky k bratru.

10.5.2 Chvály Boha nejvyššího

Lze mluvit o jakýchsi *litaniích ke Jménu Božímu*. Takto působí krátké věty často jen o třech slovech. Každá věta začíná *Ty*, tedy oslovením. František **nemluví o Bohu, nýbrž k Bohu**, celkově máme dojem, že nedokáže být s Bohem nikdy hotov. Boží Ty inspiruje Františka pokaždé k nové výpovědi. Střídají se **protikladné výrazy**, jako *síla* a *laskavost*, nazývá Boha *všemocným* i *pokorným*. Právě tím vyznává Boží **nepochopitelnost**. Bůh je a zůstává pro něho **tajemstvím**. Také (a právě) po stigmatizaci. Za touto jaksi svéráznou litaní se skrývá snaha vždy znovu se Bohu darovat, hlásat bez přestání Jeho hloubku a neustále Ho chválit. Máme před očima i zemi a všechno dobré od Toho, jehož světec uctivě a s plnou důvěrou oslovuje Ty, ve všech obměnách vždy jen Ty.

Františkovi nejde vůbec o sebe, **výrazy „já“ nebo „moje“ tam vůbec nenajdeme**. Jde o jakési *Te Deum*. Modlitba je tak očištěna od každého vztahu k já, je dokonalým obrácením se k někomu, čistým nazíráním na protějšek. Je to vědomí Boha vycházející z vnitřního uchvácení. Neobjevuje se žádná otázka, žádná prosba, jen čistá Boží chvála.

Přitom se tam ale slovo „**chvála**“ nebo „**chválit**“ **vlastně nevyskytuje**. na rozdíl od ostatních Františkových modliteb zde **ani nikdo není k chválám vybízen**. O lidském skutku se vůbec nemluví, o Božím pouze jednou (v.1 – „...*jenž dělá zázraky*“). Činnost zcela ustupuje bytí. František s láskou hledí na **Boží bytí**.

Už ho nezajímá jeho vlastní nepatrnost a nehodnost („*Kdo jsi ty, Bože, a kdo já?*“). Chybí jakákoli zmínka o bolestech spojených se stigmaty, ani slovem se nezmiňuje František o Ježíšově utrpení. Spíše jsou chvály jakýmsi velikonočním hymnem (i když se nemluví ani o Ježíšově vzkříšení). **Modlí se je ponořen do Božího světla a lásky, je jakoby vytržen z vlastního života**. Nezabývá se přímo tím, co se s ním stalo. Jen chválí Boha, který je velký a dobrý. Ten je pro Františka „*mysterium tremendum et fascinans*“ – tajemství, před nímž se úctou chvěje, které ho však zároveň neodolatelně přitahuje. Františkovy Boží chvály vyjadřují podobně povznášející úctu a strhující sílu jako Ambrožovo *Te Deum*. Mají s ním společné ono nepřetržité opakování *Ty*.

Členění textu

Ve většině vydání textu *Chval* se jednoduše řadí oslovení za sebou. Každý z vědců, kdo se textem zabýval, volí vlastní členění. A tak je možné pozorovat, jak **33 oslovení** (symbolické číslo – věk Ježíšův; podobně *Chvalozpěv stvoření = Sluneční píseň* má 33 řádků). Nebo najdeme dělení na **6 oddílů (vět)**, nebo na **3 odstavce** atd. První, osmé a poslední oslovení jsou delší a slavnostnější, na počátku a na konci je jakýsi zahajovací a doznívající zpěv.

1. část je stupňovaná, zastavuje se u výpovědi „Bůh je dobrý“ a tuto myšlenku 3x opakuje. Podobné stupňování je uprostřed 2. části. 12 výpovědí (ve tvaru podst. jména, předtím to byla přídavné jm) vyjadřuje Boží postoje. „Bůh je láska, moudrost, pokora...“; výpovědi zůstávají podobné až k „*Tys všechno bohatství, které potřebujeme*“. Po tomto delším oslovení se opět pokračuje klidněji a poslední chvály se rozšiřují do slavnostního závěrečného akordu.

Ať už převezmeme jakékoli členění či číslování, **vždy je zde jakési trojí členění** (3 odstavce)

Výklad

1. verš je vstupním zvoláním, které udává důvod písně. Jen zde máme vedlejší větu: „...*jenž dělá zázraky*“. Jen zde je zmínka o Boží činnosti, jinak se mluví o tom, kdo je a jaký. František používá přít. čas (*Ty jsi, Ty děláš*). Je zcela pod dojmem mystického zážitku stigmatizace (v zázracích lze vidět skrytý poukaz na milost, kterou prožil). Další chvály pak chápeme jako odpověď na mystické ukřižování. Přemohla ho láska a vděčnost plná údivu. U Boha František vyzdvihuje stále a především Jeho **svatost**. Bůh je ten zcela jiný, přesahující naše představy a možnosti: je svatý a všemohoucí.

Boží **transcendence** je zdůrazňuje také ve **2. verši** (síla, velikost...). S královským titulem se zde objevuje oslovení Otec. Bůh je zároveň vznešený a také otcovsky blízký. František zde spojuje (jako v NpŘ 23,1) dvě Ježíšem vyslovené modlitby, které najdeme v NZ: Jn 17,11; Mt 11,25. Modlí se Ježíšovými slovy, což ukazuje, jak se vždy vžíval do modliteb, jimiž se Ježíš obracel k Otcí.

3. verš vyznává **tajemství NST**. Vyjadřuje zde Boží nepochopitelnost (trojjedinost) – dogmatické vyjádření křesť. víry. Od tajemství NST pokračuje zdůrazněním Božího příklonu k nám: **Tu es bonum**. Bůh není osamocenost, nýbrž v Trojici se rozlévající plnost. Na to poukazuje 3x opakovaně: **dobro, všechno dobro, nejvyšší dobro**. Podobně jako na jiných místech (*Chvály před Hodinkami* 11; *Výklad Otčenáše* 2; NpŘ 23,9). Jako by však chtěl předejít snižování Boží vznešenosti, hned připojuje: Pán a Bůh. **Jedním dechem nazývá**

Boha dobrým a Pánem. Obojí podle něho patří k sobě. František zakouší Boha sám na sobě (stigmatizace - už nežiji já, ale Kristus ve mně) a přitom ví, že jej Bůh nesmírně přesahuje.

4. věta má 13 oslovení a společného jmenovatele: láskyplný příklon Boha k člověku. Proto stojí láska na 1. místě a je 2x jmenována: *Tu es amor, caritas* (totéž Výklad Otčenáš 2: „*Rozněcuješ je (anděly a svaté) k milování, protože Ty, Pane, jsi láska*“ Výklad Otčenáš 2).

„*Ty jsi moudrost*“ lze najít i ve SZ. Naopak „*Ty jsi pokora*“ je myslitelné jen v NZ. Po vtělení Božího Syna a po jeho smrti na kříži se nám zjevila Boží moc jako dobrovolná bezmocnost a pokora. To, že Bůh je *pokorný*, je paradoxní výpověď křesťanství. Jak chápe Boží pokoru, ukázal František např. o vánocích v Grecciu. Při pomyšlení na ponížení Boha ve vtělení a v Eucharistii propuká František v jásot: „*Jak vznešená pokora! Jak pokorná vznešenost, že Pán vesmíru, Bůh a Boží Syn tak se ponižuje, že se pro naši spásu ukrývá pod nepatrnou způsobou chleba!*“ (List gen.kap. 2; srv. Npm 1). V Řeholi píše: „*Všichni bratři ať se snaží následovat NPJK v jeho pokoře a chudobě*“ (NpŘ 9,1; PŘ 12,4). Celý františkánský život má být zviditelňováním Boží pokory (menší). Inspiraci a sílu čerpá František z víry, že se Bůh ponížil. Boží moc neutlačuje, jeho pokora probouzí život...

Za pokorou vidí František v Bohu *trpělivost*. Podle něj patří obě vlastnosti k sobě (srv. Npm13: „*Dokud se Božímu služebníku všechno děje po vůli, nemůže poznat, jak velkou má trpělivost a pokoru. Když však přijde čas, že ti, kdo měli jednat podle jeho vůle, dělají mu pravý opak, jakou tehdy projeví trpělivost a pokoru, takovou má a nic víc*“). Podobně říká v Npm 27: „*Kde je trpělivost a pokora, tam není hněv ani zármutek*“; 2 List věrným křesť. 44: „*...nemá se hněvat na bratra, který udělal nějakou chybu, ale ať ho se vši trpělivostí a pokorou dobrotivě napomíná a pomáhá mu*“.

Chválu Boží *krásy* nacházíme jen v této modlitbě, a to hned 2x (vv. 4 a 5). Mystický zážitek na La Verně zanechal na Františkově těle otisk ran Kristova utrpení, v jeho duši však se otisklo něco krásného. Jako by zažil Velký pátek i velikonoce současně. Stojí za povšimnutí, že František užívá pro Boha estetického pojmu krásna, tedy představy formy, barvy, světla apod. Už v modlitbě před Ukřižovaným v San Damianu nazývá Boha *slavným* (*gloriosus*) a ve Výkladu Otčenáše říká: „*Pane ty jsi světlo*“. Slunce je pro něj nejkrásnější ze všech tvorů, je obrazem Nejvyššího. Když ve Sluneční písni ze široka chválí Stvořitele pro krásu tvorů, splývá vše v modlitbě v modlitbě z IL Verny do zvolání: „*Ty jsi krása*“.

„*Ty jsi mírnost*“ (*mansuetudo*) nacházíme také 2x (vv.4 a 5).

Cítíme, jak se František zajímá, chybí mu slova, opakuje se. Naznačuje tím, jak **většinou Boha prožívá: jako dobro** (3x), **lásku** (3x), **krásu** (2x), **mírnost** (2x), **naději** (2x). Ve své velké děkované modlitbě (NpŘ 23) nazývá Boha „*milým*“ – je to jedna stránka Boží pokory a laskavosti.

Obě další pojmenování patří k sobě podle smyslu: **jistota a pokoj**. Kdo je pevně zakotven k Bohu, nachází pokoj (srov. Npm 24,4: „*Kde je pokoj a rozjímání, tam není neklid a rozčilování*“).

K sobě také patří **radost a veselí**. Toto slovní spojení zná František z Ž 50: „*Naplň mě radostí a veselím*“ (*gaudium et laetitia*). O radosti se dá mluvit dlouho... (srov. později: dokonalá radost). Na La Verně jde František k jádru: Bůh je radost sama. Proto s Pavlem napomíná bratry, aby se radovali v Pánu (Flp 4,4): „*Ať se také bratři chrání, aby se navenek neukazovali zasmušilí a jako zachmuření pokrytci, spíše ať se jeví veselí, milí, jak se sluší na lidi, kteří se radují v Pánu*“ (NpŘ 7,16). Spojení chudoby a veselí lze považovat za typické pro františkány (srov. Npm 27). (Lze se ptát, proč chybí radost...) Chudoba s radostí je pro něj znamením naděje, chvály totiž pokračují: „*Tys naše naděje*“. Příbuzné jsou rovněž **spravedlnost a mírnost** (mírnost ve smyslu laskavosti a dobroty).

Ve **4. větě** Františka dojí má nejvíce Boží příklon k člověku. Stále znovu opakuje výrazy vyjadřující věčnou lidskou touhu. Všechno, po čem člověk touží, je v Bohu. Proto končí tato věta shrnujícím stupňovaným vyznáním: „*Tys všechno bohatství, které*

potřebujeme“. V tomto výroku je nejhlubší zdůvodnění naší chudoby. On je naše bohatství, které nám patří tím víc, čím víc my patříme Jemu. Čím méně člověk nazývá něco svým vlastním, tím více je Boží. Takto chápe František chudobu (připomíná to zásadu Terezie Veliké: „*Solo Dios basta*“). Lidská touha je tak veliká, že ji může ukojit jen Bůh. Jen On je tak mocný. Kdo tohle pochopí, může vše opustit, neboť mu Bůh stačí. Je mu jediným bohatstvím.

V další **5. větě** stojí v popředí motiv „**Boha ochránce, strážce a obhájce**“. Chválí se Boží **síla**. V Boží přítomnosti je bezpečí a jistota, proto 5. věta končí „**Tys osvěžení**“. Lehmann zde vidí vyjádření vztahu Františka k bratru Lvu. František mu připomíná, že v bojích a pokušeních ho Bůh ochraňuje, stráží a obhajuje. Pro toho, koho unavilo životní putování, je Bůh obcerstvujícím osvěžením. Přivádí k vodě života.

Počátek **6. věty** přebírá opět výraz ze 4. věty: „**Tys naše naděje**“. Přidávají se obě další božské ctnosti, podobně jako v Modlitbě před křížem „*Dej mi pravou víru, pevnou naději, dokonalou lásku...*“ (i zde tedy spojnice mezi křížem v San Damiano a Ukřižovaným na La Verně). Jako by se splnila prosba mladého Františka z doby jeho obrácení. **Bůh sám je mu vírou, nadějí a láskou**. Už neprosí o víru, naději a lásku. V NpŘ zdůrazňuje, že Bůh je nejen jeho zachránce, ale že je „*Vykupitel všech, kteří v Něho věří, doufají a milují Ho*“. Víra, naděje a láska přicházejí od Boha a vedou k Němu. František jde ještě dál, poté, co označuje Boha jako „*naši lásku*“, přichází ještě silnější citový pojem **dulcedo – sladkost, rozkoš**. Pojem se stupňuje „**Tys naše velká sladkost**“. František Boha zakoušel jako všeobjímající a nejhlubší štěstí, jako pravou rozkoš. To vyjadřuje výraz „sladkost“. To jsou slova mystika, člověka, který se nesnaží Boha pochopit jen rozumem, nýbrž je Jím na těle i duši zasažen. Vnitřní uchvácení se projevuje navenek. To, co se děje v duši, se smysly přenáší a dostává tělesnou podobu (srv. 1Cel 86). V souvislosti se stigmatizací Celano píše:

„Bratři, kteří s ním žili, vědí, že měl denně, ba ustavičně na rtech slova o Ježíšovi, že rozhovor s ním byl milý, dobrotivý a líbezný. Jeho ústa mluvila z plnosti srdce a pramen lásky, která druhé osvěcovala a jíž byl plný, vyvěral z nitra navenek. Ježíšem se stále zaměstnával, Ježíše ustavičně nosil v srdci, Ježíše měl v ústech, Ježíše v uších, Ježíše v očích, Ježíše v rukách i v ostatních údech (...). **A protože Ježíše, a to Ukřižovaného, stále v podivuhodné lásce nosil v srdci, byl přede všemi jinými nádherně vyznamenán Jeho jizvami**“ (1Cel 115).

Protože slovo „láska“ stojí ve chválách spolu se slovem „sladkost“, připomíná nám to opět Celano:

„Když se hovořilo, nemohl slyšet slovo ‚láska Boží‘, aniž by se nedostal takřka do vytržení. Když to slovo zaslechl, byl rázem celý vzrušený, dojatý a zanícený jako by se úderem zvenčí rozechvěla vnitřní struna“ (2Cel 196).

Pozornost si také zaslouží užití plurálu „**my**“. František píše tuto modlitbu po zcela osobním setkání s Kristem. Jeho pohled ale je otevřen společenství „**my**“. Bylo by přece přirozené, kdyby po stigmatizaci napsal: *Ty jsi moje rozkoš*. Takových osobních ujištění nacházíme v době před Františkem v křesť. tradici mnoho. František se však modlí v množném čísle. Necítí se být vzdálen od lidí, naopak.

Poslední věta otevírá výhled do daleké budoucnosti. František ví, že Bůh dává život bez konce. I zde však mluví o věčném životě pro nás všechny (věčný život se prožívá jedině ve společenství...).

V celých chválách není ani jediné slovo mající záporný charakter: žádné „ne“, ani „žádný“, ani „špatný“ nebo „zlý“ ani „bolest“ nebo „soud“. Bůh je prostě *dobry*, je *dobro* samo, a proto je všechno viděno pozitivně. Jeho *Te Deum* končí slavnostním vzletným zvoláním. Užívá opět počáteční slova modlitby a uzavírá tak kruh: Pán Bůh podivuhodný, veliký, všemohoucí a jeho vyznávání NST se ozývá v trojím zvolání – **Pán, Bůh, Vykupitel**.

Jako perspektivu do budoucna a jako protiváhu k podivuhodnému Pánu, velkému a všemohoucímu Bohu nakonec zmiňuje *milosrdného Spasitele* (srv. „*Jen Bůh nás svým milosrdenstvím spasí*“ NpŘ 23,8).

10.6 Chvály jako příklad afektivní modlitby

Rozjímáme-li o Františkových *Chválách*, prozradí nám něco o Božím obrazu, jaký má František a o jeho zakoušení Boha. Jeho zbožnost je afektivní a přitom zůstává vědomí velké vzdálenosti mezi ním a Bohem. Bůh je živý, přítomný a skutečný. Je ale také veliký a tajemný, a přesto je oslovitelný a láskyhodný. Je Pán, a přesto je láskyplný Otec. Naše *bohatství i rozkoš*.

Chvály také prozrazují, jak se František modlí. Pod dojmem hrozivého a obšťastňujícího tajemství trojjediného dobrotivého Boha setrvává v klanění. O Bohu nepřemýšlí, nýbrž Ho citově zakouší. Za postupným připojováním tolika Božích jmen se skrývá snaha zcela se Bohu darovat a stále něco nového o něm říkat. Protože chybí slova, mnohý výraz se opakuje. Ale chválení je nepřetržité. František se prostě snaží svou zkušenost Boží velikosti a dobroty z hory La Verna nějak vyjádřit a svá oslovení neustále rozvíjí.

Doporučená literatura:

L.LEHMANN, *František, mistr a učitel modlitby*, KN Kostelní Vydří, 1997.

sv. František z Assisi
Laudes Dei Altissimi

- 1 I. 1. Tu es sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia.
2 2. Tu es fortis,
3 tu es magnus,
4 tu es altissimus,
5 tu es rex omnipotens,
6 tu pater sancte, rex caeli et terrae.
3 7. Tu es trinus et unus Dominus Deus deorum;
8. tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Dominus Deus, vivus et
verus.
- 4 II. 9. Tu es amor, caritas;
10. tu es sapientia,
11. tu es humilitas,
12. tu es patientia,
13. tu es pulchritudo,
14. tu es mansuetudo,
15. tu es securitas,
16. tu es quietas,
17. tu es gaudium et laetitia,
18. tu es spes nostra,
19. tu es iustitia,
20. tu es temperantia,
21. tu es omnis divitia nostra ad sufficientiam.
5 22. Tu es pulchritudo,
23. tu es mansuetudo,
24. tu es protector,
25. tu es custos et defensor,
26. tu es fortitudo,
27. tu es refrigerium.
6 28. Tu es spes nostra,
29. tu es fides nostra,
30. tu es caritas nostra,
31. tu es tota dulcedo nostra,
32. tu es vita aeterna nostra:
- 7 III. 33. Magnus et admirabilis Dominus, Deus omnipotens, misericors Salvator.