

Perpetua sanitas mentis aneb o tom, jak nás Pán Bůh při zdravém rozumu zachovati ráčí

Vojtěch Novotný

Před několika lety jsem si povšiml, že chce-li katolík katolíka ohodnotit pozitivním způsobem, řekne o něm, že „je takový normální“. Prozrazujeme tím, že si zvláště ceníme toho, jeví-li se náš souvěrec v mezilidských vztazích jako integrovaná, stabilní a flexibilní osobnost. Není na místě, abychom toto své očekávání vysvětlovali jenom konstatováním, že náboženství přitahuje a leckdy také generuje osobnosti s psychopatologickými projevy.¹ Spontánně se tu zrcadlí i specifikum naší víry, podle níž platí, že ten, „kdo následuje Krista, dokonalého člověka, se sám stává více člověkem“ (*Gaudium et spes* 41). V jeho jednání by měla být patrna osobní jednota lidství a božství – ve smyslu „zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“ (Ef 4,13), a darované účasti „na Boží přirozenosti“ (2 Petr 1,4).

Tyto souvislosti se mi vybavily, když jsem při četbě dekretu Tridentského koncilu o svátosti eucharistie našel tvrzení, že účinkem častého přijímání těla a krve Páně je *perpetua sanitas mentis*, stálé zdraví mysli. Zaujalo mne to. Jak máme těmto slovům rozumět, nechceme-li eucharistii prohlašovat za univerzální psychofarmakum, a to tím spíše, že přece očividně nelze s obecnou platností tvrdit, že osoby, jež přistupují takřka každým dnem ke svátému přijímání, uchovaly nebo nabyly zdravou mysl v psychologickém a psychiatrickém slova smyslu? Jaký význam tedy mají uvedené pojmy koncilního dekretu mít? – Veden těmito otázkami, rozhodl jsem se prostudovat dobový smysl zmíněné pasáže koncilního dokumentu.

Studii předkládám jako teologickou variaci na přání, „aby nás Pán Bůh při zdravém rozumu zachovati ráčil“.

¹ Srov. Harold G. KOENIG – Dana E. KING – Verna Benner CARSON, *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford University Press, 2012; Pavel ŘÍČAN, *Psychologie a náboženství spirituality*, Praha: Portál, 2007, s. 121–130.

1. TRIDENTSKÝ KONCIL

Nejprve dejme prostor znění příslušné pasáže dekretu *de sanctissimo eucharistiae sacramento*,² který byl schválen dne 11. října 1551 za papeže Julia III.:³

Cap. 8

De usu admirabilis huius sacramenti

[...] Demum vero paterno affectu admonet sancta synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiae Dei nostri,^a ut omnes et singuli, qui christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo charitatis, in hoc concordiae symbolo iam tandem aliquando convenient et concordent, memoresque tantae maiestatis et tam eximii amoris Iesu Christi Domini nostri, qui dilectam animam suam in nostrae salutis precium et carnem suam nobis dedit ad manducandum,^b haec sacra mysteria corporis et sanguinis eius ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant

Hlava 8

O přijímání této obdivuhodné svátosti

[...] Konečně svatá synoda otcovsky povzbuzuje, žádá a přísahá pro milosrdenství našeho Boha,^a aby se všichni i jednotliví lidé, kteří nesou jméno křesťanů, v tomto znamení jednoty, v tomto poutu lásky a v tomto symbolu svornosti již konečně shodli a sjednotili, a pamětliví takové vznešenosti a tak mimořádné lásky Ježíše Krista, našeho Pána, který dal svou milovanou duši jako cenu naší spásy a své tělo nám dal k požívání,^b aby v tato svatá tajemství jeho těla a krve s takovou stálostí a pevností víry, s takovou zbožností ducha, s takovou svatostí a klaněním věřili a uctívali je, aby mohli často přijímat onen

² Srov. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Josepho Alberigo et al., Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973, s. 697; *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, tomus 7, pars 4, volumen 1, *Acta Concilii iterum Tridentum Congregati a Massarello conscripta (1551–1552)*, Friburgi Brisgoviae: Herder, 1961, s. 203; *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Heinrich Denzinger a Peter Hünermann, Freiburg: Herder, 2014, č. 1649; *Dokumenty Tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny*, Praha: Krystal OP, 2015, s. 90.

³ Srov. Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, sv. 3, *Bologneser Tagung (1547/48), zweite Triener Tagungsperiode (1551/52)*, Freiburg: Herder, 1970, s. 32–52, 268–291; L. GODEFROY, „Eucharistie d’après le concile de Trente,“ in *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. V/2, Paris: Letouzey et Ané, 1912, sl. 1326–1356.

et venerentur, ut panem illum nadpřirozený chléb;^c a ten aby pro
 supersubstantialem^c frequenter ně byl životem duše a věčným
 suscipere possint, et is vere eis sit zdravím mysli, jehož mocí budou
 animae vita et perpetua sanitas posilováni,^d aby mohli z cesty to-
 mentis, cuius vigore confortati^d hoto bědného putování v cizině
 ex huius miserae peregrinationis přejít do nebeské vlasti, kde bu-
 itinere ad coelestem patriam per- dou požívat bez jakéhokoli závoje
 venire valeant, eundem panem an- týž andělský chléb,^e který teď jedí
 gelorum,^e quem modo sub sacris skrytý pod svátostnými způsoba-
 velaminibus edunt, absque ullo mi.^f
 velamine manducaturi.^f

^a Lk 1,78. – ^b Srov. Jan 6,48–58. – ^c Mt 6,11. – ^d Srov. 1 Král 19,8. – ^e Žl 77,25. – ^f Srov. 2 Kor 1,13–18.

Jak rozpoznal Peter Hünermann, text obsahuje vedle biblických citátů a narážek, jichž si editoři koncilních dekretů povšimli dříve (a k nimž jsme zde připojili odkaz na 2 Kor 1,13–18), i skrytou citaci sv. Augustina, který eucharistii označil slovy svátost slitovnosti, znamení jednoty, pouto lásky.⁴ Stranou pozornosti však prozatím zůstalo, že také pasáž, která nás zajímá, byla v očích účastníků koncilu zaštitěna autoritou církevního otce, sv. Cypriána z Kartága († 258). Mezi spisy, které mu byly v 16. století přisuzovány, totiž figuruje *Sermo de coena Domini et prima institutione consummantis omnia sacramenta*, v němž jsou obsaženy i tyto věty:

Et sicut panis communis quem A jako je chléb, který jíme kaž-
 quotidie edimus vita est corporis, dý den, životem těla, tak je tento
 ita panis iste supersubstantialis nadpodstatný chléb životem duše
 vita est animae et sanitas mentis. a zdravím mysli. Pod svátostnou
 Panem angelorum sub sacramento způsobou požíváme na zemi chléb
 manducamus in terris, eundem andělů, který také budeme jíst bez
 sine sacramento manifestius ede- svátostných znamení v nebi...
 mus in coelis...

⁴ Srov. AUGUSTINUS HIPPO- NENSIS, *In Iohannis evangelium tractatus* 26, 13 (CC SL 36, 266): „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!“ V kontextu jde o svornost věřících, srov. tamtéž, 26, 14: „panem concordiae“. Citováno též v konstituci II. vatikánského koncilu o posvátné liturgii *Sacrosanctum concilium* 47 (srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 148).

A právě citované věty připomínají koncilní text natolik, že lze hovořit o přímé inspiraci dekretu jejich myšlenkami:

<i>Dekret</i>	<i>Homilie</i>
... ut panem illum supersubstantialem [...] vere eis sit ⁵ animae vita et perpetua sanitas mentis [...] Panem angelorum sub sacramento eundem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi.	... ita panis iste supersubstantialis vita est animae et sanitas mentis. Panem angelorum sub sacramento manducamus in terris, eundem sine sacramento manifestius edemus in coelis...

Jak řečeno, koncilní otcové znali homilii o večeři Páně z knihtisků, které připisovaly pojednání *de cardinalibus operibus Christi*, jehož součástí ono kázání je, sv. Cypriánovi.⁶ Vysoká autorita kartaginského svědka počátků církve dodala homiliím zásadní vážnost. Účastníci Tridentského koncilu se k nim – a explicitně také k *sermo de coena Domini* – opakovaně vraceli a pracovali s nimi při přípravě dekretu o eucharistii i při diskusích o dalších svátostech.⁷

Pojednání *de cardinalibus operibus Christi* a s ním i homilie o večeři Páně ovšem není dílem sv. Cypriána. Rostoucí pochybnosti o jeho autorství se potvrdily, když anglikánský biskup John Fell vydal tyto promluvy v dodatku ke své edici Cypriánova díla, do něhož zařadil traktáty, za jejichž autora na základě středověkých rukopisů označil benediktinského opata 12. století jménem Ernaldus Bonaevallis.⁸ Tento poznatek byl následně potvrzen dalším rukopisným studiem a obsahovým rozbořem.⁹ Ukázalo

⁵ Podobnost ještě umocňuje fakt, že rukopis C 146, do něhož vlastnoručně zasahoval generální sekretář koncilu Angelo Massarelli, obsahuje kratší formulaci „ut panis ille supersubstantialis sit vere illis“: srov. *Concilium Tridentinum*, s. 203.

⁶ Srov. např. pokus Erasma Rotterdamského o kritickou edici: *Opera Divi Caecilii Cypriani Episcopi Carthaginensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex vetustissimis exemplaribus, quae hactenus non habebantur, ac semotis iis, quae falso videbantur inscripta, una cu[m] annotatiunculis*, Basileae: Froben, 1520, s. 417–482.

⁷ Srov. pečlivý poznámkový aparát v *Concilium Tridentinum*, s. 171, 246, 270, 397, 402.

⁸ *Sancti Caecilii Cypriani Opera recognita & illustrata per Joannem Oxoniensem episcopum*, Oxonii: E Theatro Sheldoniano, 1682, Arnoldi Carnotensis, abbatis Bonaevallis opera, s. 19–62; k autorství viz s. 19 a praefatio [s. 2].

⁹ Srov. Guy-Marie OURY, „Recherches sur Ernaud, abbé de Bonneval, historien de Saint Bernard,“ *Revue Mabillon* 59, č. 268 (1977): 97–127; ERNALDUS BONAEOALLIS, *Liber de cardinalibus operibus Christi usque ad ascensum eius ad Patrem* (PL 189, 1609–1678) a *Notitia historico-litteraria* (PL 189, 1509–1510).

se, že Ernardus, přítel a životopisec sv. Bernarda z Clairvaux, sepsal *de cardinalibus operibus Christi* nejspíše r. 1154 nebo jen o málo později.

2. PATRISTIKA A RANÝ STŘEDOVĚK

První část našeho pojednání přinesla toto zjištění: účastníci Tridentského koncilu, kteří připravili a schválili dekret o eucharistii, použili v závěru jeho osmé kapitoly slova *animae vita et perpetua sanitas mentis*. Převzali je z kázání o večeři Páně, jež bylo připisováno sv. Cypriánovi z Kartága a jehož skutečným autorem je mnich Ernardus Bonaevallis. Slova *perpetua sanitas mentis*, jimiž dekret letmo definuje účinky častého přijímání těla a krve Páně, nejsou koncilními otci nijak vyložena. Jejich význam proto musíme hledat jiným způsobem. Doba a okolnosti vzniku nás odkazují k dědictví církevních otců a ke středověké teologii.

Není zde prostor k tomu, abychom poskytli přehled patristických a liturgických textů souvisejících s motivem, který studujeme. Nutno alespoň podotknout, že se poji s christologickým obrazem, který je odvozen z evangelií a který byl pro církevní otce zcela běžný: hřích je iracionální nemoc duše (*anima, animus, mens*), Kristus je Lékař, který ji uzdravuje.¹⁰ Do tohoto kontextu patří také texty, v nichž je vyjádřeno přesvědčení, že skrze společenství s Ježíšem Kristem – zvláště prostřednictvím svátosti křtu, eucharistie, pokání a posledního pomazání – je člověku darováno zdraví mysli, které pozbyl hříchem.¹¹

¹⁰ Srov. David VOPŘADA, *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 282–284; Cristina SORACI, „Aegrotabat pauper corpore, mente dives,” in *Poveri ammalati e ammalati poveri: Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica*, ed. Rosalia Marino – Concetta Molè – Antonio Pinzone, Catania: Edizioni del Prisma, 2006, s. 299–334; Anna Maria Giacinta PIREDDA, „La ‚Malattia dell'anima' negli scrittori cristiani d'Africa”, in *L'Africa romana*, Ozieri: Editrice Il torchietto, 1994, s. 409–424; Gervais DUMEIGE, „Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles,” *Rivista di archeologia cristiana* 48 (1972): 115–141; Gerhard FICHTNER, „Christus als Arzt: Ursprünge und Wirkungen eines Motivs,” *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982): 1–18; Marie-Anne VANNIER, „L'image du Christ médecin chez les Pères,” in Véronique BOUDON-MILLOT – Bernard POUDERON, *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris: Beauchesne, 2005, s. 525–534.

¹¹ Srov. např. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistulae* 68, cap. 2, par. 1 (CC SL 3B): „si resipiscere et ad sanae mentis consilium redire vellet, ageret paenitentiam et ad ecclesiam supplex rediret”; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones novissimi* 19D (=130A), 1 (REA

Zvláštní zmínku zaslouží Chromacius z Aquileje († 406/407), který tento motiv formuloval velmi pregnantně: Hříchy a nezřízené žádosti jsou nemocí mysli (*infirmetas mentis*), jež působí, že i kdyby bylo tělo zdrávo, celý člověk je nemocný, vydán smrti hříchu a věčnému zatracení. Proto je pro člověka největším dobrem zdraví mysli, a to je také důvod, proč si sám Bůh pro člověka přeje zdravou mysl více nežli zdravé tělo (*sanitatem magis mentis quam corporis Deus desiderat*). Vždyť zdraví duše je konec konců také záchranou a spásou těla (*sanitas animae salus est corporis*). Bůh proto poskytuje nebeský lék, své slovo, jímž je duše resp. mysl obnovována a vedena ke spáse (*anima a divinis sermonibus recreatur ad salutem*).¹²

Jakmile se naše téma stalo součástí obrazné mluvy křesťanských autorů, přešlo také do modliteb církevních obcí. Nejstarší sakramentáře je spojily s eucharistií,¹³ s pomazáním nemocných¹⁴ a se křtem.¹⁵

40, 155): „Dominus noster Iesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit; non autem esurit hunc panem nisi sanitas mentis, hoc est interioris ventris“; FULGENTIUS RUSPENSIS, *Epistulae XVIII* 17, 26 (PL 65, 467): „Peccans itaque ille qui sine peccati necessitate creatus est, in eo quod animae sanitatem delinquendo perdidit, etiam illa cogitandi quae ad Deum pertinent amisit protinus facultatem.“

¹² CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Sermones* 12 (CC SL 9A, l. 80). Srov. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmi* 37, 19, 4 (CSEL 64, 150): „verbum Dei sanitas est“; AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De paradiso* 14, 70 (CSEL 32/1, 327): „adhuc in his remedium sanitatis est qui audiunt Dei verbum“; k tomu David VOPŘADA, „Ambrožova eucharistická mystagogie,“ in KOLEKTIV AUTORŮ, *Eucharistie jako pramen a vrchol života církve*, Hradec Králové: Biskupství královéhradecké, 2015, s. 33–63.

¹³ Srov. Charles Lett FELTOE, *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1896, s. 65; *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum sec. cod. Vat. Reg. lat. 316)*, Rome: Herder, 1960, liber 1, sectio 49, formula 481, s. 61; liber 3, sectio 4, formula 1193, s. 178; *Sacramentarium Gregorianum: supplementa (textus ad missam pertinentes)*, par. 3133 (*Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, sv. 2, *Textes complémentaires pour la messe*, ed. Jean Deshusses, Fribourg: Ed. universitaires Fribourg, 1979, s. 249); *Missale Gothicum*, ordo 34, oratio 272 (CC SL 159D, 454); ordo 4, oratio 24 (CC SL 159D, 359).

¹⁴ *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum sec. cod. Vat. Reg. lat. 316)*, liber 1, sectio 40, formula 382 a 384, s. 61; *Sacramentarium Gregorianum I – Hadrianum ex Authentico ad fidem cod. Cameracensis* 164, formula 77, par. 334 (*Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, sv. 1, *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, ed. Jean Deshusses, Fribourg: Ed. universitaires Fribourg, 1971, s. 172). Srov. Zoltan ALSZEGHY, „L'effetto corporale dell'Estrema Unzione,“ *Gregorianum* 3 (1957): 386–390, 393–394, kde jsou citovány další texty, které se týkají posledního pomazání a obsahují formulace „tutamentum mentis et corporis“, „sanctificatio animae et corporis“, „mentis et corporis salus“, „sanitas coporis et animae“, „purificatio mentis et corporis“.

Příbuzné motivu eucharistie uzdravující mysl je tvrzení, že jde o pokrm pro mysl, nikoli pro břich. Kolem r. 838 je vyslovil Florus († cca 860), když komentoval liturgickou modlitbu při purifikaci kalicha.¹⁶ Oblíbený byl tento protiklad ve 12.–13. století, a to především – byť nikoli výlučně – mezi cisterciáky.¹⁷ Nesmíme proto opomenout sv. Bernarda z Clairvaux († 1153), jehož promluva o večeři Páně vychází z premisy, že eucharistie je ustanovena proto, aby zrostředkovala uzdravení od vědu žádostivosti: zmírňuje smyslnost a zbavuje nás souhlasu s hříchy.¹⁸

Do tohoto kontextu zvýšené vnímavosti pro souvislost mezi uzdravujícími účinky eucharistie a lidskou myslí patří i Ernaldus Bonaevallis († po 1159).¹⁹ Jak bylo výše prokázáno, tridentský dekret se inspiroval pasáží jeho homilie ve znění, jež bylo obsaženo v edicích Cypriánova díla. K tomu je ovšem třeba podotknout, že pasáž, o kterou nám jde, je v nich defektní a krácená.²⁰ Kvalitnější edice poskytuje takové znění Ernaldových myšlenek, z něž lze jeho výroky porozumět o něco lépe:²¹

¹⁵ *Sacramentarium Gregorianum: supplementa (textus diversi)*, formula 486, par. 4273 (*Le Sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, édition comparative*, sv. 3, *Textes complémentaires divers*, ed. Jean Deshusses, Fribourg: Ed. universitaires Fribourg, 1992, s. 232).

¹⁶ FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistola ad Dragonem, Heti, Aldricum, Albericum et Hrabanum* (CC CM 260, 57): „Nec id tantum, quod ore petimus, sed quod mente credimus, libamus. Unde et fideliter petimus, ut quod ore contingimus, pura mente capiamus. Mentis ergo est cibus iste, non ventris. Non corrumpitur, sed permanet in vitam aeternam, quoniam pie summentibus confert vitam aeternam.“

¹⁷ GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De sacramento altaris* 9 (olim 8) (CC CM 88, 71); Ps.-BERNARDUS, *Sermo de excellentia SS. Sacramenti* 11 (PL 184, 998); ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, *Unum ex Quattuor, sive de Concordia evangelistarum* (PL 186, 156); PETRUS CELLENSIS, *Commentaria in Ruth* 1,3 (CC CM 54, l. 949); PETRUS CELLENSIS, *De panibus* 27 (PL 202, 1044); ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica contra haereticos* 58 (PL 210, 363): „... sicut enim materialis cibus vadit in secessum, ita spiritualis in mentis excessum; ille enim est cibus ventris, hic mentis;“ OG[L]IERIUS DE LOCEDIO, *De sermone Domini in ultima coena ad discipulos habito*, prol. (PL 184, 879); GUILLELMUS ALVERNUS, *Sermones de tempore* 172 (CC CM 230A, 150).

¹⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermo in cena Domini* 3 (*Bernardi opera*, sv. 5, Romae: Ed. Cistercienses, 1968, s. 68–69).

¹⁹ Obecněji srov. Gary MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 – c. 1220*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

²⁰ Platí to i pro *Patrologia latina*. – Fellova edice, jež se opřela o rukopisy chované v Oxfordu, sice obsahuje celou pasáž, avšak podává ji v gramaticky porušené podobě (*Sancti Caecilii Cypriani Opera recognita & illustrata*, s. 40b).

²¹ Srov. Jean LECLERCQ, „Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval,“ *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946): 40–56, zde 45 a 53–54. Od této verze se

Et sicut panis communis quem cotidie edimus vita est corporis, ita et panis iste supersubstantialis vita est animae et sanitas mentis. Omnino nos a tantarum rerum intellectu sensus carnalis repellit et, sicut ipse Dominus dicit, in tantorum mysteriorum intuitu caro et sanguis non prodest quidquam quia verba haec spiritus et vita sunt,^a et a solis spiritualibus virtus haec magnifica iudicatur. Ille qui a nemine iudicatur,^b cuius vita vel conscientia Deo cognita humana iudicia non formidat, de tantorum potest secretorum profunditatibus iudicare, et cum se ipsum corpus Christi cognoverit, vivifico cibo libenter se reficit, sciens corpori et animae suae ex sacramento et re sacramenti indissolubilem aeternitatem donari, quia et ad hoc Verbum caro factum est,^c ut nos qui secundum carnem Deo placere non poteramus,^d societate Verbi deteresa saliva infantiae et carnalis petulantiae sputamentis, audiremus per Verbum et revelaretur nobis per Spiritum cognitio veritatis, et huius cibi munere erogato gauderemus nos ad caelestem mensam admissos superno inter-

A jako je chléb, který jíme každý den, životem těla, tak je tento nadpodstatný chléb životem duše a zdravím mysli. Tělesná smyslovost nám brání, abychom takovým skutečností porozuměli, a jak říká sám Pán, pro pochopení takových tajemství nejsou tělo a krev nic platné, neboť tato slova jsou duch a život,^a a tuto vznešenou moc může posoudit pouze člověk duchovní. Ten, kdo sám nepodléhá úsudku nikoho,^b jehož život čili svědomí jsou známy Bohu a nebojí se lidských soudů, může vynášet o takových hlubinách tajností úsudek, a protože poznal, že on sám je tělem Kristovým, rád se občerstvuje oživujícím pokrmem s vědomím, že svátost a účinek svátosti dávají jeho tělu a duši nezrušitelnou věčnost: neboť Slovo se stalo tělem^c také proto, abychom my, kteří jsme se podle těla nemohli líbit Bohu,^d poté, co je nám skrze společenství se Slovem setřena slina dětinství a chrchel tělesné nezkrotnosti, pro společenství se Slovem stali slyšícími a bylo nám skrze Ducha zjeveno poznání pravdy a abychom se díky tomu, že je nám poskytnut dar tohoto pokrmu, radovali, že jsme byli připuštěni k nebeskému stolu, že se

odchyluji pouze v tom, že slova „ne sacramenti“ čtu ve smyslu Fellovy edice jako „re sacramenti“ a posunul jsem interpunkci před slovy „societate Verbi“ za slova „non poteramus“. Děkuji PhDr. Josefu Šimandlovi za konzultaci při překladu textu.

esse convivio. Panem angelorum- účastníme výsostné hostiny. Pod
 sub sacramento manducamus in svátostnou způsobou požíváme na
 terris, eumdem sine sacramento zemi chléb andělů, který také bu-
 manifestius edemus in coelis...^e deme jíst, bez svátostných zname-
 ní zjevněji, v nebi...^e

^a Srov. Jan 6,63. – ^b Srov. 1 Kor 2,15. – ^c Jan 1,14. – ^d Srov. Řím 8,8. – ^e Žl 77,25.

Jak patrně, Ernardus spojuje přijímání eucharistie se zdravím myslí v tom smyslu, že se tu z hříšníka, který je vzdálen Bohu, stává tělo Kristovo a člověk duchovní: společenství s vtěleným Slovem a podíl na jeho Duchu mu dává schopnost poznávat pravdu, zvláště pravdu samotného tajemství eucharistie v celé hloubi a šíři jejího významu.

Také ze dvou dalších Ernardových eucharistických meditací vyplývá, že uzdravující účinek nejsvětější svátosti patří mezi jeho přední teologické důrazy.²² Shrnutí: Eucharistie byla, stejně jako svátost smíření, ustanovena na odpuštění hříchů; jde o svátosti očišťující a je jimi léčen každý neduh (*morbus*). Eucharistie není pokrm těla, nýbrž myslí (*non ventris sed mentis*), která je navracena milosti: to, co z nás Pán přijal do svého božství, je vráceno našemu uzdravenému lidství (*quod a nobis in se accepit divinitas, te reddente, in nos recipiat sanata humanitas*). Našemu neduhu je třeba poskytnout vhodný lék: musíme být spojeni s ukřižovaným tělem Kristovým a s jeho krví. „Křesťanovi se neotvírá žádný přístup k životu věčnému, není-li tažen kupředu tímto cestovním prostředkem (*viaticum*), a nemocným nemůže být navraceno zdraví jinak nežli uzdravením, jež plyne z požívání tohoto těla (*nec potest sanitas infirmis restitui nisi huius carnis manducatione sanetur*).“ Tam, kde je přítomna jeho všemohoucí moc, není žádná nemoc beznadějná. Pánova krev, prosta vší nákazy (*contagionis*), je schopna oživovat a posvěcovat, a proto může uzdravovat to, co je zkaženo (*corruptum*). Ona sama je totiž čiré zdraví a neporušená integrita (*mera est sanitas et incolumitas illibata*): obcerstvuje, uzdravuje a poskytuje ochranný prostředek proti smrti (*restaurat et sanat et a morte reducit antidotum*). Ježíšovo obětované tělo – účinný lék (*efficax medicina*), jímž se nám odpouštějí naše každodenní hříchy – nám působením své

²² Srov. Jean LECLERCQ, „Les méditations eucharistiques d’Arnauld de Bonneval,“ s. 50–53, 54–56.

božské moci navrácí důstojnost prvních počátků a propůjčuje naší přirozenosti tu integritu a krásu, která je vlastní jemu samému.

3. VRCHOLNÁ SCHOLASTIKA

Druhá část našeho pojednání ukázala, jak téma, které je v dekretu Tridentského koncilu vyjádřeno souslovím *perpetua sanitas mentis*, kořeny v textech církevních otců i liturgických modlitbách a jak znovu ožilo u autorů 12.–13. století. Objasnila také teologii Ernalda, jejímž nevědomým ozvukem je i studovaná koncilní formulace. V Tridentu ovšem pracovali spíše s myšlenkovým dědictvím vrcholné scholastiky, k němuž patří i způsob, jímž několik jejích čelných představitelů tematizovalo *sanitas* resp. *sanatio mentis* jako účinek společenství s Ježíšem Kristem. Jde o čtyři autory: Alexandra z Halesu († 1245), Tomáše Akvinského († 1274), Bonaventuru z Bagnoreggia († 1274) a Alberta Velikého († 1280).²³ My se zde budeme věnovat jenom prvním dvěma autorům, jejichž díla umožňují, abychom téma uchopili dostatečně zřetelným způsobem. O dru-

²³ Jsou-li tu uvedeny právě tyto osoby, nemá tím být řečeno, že u jiných téma absentuje, nýbrž že takový je stav našich vědomostí. Viz i AUGUSTINUS DE DACIA, *Rotulus pugillaris* tr. 13 (*Angelicum* 6 (1929): 564); MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia* q. 9, par. 3 (*Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi* 11 (1935): 239). – Hugo od sv. Viktora († 1141) ani Petr Lombardský († 1160), kteří položili základy středověké teologické systematizace, větší pozornost uzdravení mysli nevěnovali; oba ho pouze zmínili v souvislosti se svátostí pomazání nemocných. Srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei* 2, 15, 2 (PL 176, 577); PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in iv libris distinctae* lib. 4, d. 23, cap. 3, par. 2 (PL 192, 899–900). – Fakt, že se se teologická reflexe o uzdravení mysli objevuje právě u citovaných osobností, může souviset se skutečností, že měly shodně za to, že v díle sv. Jana Chrysostoma lze nalézt tuto definici: „Gratia est sanitas mentis et delectatio cordis.“ Nicméně, jakkoli ji citují, nehraje v jejich argumentaci větší roli. U jiných středověkých autorů se zřejmě nevyskytuje. – V Chrysostomově díle se ve skutečnosti neobjevuje. Místa, na která odkazují editoři (*Hom.* 40, *Hom.* 30, *In Ephes.* 6 *hom.* 24, 5), sice rozvíjejí metaforu hříchu-nemoci a spásy-uzdravení, nikde však není použit přímo citovaný obrat. Větu „gratia autem delectatio cordis est“ uvádí Ps.-CHRYSOSTOMUS, *Opus imperfectum in Matthaeum* 28 (*Joannis Chrysostomi Opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur*, sv. 6/2, Parisiis: Gaume fratres, 1836, s. 857). První část definice by mohla být odvozena od PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in epistolas Pauli: In epistolam ad Romanos* VII, v. 12–13 (PL 191, 1420): „Similiter ergo lex prodest habentibus gratiam, quae est mentium sanitas.“

hých dvou prostě jenom uvedeme, že celkové vyznění jejich teologické reflexe má blízko k tomu, co následuje.²⁴

3.1 Alexandr z Halesu

Ve spise, který napsal ještě před vstupem do františkánského řádu (1231), zařadil Alexandr do části věnované ctnosti kajícího a svátosti pokání samostatnou kvestii 55, jež pojednává o uzdravování mysli (*de sanatione mentis*).²⁵ Je umístěna mezi otázky věnované lítosti (*contritio*) a vyznání (*confessio*). Tato skutečnost je vysvětlena v průběhu úvahy. Její obsah lze shrnout takto:

Životem duše je Bůh a hříchem je duše zbavována života a oslabována (*privatur a vita et debilitatur in viribus*): smrtelný hřích působí jakousi duchovní smrt, neboť jakkoli je duše od přirozenosti nesmrtelná, v duchovním smyslu je akcidentálně smrtelná. Tutéž skutečnost lze vyjádřit i tak, že hřích, ať prvotní či aktuální, je příčinou nemoci duše, z níž potom plyne její slabost. Síly duše jsou podlomeny natolik, že není schopna konat dobro a odolávat zlu, je vydána žádostivosti (*concupiscentia*) a nevědomosti (*ignorantia*).

Milostí víry a bez zásluh je člověk uzdravován od hříchu coby vlastní příčiny nemoci (*sanatio a culpa, a peccato*). Pohybem víry a se zásluhami, tj. skrze lidskou svobodu utvářenou milostí, je uzdravován od slabosti jako jejího důsledku (*sanatio infirmitatis, ab infirmitate*). Rozhodující role milosti je vysvětlena tím, že její podstatou je přítomnost Boží lásky, jež je zdravím v plném smyslu slova (*cum gratia inest, amor Dei inest, qui est sanitas simpliciter*).

Láska k Bohu je však mnohdy spojena s láskou k věcem podléhajícím změně. Proto také bývá soupřítomná milost s lehkým hříchem, zdravím s chorobou (*simul inest aegritudo et sanitas*). To se děje tam, kde je člověk utvrzen milostí natolik, že je schopen hřešit lehce, ne však smrtelně:

²⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium* pars 6, cap. 1–3 a 11 (*Opera omnia*, sv. V, Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891, s. 265–268; 276; *Breviloquium: kompendium scholastické teologie*, přeložil C. V. Pospíšil, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 219–225, 245–246); ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in quartum librum Sententiarum* d. 17 A, a. 17–23 (ed. Aug. Borgnet, 1894 [opera omnia, sv. 29, s. 687–692]).

²⁵ ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae antequam esset frater* q. 55, par. 1–30, membrum 1–8 (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1960, s. 1049–1060).

nepropadá sice zkáze (*dissolutio*), je ale retardovaný v dobru a pravdě (*retardatio*).

Plné zdraví je naproti tomu tam, kde je člověk schopen milovat Boha nade všechno a nic jiného, co je hodno lásky, mu v tom nebrání (*quando autem aliquis habilis est ad Deum diligendum in summo, hoc potest esse ita quod nullum impedimentum sit ab alio amabili; et tunc est sanitas plena*). Je milostí utvrzen natolik, že není schopen hřešit těžce ani lehce a jeho schopnosti nejsou ničím zadržovány, retardovány.

Proces uzdravování od viny a od slabosti je spojen se ctností kající, především však se svátostí pokání. Pokáním je totiž hřích odstraňován jakoby v antipici toho budoucího okamžiku, v němž převládne Boží milosrdenství, jež uzdraví jak nemoc samu, tak i následnou slabost: půjde o okamžité uzdravení (*subita sanatio*). Prozatím se však milostí rázem odstraňuje hřích (*culpa, peccatum*), zatímco slabost takto odstraňována není (*in poenitentia non dimittitur infirmitas*). Přesněji, je odstraňována postupně, protože Boží spravedlnost se prosazuje prostřednictvím postupně se rozvíjejícího pokání a přináší s sebou postupné uzdravení (*successiva sanatio*).

Spočívá v tom, že jsou obnovovány oslabené síly duše, jejichž inklinace se stávají přiměřenými duši samé i Bohu (*sanatio est reparatio animae ad sanitatem secundum vires; sanitas autem est commensuratio virium secundum affectiones suas ad se et ad Deum*). K tomu dochází tak, že se člověk smíruje s Bohem a s církví (*commensuratio enim virium est in reconciliatione quantum ad Deum et quantum ad Ecclesiam*).²⁶ Tím je odstraňována jeho neschopnost konat dobro a jsou mu navraceny ctnosti, jimiž je stále více uschopňován konat dobro (*sanant virtutes, per quas homo habilitatur magis et magis ad bonum*). Zatímco žádostivost přetrvává až do okamžiku, kdy bude rázem odstraněna, nevědomost je uzdravována postupně (*ex parte ignorantiae sanatur successive*): uzdravení s sebou nese postupné osvětlení intelektu čili takové poznání, které je celé nesené a vedeno milostí a spojeno s vírou, která se uplatňuje láskou.

²⁶ Před Bohem začíná uzdravení lítostí, ve vztahu k církvi se stává zjevným vyznáním. Ve zpovědi proto dochází k uzdravení vztahu vůči Bohu již úkonem kající lítosti, navenek se však projevuje vyznáním a zadostiučiněním. To je také důvod, proč Alexandr umísťl pojednání o uzdravení mysli mezi *contritio* a *confessio*.

3.2 Tomáš Akvinský

Tomáš Akvinský († 1274) se k motivu, který studujeme, vracel opakovaně.²⁷ Odhlédneme tu však od diachronního rozměru jeho díla ve prospěch systematictějšího představení jeho reflexe.

Spravedlnost, jež provázela prelapsální stav lidské přirozenosti, je metaforicky opisována jako zdraví duše (*iustitiae rectitudo metaphorice sanitas animae dicitur*), neboť spočívá v řádném stavu mohutnosti lidské duše (*rectitudo potentiarum animae*) a naznačuje jak neporušenost milosti (*integritas gratiae*), tak i neporušenost přirozenosti (*integritas naturae*). Jedno je příčinou druhého.

V důsledku prvotního hříchu však – ve smyslu téže metafory – dolehla na lidský rod smrt a nemoc: smrt proto, že se člověk odloučil od původu života, Boha, a nemoc proto, že se zřekl milosti, v níž spočívá jeho zdraví (*propter destitutionem gratiae, quae est hominis sanitas*). Ztráta milosti totiž působí nespořádanost mysli (*deordinatio mentis*), když ji odvrací od neměnného dobra, jímž je Bůh, a přiklání k hříchu. To potom s sebou nese i trest za hřích a nakonec i oslabení přirozených sil (*quaedam debilitatio naturalis boni*), takže se člověk stává ještě náklonnějším k hříchu a zpozdilejším v konání dobra. V tomto smyslu je třeba hovořit o stavu přirozenosti zkažené (*status naturae corruptae*), čímž je míněno to, že je sice nadále mocna dílčích pozitivních činností, ne ale všeho, co je člověku vlastní, soupřirozené.

V třetím kroku téže metafory je ospravedlnění ztotožněno s obnovou a uzdravením mysli (*videtur quod iustificatio sit idem quod renovatio vel sanatio mentis*), s jejím obrácením k Bohu, které je umožněno výlučně lékařem našich duší, Ježíšem Kristem (*in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit, quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum*). Ten nás spojuje s Bohem, vrací milosti, odnímá naše viny a odstraňuje trest i následky hříchu. Tomáš hovoří o ospravedlňující neboli habituální uzdravující milosti, jejíž pomoc člověk ve stavu zkažené přirozenosti potřebuje k tomu, aby se zcela varoval hříchu (*in statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat*).

²⁷ K následujícímu slov. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4, d. 17, prologus; tamtéž, q. 1, a. 1, qc. 3; THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles* lib. 4 cap. 72 n. 1–8; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I–II, q. 109, a. 2 co.; a. 8 co.; a. 9 co. Díla sv. Tomáše cituji z <http://www.corpusthomisticum.org>.

Lékařem i lékem je samo vtělené Slovo Boží. Z této univerzální medicíny pak pocházejí všechny léky dílčí, tj. svátosti, jejichž prostřednictvím spěje k nemocným síla medicíny univerzální.²⁸ Proto skrze svátosti dochází k uzdravení od nemoci hříchu a jejích důsledků (*sanatio autem ab infirmitate peccati et reliquiarum eius [...]; quae quidem sanatio per sacramenta fit*). Díky nim je hříšník spojen s Kristem trpícím za hříchy světa. Bez tohoto vnějšího činitele, bez milosti a objektivního účinku svátostí, jež v člověku působí pohyb spořádané vůle a spojuje ho s Kristem i na rovině jeho vlastního jednání, nelze hovořit o duchovním uzdravení (*in hac vero spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam; non enim restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur*).

Je-li tedy ospravedlnění opsáno metaforickým synonymem „uzdravení mysli“, pak proto, že milost ospravedlnění umožňuje vědomý, svobodný příklon člověka k Bohu skrze Ježíše Krista: působí uspořádání mysli (*ordinatio mentis*), jež se obrací k Bohu, odvrací od hříchu, lituje spáchaného a činí dobré předsevzetí. Hybnou silou uzdravení mysli je tak konec konců milost, jež v interakci s lidským rozumem, vůlí a emocemi probouzí v člověku lásku k Bohu: obrací nás k němu (*haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest*).²⁹ Tak je opětne uspořádání mysli zcela důsledkem milosti, pokud s ní ovšem spolupracuje svobodná vůle (*haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae*).

I po uzdravení ovšem zůstává v mysli nákaza, totiž náklonnost k hříchu a nevědomost (*remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati [...], etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu*). Pozitivně řečeno, milost víry uzdravuje mysl od viny a umožňuje, aby člověk viděl nedostupnou slávu Boží podstaty v zrcadle a hádance (1 Kor 14,12). Až uzdravení, k němuž dojde v nebeské slávě, zbaví člověka vši viny, trestu a bídy a dá mu patřit na Boží podstatu tváří

²⁸ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4, d. 17, prologus.

²⁹ Srov. komentář Tommaso DE VIO (CAIETANUS) k *Summa contra Gentiles* lib. 4, cap. 72 (editio Leonina: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., sv. 15, Summa contra Gentiles: Liber quartus cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, Romae: apud sedem Commissionis Leoninae, 1930, s. 227–228).

v tvář (1 Jan 3,2).³⁰ Prozatím však uzdravení mysli nesahá až k plnému vědění, k tomu, aby byl rozum zcela podřízen Bohu a dokázal k němu jako cíli důsledně usměrnit lidské skutky a hnutí žádostivosti.

Tomáš spojoval působení milosti uzdravující zvláště se dvěma svátostmi: se svátostí pokání, jež navrácí zdraví, neboť léčí příčinu nemoci (*sanatio, quae sanitatem restituit*), a potom také – a přednostně – se svátostí posledního pomazání, jež odstraňuje důsledky hříchu (*removet peccatorum reliquias*), navrácí sílu a připravuje člověka na konečnou slávu v nebesích.³¹ Upřesňoval: Poslední pomazání předpokládá účinek ostatních svátostí, zvláště křtu a pokání, kterými byl odstraněn prvotní a smrtelný hřích. Jeho specifikem je to, že působí odstranění důsledků hříchu, totiž oněch defektů, jimiž je člověk duchovně oslabován, takže nemá dostatečnou sílu k aktivnímu životu milosti či slávy (*defectus – debilitas et inepitudo*).³² Právě proti této slabosti dává svátost posledního pomazání sílu, a to je její hlavní účinek, zatímco odpuštění smrtelných nebo lehkých hříchů je tu spíše účinek druhotný, příležitostný. Až na posledním místě pak stojí i případné uzdravení tělesné, k němuž dochází tehdy, pokud to napomáhá uzdravení duchovnímu (*ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem*).³³

³⁰ THOMAS DE AQUINO, *De veritate* q. 10, a. 11, ad 9: „... duplex est sanitas mentis: una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, et haec sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem per speculum et in aenigmate; alia est ab omni culpa et poena et miseria: quae erit per gloriam; et haec sanitas faciet videri Deum facie ad faciem.“

³¹ Srov. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 65, a. 1 co.; Ib., *Scriptum super Sententiis* lib. 4, d. 14, q. 1, a. 4, qc. 3, co.: „Baptismus est generatio spiritualis, sed poenitentia est quaedam sanatio spiritualis“; tamtéž, d. 23, q. 1, a. 2, qc. 1, co.: „Medicina autem est ad pellendum infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: ut sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio; ita et extrema unctio sit quaedam spiritualis sanatio vel medicatio.“

³² Srov. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4, d. 23, q. 1, a. 2, qc. 1, c.; tamtéž, ad 2: „Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictas, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens: qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata.“

³³ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 co.

3.3 Dějiny dogmatu

Je pozoruhodné, že pokud jde o uzdravení mysli, mělo nejzásadnější historický význam drobné Tomášovo dílo *De articulis fidei*, které toto téma ledva zmiňuje. Jeho druhá část, jež je věnována svátostem, postupuje ve dvou krocích. První z nich představuje svátostný organismus a v té souvislosti uvádí, že člověk potřebuje, aby byl duchovně uzdraven svátostí pokání (*oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum poenitentiae*) a také aby byl duchovně i tělesně uzdraven svátostí posledního pomazání (*spiritualiter simul et corporaliter per sacramentum extremae unctionis sanatur*). Druhý Tomášův krok přibližuje jednotlivé svátosti, přičemž stanoví, že účinkem svátosti posledního pomazání je uzdravení mysli a těla (*effectus autem huius sacramenti est sanatio mentis et corporis*).³⁴

Tyto drobné zmínky, v nichž je naše téma obsaženo a které odpovídají Tomášově teologii této svátosti, sehrály zásadní roli v dějinách dogmatu.

Když totiž koncil ve Florencii připravil a schválil dekret o sjednocení s Armény, který 22. listopadu 1439 vydal papež Eugenius IV. (*Bulla unionis Armenorum*), opírali se koncilní experti v části, jež je věnována svátostem, právě o citované Tomášovo dílo, a to často až doslovně.³⁵ Stejně jako u Akvinského, i zde je nejprve souhrnně představen svátostný organismus a v té souvislosti je řečeno, že pokud nám hřích přinese nemoc duše, máme zapotřebí duchovního uzdravení prostřednictvím svátosti pokání (*si per peccatum aegritudinem incurrimus animae per poenitentiam spiritualiter sanamur*) a následně také duchovního a tělesného uzdravení prostřednictvím posledního pomazání (*spiritualiter etiam et corporaliter prout animae expedit per extremam unctionem*). Při představování jednotlivých svátostí je pak o posledním pomazání uvedeno: účinkem posledního pomazání je uzdravení mysli a, nakolik je to pro ni prospěšné, i těla (*effectus vero eius est mentis sanatio et in quantum autem expedit ipsius etiam*

³⁴ THOMAS DE AQUINO, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, pars 2.

³⁵ K dogmatické váze buly a pro synopsi jejího znění s Tomášovým spiskem srov. Joseph DE GUIBERT, „Le décret du concile de Florence pour les Arméniens: sa valeur dogmatique,“ *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 6* (1919): 81–95, 150–162, 195–216. Autor nezmiňuje fakt, že také obecný úvod buly k jednotlivým svátostem je shrnutím téže pasáže Tomášova pojednání.

corporis).³⁶ Odtud již vede cesta k Tridentskému koncilu, který v učení o svátosti posledního pomazání z 25. listopadu 1551 hovoří dikcí sv. Tomáše o tom, že svátost pomazání mj. odstraňuje pozůstatky hříchu a ulevuje i upevňuje duši nemocného tím, že v ní probouzí velkou důvěru v Boží milosrdenství, a občas také umožňuje dosáhnout zdraví těla tam, kde by to prospělo spáse duše (*sanitatem corporis interdum, ubi salutis animae expeditur, consequitur*).³⁷

ZÁVĚR

Na předchozích stránkách jsme prokázali, že slova Tridentského koncilu o tom, že jedním z účinků častého přijímání eucharistie je *perpetua sanitas mentis*, stále zdraví mysli, jsou ozvukem textu, který autoři dekretu spojovali se sv. Cypriánem a jehož skutečným autorem byl Ernardus Bonaevallis. Doložili jsme, že byl tento motiv přítomen v teologii církevních otců i v liturgické modlitbě církve a že se mu dostalo zvýšené pozornosti u teologů a kazatelů 12. století, včetně Ernalda samého. Představili jsme způsob, jímž o *sanitas* resp. *sanatio mentis* přemýšleli představitelé vrcholné scholastiky Alexandr z Halesu a Tomáš Akvinský, jejichž teologie – a platí to zvláště o Andělském učiteli – formovala myšlení

³⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 548. Dovětek, který omezuje účinek posledního pomazání ve věci tělesného uzdravení na míru či situace, kdy je to prospěšné pro duši, je pravděpodobně také ozvukem teologie sv. Tomáše: srov. výše citovaný THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Vedle toho ale též BONAVENTURA, *Breviloquium* pars 6, cap. 11 (Id., *Opera omnia*, sv. V, s. 276; Id., *Breviloquium: kompendium scholastické teologie*, s. 245–246): poslední pomazání člověka připravuje a uschopňuje k dokonalému zdraví (*ad sanitatem perfectam*), je schopno odpouštět lehké hříchy a také navracet tělesné zdraví, pokud to nemocnému prospívá (*ad recuperandam sanitatem praesentem si infirmo expedit*). – Zoltan ALSZEGHY, „L'effetto corporale dell'Estrema Unzione,” s. 385–405 uvádí, že zatímco teologie prvního tisíciletí očekávala od pomazání nemocných tělesné uzdravení stejně jako to duchovní, od 12. století sílila tendence zdůrazňovat jednostranně uzdravení duchovní a posunout jeho účinnost za hranice smrti, přičemž v pozdní scholastice a protireformační polemice je tento rys už zcela zjevný. Klauzule, které tu věnujeme pozornost, je vepsána do této tendence, ale klade jí mez, jež se ve Florencii stala součástí dogmatu.

³⁷ Srov. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 686; *Concilium Tridentinum: diariorum, actuum, epistolarum, tractatum nova collectio*, tomus 7, pars 4, volumen 1, s. 356; *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, č. 1696; *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 115.

účastníků Tridentského koncilu a může proto být považována za klíč, s jehož pomocí lze správně porozumět i jejich slovům.

Ukázalo se, že téma uzdravení mysli je především metaforickým opisem spásy hříšného člověka. V tomto smyslu je obrat *sanatio mentis* zaměnitelný s obratem *salus animae*. Přece však přidává něco původního:

Vztah mezi Bohem a člověkem ustavuje a definuje lidskou bytost jako celek, v její přirozenosti i personální jedinečnosti. Hřích je negací tohoto vztahu: hříšník se zříká lásky, s níž se k němu Trojjediný obrací jako jeho Počátek a Cíl, a upírá mu lásku svou, jež je jedinou oprávněnou, spravedlivou odpovědí na Boží náklonnost. Proměna tohoto vztahu s sebou nese jak ztrátu osobní milosti posvěcující, tak i proměnu stavu lidské přirozenosti, duše i těla. Dezintegrace vztahu s Bohem je také ztrátou integrity naší osobnosti. Mohutnosti lidské mysli jsou oslabeny a uvedeny v nesoulad. Je sice nadále schopna svých činností, ne ale tak, jak by jí to mělo být vlastní, soupřirozené. Kde chybí láska k Bohu, kde se mysl odvrací od Boha, tam je rozum oslaben a zatemněn nevědomostí, odloučen od pohybu vůle, který se tudíž stává nespořádanou žádostivostí, takže člověk není schopen uchovat pravý řád lásky, konat dobro a odolávat zlu. Scholastici hovoří o *deordinatio – debilitatio – retardatio mentis*.³⁸

Když se Ježíš Kristus ukřižovaný pojí s člověkem, přijímá do sebe naše zraněné a nemocné lidství, aby nám ho vrátil uzdravené a nasycené svým božstvím. Překonává ospravedlňující milostí svého Ducha náš hřích tím, že rázem a bez našeho předchozího přičinění obnovuje kladný osobní vztah mezi Bohem a člověkem. Lidská přirozenost tím však není ihned plně integrována: tento důsledek milosti se prosazuje postupně, v interakci se stále uzdravenějším rozumem a vůlí. Duch sva-

³⁸ Tridentský koncil si tento náhled přisvojil: V důsledku hříchu, který je „smrtí duše“ (*peccatum, quod mors est animae*), byl „celý Adam v duši i těle změněn k horšímu“ (*totumque Adam [...] secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*). Jde o „oslabení“ (*attenuatio*) lidské přirozenosti – jmenovitě svobodné vůle – a o její „inklinaci“ (*inclinatio*) ke zlému, nikoli však o její „ztrátu“ (*amissio*) nebo „vyhasnutí“ (*extinctio*). Ospravedlnění zcela odstraňuje „to, co představuje pravou a vlastní podstatu hříchu“, přičemž však v ospravedlněných „zůstává žádostivost čili náklonnost ke zlému“ (*manere concupiscentiam, vel fomitem*). Jde jak o odpuštění hříchů, tak i o „posvěcení a obnovení vnitřního člověka (*renovatio interioris hominis*) skrze dobrovolné přijetí milosti a darů, čímž se člověk stává z nespravedlivého spravedlivým a z nepřítelů přítelem, aby byl dědicem podle naděje na věčný život“. Srov. dekret o prvotním hříchu, kán. 1–2, 5; dekret o ospravedlnění, hl. 1, hl. 7 a kán. 5: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 665–667, 671–681; *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, č. 1521–1522, 1555; *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 24–25, 34, 47.

tý umožňuje kající příklon člověka k Otci: dává mu mysl Kristovu (*nún Christú*: 1 Kor 2,15–16) a působí tím uspořádání mysli (*ordinatio mentis*), díky němuž je rozum postupně uváděn v soulad se svobodnou vůlí, takže se člověk obrací k Bohu (*conversio mentis in Deum*) a odvrací od hříchu, osvojuje si pravý řád lásky, je naplňován zaujetím pro pravdu a dobro, překonává nevědomost poznáním a neschopnost konat dobro ctnostmi.

Sanatio mentis, nakolik je možné v průběhu pozemského putování, v přípravě na nebeskou slávu, znamená smíření člověka s trojjediným Bohem v církvi, vždy větší synergii mezi člověkem a vtěleným Slovem v Duchu svatém, a v jejím důsledku také rostoucí integraci rozumu s dalšími mohutnostmi duše, soulad mysli s celkem skutečnosti. Vlastní příčina nemoci je takto uzdravena naráz (*subita sanatio*; *sanatio, quae sanitate restituit*), její následky jen postupně (*successiva sanatio*; *sanatio, quae removet peccatorum reliquias*), takže v tomto smyslu lze hovořit o souprítomnosti nemoci i uzdravení.

Svatosti, zvláště pokání a poslední pomazání, tu mají ráz dílčích léků, jimiž je zprostředkováván jeden jediný univerzální lék, jímž je sám náš lékař Ježíš. Platí to také o eucharistii, v níž je pod způsoby chleba a vína přítomen celý Kristus se svým lidstvím i božstvím. Jeho přijímáním se blíží eschaton a s ním i stále zdraví mysli, *perpetua sanitas mentis*.³⁹ Lze právem hovořit o duchovním Psychofarmaku v tom smyslu, že je člověk skrze Krista ospravedlňován a jeho Duchem uváděn do společenství s Trojjediným, do vztahů mezi božskými Osobami,⁴⁰ čímž je také zahájeno postupné uzdravování lidské přirozenosti, zvláště mysli: vy-

³⁹ Tomášův postřeh, že se uzdravení, k němuž dochází v lidské duši působením milosti, týká i těla, pokud je to prospěšné pro duchovní uzdravení (*quando expedit ad spiritualem sanationem*), je relevantní i ve spojení se soudobým poznáním o biologické resp. neurologické podmíněnosti mentálních aktů. Uzdravení mysli se v bytosti, jež je jednotou duše a těla, děje v čase především tak, aby to umožnilo lásku k Bohu a bližnímu způsobem, který částečně a postupně předjímá dokonalost, jež bude spojena s nebeskou slávou a tělesným vzkříšením (srov. zde výše THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 2 co.; *De veritate* q. 10, a. 11, ad 9).

⁴⁰ Srov. Benedikt T. MOHELNÍK, „Místo eucharistie v triádě iniciačních svátostí,“ in KOLEKTIV AUTORŮ, *Eucharistie jako pramen a vrchol života církve*, s. 105: „Eucharistie je reprezentací sebedarující se lásky Otce, která se projevuje darováním jediného Syna a která se rozlévá působením Ducha. Otec je zdrojem tohoto proudu posvěcující lásky, který se dostává až k člověku prostřednictvím Krista za spolupůsobení Ducha Svatého. V opačném směru Duch svatý připodobňuje křesťany ke Kristu a je také principem jednoty mystického těla církve spojeného se svou Hlavou. Celý Kristus, Hlava a tělo, oslavuje Boha Otce darováním sebe sama. Eucharistie je uskutečněním tohoto vrcholného úkonu lásky ve vztahu k Otci.“

tváří se dispozice pro křesťanskou „normálnost“. Tento sekundární, leč nezbytný účinek však není nastolen automaticky, takřka magicky: léčba má u každého člověka v době jeho pozemského putování jedinečný ráz a odstupňovanou míru podle toho, zda se mu eucharistie stává zdrojem „perichoretické jednoty učedníka s Kristem a skrze Krista v Duchu svatém také s Otcem“, stále intenzivnějším „spodobňováním s Ukřižovaným“, jenž je pravý Bůh a pravý člověk, vzor a dárce uzdraveného lidství, které má podobu církve, autentické ikony Trojice.⁴¹

Perpetua sanitas mentis
Or About How the Lord Helps Preserve Our Sanity of Mind

Keywords: the Council of Trent; the Eucharist; Mental Recovery; Theology

Abstract: According to the Decree on the Sacraments of the Council of Trent, one of the effects of frequent receiving of the Holy Communion is *perpetua sanitas mentis*, perpetual sanity of mind. The article demonstrates that these words echo a text, which the authors of the decree associated with Saint Cyprian of Carthage († 258), whereas its real author was the monk Ernaldus Bonaevallis († after 1159). It demonstrates that the theme of mental recovery through communion with Christ was present in the theology of the Church Fathers and in the liturgical prayer of the Church, and that the theologians and preachers of the twelfth century, including Ernaldus himself, turned their attention to it. It presents the way in which representatives of High Scholasticism Alexander of Hales († 1245) and Thomas Aquinas († 1274) reflected on *sanitas* or, more specifically, *sanatio mentis*. Their theology, and especially the theology of Doctor Angelicus, formed the thinking of the participants of the Council of Trent. It can thus serve as a key for understanding their words.

Prof. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.
Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Katolická teologická fakulta
Univerzita Karlova
Thákurova 3
160 00 Praha 6
novotny@ktf.cuni.cz

⁴¹ Srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 529–549; Benedikt T. MOHELNIK, „Eucharistie – oběť Krista-Hlavy a jeho mystického Těla,“ *AUC Theologica* 1 (2016): 145–146.