

SELVA

4 I. ročník
1991

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

Reginald Dacík OP Škola dominikánské mystiky

Dorotheos z Gazy O pocitu ukřivdění

P.J.Cordes Nová duchovní hnutí v Církvi

Vladimír Koudelka OP Dominikánská rodina v dějinách

Jacek Salij OP Tajemství "zbožštění" člověka

Co to znamená být věřícím člověkem?

Jiří A. Fuchs Problém přístupu k Písmu



Držíte v rukou poslední číslo prvního ročníku našeho časopisu. Děkujeme vám za přízeň, která se projevuje na nárůstu, rostoucím čísle od čísla. Aby tomu tak bylo i v příštích letech, chceme postupně vytvořit okolo časopisu okruh autorů, jejichž původní texty k nejrozličnějším problémům nauky a života Církve by se staly základem našeho časopisu.

I nadále vám budeme zprostředkovávat pomocí překladů podněty ze zahraničí. To vše, doplněno o zprávy, informace a rozhovory, by mělo vytvořit druhý ročník Salve. Současně oznamujeme změnu formátu (z A4 na B5), novou grafiku obálky, rozsah cca 70 stran a pravděpodobně nepatrně vyšší cenu.

Do roku 1992, do roku sv. Ludmily, do roku výchovy a vzdělání, chce černobílé Salve přispět pestrou a BOHAtou nabídkou.

redakce

Vánoční ikona

1. VTĚLENÍ V ŘEČI IKON

Ikony a jejich osobité zobrazení světa nejsou už dnes jako umělecké předměty v naší kulturní oblasti cizí a neznámé. Fascinace, kterou způsobily, je o to úžasnější, že význam, "jazyk" ikon zůstává povětšinou nesrozumitelný. Oproti realistickým a často citovost zdůrazňujícím vánočním zobrazením západního umění působí vánoční ikony slavnostně a tajuplně. Snad je to právě tato jinakost, která činí ikony přitažlivými. Následující pokusy o výklad k vánoční ikoně nechtějí jednoduše "objasnit", co obraz znamená, nýbrž nechávají sdělit samotný jazyk ikon umělecko-historickými poukazy, zvláště liturgickými texty, jejich vlastní poselství.

2. STARÉ USPOŘÁDÁNÍ OBRAZU

Pět vánočních ikon tohoto svazčku patří do časového období, které zahrnuje rozpětí téměř 1000 let. Od nejstaršího obrazu (6. stol.)* k nejmladšímu (16. stol.) se nevzdávají určité kompozice, která stojí v překvapivém protikladu k vánočním vyobrazením Západu běžným od dob pozdního středověku. Maria a Josef neklečí zbožně před Dítětem; ani Dítě neleží v jesličkách ve stáji. Místo toho Maria zpravidla leží na ložní podušce v centru obrazu; její pohled je často odvrácen od Dítěte; Josef sedí většinou v určité vzdálenosti od matky a Dítěte, odvrácený a zamyšlený; konečně Dítě leží v jakési jeskyni, na útvaru, který se blíží oltáři, pevně sešněrováno povijanem. K tomu přistupují téměř vždy dvě porodní báby, které Dítě koupají; o nich nás západní umění informuje zřídka. Naproti nim stojí důvěrně známí andělé, pastýři a mágové z Východu. Ale také zde je pro nás východní obrazové uspořádání nezvyklé. Neobvyklá je také úžasná stálost této kompozice. Naše novodobé umělecké cítění v tom rádo vidí znamení ztrnulého tradicionalismu, nátlaku na tvůrčí vynalézavost. Je třeba opatrné a k přijetí připravené otevřenosti, aby byly překonány takovéto předsudky. Přísná věrnost ikonografickému modelu je všechno jiné než ztrnulé kopírování. Spíše budou umělci

zkoušet vždy nový způsob, jak vyslovit totéž tajemství. Teprve další důvěrný kontakt s ikonami odhalí, jak nová a jedinečná je každá ikona, jak málo omezuje umělce předem daná obrazová kompozice.

Její zvláštnostem nejspíše porozumíme, jestliže je vztáhneme k tomu, co učila církev o osobě a poslání Krista, zejména na prvních velkých koncilech. Vánoční ikona je celá komponována jako tajemství vtělení. Je vyznáním pravého vtělení Božího, ne abstraktně v učebnicových formulacích, ale v názorné řeči obrazového projevu.

3. "VELIKÉ SVĚTLO . . ."

Vánoční ikona nepředstavuje historicky noc narození v Betlémě, ale symbolické temnoty světa, do kterých proniklo světlo velké naděje. Odtud subtilní hra světla a tmy: k temné jeskyni stojí v kontrastu "zářící světlo z výšin", které podle Zachariášova chvalo zpěvu zazáří tēm, "kteří jsou v temnotách a ve stínu smrti." (Lk 1, 78d) Hvězdy na vánoční ikoně "zhustí" ikonograficky poněkud nadbytečné světlo, které je odshora vylito přes celý obraz. Hvězdou se míní bezpochyby nejprve ona hvězda, kterou viděli mudrci z Východu (Mt 2, 2.9.10). Většinou na ni ukazují blížící se mágové. Hluběji vzato, je touto hvězdou Kristus sám. Tak to vykládá Ambrož Milánský: "Hvězda je zřetelná jen pro mudrce; kde řádí Herodes, je nejasná; kde pobývá Kristus, stává se opět jasnou a ukazuje cestu.

Tak je tato hvězda tedy cestou, cestou Kristem, protože Kristus je v tajemství vtělení hvězda; neboť Hvězda vzejde z Jákoba a muž povstane z Izraele (Num 24,17). Kde je Kristus, je také hvězda; neboť on je zářivá jitřní hvězda (Zj 22,16). Svým vlastním světlem ukazuje na sebe (Komentář k Lk 2,45).

Toto světlo se skutečně objevilo na zemi. Proto je hvězda spojena s Dítětem jedním nebo několika světelnými paprsky.

Temnou jeskyni prozařuje nebeské světlo, jehož paprsky dosahují Dítě, jako by měly prokázat jeho původ ze světla (srv. Iz 60, 1.2d a Hab 3,4)

4. VŮL A OSEL

Obě zvířata u jeslí jsou nám důvěrně známá také ze západních vánočních vyobrazení. Patří k nejstarší představě

* Původní text obsahuje reprodukce ikon. Čtenáře odkazujeme na reprodukce ikon, které má případně k dispozici. Vynecháváme odkazy na jednotlivá vyobrazení z originálu této studie.

Kristova narození. Jak to, že jsme našli na obraze tato zvířata, když přece nejsou v evangeliích jmenována? Vůl a osel nás upomínají na to, že křesťanská ikonografie představovala některé scény, které nestojí ve čtyřech kanonických evangeliích, ale jsou převzaty z barvitě, často divoce rozbujelé fantazie apokryfů. Církevní vůdci a teologové vedli od nepaměti proti těmto spisům tuhý, často marný boj. Umělci naproti tomu zajistili některým apokryfním příběhům trvalé domovské právo v církvi. Snad bychom neměli tak ostře odsuzovat, když jde často v apokryfních evangeliích o "narrativní" teologii, která je vlastní zvláště právě jazyku obrazů.

Tak to čteme v apokryfním "pseudo- Matoušovi" (kap. 14): "Třetího dne po narození našeho Pána Ježíše Krista vystoupila nejblahoslavenější Maria z jeskyně, šla do stáje a položila svého chlapce do jeslí, a vůl a osel mu sloužili. Tak se splnilo, co bylo zaslíbeno skrze proroka Izaiáše, který říká: 'Vůl zná svého hospodáře a osel svého pána.' (Iz 1,3) Tak mu stále sloužila zvířata, vůl a osel, zatímco ho měla mezi sebou. Tak se vyplnilo, co bylo přislíbeno skrze proroka Habakuka, který říká: 'Mezi dvěma zvířaty budeš poznán' (Hab 3,2 LXX). Snad má tento text (5. stol.) i obrazová představa kořeny ve starší tradici, v níž ukazovala prorocká místa právě na Krista. Důležitější je, že je zde v obraze řečeno, co vyznává víra: že toto dítě je "Pán nebe i země". Andělé, lidé a samotná zvířata, celé stvoření se sklání zbožně před Tvůrcem, který sám se stal stvořením.

Nemusí to ostatně vždycky být osel. Na ruských ikonách je nahrazen koněm, snad proto, že je tak propůjčen zvláštní význam ruské zálibě v koních (jsou symbolem života; ruské ikony znají nádherná zpodobení koní).

5. "JESLE" A JESKYNĚ

Evangelista Lukáš hovoří o "žlabu" (2.7.12. podle originálu), do kterého Maria položila nově narozené Dítě. Naše obrazy ukazují vyšší, zděný nebo kamenný oltář podobný útvar. Má tím být znázorněno, že tomuto Dítěti je od počátku předurčena cesta, vedoucí k oltáři kříže? Mluví se proto o "oltářních jeslích" a poukazovalo se na hlubokou souvislost vtělení a kříže: Janovo evangelium přece již ukazuje vtělení jako chléb a "eucharistické vtělení" Slova. Poutnice ze 4. století to zachycuje, když zdraví místo Kristova narození: "Bud' pozdraven Betléme, Dome chleba, kde byl narozen onen chléb, který z nebe sestoupil." (srv. Jan 6,41) Tento poukaz se stává silnějším tím, že Dítě se vždy představuje jako pevně svázané: nápadná je paralela s představami ukládání do hrobu. Co se nám jeví jako smělý symbolismus, to je východní církvi zcela důvěrně známo: odevzdávací rity byzantské liturgie tento vztah zpodobují zřetelně; texty, které je doprovázejí, ukazují

přípravu eucharistických darů v oněch tajemstvích, ve kterých se za nás Kristus obětoval ve svém těle: jeho narození a jeho smrt. Neukazuje konečně také jeskyně na tyto souvislosti? Pohřební jeskyně Kristova, dokonce skutečná podsvětní jeskyně (porovnej ikonu Vzkříšení), v níž leží Adam (padlé lidství), je předem ukázána skrze jeskyni zrození: "Bud' nejvyšší sláva trojjedinému Bohu; dal lidem zaslíbení, jako lidstvo milující Adam všechny vykoupil z prvotního prokletí." Tak se to říká ve vánoční modlitbě hodin východní církve. Neupadá zde obraz příliš do oblasti svévolné alegorie? Naopak. Toto umění teologické typologie je pro řeč ikon příznačné: zde je přeloženo do obrazové řeči to, co všeobecně formuluje vyznání víry: "On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, ... přijal tělo..." Ikony se nezajímají o anekdotické, nýbrž o typické: "Oltář jeslí" a temnoty jeskyně zrození vypovídají s důraznou jasností, co znamená narození tohoto dítěte. Už ve svém vtělení sestoupil Kristus do hlubin podsvětí, v němž leží "Adam", t.j. ve stínu smrti žijící lidství. Lze obrazově lépe vyjádřit radost z narození Kristova, než Dítětem zalitým světlem ve tmavé horské jeskyni?

6. MATKA BOŽÍ

Západní pozorovatele nejčastěji překvapí na východní vánoční ikoně, že v centru je umístěna Maria a nikoli Dítě, že je Maria většinou od Dítěte odvrácená. To však nemá souvislost s přehnanou mariánskou úctou, ale má to svůj vlastní smysl v obrazovém uspořádání vánoční ikony: jde o ikonu Krista a vyznání vtělení věčného Slova. Vánoční ikona se tak chápe jako zpráva o tom, jak došlo k vtělení. Vánoční ikona z Rublevovy školy hovoří zde snad nejzřetelněji. Matka Boží (tímto titulem označuje východní církev Marii nejraději) leží velká v centru obrazu. Zřetelně vyjadřuje držením svého těla vyčerpání z porodu. Skutečnost jejího mateřství je ještě podtržena tím, že její klín leží přesně uprostřed obrazu. Ikona zachycuje ve své řeči slova ženy z lidu, která zavolala na Ježíše: "Blahoslavené luno, které nosilo..." (Lk 11,27) Ikona proto představuje jasné vyznání skutečného zrození a tím i reálného lidství Kristova.

Současně potvrzuje zobrazení Marie ale také druhou stránku: "Počala jsi ve svém lůně Slovo, Boží Matko, Boha bez počátku, který se nám lidem zjevil v naší přirozenosti". Tak se zpívá v jednom byzantském mariánském hymnu. Mariino mateřství stojí ve středu ikony, neboť tím přijímá obrazově výraz údivu, že Slovo Boží se skutečně stalo člověkem. Proto ikonografie utvrzuje obojí: lidské mateřství, ale také nepochopitelný zázrak Mariin; purpurové, někdy také královsky modré roucho Matky Boží je znamením tohoto zázraku.

Liturgické paralely poukazují na to, že téma Božího mateřství Marie příležitostně zakouší ještě jedno symbolické zdvojení: v tom, že horou a jeskyní zrození je poukazováno na Marii a její mateřské lůno. Opřeme-li se o starozákonní slova proroků (Dan 2,34 a Hab 3,3), vidí byzantská liturgie Marii jako svatou horu, z níž vychází Bůh: "Raduj se, Maria, Matko panenská, svatá horo, ráji, z níž je zrozen Kristus Bůh." A ještě důrazněji: "Malé děťátko vyšlo z hory Panny, Slovo k novému stvoření národů."

Tyto typologické a symbolické souvislosti ukazují, že ikony nevyprávějí citově, ale chtějí nalézt symbolickou hloubku dějin. Dějiny tam mají být ukázány v hlubším smyslu.

7. KOUPEL

Toto naléhání není ještě tak zřejmé tam, kde se zdá, že malíř vypráví anekdotu: v obou scénách, které se odehrávají dole na obraze, zcela na zemi, na "půdě reality": v koupeli Dítěte a v zamyšlení Josefově.

Scéna s koupelí má původ v apokryfních evangeliích, která vědí o dvou porodních bábách, dokonce je jmenují: Zelomi a Salome. Ikonografie jim přiděluje jen úkol koupat novorozence, což také ony svědomitě činí; jedna většinou zkouší, zda souhlasí koupele.

8. POCHYBNOST JOSEFOVA

Má-li koupání Jezulátka ukázat neklamnou skutečnost jeho lidského bytí, pak jde ve scéně s Josefem o tajemství jeho duchovního přijetí a Božství. Zvláštní postava v huňatém rouchu, která většinou stojí před Josefem, je vykládána různě: jako jeden z pastýřů, přicházející se modlit k Dítěti; jako prorok Izaiáš, který rozptyluje Josefovy pochybnosti a otázky, neboť mu připomíná slova svého zaslíbení o panně, která počne (Iz 7,14); nebo jako pokušitel, který tísni Josefa kritickými otázkami. Východní liturgie se nebojí dramatizovat Josefovy pochybnosti a Mariinu odpověď v rozhovoru. Vánoční liturgie hodin je nejtrefnějším výkladem řečí, v nichž se Marie obrací na Josefa.

Když Josef táhnoucí do Betléma
byl smutkem zraněn, řeklas mu, ó Panno:
Proč se trápíš,
že mě vidíš těhotnou?
Nepoznáváš ve mně tajemství,
že se děšíš?
Poznej zázrak
a nestrachuj se už víc o to.
Neboť z milosti přišel Bůh na zemi v mém lůně
a přijal tělo.

Podle jeho zaslíbení ho uvidíš,
až se narodí
a budeš se plný radosti klanět svému Stvořiteli,
kterého andělé bez ustání opěvují
a velebí společně s Otcem i Duchem svatým.

Na konci tohoto pojednání si někdo může položit pochybovačnou otázku, zda z Josefova překvapení nemá spíš dojem, že je sám jako Josef na okraji dění, hloubající a plný otázek a jako mimo události, ve kterých jakoby neměl místo. Komu to takto vychází, tomu budiž řečeno, že řeči ikon porozuměl podivuhodně. Josefův tázavý pohled je pro ikony něčím zřetelně typickým: Ikona nepředstavuje uzavřený svět, ke kterému vnější pozorovatel přistupuje jako cizinec. Je otevřeným obrazem, v němž má pozorovatel své místo, v němž je spoluhráčem a je pojímán do děje. Proto ikona nechce představovat hotový a uzavřený příběh minulosti, ale pozorovatel je zván do živého dění přítomnosti. V Josefovi jsme my pozorovatelé vyzváni k tomu, abychom se vzdali hloubání a spolehli se na nepochopitelný fakt, že Bůh se stal člověkem.

Kdo toto pozvání přijme, pro toho přestane být vánoční ikona jen uměleckým dílem mezi mnoha jinými. Sám se setká s vánočním příběhem v ikoně a bude moci říci s byzantskou liturgií:

*Vidím tajemství neobyčejné a nepochopitelné.
K nebesům se tyčí jeskyně,
Panna je trůnem cherubů.
Jesle jsou místem,
na kterém leží ten,
kterého žádný prostor neomezuje,
Kristus Bůh, jehož velebíme chvalozpěvem.*

(Z "Das Geheimnis der Menschwerdung" Mainz, Matthias-Grünewald Vlg. 1983 52 s.)

přeložil: fra Norbert.

P. ThDr. Christoph von Schönborn O.P., pomocný biskup vídeňské arcidiecéze, člen mezinárodní papežské teologické komise v Římě. Narodil se r. 1944 v Praze. Je absolventem Univerzity svatého Tomáše Akvinského v Římě. Působil jako profesor dogmatiky a východní teologie na katolické univerzitě ve Fribourgu (Švýcarsko). Spolupracuje s Hans Urs von Balthasarem v nakladatelství Johannes Verlag v NSR.

Škola dominikánské mystiky

(pokračování z minulého čísla)

IV. Z dějin dominikánského duchovního života.

Jen letmo se dotýkáme nejhlavnějších bodů z dějin dominikánského duchovního života,¹ abychom alespoň poněkud ukázali na příkladech to, co bylo řečeno o jeho duchu.

Svatý Dominik mnoho nepsal. Stanovy, které dal svým prvním duchovním synům a dcerám, se nezachovaly v doslovné formě, takže ve skutečnosti nemáme po něm písemných památek. Je však o něm napsáno, že rozmlouval buď s Bohem nebo o Bohu, což dává více než tušit jeho sklon ke kontemplaci, ke které vedl celý svůj řád. Jeho názor na duchovní život je jakoby zhuštěn v oněch slovech, jimiž odpovídá jistému klerikovi na otázku, kde nabyl tak veliké moudrosti: "Můj synu, učil jsem se hlavně v knize lásky, neboť v ní se naučíme všemu."

Mezi první autory dominikánského duchovního života je třeba řadit hlavě blah. Jordána Saského (zemřel 1237), jehož *Listy*, plné jemně podávaných rad, ukazují na podstatně kontemplativní rys dominikánského duchovního života právě tak, jako knížečka *Různé způsoby modlitby svatého Dominika*, která pochází od blah. Diany. *Životy bratří*,² líčící konkrétním způsobem boje a zápasy, ctnosti a hrdinské činy prvních dominikánů, jakési to Fioretti dominikánské, jsou jasným dokladem velkorysosti a velkodušnosti prvních dominikánů.

Blah. Humbert z Romaně (zemřel 1277), pátý velmistr řádu, je mezi prvními dominikánskými autory, který podává soustavná pojednání o duchovním životě. Jeho *Výklad řehole svatého Augustina*, *Výklad stanov* a hlavně *List o slibech a ctnostech stavu dokonalosti* mají nepomíjející hodnotu a jsou nejčistším výrazem dominikánského ducha.

Bylo to jedinečné štěstí pro řád, jeho ducha a jeho praktickou činnost, že mu dala Boží prozřetelnost hned v začátcích učitele, jenž dovedl teoreticky s nehlubším podkladem filosofickým vyjádřit všechno to, co řád jako celek prožíval, cítil a uskutečňoval v oblasti duchovního života. Řád zplodil svatého Tomáše, světlo Církve, jako svého největšího syna. A když zazářilo jeho světlo, dal se jím osvětit a šel vždy v jeho stopách s neústupností a přesností, která se mohla snad někdy zdát přehnaná, ve skutečnosti však byla nutná k tomu, aby si udržel řád svůj veliký poklad. Svatý Tomáš postavil duchovní život na pevné podklady věrouky, zařadil jej v soustavu své jednotné a jednolitě chápané teologie, která znamená východ všeho od Boha a návrat všeho k Bohu. Bůh je střed, od něhož vše vychází a k němuž se vše vrací. Cesta duchovního života v pojetí svatého Tomáše nezná moderní nemožné komplikace. Je jednoduchá, tak jako je jednoduchý její počátek a její cíl - Bůh.

A řád se postavil za svého velkého syna s celou svou autoritou, protože v něm poznal autenticky vyjádřenou svou myšlenku o Bohu a člověku, o vzájemném vztahu, jaký tu existuje. Tomáš se stal od počátku oficiálním učitelem řádu v celé teologii, i v duchovním životě. Proto už generální kapitula v Paříži 1286 přísně nařizuje, aby všichni a jednotliví bratři pečovali o nauku ctihodného bratra Tomáše z Aquína.³ A generální kapitula v Saragose několik let nato (1309) nařizuje všem řádovým lektorům, aby se drželi pevně nauky svatého Tomáše.⁴ A jak se drželi dominikáni svatého Tomáše po všechna století, vyjádřil nejkrásněji papež Benedikt XV., když napsal, že zásluha tohoto řádu nespočívá tak v tom, že dal církvi sv. Tomáše, nýbrž že se ani o píď neodchýlil od něho a jeho nauku vždy uchoval a hlásal

¹Skvělou studii o této otázce napsal P. Arinterio: *Unidad de la via y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana*. La Ciencia tomista 1916. Tuto studii pak vydal znovu autor v knize *La verdadera Mistica tradicional*. Salamanca 1925. - Samozřejmě můžeme tu ukázat pro nedostatek místa jen na nejvýznamnější momenty z dějin dominikánské mystiky.

²Český překlad P. J. Juráka vychází jako příloha v *Růži dominikánské*.

³Acta cat. gen. Tom. I. p. 235.

⁴Tamtéž, Tom. II. p. 38. - O mystice sv. Tomáše bylo napsáno v posledních letech velmi mnoho. Velmi informativní je Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation*, Ch. II. *La mystique de S. Thomas*.

neporušenou.⁵ V něm nalézali jeho žáci - a nalézají dodnes - opravdu vše. Řeknou-li pozdější mystici zdánlivě více o jednotlivostech, dobrý znatel svatého Tomáše a pozorný čtenář najde to vše, i když snad ne tak rozvinutě, v jeho spisech, jež jsou nesmírně bohatou četbou duchovní.

Čtrnácté století v dějinách dominikánské mystiky jest označeno hlavně jmény: Eckehart, Tauler, Jindřich Suso. Tato trojice, která je z nejslavnějších dob německé mystiky, připoutává k sobě celou řadu jmen zvláště z okruhu *Přátel božích*, kteří tvořili v Německu mystické kroužky pod vedením dominikánů.

Mistr Eckehart (zemřel 1327) je z největších duchů německých. Jeho mystika, výhradně rázu spekulativního, zavedla ho k některým nepřesnostem ve výrazech, které byly odsouzeny Janem XXII. a jež Eckehart pokorně odvolal. Dnešní vědecké bádání jej rehabilituje. Byl to duch, jenž spojoval v sobě filosofa, teologa a mystika, a tyto tři složky se v něm spojují v jedno, pomáhají si navzájem. Z tohoto spojení se zrodil velkolepý systém jeho mystické nauky, kterou se snažil odhalit taje Boha i člověka v jejich největších hloubkách. Je mistrem německé mystiky. "První vyložil německy spekulativní mystiku v podivuhodném lyrismu, takže němečtí mystici, počínajíc nejslavnějšími, Taulerem a Susonem, jsou jeho dědici."⁶

Jan Tauler (zemřel 1361) se nazývá mystikem vůle, tak jako Eckehart mystikem rozumu. Je mnohem praktičtější ve svých výkladech spojení duše s Bohem v milosti, o něž má usilovat každý křesťan. Svou nauku uložil v *Kázáních*, jichž se uchovalo 83. Ostatní spisy, jemu připisované, jako *Institutiones*, jsou sice z jeho okruhu, snad jsou vypracovány na základě jeho řečí, ale nejsou přímo od něho. Jeho řeči, které měl hlavně v ženských klášteřích, jsou plny podivuhodných pohledů do nejhlubších tajů mystického života duše, která žije ve spojení s Bohem. K tomuto spojení se však může propracovat duše jen naprostým zapomenutím na sebe a vržením sebe v Boha, a proto mluví Tauler stále o svlékání starého člověka, o přísných mrtveních a hlavně o naprosté odevzdanosti vlastní vůle do prozřetelnosti Boží, bez níž nelze dospět ke spojení s Bohem.

Blah. Jindřich Suso je mystik srdce. Je to duše přirozeně citová, která byla formována tomistickou školou. A čteme-li dnes jeho mystické spisy: *Svéživotopis*,⁷ *O věčné moudrosti*,⁸ *Knížečka o pravdě*, *Listy*, pozorujeme, jak se v něm snoubí v největším souladu rozumový spekulativní duch dominikánské mystiky s jemností citu jeho duše. "Pravá dokonalost," praví, "spočívá ve spojení nejvznešenějších mohutností duše s tím, jenž je původce všeho, pomocí hlubokého nazírání...Když se člověk připodobní obrazu Ježíše Krista (Suso se stále vrací k augustinově zásadě: Skrze Krista člověka ke Kristu Bohu), je přetvořen Duchem Božím..."⁹ A duch dominikánské nesmlouvavosti a velkodušnosti se u něho ožívá, když píše: "Nikdo, praví Pán, nemůže dospět k hlubokému nazírání na Božství, ani okoušet jeho libosti, kdo neprošel nazíráním na hořkosti a ponížení mého člověčenství...Je třeba vstoupiti ranou mého boku do mého srdce, zraněného láskou, je třeba v něm se uzavřít a stále tam přebývat, tam zemřít světu..."¹⁰ Odtud to kruté nakládání s vlastním tělem, jaké pozorujeme v jeho životě a jež je ostatně vlastní všem dominikánským světcům.

Po stopách Eckeharta, Taulera a Susona šla dlouhá řada mystiků: laiků, kněží, dominikánů a dominikánek. Na počátku 14. století bylo v Německu 174 klášterů dominikánek na březích Rýna, jen ve Strasburku 7. Ty byly ohnisky života asketického a mystického. Kristina Ebnerová praví naivně o jedné sestře: "Jediná byla z našeho konventu, která neměla nikdy extáze, a přece to byla velmi svatá řeholnice." I když nebyly mystické milosti všude tak hojné, byl život duchovní v těchto klášteřích velmi intenzivní a jak svědčí kroniky, nadpřirozeno i ve své formě charismatické nebylo ničím neznámým ani rozumu, ani vůli.¹¹

⁵Tamtéž.

⁶Vernet, 1. c. p. 48.

⁷Český překlad P.S. Braitto vyšel v nakladatelství Vyšehrad 1935.

⁸Český překlad P.S. Braitto vyšel v edici Krystal, Olomouc 1937.

⁹Listy, list X.

¹⁰O věčné moudrosti, hl. 2, 18.

¹¹Vernet, 1. c. 49. - Klement IV. r. 1267 svěřil všechny kláštery sester dominikánek prvnímu řádu, což mělo nesmírný význam pro jejich duchovní život, který mohl být orientován zcela v duchu dominikánské tradice. Z této doby se nám zachovalo právě mnoho mystických spisů sester, jako *Knížečka milostí* a *Vidění* od Kristiny Ebnerové (zemřela 1356), *Zjevení* od Adelaidy Langmannové (zemřela 1375), *Kroniky* z Unterlinden, z Ottenbachu, z Adelhaussen a jiné. Spekulativní charakter dominikánské mystiky je patrný ve všech těchto dílech.

V této době kvete duchovní literatura dominikánská i v Itálii. Bl. Venturin z Bergama (zemřel 1346) měl svými spisy vliv i na mystiku rýnské. Dominik Cavalca (zemřel 1342) píše své *Chvály* a *Zrcadlo kříže* a kniha Jakuba Passavanti *Zrcadlo pravé kajčnosti* je stále znovu vydáváno. Je to však hlavně svatá Kateřina Sienská (zemřela 1380), jejíž vliv na mystiku dominikánskou zůstal nesmrtelný.

Kateřina jest opravdu slávou dominikánské mystiky. Vyrostla ve stínu dominikánského kláštera sv. Dominika v Sieně, od mládí byla živena hutnou stravou nauky sv. Tomáše, kterou jí podávali její duchovní vůdcové. Čteme-li dnes její *Rozmluvy* nebo *Listy*, zdá se nám nejednou, jako bychom slyšeli svatého Tomáše samého, podávaného krásnou toskáňštinou a formou přístupnou i neučeným. Základní myšlenka celého jejího theocentricky pojatého díla jsou slova, která slyšela v extasi: Věz, má dcero, že já jsem ten, jenž jsem, a že ty jsi ta, která není. Odtud hluboká odevzdanost do sladkého náručí Boha, jehož láska nám byla tolikrát dokázána. Život Kateřiny, napsaný blah. Raymundem z Kapuy, doplňuje překrásným způsobem mystickou nauku svěťice.

Španělsko dalo o několik let později velikého svěťce Církvi a řádu. Vincence Fererského (zemřel 1419), nejslavnějšího kazatele doby, jehož duchovní spisy, zvláště knížka *O duchovním životě* jsou zcela ve smyslu velké tradice dominikánské. Světec v ní vede duši od nejnižších stupňů duchovního života, kdy cestou pohrdání vším stvořeným, až k hlubokému klidu duše v božské kontemplaci.

Téměř v téže době se setkáváme se slavnými jmény, jako: Baptista Crema (napsal skvělou knihu *O poznání vítězství nad sebou samým*), Marek Cattaneo (*O pravé dokonalosti*), sv. Antonín Florencký, známý jako veliký teolog a duchovní spisovatel (*Pravidlo dobrého života, Listy, Jak správně žít*); Jan Torquemada, původce klasického díla *Summa o Církvi a Rozjímání o životě Kristově*. Nelze nezpomenout Jeronyma Savonaroly (zemřel 1498), jenž byl právě tak slavný kazatel, jako autor duchovních spisů. Jeho *Pojednání o lásce Ježíšově*,¹² *Úvahy o umučení Páně, O modlitbě, Básně a Listy* jsou dnes právě tak hledány, jako tehdy, kdy byl milován a nenáviděn zároveň.

Ludvík Granadský (zemřel 1588) zdá se snad na první pohled rozcházeti s dominikánskou tradicí. Jedná sice ve svých spisech: *Vůdce hříšníků, O rozjímavé modlitbě, O zbožnosti, Památník křesťanského života* a jiné hlavně o prvních stupních duchovního života, které vykládá začátečníkům, ale ukazuje, že celý asketický život je podřízen mystickému, k němuž směřuje jako ke svému cíli. Jeho oblíbenou látkou je rozjímavá modlitba, pomocí níž se má dostat ten, kdo je pěstuje, až k nejvyšším stupňům mystiky.¹³ Spisy Ludvíka Granadského měly nesmírný vliv na současný duchovní život, byly a jsou dodnes vydávány a překládány.

Současník Ludvíkův Bartoloměj od Mučedníků (zemřel 1590), svým dílem *Compendium mysticae doctrinae*, v němž chce ukázat, jak prohlašuje v X. hl., jak možno dospět k pravému nazírání a k jednotící lásce, získal si nesmírných zásluh jak na poli teoretickém, tak praktickém. - Cesta, která vede k mystické kontemplaci, je cesta pokory a odevzdanosti do vůle Boží. "Umrtvování a odevzdanost duše se musí spojovat s častými vzdechy a modlitbami, výrazem živé touhy po Bohu, a to je cesta, kterou dospěje velmi rychle k mystické teologii a k božskému spojení (hl. X. § 2). Ti, kdo se pilně cvičí ve věcech duchovních, jdou postupně pozvedáni k různým stupňům nazírání. Je třeba pracovat vytrvale, abychom tam dospěli. Vytrvej tedy, snášej zkoušky, jež ti Bůh posílá, a tvá důvěra nebude zmařena" (hl. 27.). Bartoloměj se staví silně proti přílišnému zdůrazňování metod a hájí staré tradiční metody kontemplativní: "Člověk se stane (používáním moderních metod) spíše subtilním a zvědavým než zbožným a ctnostným; myslí si, že učinil dost, když odhalil novou úvahu, i když tím nedospívá k pravému spojení... Rozjímání jest užitečné k tomu, aby vzbudilo a udrželo oheň božské lásky" (hl. 20.).

Jan od sv. Tomáše (1589-1644) je sice především teolog, ale protože chápe teologii ve smyslu svatého Tomáše, uzavírá v ní celou mystiku. Když vykládá svatého Tomáše, vylévá i své srdce člověka duchovního a jeho výklad darů Ducha svatého je klasický jak v teologii, tak v duchovním životě. "Ti, kdo konají jen obecné ctnosti, liší se od těch, kdo jsou vedeni Duchem svatým, jako pták, který chodí po zemi, liší se od toho, který létá, podporován vanem větru (In I. II. 68. d. 18. a. 1.). Proto musíme všichni usilovat o to, abychom se dali ve svém duchovním životě vésti především Duchem svatým, jeho dary, které vkládá Bůh do naší duše s posvěcující milostí a které nás mají učiniti poslušnými a učenlivými vůči působení Ducha svatého. Dominikánská mystika zdůrazňuje tuto nauku o darech Ducha svatého, protože, spočívá-li mystický život ve stále větší trpnosti, čili je-li v něm člověk více veden, než aby se sám vedl, jsou to dary Ducha svatého, které skýtají podklad této nadpřirozené trpnosti. Právě pomocí těchto darů utváří si Duch svatý duši podle obrazu nejsvětější Trojice.

Poněkud později (roku 1669) vydal španělsky svou *Mystickou teologii* Jan de Rocaberti, v níž následuje svatou Terezii ve výkladu rozjímavé modlitby. Latinsky vydává v této době velkolepé dílo *Mystica Theologia divi Thomae*

¹²Česky ve sbírce Po cestách mystiků k lásce Boží. Krystal, Olomouc.

¹³Arintero, Mística tradicional, 447.

Tomáš Vallgornea. Shromáždil texty svatého Tomáše v jediný soustavný celek, takže ukázal, jak svatý Tomáš pojednal, i když na různých místech a při příležitosti, o všech otázkách mystiky. V otázce rozlišení nazírání získaného a vlitého kloní se sice Vallgornera k novým směrům, ale zachovává tradiční nauku o smyslu mystiky, když píše: "Mají všechny a zvláště Bohu zasvěcené duše toužiti po aktuálním spojení s Bohem, v němž by ho požívaly... A proto je nutno, aby duše... která nastoupila cestu dokonalosti, nezůstala na cestě očistné, ani na cestě osvětlné, nýbrž je vhodné, ano, nutné, aby šla dále a prošla celou cestou (jednotná je cesta k nejvyšší svatosti, nikoliv dvojitá!) i osvětnou, aby konečně vystoupila na rozkošnou horu, spojila se úzce s Bohem a požívala začátku blaženosti." Postup, jaký má zachovávat duše na cestě s Bohem, popisuje Vallgornera takto: "Aby duše spěla náležitě k Bohu, a aby se s ním náležitě úzce spojila, nesmí nerozváženě toužiti po jeho svatých objetích a polibku úst, nýbrž nejdříve jako pokorná služebnice necht' přistoupí k polibku nohou na cestě očistné, následujíc Magdalenu. Pak jako milovaná dcera necht' spěchá k polibku rukou na cestě osvětlné. A konečně jako nejmilejší snoubenka necht' se vzchopí s důvěrou k svatému polibku úst na cestě jednotící. Tak totiž s dovolením samého Pána tak úzce se s ním spojí, že bude s ním jeden duch (q. III. disp. I. a. 12.)."

V této době nastává u některých autorů dominikánské školy jistý úpadek tím, že přijímají netradiční názory od modernějších škol. Školy nauky starší, jak ukazuje správně P. Kausch,¹⁴ a dominikánská škola zvláště, byly theocentrické, kontemplativní a habitualistické, kdežto novější školy jsou více anthropocentrické, diskursivní a aktualistické. Toto tvrzení učeného redemptoristy je jasně patrné z toho, co bylo dosud řečeno o duchu dominikánské mystiky. XVI. a XVII. století znamená jistě úpadek scholastické metody, spekulativní theologie a následkem toho i smyslu pro kontemplativní směry v duchovním životě. A že tímto proudem, který byl téměř obecný v církvi, byli alespoň částečně strženi i někteří členové dominikánského řádu, nemůžeme se nikterak divit. I když nejhodnotnější autoři zachovali správnou tradiční linii, jeví se u některých větší sklon k převaze metod asketických, než se dá srovnat s celkovým rázem dominikánského ducha.

Nejvýznačnější autoři duchovní literatury dominikánské se však drží tradice. Ze Španělů možno uvést Petra de Villalobos, jehož dílo *Duchovní škola* vyšlo v Madridě 1688, a blah. Františka de Posadas, jehož *Listy* dýchají mystickou vůní dominikánského ducha.

Ve Francii se setkáváme v XVII. století se jmény, která se stala slavná v dějinách mystiky, s Antonínem Massoulié, Alexandrem Piny a Ludvíkem Chardonem.

Massoulié je teolog, jenž dovedl proměnit teologii rozumu v teologii srdce. V tom je opravdu věrným synem dominikánské teologie, která šla vždy touto cestou. Jeho duchovní spisy jsou hluboké, protože jsou podloženy dokonale teologicky. Jeho hlavní díla *Pojednání o lásce Boží*, *O pravé rozjímavé modlitbě* a *Rozjímání sv. Tomáše* si podrží trvalou cenu a budou vždy čtena a rozjímána s největším užitkem.

A. Piny, současník Massoulié, je skutečný bojovník proti kvietismu, hlavně svou knížkou *O odevzdanosti do vůle Boží* a burcovatel hlubokého duchovního života spiskem *O přítomnosti Boží*. "Musíme," praví, "v tomto prožívání přítomnosti Boží vystoupit až na čtvrtý stupeň, kde požíváme naprostého klidu duše, klidu bez pobouření a bez chvatu v činnosti. A pak spějeme k pátému stupni, kde zapomeneme zcela na sebe a pohrdáme sebou, takže už není v nás nic, co by vládlo, mino Boha a jeho vůli. Tak začínáme na zemi život, který nám bude vlastní v nebi."

L. Chardon ve svém velkolepém díle *Kříž Ježíšův* dochází cestou teologicko-mystické spekulace k týmž závěrům, k nimž došel svatý Jan od Kříže cestou mystické zkušenosti. Nikdo před ním nemluvil s takovou teologickou hloubkou s přesvědčivostí o trpných stavech duchovního života a bylo by i dnes velmi těžké najít dílo, které by se mu v tomto ohledu vyrovnalo.

Obroda dominikánského ducha v nejnovější době, která zaznamenává jména Meynard,¹⁵ Froget, Friagne, Clerissac, Schwalm, Gardeil, Arinterro, Joret, Gerest, Garrigou-Lagrange, znamená absolutní návrat k tradičnímu duchu dominikánské mystiky. P. Albert Weis vyjadřuje nejlépe tento směr, který má stále více následovníků i mimo okruh řádu, když píše v Apologii křesťanství: "Mystika je pro všechny horlivé křesťany. Není stavu, povolání, zaměstnání, které by někoho opravňovalo k tvrzení, že mystika se ho netýká... Mystika je nutná k plné dokonalosti křesťanského života."

S těmito myšlenkami se obrací dominikánská mystika i k dnešnímu člověku, a Bohu díky, nachází stále více těch, kdo ji chápou.

¹⁴Cituji podle italského překladu: La dottrina spirituale di s. Alfonso, Milano 1931, str. 455.

¹⁵Jeho hlavní dílo *Duchovní život*, které vyšlo r. 1927 v překladu P. E. Soukupa u Kuncíře, je nejlepší příručka duchovního života, jakou jsem dosud poznal.

O pocitu ukřivdění

Sv. Dorotheos z Gazy byl okolo poloviny 6. století opatem kláštera v Gaze v Palestině. Předkládáme osmé z jeho čtyřadvaceti Naučení (Διδασκαλίας ψυχωφελείς διάφοροι).

Otcové říkali, že mnichům má být docela cizí jak hněv, tak i urážení kohokoli. A dále se opět praví: "Kdo ovládl hněv, ten přemohl demony. Kdo je však zmítán touto vášní, ten je nahony vzdálen opravdovému mnišskému životu." Co tedy máme říct o sobě my, když nejen že setrváváme v podrážděnosti i v hněvu, ale oddáváme se také pocitům ukřivdění a myšlenkám na odplatu? Co zbývá, než abychom zaplakali nad svým stavem, tak bídným a nedůstojným člověka?

Probud' me se tedy, bratři, a vynasnažme se s pomocí Boží, abychom se zachránili od hořkosti této zhoubné vášně.

Stává se mezi bratry, že dojde k nedorozumění nebo se zrodí vzájemná nelibost. Jeden z nich se pak druhému kajícím pokloní, ale i po usmíření se cítí rozladěn a má stále vůči bratru pochybnosti. Takový člověk své pochybnosti nesmí zanedbat, ale má je co nejrychleji vykořenit. Vždyť to už je pocit ukřivdění, a jak jsem naznačil, je nutná značná pozornost a velká snaha, abychom v něm nesetřvali a nepřišli do nebezpečí záhuby. Kdo totiž vykonal kající poklonu a usmířil se kvůli příkázání, vyléčil v sobě pro tuto chvíli hněv, ale ještě se nedal do boje s pocitem ukřivdění a touhou po odplatě; a proto v něm zůstává rozmrzelost vůči bratru. Neboť něco jiného je *pocit ukřivdění*, něco jiného *hněv*, jiná věc je *podrážděnost* a jiná věc *nepokoj*.

Abyste lépe pochopili, vyložím vám to na příkladu: Kdo rozdělává oheň, vezme nejprve malý žhavý uhlík, a to je nešetrné slovo tvého bratra. Ano, je to ještě právě jen malý uhlík, vždyť co jiného je jedno slovo tvého bratra? Když je s klidem sneseš, ten uhlík jsi uhasil. Jestliže však budeš dál uvažovat: "Proč mi to řekl? I já mu mám co vytknout! Neříkal by to, kdyby mě nechtěl urazit. Ať nepochybuje, že mu to vrátím," - hle, už jsi přiložil drobné třísky nebo troud, právě jako ten, kdo zakládá oheň. Způsobil jsi doutnání, a to je vnitřní *nepokoj*.

Nepokoj je rozvíření a srážka myšlenek a vzrušuje a dráždí srdce k opovážlivosti. *Opovážlivost* pak je povzbuzení touhy pomstít se tomu, kdo ti ukřivdil, a může přerůst až ve vyzývavost. Blažený opat Marek¹⁶ řekl: "Zloba, je-li živena úvahami, dráždí srdce k opovážlivosti, je-li však potírána skrze modlitbu a naději, nutí ho ke zkroušenosti."

Jak už jsem řekl, kdybys klidně snesl nepatrné slůvko svého bratra, zhasil bys i ten malý uhlík, ještě dřív než se objevil *nepokoj*. A stejně, chceš-li, můžeš snadno uhasit i nepokoj, dokud je ještě v počátcích, mlčením, modlitbou, jediným od srdce učiněným pokáním.

Jestliže však necháš uhlík doutnat - to je, dráždíš-li a povzbuzuješ své srdce přemítáním: "Proč mi to řekl? I já mu mám co vytknout," - z této, dá se říci, srážky a přetřásání myšlenek se jakoby křesáním rozněcuje srdce a nastává vzplanutí *podrážděnosti*. Neboť jak říká svatý Basileios¹⁷, podrážděnost je vření krve okolo srdce. Hle, je tu tedy podrážděnost, což je to, čemu se také říká žlučovitost. I tu můžeš uhasit, jestli chceš, dříve než se objeví hněv; budeš-li se však dál znepokojoval a rozčilovat, podobáš se člověku, který přikládá dříví do ohně, aby se ještě víc rozhořel. Tak vznikne řeřavé uhlí, a to je hněv.

¹⁶ Marek Eremita, 5. století, žák sv. Jana Zlatoústého

¹⁷ Basileios Veliký, asi 330-379, jeden ze tří velkých kappadockých Otců

O této věci mluvil také opat Zosimas¹⁸, když se ho tázali na objasnění slov "kde není podrážděnost, tam utichá boj". Vždyť jestliže s počínajícím nepokojem - když začne, jak jsme řekli, dýmat a tu a tam prskat jiskry - se člověk včas sám obviní a vykoná kající poklonu, dřív než vzplane oheň a objeví se podrážděnost, uchová pokoj. Na druhou stranu, pokud se neuklidní, ale setrvá v *nepokoji* a vzdoru a zrodí se *podrážděnost*, je podoben, jak jsme řekli, tomu, kdo přikládá dříví do ohně. Ten hoří, až vzniknou velké žhavé uhly. A právě tak, jako řěřavá polena zuhelnatí, jsou shrabána a dají se stranou a mohou nepoškozena ležet mnoho let, ba mohou být i polita vodou, aniž by zetlela, tak i *hněv*, jestliže trvá, přerůstá v *pocit ukřivdění*, a toho se člověk nezbaví jinak, než prolitím vlastní krve¹⁹.

Hle, objasnil jsem vám ten rozdíl, porozuměli jste? Ano, vyslechli jste, co je to *první nepokoj*, co je *podrážděnost*, co je *hněv* i co je *pocit ukřivdění*. Vidíte, jak se od jediného slova dospěje k tak velikému zlu? Vždyť kdyby člověk hned na začátku sám sobě předložil výčitku, snesl klidně výtku od bratra a nechtěl se mu pomstít, říci za jedno slovo dvě nebo i pět a zlo splatit zlem, zachránil by se ode všech těchto zel. Proto vám stále říkám: vytínejte vaše začerstva, dřív než se ve vás opevní a vy budete muset mnoho strádat. Je totiž něco jiného vytrhnout malou rostlinku a něco jiného vyrvat s kořeny vzrostlý strom.

Nic mne tolik neudivuje jako to, že ani sami nevíme, co zpíváme v žalmu. Každý den se modlíme žalmy a neuvědomujeme si, že vlastně sami sobě zlořečíme. Cožpak nejsme povinni vědět, co zpíváme? Říkáváme totiž²⁰:

*Jestli jsem odplatil těm, kteří mi činili zlo,
ať padnu bezmocný rukou svých nepřátel.*

Co to znamená "ať padnu"? Pokud člověk stojí, má sílu postavit se protivníkovi, bije a je bit, vítězí a je přemáhán, ale pořád stojí. Jestliže se stane, že upadne a leží na zemi, jak může ještě bojovat proti svému nepříteli? A my si vyprošujeme, nejen abychom padli před svými nepřáteli, ale navíc abychom upadli *bezmocní*. Povězme si, co to znamená, že někdo padne rukou nepřítel *bezmocný*. *Padnout* znamená ležet na zemi a nemít už sílu postavit se na odpor. *Bezmocný* je ten, kdo nemá v záloze nic, co by mu dalo sílu ještě povstat. Neboť kdo je s to povstat, může se opět o sebe nějak postarat a jednou znovu nastoupí k zápasu.

A dále říkáme:

ať nepřítel pronásleduje moji duši a uchvátí ji.

Nejen ať pronásleduje, ale také uchvátí, abychom byli v jeho područí, abychom zcela a ve všech věcech podléhali jemu; a ať nás ničí, pokud zlem odplatíme těm, kteří nám činili zlo.

A nejen za to se modlíme, ale i za to, ať nepřítel

zašlape do země náš život.

Co je to, náš život? Náš život, to jsou *ctnosti*. A my prosíme, aby náš život byl zašlapán do země, tak aby člověk byl docela jako hliněný a celý jeho důvtip byl přibit k zemi.

A mou slávu ať uvede v prach.

Co je naší slávou, ne-li poznání, které povstává v duši skrze zachovávání svatých přikázání?

A my se modlíme, aby nepřítel obrátil *naši slávu*, jak praví Apoštol²¹, v *naši hanbu*, aby ji uvedl v prach, aby naše sláva i život byly jako z hlíny, abychom už neuvažovali božsky, ale jenom lidsky, podle těla, tak jako ti, o nichž řekl Bůh²²: *Můj duch nesetrvá v těchto lidech, vždyť jsou jen tělo.*

Hle, když zpíváme verše žalmu, sami sobě zlořečíme, jestliže zlým splácíme zlé. A jak často odplácíme zlo za zlo, vůbec se nad tím nepozastavíme a nevěnujeme tomu ani trochu pozornosti!

¹⁸ Zosimas, 1. pol. 6.století, opat v Palestině

¹⁹ Jde zřejmě o obraz mimořádné duchovní a duševní námahy a utrpení

²⁰ Ž 7,5n; citováno podle Septuaginty

²¹ F 3,19

²² Gn 6,3; podle Septuaginty

Odplácet zlým za zlo se dá nejenom činem, ale také slovem nebo pohledem. Někdy člověk neodplácí zjevně skutkem, ale je zřejmé, jak jsem řekl, že se mstí slovem nebo pohledem. Bývá to tak, že někdo svého bratra znepokojí třeba jen jediným pohledem, posuňkem nebo výrazem tváře. I výrazem tváře či posuňkem může totiž člověk zranit svého bratra, a také to je skutečné odplácení zlem.

Jiný se snaží, aby se nemstil ani skutkem, ani slovem, pohledem nebo posuňkem; je však v srdci rozladěný a cítí nelibost vůči svému bratru.

Všimněte si, kolik je rozličných duševních stavů! Člověk ani nemusí být rozladěn; jestliže však uslyší, že toho bratra někdo pokořil, pohaněl nebo si na něj postěžoval, cítí radost. Očividně pak splácí zlým za zlé aspoň ve svém srdci.

Další pak ani neživí zlobu v srdci, ani se neraduje, když slyší hlasy proti tomu, který ho předtím urazil. Dokonce se rmoutí pro jeho zármutek, nemá však radost, jestliže se mu daří. Trápí se, když vidí, jak ostatní bratra chválí a jak je spokojený. Také to je druh pocitu ukřivdění, i když už o něco mírnější. Vždyť se máme radovat ze spokojenosti svého bratra, dělat všechno, abychom mu posloužili, a každým svým skutkem usilovat o jeho pokoj a čest.

Na počátku promluvy jsme hovořili o člověku, který se kajícně pokloní svému bratru, avšak ve vztahu k němu zůstává rozladěn. A řekli jsme si, že skrze poklonu vyléčil *hněv*, ale ještě se nedal do boje s *pocitem ukřivdění*.

A máme druhého člověka: stane se, že ho někdo urazí. Jeden druhému se pak kajícně pokloní a oba se navzájem usmíří. Žije potom s bratrem v pokoji a nechová vůči němu v srdci žádnou zlobnou vzpomínku. Přihodí-li se však po nějakém čase, že mu ten bratr zase řekne něco ponižujícího, začne si připomínat i starou křivdu a znepokojí se nejen tou druhou záležitostí, ale i kvůli té první. Je podobný člověku, který utřil ránu, přiložil na ni náplast, rána se díky náplasti vyléčila a zacelila, ale to místo ještě zůstává citlivé. Když někdo hodí kamenem a zasáhne je, zraní se mnohem snáze než kterékoliv jiné místo na těle a hned začne krváčet. Tak se stalo i jemu: měl ránu a přiložil náplast, a to byla kající poklona. Vyléčil zranění, totiž hněv, a začal se vypořádávat i s pocitem ukřivdění, tím že se vynasnažil nechovat ve svém srdci žádnou zlobnou vzpomínku, což je totéž jako zacelení rány. Ta se však ještě úplně nevyhladila, v člověku je totiž zbytek pocitu ukřivdění; to je čerstvá jizva, která jakmile utřel i malý úder, snadno otevře celou ránu. Je tedy nutné se vzchopit, aby se úplně zahladila jizva, tak aby místo zarostlo vlasy a nezbyla žádná ošklivá stopa; aby vůbec nebylo poznat, že tam někdy bylo poranění.

Jak toho dosáhnout? Skrze modlitbu z celého srdce za toho, který nás urazil: "Bože, pomoz mému bratrovi i mně, pro jeho modlitby!" Takovým způsobem se člověk modlí za svého bratra. A je to znamení soucitu a lásky a zároveň se pokoří člověk sám, protože prosí o pomoc ve jménu modliteb svého bratra.

Kde je *soucit* a *lásky* a *pokora*, co zmůže podrážděnost, pocit ukřivdění či nějaká jiná vášeň? Pěkně to řekl opat Zosimas: "I kdyby d'ábel se všemi svými démony použil veškerých kejklů své zloby, jeho Isti jsou k ničemu. Drtí je pokora Kristova přikázání." A jiný stařec praví: "Kdo se modlí za nepřátele, ten není schopen myšlenek na odplatu."

To, co slyšíte, uveďte ve skutek, a dobře to pochopíte. Neboť je jisté, že nebudete-li jednat, jen ze samých slov to přijmout nemůžete. Který člověk, když se chce naučit řemeslo, snaží se ho naučit jen podle vyprávění? Docela určitě nejdříve jenom pracuje a svůj výrobek kazí, dělá a ničí svou práci, a tímto způsobem se kousek po kousku s námahou a trpělivostí učí tomu umění. A Bůh vidí jeho únavu i snažení a pomáhá mu.

My pak bychom se chtěli vyučit umění všech umění z pouhých slov, aniž bychom usilovali o skutky? Což je to vůbec možné?

Rozhodněme se tedy, bratři, a s horlivostí se dejme do práce, dokud nám ještě zbývá čas. Bůh nám dá pamatovat si a zachovávat to, co jsme slyšeli, aby se nám to v den soudu nestalo příčinou odsouzení.

(Přeložil Josef Bartoň)

Nová duchovní hnutí v církvi

Při hodnocení některého duchovního hnutí si kritici někdy příliš usnadňují svůj úkol, když vycházejí z dojmu, jaký na nich zanechal některý z představitelů tohoto hnutí, který nemusel být nejreprezentativnější, nebo byl příliš fanatický či nesrozumitelný. Pak následuje přesně to, nač si všichni tak často stěžujeme - jako když například někteří nespokojenci zavrhnou církev, protože je kdysi podvedl některý z jejích nejméně věrných členů. Chtěl bych zde proto právě naopak prozkoumat nová duchovní hnutí, abychom - spolu s apoštolem Pavlem - našli, co je v nich ukryto dobrého (1 Te 5,21).

HISTORICKÁ HNUTÍ

Tato hnutí nejsou ani ve společnosti, ani v církvi ničím novým. V naší generaci mělo slovo "hnutí" po jistou dobu podezřelý zvuk pro své politické konotace: nenazýval takto sám sebe národní socialismus? Dnes si však toto slovo přivlastňují bez jakýchkoli skrytých intencí různé skupiny, jako je například mírové hnutí, ekologické nebo alternativní hnutí.

Každému, kdo blíže zkoumá tento jev, je brzy jasné, že tato hnutí mají tendenci chápat všechny rozměry lidské existence podle jedné jediné zásady. Jsou také silně poznamenána nebo ovlivněna výraznými osobnostmi. Silně se odvolávají na emocionální síly v člověku a někdy nabírají i kvasi-náboženský charakter nebo se přímo otevřeně za takové prohlašují.

Proto mají taková hnutí prvořadý význam pro církev a její poslání. Představme některá z nich:

Anachoreti ve 3. století po Kr. opustili svět, aby žili na egyptských pouštích. Snažili se následovat Krista do držování přísné, z dnešního hlediska až nesnesitelné askese. Nejznámější z nich byl svatý Antonín (zemřel okolo r. 356).

Zakladatelé řádů a obnovovatelé víry: sv. Benedikt, sv. František, sv. Dominik, sv. Ignác - abychom jmenovali jen několik nejznámějších. Shromažďovali kolem sebe osoby se stejným přesvědčením a nezajímali se pouze o spasení nebo duchovní rozvoj svého společenství, ale vyvíjeli i značný vliv na své současníky. Tento fenomén prostudoval Walter Dirks ve své knize Odpověď mnichů. Podle něho si každý z citovaných zakladatelů řádů kladl za cíl "rozpoznat, co je nové v historickém 'slově' (...), aby mohl rozeznat jeho specifické potřeby i hrozící nebezpečí, aby odhalil - pohledem Ježíše Krista -, čeho je nutné se zbavit, aby pronikl až k jádru věcí (...) a tvář

v tvář nové situaci učinil vykoupení 'mladým, svobodným a aktuálním'".

Francouzská škola a její představitelé: kardinál de Bérulle (zemřel r. 1629), J. - J. Olier (zemřel r. 1657) a sv. Jan Eudes (zemřel r. 1680). Do obdivuhodné hloubky pěstovali náboženské otázky u duchovenstva a to pociťují ve Francii dodnes.

Katolické hnutí v Německu v 19. století. Toto hnutí na různých místech shromáždilo věrné v katolických kroužcích a dovedlo mnoho křesťanů k praktikování víry s velkou vyzařující silou. Pevněji spojilo německou církev s Římem a stalo se zároveň obranou politických práv německých katolíků. Uvedeme čtyři takové kroužky:

Kroužek kněžny Amálie Gallitzinové (zemřela r. 1806) v Münsteru.

Kroužek sv. Klementa Marie Hofbauera (zemřel r. 1820) ve Vídni.

Kroužek z Landshutu, seskupující se okolo Jana Michala Sailera (zemřel r. 1832). Patřil k němu též Franz Bader a Josef Görres.

Kroužek semináře v Mohuči, který usiloval o organizování kněží, ale ještě více se proslavil svým sporem mezi Aufklärung (racionalismem) a oficiální církví. R. 1821 vznikl časopis Der Katholik a tak byl učiněn první krok ke vzniku německého katolického tisku. Roger Aubert, jeden z nejlepších znalců historie katolické církve 19. století, se domnívá, že všechny tyto síly daly vzniknout duchovní obrodě, historicky důležitější než reorganizace církve, která jim předcházela a projevila se např. v Bavorském konkordátu (r. 1817) nebo v bulle De salute animarum (r. 1821).

Poznamenejme ještě, že tento impuls nevyšel z řad katolické hierarchie, ale od světských věřících.

Biskupský synod Spolkové republiky Německo (1971-1975) ve svém dokumentu O řádech a duchovních společenstvích prohlásil: "Duchovní společenství byla často ve své době vyzváním Božím. (...) Byly to ostrůvky křesťanské obrody, společenství modlitby (...). Současný nedostatek jistot se dožaduje podobné pomoci. Od duchovních společenství očekáváme, že dokážou ukázat smysl života, obnovit víru, uvést do modliteb i meditací, přinést svědectví o společném bratrském životě a že se mohou otevřít lidem naší doby. Jejich postoj k dobru, otázkám pohlaví, práci, úrovni života i kariéry musí vycházet z hierarchie hodnot shodné s evangeliem."

Jsem si plně vědom, že předchozí text hovoří o řádových společenstvích (řádech a kongregacích). Ale to, co se od nich očekává, dnes v neméně míře realizují také nová duchovní společenství.

Chci zde uvést několik příkladů, abych předmět těchto úvah učinil ještě konkrétnějším:

Hnutí Focolare, založené Chiarou Lubichovou (narozená r.1920) v Tridentu (Itálie), druhý den po skončení poslední války. Dnes je rozšířeno do všech kontinentů, má přes 53 tisíce členů a 720 tisíc sympatizujících, kteří s ním udržují pravidelné kontakty, a kromě toho je s ním volněji spjatých ještě přibližně 370 tisíc osob.

Communione e Liberazione, které vytvořil v Mediolanu otec Luigi Giussani v polovině padesátých let. Dnes je rozšířeno především v Itálii a v několika evropských, afrických a latinskoamerických zemích. Má 30 tisíc žáků a učitelů na středních školách, 8 tisíc studentů a profesorů na 44 univerzitách a vysokých školách, 17 tisíc mladých pracujících lidí ve 100 diecézích a 15 tisíc dospělých.

Cesta neokatechumenátu, kterou v Madridě založil Kiko Argüello (narozený 1939) v polovině šedesátých let. Dnes je přijato ve 2 214 farnostech všech světadílů a soustřeďuje 5 118 spolků, z nichž každý má 30 až 40 členů; zúčastněné v tomto hnutí můžeme spočítat na přibližně 200 tisíc.

K těmto třem hnutím bychom měli přidat ještě mnoho dalších, jako například: Cursillos de Cristiandad, charizmatická obnova společenství, nebo hnutí Schönstatt, společenství křesťanského života, či společenství z Taizé.

Všechna tato hnutí se od sebe značně liší svými strukturami; některé z nich ani nevytvářejí stálý kontakt mezi svými členy. Tento fakt nám zabraňuje, abychom mohli doopravdy zhodnotit nebo porovnat jejich dosah či vliv. Zdá se však, že všechny dohromady charakterizuje silná duchovní vitalita a důsledkem toho - na rozdíl od mnoha tradičních náboženských formací - impozantní rozvoj. Ještě zajímavější je však otázka, odkud se berou všichni jejich stoupenci.

Předložím vám informace o dvou místech, z nichž pocházejí členové dvou takovýchto hnutí (vybral jsem je poměrně náhodně ze statistik, které mám k dispozici). Informace nám dají možnost, abychom si učinili názor na celou problematiku a zároveň abychom se postavili čelem proti často vznášeným námitkám, že totiž tato hnutí odebírají farnostem vše, co mají nejlepšího.

V červenci roku 1986 jsem se setkal v Bogotě v Kolumbii s otcem Gilbertem Gomezem, ředitelem Centra pro pěstování víry v rodinách rady Episkopátu Latinské Ameriky (CELAM). Zeptal jsem se ho, co si myslí o Marriage Encounter, hnutí, které si klade za cíl prohloubit víru manželů a které je velmi rozšířené především v USA, Latinské Americe, na Filipínách a v několika evropských zemích. V Německu toto hnutí rozšířili američtí vojáci v okolí Frankfurtu a Stuttgartu.

Duchovní práce Marriage Encounter začíná o víkendech, během nichž provádí duchovní cvičení pro manžele kněz nebo některý manželský pár podle předem stanoveného programu; pak následuje několik dalších setkání, jejichž cílem je prohloubení výchozí iniciativy.

V Kolumbii začalo konat od roku 1976 tato cvičení o víkendech zhruba 20 tisíc manželských párů a 60 % z nich se do té doby nikdy nezúčastnilo žádného církevního života nebo se drželo od kostela daleko. Ti, kteří již byli na setkáních, vždy přivedou mnoho nových kandidátů. Ve chvíli, kdy probíhal tento rozhovor, bylo do seznamu čekatelů na tato cvičení zapsáno kolem 3 600 párů.

Když jsem vyjádřil znepokojení o "odliv krve", který musely farnosti pocítit při odchodu svých věrných do různých těchto hnutí, dostalo se mi této odpovědi: Především lidé - jak se jim říká - neboli manželé dávající duchovní cvičení neopouštějí farnosti vzhledem k tomu, že 80-90 % z nich se nikdy předtím aktivně nezúčastňovalo farní činnosti. Během víkendů se manželé podle učebního programu připravují na spolupráci s duchovním životem ve farnostech, na účast při liturgii i svátosti (nedělní mše, přijímání, zpověď) a také na pěstování modliteb v rodinách.

V létě roku 1982 jsem se zúčastnil každoročního setkání společenství Emmanuel v Paray-le-Monial. Vzniklo roku 1973 z jedné skupiny katolické charizmatické obnovy, nepovažuje se za modlitební skupinu, ale za společenství života. Shromažďuje manžele, samotné staré i mladé lidi - zvláště seminaristy. Všichni se sdružují ve společenstvích více nebo méně stálých, podle svého zaměstnání nebo situace. Do společenství Emanuel jsou noví zájemci přijímáni teprve po poměrně dlouhé zkušební době: od 3 do 6 měsíců pozorování, od 6 měsíců do jednoho roku "postulát", rok nebo dva "noviciát". Členové obnovují každý rok svůj příslib.

Po desetileté existenci má nyní společenství kolem 2 300 členů a k nim musíme ještě přidat 15 tisíc sympatizujících. Průměrný věk jednoho člena je 30 let. Většina z nich žije ve Francii, z toho tisíc v okolí Paříže.

V prosinci roku 1982 bylo společenství kanonicky erigováno v pařížské diecézi. Podobné skupiny existují v Itálii, Holandsku, Belgii a Španělsku. V Německu jsou v Bonnu, Würzburgu, Trevíru a Mnichově. Podle názoru jednoho z jeho představitelů, je apoštolská činnost tohoto sdružení ze tří čtvrtin zaměřena na venek, především v podobě evangelizace na ulicích (v Paříži na Champs Elysée, v Římě na Piazza Navona). Duchovní činnost tvoří hlásání víry a katechismu v některých farnostech (během Svatého roku mladí "odpovídající" za společenství připravili ke svátosti kolem 2 tisíc mladých lidí, kteří se ještě nikdy nepovíдали). Mezi členy žili předtím tři dospělí z deseti a polovina z mladých mimo víru nebo daleko od kostela. V této chvíli tvoří 0,7 celého počtu mladých seminaristů; dva z nich se s církví poprvé setkali díky pouliční evangelizaci na Champs Elysée.

Jak bychom mohli zůstat lhostejní k takovéto duchovní síle všech těchto skupin? Je zřejmé, že se jim daří získávat osoby, jimž bylo křesťanství cizí, a to v době, kdy si všichni v církvi stěžují spíše na pomalé a skryté odpadlictví. Přirozeně mohou vznikat a rozvíjet se pouze v místech, kde se křesťané setkávají, aby pak mohli vstoupit na území bez víry. Ale nikdo jim nebude vyčítat, že jakkoli oslabují již existující instituce, protože jejich expanze přináší plody nad veškeré očekávání.

PRAMENY DYNAMIČNOSTI

Nynější období bylo předznamenáno II. vatikánským koncillem. Bez něho by nebylo ani pomyšlení na vznik nových společenství s tak velkým ohlasem. Mnohá samozřejmě vznikla už před koncillem, ale tato událost je ovlivnila rozhodujícím způsobem a pomohla jejich rozkvětu. Změnilo se také vědomí křesťanů o nich samých a církvi. Díky koncilu je mnohde věnováno více pozornosti otázkám tradice a instituce; brzdící rutina dřív často ztěžovala duchovní činnost. Církev i věřící se stali vnímavějšími a citlivějšími. Bylo zváženo mnoho dřívějších praktik a lidé začali hledat nové formy činnosti, nové, avšak shodné se zdravou tradicí.

Koncil dal navíc skupinám, o kterých mluvíme, osvobozující doporučení a poskytl jim teologické podněty.

Obraz církve jako společenství přijaly za vlastní. Obrácení pozornosti na biblická fakta tématu charizmat dalo možnost lidem i skupinám s různým povoláním; zdůraznilo právo na duchovní individualitu a zvláštní způsoby života s vírou. Novozákonní poselství o všeobecném kněžství věřících inspirovalo ke společnému vydávání svědectví, protože zdůraznilo apoštolské poslání, chápáné nikoli jako individuální činnost, ale jako společnou odpovědnost, jako poslání (1 P 2, 12n).

Pro všechna nová hnutí je tedy typický jejich světský charakter. Teprve v druhé řadě uvnitř těchto skupin - a to je zřejmě doklad jejich soudržnosti - se tvoří duchovní

skupinky se speciálními závazky k evangelijním radám. Vyvolaly také různá řádová povolání. I když byly některé založeny duchovními, vždy usilovaly o zachování světského charakteru; v žádném případě nechtěly měnit církevní status. Obecně se ani životní podmínky, ani duchovní příslušnost členů nemění jejich vstupem do některého společenství.

Proto žádná z těchto skupin - na rozdíl od jiných pokoncilních forem světské činnosti v církvi - neusiluje o vytvoření nějaké pozice v církvi, ani o modifikaci její základní sakrální struktury. Tato hnutí se snaží jen o to, aby se věnovala službě světskému životu laiků. Spolu s duchovními misemi usilují o dosažení co největších úspěchů.

VÝZNAMNÁ BADATELSKÁ PRÁCE V PRAKTICKÉ TEOLOGII

Duchovní hnutí mohou značnou měrou pomoci nedostatečné lidské i duchovní zkušenosti naší doby. To, co se díky bezprostředním názorům sympatizujících dá předvídat, potvrzují - jak se ukazuje - výsledky vědeckého zkoumání publikovaného v loňském roce. Jedná se o tezi z praktické teologie, přednesenou na mnichovské univerzitě a nazvanou: Obnovená víra - realizující se lidství. Podrobný výklad o této práci by byl jistě zajímavý a užitečný, ale 550 stran knihy bohaté na filozofické i teologické diskuse činí takovéto předseztet nemožným. Musíme se spokojit s uvedením hlavních myšlenek knihy.

Autor opírá své zkoumání o to, co o sobě říkají tři duchovní seskupení: hnutí Focolare, katolická charizmatická obnova a společenství z Taizé. Tuto autoprezentaci analyzuje v kontextu historie kultury, vědy o člověku a víry. Na dostupném materiálu zkoumá vztahy mezi některými základními lidskými potřebami a fakty vztahujícími se k víře:

- mezi otázkou pochopení člověka dneška a společenství člověka s Bohem
- mezi všeobecnou snahou o seberealizaci a projektem života, vedeného shodně s Boží vůlí
- mezi dnes potvrzenou potřebou společenství a obrazem křesťanské communio, která si tato společenství tvoří
- a konečně vztah mezi moderní "alternativní společností" a modelem "civilizace lásky".

Svědectví těchto hnutí a popis jejich činnosti dovolují autorovi vyslovit mnoho otázek a zformulovat mnoho kritických úvah. Zároveň však ukazují obdivuhodnou shodu mezi zásadními vyjádřeními na téma víry a provozovanými formami života. Autor by dokonce uvítal, kdybychom za základ teologie vzali úvahu - třebaže kritickou - o prožívané zkušenosti víry. Domnívá se, že by vznikl zcela nový způsob teologické argumentace, opírající se jak o způsob života, tak o hlásání víry - tak úzký svazek existuje mezi ortodoxií a ortopraxí.

Zmíněná vědecká práce zdůrazňuje velký význam hnutí, jak jsme o nich hovořili, v naší době. Toto napsal H. U. von Balthasar ve studii určené Papežské radě pro laiky: "Museli jsme čekat až na naše století, abychom spatřili takový rozkvět a takovou rozmanitost nezávislých laických hnutí v církvi, mezi nimiž některá ještě čerpají z velkých charizmat minulosti, většina však se vyvinula pod novým a originálním vlivem Ducha svatého."

DOBŘE A ŠPATNÉ STRÁNKY ROZMANITOSTI HNUTÍ

Pohled zpět do historie i doklady z naší doby ukazují, že na počátku hnutí často vystupuje nějaká charizmatická osobnost. Vnuknutím Ducha svatého interpretuje jisté aspekty života ve světle víry. Například otec Joseph Kentenich založil hnutí z Schönstattu během studentského shromáždění ve staré kapličky sv. Michala, 18. října 1914, na začátku první světové války. Tehdy ho napadla myšlenka, aby zde vytvořili místo milosti a poutání k Matce Boží. Zdálo se mu však, že k vytvoření skupiny je nezbytná jedna podmínka: úplné oddání se do rukou Boží Prozřetelnosti v době válečných hrůz. Zúčastnění na tuto podmínku přistoupili.

Při takovýchto předsevzetích a požadavcích se pravda evangelia nutně představuje v individuálním pohledu. H. U. von Balthasar, který možná více než kterýkoli jiný současný teolog uvažoval nad otázkami teologie a víry, tvrdí, že "postavy skutečných zakladatelů duchovních hnutí dokázaly novým otevřeným oknem proniknout až k samému srdci evangelia". Nám však tato rozmanitost dělá spíše jisté potíže. Církevní administrativa nejen touží po jednotnosti, ale je k ní i nucena, když se nám bohužel stále nedaří vymanit se z pout byrokracie. Stejně tak znamená jak pro biskupa, tak i pro kněze více práce. Když se podíváme blíže na tak vychvalovaný a vytoužený pluralismus, vidíme, že s sebou nese mnoho vysilujících třenic, napětí a rozporů, které ochromují, přinášejí různorodé styly liturgie a modliteb, nový slovník, pro většinu často nesrozumitelný, a hromadu odborných termínů, neboť každá skupina vyhlásuje autonomii. Jen nejnaivnější by mohli uvěřit v tzv. praktickou moudrost, která prohlašuje *variatio delectat*, nebo věřit, že "konkurence hýbe našimi zájmy". Copak my všichni v sobě máme tak nepřekonatelnou netolerantnost, když se jedná o naši náboženskou praxi? Je to cítit ve všech diskusích o liturgii, viz tento příklad: Jistá farnost byla nespokojena a ještě po mnoha letech vyčítala svému biskupovi změnu hranic diecéze, protože v liturgii zvláštního typu v nové diecézi přestali provozovat krásné staré liturgické zpěvy. Rozmanitost však je oprávněná; lokální společenství se správně otevírá všem projevům víry a nikoho nelze nutit, aby přijímal nějaké zvláštní formy náboženství. Duchovní ve farnostech nejsou "obleženi" jen těmi, kteří přicházejí za "standardním programem". Naopak, musí přijímat, chápat a pomá-

hat životu podle evangelia všemi možnými způsoby. Proto se od lidí v církvi vyžaduje, aby souhlasili s rozmanitými možnostmi. Například dekret II. vatikánského koncilu o kněžích říká, že mají začínat od "interpretace" času, společné i světským věřícím, a že jsou povinni odhalovat a rozeznávat "nejrůznější charizmata věřících, malá i velká, s potěchou je uznávat a starostlivě odmítat". A z Božích darů si "zvláštní péče zasluhují ty, které mnohé přivedou k dokonalejšímu duchovnímu životu" (DK, 9).

Nezávisle na těchto dekretech se nakonec přílišná mnohost stává z hlediska vnitřní logiky, kterou si nese vlastní náboženská koncepce, neuchopitelnou. Podle Balthasara je v podstatě "subjektivní stránkou dogmatiky". Pro zasvěcené je jakoby "náhlým komentářem" Božího zjevení. Každý duchovní projekt - tudíž i počátek každého duchovního hnutí - začíná chvěním vyvolaným bezprostředním setkáním věřícího se zjevením. Pouze takovéto osobní "zjevení" může být zárukou, "jak máme a jak nemáme myslet a mluvit o Bohu". Toto chvění obvykle přichází po nějakém konkrétním významu, určitém slovu - klíči, které toto zjevení činí "jedinečným". Duchovní intence Charlese de Foucaulda se koncentruje na slovech "malý bratr všech lidí"; v Schönstattu na výrazu "smlouva (pakt) lásky"; otec Riccardo Lombardi hovořil o "lepší církvi pro lepší svět".

Tyto komentáře nějakým způsobem redukuje celistvost evangelíí, ale zároveň je i kondenzují: jako chvění, které je pokaždé provází, proměňuje pro vyvoleného charakter zjevení: objektivní doktrína se mění v impulsy vybízející k činu - teorie rodí rozhodnutí, a to nakonec vybízí k činnosti. Rozmanitost hnutí je cenou za jejich obdivuhodnou dynamičnost. A také cenou za to, že slovo boží zůstává mladým. Od příchodu Ježíše Krista je zjevení definitivní. Ve smrti posledního apoštola našlo své doplnění a už se v historii neopakuje. Naštěstí se však stále vrací událost nového pohledu na toto zjevení. Kdykoli lidé přestanou předávat tradici, připomínají kupce, kteří nabízejí na pultě svoje nepoctivé dobře zabalené zboží. A naopak, jestliže se lidé nechají Bohem unést, zjevení se stává aktuální. Slova a činy nově samy nabírají charakter zjevení, třebaže se jedná pouze o "zjevení závislé na Kristu" (Paul Tillich). Tehdy se novým způsobem potvrzují slova z evangelia sv. Jana: "Je ještě mnoho jiného, co Ježíš učinil; kdyby se mělo všechno dopodrobna vypsát, myslím, že by celý svět neměl dost místa pro knihy o tom napsané" (J 21, 25).

NĚKOLIK KRITÉRIÍ CÍRKEVNOSTI

Rozmanitost hnutí v církvi nutí pastýře, aby bděli nad tím, zda všechna hnutí zůstávají věrná katolickému duchu, a aby je zároveň povzbuzovali. Hnutí musí být samozřejmě spjaté s církví i se spřízněnými a vzdálenějšími společenstvími. Důležité je zachování jednoty celého

přelévajícího se bohatství, jak se říká v příběhu o rybolovu: "Šimon Petr šel a vytáhl na břeh síť plnou velkých ryb (...). A ač jich bylo tolik, síť se neprotrhla" (J 21, 11).

Omezím se zde na stručné zformulování kritérií, kterých bychom se měli držet, aby přílišným zdůrazňováním eventuálních problémů, které mohou nastat, nezanikl budící se zájem. Následující úvahy jsou určeny především členům těchto hnutí.

1. Prvním pravidlem je nepochybně vyznávání víry v Ježíše Krista, který se stal zjevením Boha Otce v Duchu svatém. Vyznávání Ježíše bez tajemství Svaté Trojice nestačí. Skupiny, které se zajímají o postavu Matky boží, nesmí zapomínat na to, že Maria byla "průzračná" ve vztahu k Ježíšovi. Nemůže existovat "ekklesiocentrická" víra, protože církev je pouze Kristovým tělem, a tělo bez hlavy je jenom trup.

2. Snaha izolovat se musí být vždy vyvážena touhou po jednotě. Tento sklon nepochybně pramení v přesvědčení o jisté výjimečné zkušenosti (kterou podle tohoto názoru ostatní nemají), nebo zvláštního poslání. Koreponduje s poněkud naivním pocitem, který bychom mohli vyjádřit slovy: "Pojďte s námi..." Chtějí být ti, kteří jsou takto zaměřeni, dostatečně otevření vůči celku, zvanému catholica, a ne pouze vůči některým kněžím a biskupům, považovaným za "přátele a dobrodince"? I tehdy, když nás pud sebezáchovy nutí uzavřít se do sebe, nezapomínejme, že údy odtržené od těla hynou.

3. Pravá věrnost Duchu se musí projevovat poslušností církevní hierarchii. Vykonávání pastýřské funkce není oživené Duchem o nic méně, než některé zázračné projevy. Neexistuje žádná jiná "hierarchie" vedle církve a církev nevidí důvod, aby k tradičním svátostem přidávala nové.

4. Duchovní jednotu, hodnou tohoto označení, poznáme podle "ovoce Ducha": láska, radost, pohoda, klid a přejícnost i ke všem nalézajícím se mimo, smysl oběti a určitý odstup od "tohoto věku" (Ř 12, 2).

PERSPEKTIVY

V příbězích o apoštolech se vypráví, jak byl Barnabáš vyslán z Jeruzaléma do Antiochie, aby navštívil tamější křesťany, kteří byli dříve pohany. Domýšlíme si, že židovští křesťané byli udiveni, dokonce přivedeni do rozpaků, když byla církev otevřena také pohanům.

Dějiny církve jsou plné podobných explozí víry. Při bližším pohledu vidíme, že různá hnutí mají na svém počátku potíže s vyjádřením směru a především nalezením cesty, na ještě neprozkoumaných prostorách církve. Cesta se stane "průchozí" tehdy, kdy se mezi hnutími a církví rozsvítí jiskřička přejícnosti. Oba partneri musí hledat a očima svého srdce vidět v druhém dobro. Pastýř musí mít mnoho pronikavosti, aby dokázal v určitém pohybu rozpoznat Boží plán a radovat se jím. Iničiátoři pak mohou v jeho rozhodnutí spatřovat znamení Ducha.

Kdo by se v dané chvíli rozhodl zlehčovat takovéto impulsy Ducha svatého? V Evropě působnost víry viditelně klesá. Místo statistických údajů vybírám jeden citát z analýzy na téma "vyobcovaných z církve", přednesené roku 1979 v Fuldě představitelem německé Konference episkopátu: "Proces odcizení se církvi trvá dále a v mnohých regionech dostal podobu těžké krize náboženství." Bohužel, v dalších letech tento stav neztratil nic ze svého dramatického charakteru.

Na druhé straně jsou možnosti, které církvi poskytují duchovní hnutí, mnohým lidem jasné. Karl Rahner se v interview poskytnutém nedlouho před svou smrtí dožadoval "rozkvetlých oáz, třeba i oddělovaných pustinami, které by vznikly na základech lidskosti, víry a církevnosti (...). Tvořte tato živá společenství, hluboce jednotná, protože dnes křísí jednotu první církve, a jsou si vědomi svého poslání a Ducha odlišného od ostatního světa."

Moje výpověď navazující na perspektivy K. Rahnera, neměla za cíl představit duchovní hnutí jako řešení nastupující místo sítě farností. Snažil jsem se ukázat, že hnutí a farnosti se vzájemně nevylučují, že naopak mohou vytvářet vzájemné podněty. Chtěl jsem ukázat, že velký znalec pěstování víry musel předvídat možnosti, jaké nám dnes nabízejí prostředí s velkou duchovní aktivitou.

U našeho Svatého Otce, papeže Jana Pavla II., nacházíme mnohokrát živou naději, kterou budí námi popisované formy laického apoštolátu. U příležitosti třicátého výročí *Communione e Liberazione* řekl deseti tisícům mladých, kteří se sešli v audienčním sále Pavla VI:

"Vidíme - a je dobře, že jsme to zaznamenali - jak Duch svatý, aby pokračoval v dialogu s člověkem, započatém za pomoci Boha v Ježíši Kristu a probíhajícím celými dějinami křesťanství, probudil v současné církvi různá ekleziální hnutí. Jsou znakem svobodné představy, v níž se uskutečňuje jediná církev a jsou novinkou, která ještě potřebuje plné pochopení její působnosti pro Království Boží, které se stává v onom 'dnes' historií."

Tento citát plně ospravedlňuje moji prosbu, kterou jsem chtěl přednést: vezměte na vědomí duchovní hnutí, protože i ona se podílí na formování církve. Poskytněte jim šanci, aby ukázala svou životaschopnost, a prostor, který k plnění svého poslání potřebují.

Text je převzat z Nouvelle Revue Theologique, 109/1987, str. 49-65.

přeložila Marie Havránková

W drodze, 7 (191) 1989

ThDr. Vladimír Koudelka OP

Dominikánská rodina v dějinách

I když výraz "dominikánská rodina" existuje úředně teprve od roku 1969 (Základní konstituce par. 9), neznamená to, že by v dějinách dominikánská rodina opravdu nebyla existovala. Řád měl od svých začátků různé třídy a stavy, mezi nimiž existoval svazek solidarity, duch spolupráce a horlivá snaha o uskutečnění ideálu hlásaného sv. Dominikem, totiž úsilí o spásu duší. Toto nelze říci o všech náboženských řádech. Např. Tovaryšstvo Ježíšovo již od svého začátku odmítalo ustanovit ženskou větev.

Nepovažuji za svůj úkol vylíčit zde historii všech těchto stavů dominikánské rodiny - to by byl nemožný úkol - chci pouze hledat historické prvky, abych mohl zdůraznit společné rysy, které oživovaly ducha dominikánské rodiny v jejich dějinách, abychom si lépe uvědomili, čemu bychom se mohli z historie naučit pro dnešek.

"V Dominikovi jsem poznal člověka, jenž následoval ve všem pravidlo (reguli) apoštolů" prohlásil papež Řehoř IX. před Dominikovým svatořečením, (Jordán 125). Největší zásluha sv. Dominika spočívala v uskutečnění syntézy různých životních zásad dle vzoru apoštolského ve svém životě, i ve svém Řádu. Aby to mohl uskutečnit, musel překonat překážky, které vypadaly jako nepřekonatelné a které způsobily ztroskotání četných katolických kazatelů před ním, např. zákaz žebrání pro kněze, nemožnost sladit chudobu osobní a klášterní a zvláště zákaz IV. Lateránského koncilu zakládat nové náboženské řády. Kromě své lidské geniality, svého osobního charismatu uděleného mu pro službu Církvi a soudobému světu, rozhodující roli hrála jeho spolupráce s církevní autoritou, totiž charisma sloužit a vést. Naštěstí Dominik se v římské kurii nesetkal s byrokraty, ale se skutečnými pastýři duší. Honorius III. celou svou duší usiloval o život apoštolský a hlásal jednotu slova a života jako příklad, což bylo charakteristickou známkou tohoto hnutí. Byl to právě tento papež, jenž pomohl Dominikovi překonat právnícké překážky, jako byl dva roky předtím vydaný zákaz zakládání nových řádů, sám často mluví o Řádu kazatelském, aniž by se v nejmenším staral o tento zákaz. Největší a nejkompetentnější pomoc našel Dominik u kardinála Hugolina a v papežské kanceláři,

totiž u Viléma, prvního z významných hlasatelů apoštolátu, potom biskupa a kardinála u sv. Sabiny, opravdového obhájce Řádu. Na počátku svého apoštolátu v Langedoku jej podporovali Fulko, biskup v Tolose a Šimon z Monfortu, i když mezi Dominikem a nimi nebyla vždy úplná shoda názorů. Kroniky se nezmiňují pouze o svazku spolupráce mezi těmito muži, ale spíše o přátelství. Dominikova povaha, jeho pokora a uznalá vděčnost k němu přitahovala lidi. Každý se mu mohl svěřit, takže mohly vznikat trvalé svazky důvěry, přátelství, jež vedly k ještě užšímu svazku - bratrství. Víme, že Dominik poslal bratrský dopis již zmíněnému Vilémovi. Technický termín byl "in fratre recipere" (přijímat jako bratra). Přátelství a bratrství hrálo důležitou roli v dominikánské rodině, jak uvidíme později.

Mnišky: Ženy v oné době společensky náležely k okrajové třídě, vyjma velmi úzkou vrstvu šlechticů, jež byly předmětem opěvujících písní minesängrů a kavalírské úcty rytířů. Dominik se setkával zvláště se ženami chudými, trpícími, vykořisťovanými a svedenými i nábožensky, o něž se nikdo nestaral i přes jejich touhu po náboženském životě. Dne 27. prosince 1206 založil, samozřejmě s pomocí biskupa Diega, v domku u kaple v Prouille první ženský klášter. Pak 17. dubna 1207 arcibiskup z Nabonny "věnoval převorce a sestřím, právě získaným radami a příklady bratra Dominika a jeho druhů" kostel (MOPH XXV, 5). Je zde uvedeno pouze jméno Dominikovo, ačkoliv biskup Diego působil ještě v oné krajině. Nemá význam diskutovat o tom, jakou řeholi měly tyto sestry, poněvadž žádné prameny se o ní nezmiňují. Důležité je vidět toto založení v souvislosti s hnutím usilujícím o "život apoštolský". Putující kazatelé, katolíci i bludaři, odvolávající se na evangelia a listy sv. Pavla, mívali ve své doprovodné družině ženy, kterýžto zvyk byl hierarchií kritizován pro časté zneužívání. Katoličtí kazatelé po jistém období takového života zakládají kláštery, zvláště dvojité (pro muže a ženy). Také Kataři a Valdenští měli "útulky" a "školy" pro ženy, v nichž jejich kazatelé nacházeli na svých cestách hmotnou podporu a přístřeší. I Prouille mělo v prvních dobách po svém založení ještě tento účel a tvořilo

integrální část "Sancta Predicatio" a po založení Řádu (asi za 8 let a 3 měsíce, nikoli po uváděných 10 letech) nového Řádu. Apoštolát žen nebyl pro Dominika pouze koníčkem nebo příležitostnou činností, ale potřebou jeho apoštolského ducha. Zamýšlel založit klášter v Tolose, jiný založil v Madridu, kde bratři museli svůj dům přenechat sestrám, v Bologni chtěl vybudovat klášter, i když se bratři museli zříci zvětšení svého kláštera. Jeho největším reformním dílem pro mnišky bylo založení reformního kláštera u basiliky sv. Sixta v Římě (28.2.1221), jemuž dal svou vlastní řeholi, tak zvanou svatosixtinskou. Dle mentality oné doby reforma spočívala v přísné klauzuře, která až do té doby nebyla příliš známá. Byla to reakce na výše uvedené přestupky a ústupek středověké mentalitě, která považovala ženu za křehkou bytost, kterou bylo třeba chránit. V té době nebylo běžné, aby si někdo vzal na starost sestry. Velké náboženské řády se stavěly stále více proti začlenění ženských klášterů do Řádu. Premonstráti zakázali již v roce 1200 začleňování nových ženských klášterů a cisterciáci to učinili r. 1220. Tuto averzi ilustruje například výrok, který měl pronést sv. František: "Bůh nám vzal ženy, d'ábel nám poslal sestry". Nebo výrok jednoho kartuziána: "Náš Řád trpí přičleněnými ženskými kláštery jako trpěl Ježíš svými pěti ranami". Boj pro a proti přičlenění ženských klášterů v mladém dominikánském Řádu trval 40 let a je to známo. Bratři se obávali, že budou příliš zaměstnáni péčí o ženské kláštery a tudíž odváděni od hlavního úkolu Řádu, totiž kázání. Přičlenění ženských klášterů neznamenal toliko duchovní péči, ale též spravování majetku klášterů. V provincii nazývané Fermania např. s jejími 70 ženskými kláštery přičleněnými do roku 1287 to byla enormní zátěž. Ale kaplani sester, obvykle lektori teologie, a jejich kázání, vyvolali v mnoha ženských klášterech ve 14. století mystické hnutí, jemuž Řád zůstal věrný až do dnešní doby. Nutno zdůraznit, že mnišky byly jedinou třídou dominikánské rodiny pod jurisdikcí Řádu.

Bratrstva: Apoštolát, kázání nového kazatelského Řádu a také činnost řádu sv. Františka, vyvolaly nadšení v širokých vrstvách lidu, růst víry a ducha kajícího. Lid měl konečně následníky apoštolů, po staletí tolik žádané, kteří hlásali slovo Boží řečí i životem. Úroveň živé víry v lidu a kléru rostla, bludy ztrácely půdu pod nohama. Bludy rozkvétají vždy tam a tehdy, když energie Církve je oslabena virem působícím v jejím organismu, jak nás tomu učí církevní dějiny. Nikoli přímý boj proti nim, ale obnova duchovních sil Církve způsobila, že bludy téměř vymizely. Proto nebylo téměř potřeba nátlaku. Po vzniku žebavých řádů lidé vystavěli sami od sebe s neobyčejným úsilím rozsáhlé kostely. Šlechta a bohatí lidé poskytovali zdarma stavební materiál. Všichni hledali

způsob, jak by se mohli připojit k těmto řádům a dát se jimi duchovně vést. Tuto možnost nabízel dominikánský řád formou bratrstev. První z nich založil sv. Petr Mučedník (Petr Veronský) roku 1232 v Miláně: Bratrstvo víry a Bratrstvo Panny Marie. První z nich bylo určeno na pomoc inkvizitorům v jejich boji proti bludům. Druhé sdružovalo horlivé katolíky, kteří byli aktivní ve vyznávání své víry. Bratrstvo Panny Marie se rychle vytvářelo i u ostatních dominikánských klášterů, stejně jako Bratrstvo sv. Dominika, později Bratrstvo sv. Petra Veronského. Jiná bratrstva měla často místní význam nebo jejich trvání bylo pouze dočasné. Přes všechny předpisy platné pro místní bratrstva, které se občas objevily, můžeme konstatovat jisté rysy společné všem.

1. Členové bratrstev byli přičleněni k řádu prostřednictvím bratrských listů, obvykle vydávaných generálním magistrem řádu. Členové se stali účastnými duchovních dober a modliteb řádu. V případě úmrtí měli pak právo na vše, co platilo pro bratry. Zde se znovu setkáváme se způsobem jednání sv. Dominika, který vydával bratrské listy svým přátelům, přijímal je jako bratry, totiž bratry přidružené a připojené. Přátelství vedlo k bratrství a k bratrstvu. Pro středověké lidi znamenal podíl na duchovních plodech náboženského řádu účast na jejich modlitbách, být jejich spolubratry znamenalo něco mnohem víc než pro dnešního člověka. V tehdejší pojetí věčnosti byla skutečností mnohem důležitější, než je tomu dnes pro nás. Lidé si cenili duchovních dober mnohem více.

2. Členové bratrstev dostávali od bratří ještě další duchovní poučení (návod). Kromě nedělních kázání scházeli se členové bratrstev jednou za měsíc, někdy i každý týden, aby si vyslechli zvláštní promluvu.

3. Po eucharistické oběti (mši svaté) a kázání následovala ještě paraliturgická slavnost, tj. průvod se zpěvy a hymny. Takto byli členové bratrstev povinni účastnit se kultovních obřadů nejen jako diváci, ale jako aktivní členové. Zvyk zpívat Chvály ke cti Panny Marie v národním jazyce působil na srdce, nejen na rozum, měl vliv na lidské city. Takto vznikaly skupiny zpívající Chvály každý večer po Kompletári bratří. Nezapomínalo se ani na meditace, vnitřní modlitbu. V některých bratrstvech se bratři snažili školit jejich členy v tomto způsobu modlitby (AFP 20, 52; 22, 39).

4. Život: Jako projev skutečného křesťanského života byli členové bratrstva povinni konat skutky milosrdenství, a to nejen vůči spolubratřím a spolusestrám, ale též pro chudé a nemocné ve městě, pro vězně, nebo alespoň přispívat na stavbu nebo rekonstrukci místního dominikánského kostela.

5. Pokání: Pro středověk byly charakteristické vlny kajícího a jejich výrazem byla "disciplína". Též v některých bratrstvech byl zaveden zvyk "disciplíny".

Můžeme tedy shrnout v nejvhodnějších termínech charakteristické a podstatné znaky dominikánských bratrstev. Byla školami víry, modlitby a křesťanského života. Jak a s jakým úsilím se tyto prvky uplatňovaly, často záviselo na jednotlivých bratřích kazatelích, kteří vedli tato bratrstva. Ale svým připojením k řádu měla podíl na jeho vzestupu i úpadku a na jeho krizích. Ve 14. století ztrácela vitalitu stejně jako sám Řád. Naštěstí vzniklo jiné bratrstvo, které se setkal s nečekaným úspěchem, totiž Bratrstvo růžencové. Založil je Jakub Sprenger roku 1474 v Kolíně nad Rýnem a rychle se rozšířilo do celého světa. Jelikož byli dostatečně zaměstnáni svou vlastní činností a povinnostmi, dominikáni si nemohli brát na starost vedení tisíců bratrstev k řádu přičleněných. Šlo zde však především o ideál. Ten byl prakticky týž, jako u dřívějších Mariánských bratrstev, ale základní charakteristikou bylo spojení ústní modlitby a meditace o tajemstvích víry, které působilo takovou přitažlivost růžence. Při měsíčních schůzkách (shromážděních) kázání uvádělo do tajemství víry a modlitba pak přecházela v meditaci těchto tajemství. Škola víry a modlitby se zde úzce spojovaly. Ve shromážděních seděli bok po boku šlechtici a prostý měšťan, vedle bohatce chudák, vedle kněze laik. V dobách, kdy se uvažovalo ve "stavech" (stav kněžský a laický, šlechta, měšťané a prostý lid) byla růžencová bratrstva předchůdcem změny této mentality. Také milosrdná láska (charitativní činnost) uskutečňovaná v bratrstvech vůči chudým spolubratřím měla sociální dimenzi. Neúspěch protestantské reformace v některých evropských zemích byl vlastně částečným následkem činnosti růžencových bratrstev. V některých švýcarských kantonech, např. Vallese, Grigione, Ticino, nalezneme oltáře těchto bratrstev v každém kostele. Sv. Dominik je zde stále přítomen. Jeho řád nedošel známosti v lidu svými teology, ale růžencem. Nedávno jsem mluvil s jednou paní, která navštívila Čínu a mluvila s některými katolíky vycházejícími přímo z katakomb. Na otázku: "Jak jste dokázali přežít desítky let bez kněží a bez svátostí?" bývalo odpovědí: "Měli jsme růženec." Je to v podstatě táž odpověď, jakou bylo možno slyšet od křesťanů v Indočíně po pronásledování v 18. a 19. století.

Třetí řád: Některé historické omyly zatemnily povahu tohoto sdružení a způsobily zmatek trvající dodnes. Jiný zmatek způsobilo slovo "Řád", i když k tomuto slovu bylo připojeno adjektivum "sekulární" (což je další nepřesnost). Ztotožnění tohoto sdružení s "Vojem Ježíše Krista", místním bratrstvem založeným v Parmě Bartolomějem z Terstu roku 1233 bylo krůčkem ke ztotožnění s "Vojem Ježíše Krista", vojenským řádem již existujícím v době sv. Dominika. Došlo k tomu, že on byl považován za zakladatele tohoto "Voje" (AFP 23, 306nn).

Bratrstva kajícníků byla staršího původu než žebravé řády. Mezi nimi neexistovalo žádné úřední spojení, i když bývala často vedena bratry žebravých řádů. Ve Florencii kolem roku 1285 došlo k rozporu mezi Kajícničky pod duchovním vedením františkánů, kteří nosili šedý hábit, a těmi, jež řídili dominikáni, kteří měli hábit černý. Minorita fra Garo se pokoušel o jejich sjednocení tím, že jim dal společná řeholní pravidla, ale bez úspěchu. Munio Zamora, generální magistr dominikánů, vydal pro kajícničky pod duchovním vedením Řádu řeholi, z níž vyplývá, že se jedná o bratrstva (fraternitas) a nikoli o řád. Označení Řád pro tato bratrstva není ve 13. století známo. Kardinál Giovanni Buccamazzi potíral ještě v letech 1287-88 název "třetí řád", který zavedli františkáni, aby naznačili právní závislost kajícníků na františkánském řádu. Honorius IV. povolil roku 1286 bratřím a sestrám kajícníků sv. Dominika výsadu pomáhat v době interdiktů při mši sv. v dominikánských chrámech. Jednalo se pouze o výsadu a ne o zásadu. Ve skutečnosti kajícníci náleželi vždy pod pravomoc biskupů. Zdá se, že řehole Munia Zamory se příliš nerozšířila, poněvadž nemáme žádný rukopis starší než její schválení Innocencem VII. z roku 1405. Poté byla používána zvláště v ženských komunitách, poněvadž jednotliví kajícníci v jejich domech byli výjimkou. V komunitách sester se utvářely, zvláště od 17. století, ale častěji ve století 18. a 19. kongregace sester, jež měly úkoly vychovatelské (učitelky) a charitativní, a jejichž zásluhy o Církev a Řád jsou mimořádné. Totéž platí pro četné dominikánské "terciáře" rozptýlené ve světě.

Krise: Jako každá rodina, i ta nejlepší, též dominikánská rodina měla své krize. Svět a mentalita lidí se měnily, což si vyžadovalo přizpůsobování a novinky. Příčiny krizí byly různé a stručně se mohou zmínit jen o některých, které tíží dominikánskou rodinu ještě dnes. Zatímco řád bratří má prostředek k obnově, tj. generální kapituly, které mají zákonodárnou pravomoc, ku přizpůsobení se novým situacím a změnám, tento prostředek chyběl mniškám a třetímu řádu. Pro bratry existovala rovnováha mezi tradicí (účel řádu a prostředky k jeho dosažení), kterou nemohli změnit. Všechno trvalé se mohlo přizpůsobit konkrétním požadavkům doby a Církve. Tak byla zajištěna obnova, na níž se podílela základna Řádu a orgány vlády stejnou měrou. Třetí řád mající pouze řeholi bez konstitucí, řeholi která z právního hlediska byla pevná a neměnná, mohl těžko projít nějakým procesem obnovy. Takto zůstala nedotčená řehole z roku 1285 až do roku 1923 základem laických dominikánských sdružení. Byla spíše zbytkem minulosti než dynamickým orgánem přítomnosti. Kláštery sester, které byly na sobě vzájemně nezávislé, byly zbaveny možnosti obnovy vedené z centra. Řád o ně samozřejmě

(více či méně) pečoval. Ale po likvidaci klášterů bratří zůstaly kláštery sester bez podpory Řádu, podřízeny až na výjimky pravomoci biskupů. Z hlediska ekonomického se opíraly pouze o zemědělství a upadaly hospodářsky, když docházelo k industrializaci. Bratrstva pak závisela vždy více či méně na horlivosti jednotlivých bratří. Byla organizována většinou dle vzoru řemeslnických sdružení (cechů) a tudíž se jevila jako něco zastaralého a cizího mentalitě industrializované společnosti, v níž řemeslnické organizace zůstaly zjevně etnografickým. Krize v aktivních ženských kongregacích je akutní i dnes. Církev měla v těchto kongregacích k dispozici lidské síly k použití téměř výhradně k činnosti v nemocnicích a školách. Dnešní stát, zvláště v tomto století, přebírá do svých rukou stále více školství a zdravotnictví (výjimkou jsou země třetího světa). Původně byly založeny pro pomoc chudým, ale při dnešních životních nákladech, jakákoli charitativní činnost je nucena hledat pomoc od státu, aby mohla přežít. Bohužel vlády určují své podmínky pro takovou pomoc a nejsou vždy ochotny vidět účel náboženských sdružení a to vede k závislosti nebo i k popření původního účelu.

Přirozeně jsou zde i jiné příčiny krize v dominikánské rodině. Je ovšem třeba obnovit řehole a konstituce, ale především je nutno získat prostředky pro obnovu a přizpůsobení, vyhnout se slovu řehole, které ve svém právním smyslu zůstává neměnné a brání zavedení nových forem dominikánského bratrstva. Dále je nutno si uvědomit, že ani sebelepší řehole a konstituce nejsou nic platné, pokud jim nepomohou osoby s prorockým viděním.

Nové snahy: generální kapituly nemající prakticky jurisdikaci nad žádnou třídou dominikánské rodiny, zabývaly se jen málo různými těmito svými větvemi. První pokusy dosti zevní byly učiněny od roku 1926, kdy generální kapitula dovolila aktivním sestrám přidávat si označení O.P. za svým podpisem a používat řádového znaku. Generální kapitula 1929 pověřila generálního magistra vypracováním řehole pro začlenění těchto kongregací do Řádu. Poněkud více si Řád začal být vědom své rodiny od roku 1949 výzvou vytvořit sekretariát pro mnišky a sestry u generální kurie a v roce 1955 jim doporučil vytvořit federace. V současné době vyzývá řádový magistr k ustanovení norem pro přičlenění kongregací k Řádu. Od roku 1958 mohly zasílat petice generální kapitule. V roce 1965 kapitula vyzvala generálního magistra, aby vytvořil komisi pro definování charakteru a ducha řádu a aby jmenoval v kurii promotora pro mnišky a sestry. Kapitula r. 1974 učinila krok vpřed popisnou definicí dominikánské rodiny a schválením generálního sekretariátu při generální kurii pro celou dominikánskou rodinu. V úvodu ke kapitole o

dominikánské rodině se usiluje o vyjmenování společných prvků, které spojují různé vrstvy rodiny, jako: vlastní povolání, poslání Řádu, charisma Řádu, duch a příklad sv. Dominika, vlastní účel a forma života. Doporučení magistra Řádu od něj požaduje, aby definoval základní prvky dominikánské tradice. Jak vidíme v poslední době, je hlavní otázkou dominikánská identita. Aktivita vyplývá z identity. To je ovšem úkol složitý a obtížný, otázka, která se dříve neřešila. To, že se dospělo k potřebě tohoto vyjasnění je již pozitivní krok. Ale odpověď na tuto základní otázku, kterou musíme nalézt, bude již obsahovat stálé prvky, bude však rovněž nutné konfrontovat ji se skutečností všech dob a všech kultur.

Dějiny nás něčemu naučily. Především není třeba dávat lidem nejprve řeholi a ústavu, která vzbuzuje bázeň, ale nabídnout jim nejprve skutečné bratrství. Teprve pak lze vyžadovat a nutno klást otázky. I dnešní mládež chce, aby se od ní žádalo něco obtížného. I dnes touží po školách víry. Dějiny, a též historie sv. Dominika nás učí, že lidé se příliš nezajímají o teoretické spekulace a jsou přitahováni způsobem života. Sv. Dominik nabídl autentické slovo: je to autentický život odpovídající celé pravdě evangelia. Také školy modlitby působí velice atraktivně. Tisíce mladých lidí přicházejí dnes do Indie hledat meditaci a nebo na západě a v Americe různí guru intenzivně využívají žhavé touhy lidí po nadpřirozených hodnotách a modlitbě a vytvořili nový kvetoucí a ekonomicky velmi výnosný průmysl. Co těmto lidem může nabídnout dominikánská rodina se svou dlouholetou duchovní tradicí? Byla by zde možnost snadné výmluvy: máme mnišky, kontemplativní skupinu. Podstatnou známkou sv. Dominika bylo přímé spojení mezi kontemplací a činností, aniž by mezi nimi docházelo k rozporu a oddělování. V kontemplaci získal prorocké vidění, které mu umožnilo dobře poznávat znamení doby a nechal je působit jak pro přítomnost, tak pro budoucnost. My se stále snažíme dávat přednost činnosti, avšak nejprve je nutné dávat přednost naší identitě. Zde je asi důvod, proč přicházíme se svými prioritami vždy pozdě. Školy života? V dějinách dominikánské rodiny jsme nebyli nedotčeni péčí o soukromý duchovní život. Školy musí být otevřené a mít učitele. Víra dávala podněty modlitbě a obráceně a obě dvě směřovaly k činu a jednání.

Sv. Dominik zaměřil své století přímo k srdci, jak říká Lacordaire. Jestli my zaměříme své století přímo k srdci, to závisí na celé dominikánské rodině.

přeložil Zdeněk Potěšil

Pět století od objevení a začátku evangelizace amerického kontinentu (1492-1992)

Dominikánští autoři se ve zvláštním čísle mezinárodního zpravodaje IDI zabývají tematikou pěti století evangelizace Ameriky a zvláště podílem dominikánského řádu na tomto díle.

Tři španělské lodě pod velením Kryštofa Kolumba přistály dne 12. října 1492 na ostrovech v Karibském moři a veškerá nově objevená území v této oblasti, včetně později objevené americké pevniny, byla prohlášena za území pod správou španělského krále. Jemu se také papežskou bulou ze dne 3. května 1493 dostalo úkolu umožnit tamním domorodým obyvatelům přijetí Kristovy nauky a víry.

Dnešní statistiky, po 500 letech evangelizace těchto území nám říkají, že zde žije plná polovina všech příslušníků katolické Církve, vznikly zde místní církve, hierarchie, semináře, kláštery a náboženské řády, věřící liturgicky uctívají své vlastní místní světce a blahoslavené. To vše jsou výsledky evangelizace, která ovšem v průběhu dějin, v rámci objevování území, jejich dobývání, osídlování, vykořisťování a kolonizace nám poskytuje doklady jednak o neblahém působení kolonizátorů, ale také o účinném působení misionářů v oblasti školství a sociální péče.

Jan Pavel II. v četných dokumentech a projevech při svých několika pastoračních cestách do Jižní, Střední a Severní Ameriky se podrobně zabýval výsledky evangelizace a dnešním stavem Církve v této oblasti. Též magistr řádu P. Damian Byrne se ve svých dopisech řádu zabýval činností dominikánského řádu v Americe. Této otázce byl též věnován II. mezinárodní kongres v Salamance 1989 o "Dominikánech a Novém světě".

Činnost Kazatelského řádu zde nespočívala pouze v kázání a katechezi, ale též v zakládání škol a universit, zastávali význačná místa v místní církevní hierarchii, ale kromě toho též sestavili slovníky, gramatiky a učebnice místních domorodých jazyků. Jim též přísluší průkopnická úloha ve formulování a obhajování lidských práv již dlouho před francouzskou revolucí a Chartou lidských práv vyhlášenou OSN.

A nyní tedy již stručný popis činnosti Kazatelského řádu v Americe:

Magistr řádu Tomás de Vio vysílá roku 1508 prvních 15 spolubratrů do Nového světa, aby "zakládali kláštery a hlásali slovo Boží. První čtyři bratři z kláštera sv. Tomáše v Avile začínají své působení na nově objeveném území s mnoha obtížemi hmotnými a nesnadným jazykovým dorozumíváním.

Za vlastní počátek "amerikanizace" lze pokládat 21. prosinec 1511, kdy P. Antonio de Montesinos pronesl v Salamance své proslulé kázání o lidských právech s výzvou k sociální spravedlnosti:"Cožpak to nejsou

také lidé? Nejsou obdařeni rozumnou duší? Jakým právem je tedy pronásledujete? Nemáte spíš povinnost milovat je jako sobě rovné?" Tento projev vyvolal četné kontroverze od universitních kateder až po královský dvůr a státní správu a jedním z hlavních přínosů byl podnět pro intenzivní působení P. Bartoloměje de Las Casas, pozdějšího biskupa, při hájení lidských práv utlačovaných domorodců.

První dominikáni vyslaní magistrem Tomasem de Vio přišli na ostrov Espagnolou a v Santo Domingo založili pod vedením P. Pedra de Córdoba první klášter. Odtud pak vycházeli do dalších území, jak byla postupně objevována a zakládali kláštery. Jejich úspěšné činnosti napomáhala jednak přísná observance, kolektivní příprava kázání celou komunitou u "kulatého stolu", studium místních jazyků, sestavování slovníků a gramatik, zakládání škol, a konečně i první mučedníci z let 1514, 1549, 1556. Rovněž tak další horlivé úsilí o zachování lidských práv (P. Montesinos, Las Casas, Bernardine de Minaya, Domingo de Soto).

V Americe vznikají první řádové provincie. Nejprve to byla provincie sv. Kříže 1530, pak provincie sv. Jakuba v Mexiku 1532, sv. Jan Křtitele v Peru 1536-49, sv. Vincence v Chiapas 1551, sv. Antonína v Kolumbii 1551, sv. Kateřiny v Quite a sv. Vavřince v Chile 1581. Během dalších staletí pak v Argentině 1724, v San José v USA 1805, sv. Dominika v Kanadě 1911, sv. Alberta v USA 1939, sv. Tomáše v Brazílii 1952 a sv. Martina de Porres v USA 1979.

Dominikány založené university:

V letech 1538-1812 bylo v Americe založeno ze Španělska 30 universit. První z nich byly např.:

- 1) Universita sv. Dominika v Dominikánské republice 1538
- 2) Universita sv. Marka v Limě v Peru 1551
- 3) Universita v Mexiku 1551
- 4) Universita sv. Tomáše v Bogotě - v Kolumbii 1580
- 5) Universita Naší Paní sv. růžence v Santiagu de Chile 1619

Sestry dominikánky v Latinské Americe:

První kláštery bratří kazatelů a zvláště ti bratři, kteří se stali biskupy v nově vznikajících diecézích, shromažďovali skupiny zbožných žen, které byly ochotny zasvětit se řádovému životu. První klášter takto vznikl v Santo Domingu 1556. V dalších letech pak vznikaly další

kláštery po celém kontinentu. Tvořily je nejen sestry ze Španělska, Francie a ostatních evropských zemí, ale též místní ženy. Dnes je těchto klášterů celkem 54 a sestry působí ve školách, nemocnicích, ústavech sociální péče, ale též ve sdělovacích prostředcích a nakladatelstvích.

Americký kontinent má již své vlastní světce, blahoslavené a ctihodné služebníky Boží.

Z dominikánských světců to byli jako první sv. Růžena z Limy (1586-1617) a sv. Martin de Porres (1579-1638), dále blahoslavená Anna de los Angeles Monteaguda, klauzurní řádová sestra. Kromě nich je řada osobností, jejichž proces blahořečení byl již zahájen

nebo se připravuje. V aktech 20 generálních kapitul konaných v letech 1592-1920 existuje 90 žádostí týkajících se procesů pro 74 kněze, 4 bratry, 2 mnišky, 4 sestry a 1 terciárku zesnulých v pověsti svatosti.

Dominikánští biskupové:

Během 500 let evangelizace a působení řádu v Americe vznikaly četné nové diecéze na tomto území a v období 1500-1850 bylo zde v čele v diecézích celkem 84 dominikánských biskupů, kteří svou prací přispěli k úspěchu činnosti Církve i řádu na tomto kontinentu.

přeložil a redakčně zpracoval Z. Potěšil

Jacek Salij OP

Tajemství "zbožštění" člověka

"Psal jsem vám již jednou a dostal jsem uspokojivé vysvětlení. V poslední době zkoumám tento problém: svědkové Jehovovi věří, že místem věčného štěstí bude země. Odvolávají se například na takové věty Písma Svatého, jako výrok Apokalypsy, že spravedliví "budou kralovat na zemi" (5,10). "Blahoslavení tiší, neboť oni dostanou za úděl zemi" (5,5), "Ale my čekáme - jak to on slíbil - nebesa nová a zemi novou, kde by měla svůj domov spravedlnost." (2P 3,13). Se svědky Jehovovými se kontaktuji již dlouho a umím s Písmem Svatým v ruce dokázat lživost jejich různých nauk. Ale v této záležitosti jsem začal pochybovat. Kdysi marxisté vyčítali Církvi, že lidem vypráví o štěstí v nebi, a tak je oslabují v práci na likvidaci neštěstí na zemi. Co když ta jejich výčitka nebyla tak úplně oprávněná? Co když je opravdu Boží vůlí, aby se naše země přeměňovala v místo pokoje a lásky, až se nakonec stane místem věčného štěstí? A co když je potřeba vyslovit ještě jiné, značně závažnější obvinění: Neoslabuje v nás myšlenka na nebe víru ve zmrtvýchvstání těla, protože nám podsouvá platonský způsob myšlení v otázce věčného života?"

Pokusme se nejdříve zamyslet nad tím, co to je nebe - ve smyslu, v jakém píšete ve svém dopise. Byl jsem kdysi svědkem překerní situace, která vznikla tak, že se kdosi nepřilíši moudře zeptal dítěte z mateřské školky, zda by chtělo přijít do nebe. "Ne" - odpověděl rezolutně maličký - "protože bych spadl".

Je jasné, že když Ježíš a apoštolové mluví o nebi jako o našem konečném údělu, nejde jim o prostor, do kterého by mohly proniknout kosmické rakety. Jaké nebe to tedy mají na mysli?

Podívejme se na několik citátů, ve kterých se mluví o nebi: "Neshromažďujte si poklady na zemi, kde je rez a mol kazí ..." - říká Pán Ježíš - Shromažďujte si však poklady v nebi, kde je ani rez ani mol nekazí a kde je

zloději ani nevylopávají ani nekradou" (Mt 6,19n). "Ale radujte se ani ne tak z toho" - říká apoštolům - "že se vám podrobují duchové, spíše se radujte, že vaše jména jsou zapsána v nebi" (Lk 10,20). "Radujte se a jásejte" - těší Kristus ty, kdo jsou pronásledováni pro víru v něho - "neboť vás čeká v nebi velká odměna" (Mt 5,12). Mnohokrát slibuje svým učedníkům nebeské království (např. Mt 5,19m; 7,11; 8,11) "Budeš mít poklad v nebi" - slibuje bohatému mládenci - "když rozdáš majetek chudým" (srov. Mt 19,21).

V podobném duchu se vyslovují apoštolové "My však máme svou vlast v nebi, odkud s touhou očekáváme jako Spasitele Pána Ježíše Krista" (Flp 3,20). Apoštol Pavel mluví o "naději na odměnu, která je nám připrave-

na v nebi" (Kol 1,5), apoštol Petr o "dědictví, které nepomine, dědictví skvělém a trvalém, které nás čeká v nebi (1 P 1,4). Všechna tvrzení tohoto druhu jsou odpovědí víry na slib, který nám zanechal Kristus při svém odchodu z tohoto světa. "V domě mého Otce je mnoho příbytků" - řekl v průběhu Poslední večeře. - "Odcházím, abych vám tam připravil místo. A když odejdu a připravím vám tam místo, zase přijdu a vezmu si vás k sobě, abyste i vy byli tam, kde jsem já" (J 14,2n).

Kdybychom chtěli nebe jako místo věčného života ztotožnit s jakýmkoliv prostorem, vnášeli bychom do křesťanské víry mytologii. Všechny výše zmíněné texty totiž mluví o nebi, jako o místě, ve kterém je Bůh. Kolikrát Pán Ježíš nazýval Boha Otcem, který je na nebesích (Mt 5,16; 6,9; 7,11; 10,32; 16,19; 18,10; 14,19; 23,9). A přitom Bůh je přece všude, "v Něm žijeme, pohybujeme se, jsme" (Sk 17,28). Celý pro nás nepředstavitelný kosmický prostor není v stavu Ho pojmout "Vždyť nebe i nejvyšší nebesa ho nemohou pojmout" (1 Král 8,27).

Svědkové Jehovovi tvrdí, že místem věčného štěstí bude země. At' zůstane jejich tajemstvím, jak toto jejich dogma souhlasí s mnohými výpověďmi Krista Pána a apoštolů, které jsme uvedli výše. Pro mne je jehovistická eschatologie smutným svědectvím toho, že konzumní mentalita dokáže proniknout dokonce i do náboženského myšlení. Jestli jste měl v rukou jehovistické brožurky, ve kterých se mluví o budoucí spáse, musely vás uhodit do očí idylické obrázky, mající ulehčit čtenáři představu "jak to potom bude bezva". Samozřejmě, také nejednomu katolíkovu se stalo a dosud stává, že i o věčném životě myslí ani ne tak jako o setkání s milujícím Bohem, které překračuje všechnu naši představivost, ale spíše jako o konzumním blahobytu, který nikdy nepomine. Je ale pravda, že jehovisté jsou asi první skupinou, hlásící se ke křesťanství, která z takové představy učinila předmět svého oficiálního učení.

Jak vidíte, vyhýbám se jako ohni nějakému eschatologickému "zeměpisu". Na jehovistické tvrzení, že by místo věčné spásy měla být země, nehodlám odpovídat, že ne země, ale nebe. Křesťanskou víru je třeba chránit před mytologickými představami, protože nás oddalují od živého Boha. Já opravdu nemusím vědět, kde se právě teď nachází zmrtvýchvstalý člověk, který má jméno Ježíš Kristus a který skutečně je Synem Božím. Začtu-li se do popisů jeho setkání s učedníky, docházím k závěru, že nejpravděpodobněji žádný prostor našeho hmotného vesmíru toho nebude hoden, aby ho obejmul. Mně stačí vědět, že On - ve svém skutečně lidském těle - je nepředstavitelně blízko svého Předvěčného Otce, "sedí po pravici Boží", jak mnohokrát říká Nový Zákon (Mt 24,64; Mk 16,19; Sk 2,33; 7,55; Žid 1,13). A že zároveň se před našima očima realizuje

Jeho slib "já budu s vámi po všechny dny až do konce světa" (Mt 28,20).

Podobně já opravdu nemusím znát konkrétní okolnosti za jakých nás Bůh míní obdařit věčným životem. Dvě nejjistější pravdy, jaké nám byly zjeveny na téma konečného stavu spasených, i tak překračují naši představivost. Za prvé, Bůh nám slibuje, že budeme spaseni v našich tělech, a že naše těla budou proměněna podle vzoru zmrtvýchvstalého těla Kristova. "On přemění naše ubohé tělo, aby nabylo stejné podoby jako jeho tělo oslavené. Způsobí to jeho moc, protože jí se může podřídit všechno." (Flp 3,21; por. 1 Kor 15,49). Za druhé, věčný život bude spočívat v nepředstavitelné blízkosti s Bohem: "V tomto životě všechno vidíme jen jako v zrcadle, nejasně, ale jednou to uvidíme tvář v tvář" (1 Kor 13,12; por. 1 Jak 3,2; 2 Kor 3,18).

Když tedy čtu v Novém Zákoně, že "naše vlast je v nebi", a že tam máme shromažďovat své poklady, málo mě zajímá to, jestli ono nebe je jakousi posmrtnou říší. V těch slovech slyším především nádherný slib, že už navždy budeme s Bohem - a to naprosto neporovnatelně blíže, než za našich i těch nejdůvěrnějších setkání s Bohem v tomto našem časném životě. To nebe pro nás začíná už na této zemi. Bude rovněž místem věčného života země? Bůh to ví. Podíváme-li se na zmrtvýchvstalého Krista, můžeme nejspíš očekávat, že to bude situace pro nás v této chvíli nepochopitelná, transcendence vzhledem k současným prostorovým omezením. Ale to je jakoby málo důležité. Nejdůležitější je to, že budeme beze zbytku přeplněni přítomností milujícího Boha a sami Ho budeme milovat už skutečně ze všech sil a z celého srdce.

Je dost snadné vysvětlit, proč jehovistická eschatologie nepozoruje tyto pravdy na téma věčného života, které jsou tak jasně přítomny v Novém Zákoně, a vyžívá se v představách věčné selanky, která má domněle v epoše zmrtvýchvstání zavládnout na naší zemi. Svědkové Jehovovi totiž nevěří v Nejsvětější Trojici. A když zavrhlí skutečné božství, čili plnou rovnost Božího Syna a předvěčného Otce, stali se neschopnými uslyšet Boží slib, že "v lásce ze svého svobodného rozhodnutí nás předurčil, abychom byli přijati za jeho děti skrze Ježíše Krista" (Ef 1,5). Logickým důsledkem je pak to, že odmítají křest a považují ho za čistě symbolický obřad. Nevědí nic o tom, že realizace slibu "abyste se stali účastníky Božské přirozenosti" (2P 1,4), už začala. Ve svém nepochopitelném milosrdenství nás Pán Bůh už nyní činí stále podobnějšími Kristu. "Vy všichni jste totiž Boží děti skrze víru v Krista Ježíše, vy všichni, pokřtěni v Krista, oblékli jste na sebe Krista." (Gal 3,26n). Tento proces směřuje k tomu, "aby ve vás nabyl podoby Kristus" (Gal 4,19).

Ale ponechme stranou doktrínu svědků Jehovových a podívejme se na naše povolání k věčnému životu tak, jak nám je ukazuje Nový Zákon. Čímli základním pro pochopení konečného povolání člověka je uvědomění si

smyslu slov, která opakujeme ve vyznání víry o Kristu, Synu Božím: že je "zrozený, ne stvořený". Písmo svaté Ho nazývá jednorozeným Božím Synem (Jan 1,14,18; 3,16,18; 1 Jan 4,9). Znamená to, že existuje nekonečná propast mezi Božím Synem a všemi stvořenými osobami. Všechno stvořené bylo - všemohoucí a milující Boží vůlí - povoláno z nicoty k bytí. Ale On není stvoření, on je Syn - zrozený z Boha a ne stvořený z nicoty - nekonečný Bůh, rovný a stejně věčný jako ten, který mu v nepomíjející věčnosti dává celou nekonečnost svého Božství.

A Nový Zákon hlásá slib, který, kdyby nebyl Božím slibem, bylo by nutné považovat za absurdum a šílenství: rovněž nás lidi Předvěčný Otec chce ze sebe zrodit jako své děti! Naši první reakcí na tento slib je chuť přeslechnout ho a nebo dokonce se bouřit. Přece už to, že jsem člověkem je tak velkým Božím darem, že nedokážeme proniknout celou hloubku jeho krásy. Uvědomíme-li si, že Kristus slibuje úplně uzdravit naše lidství a že jeho mocí se staneme schopni dokonalé lásky, spontánně nás napadá, že už nic víc nepotřebujeme. Když tedy už tyto dary překračují naši představivost, je vůbec možné, že by Bůh dával člověku ještě větší dary? Konečně - copak Boží Syn není Synem Jednorozeným? Lidsky vzato je nemožné, aby se mohl kdokoliv jiný narodit z Boha! Jistě, víme, že Bůh je naším Otcem a my Jeho dětmi. Ale nejde tedy jen o otcovství a synovství v přeneseném smyslu?

Všechny naše výhrady a odpor tedy zjevně nesouhlasí se slovem Božím. "Nenarodil-li se kdo znova" - říká jasně Ježíš - "nemůže spatřit Boží království." (J 3,3) A není pochyb, že mu tedy jde o naše narození z Boha. "Všem těm, kteří ho (Slovo) přijali, dal moc stát se Božími dětmi, těm kdo věří v jeho jméno, kdo se zrodili ne z krve, ani žádosti těla, ani ze žádosti muže, ale z Boha" (J 1,12n). "Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista nás nanovo zrodil živě nadějí" (1 P 1,3; por. Jak 1,18). Je v nás tedy - jestliže jsme uvěřili v Krista a trváme v jeho lásce - už nejen život lidský, život stvořený, ale je v nás (strach pomyslet) život samotného Boha a právě v tom spočívá naše účast na Boží přirozenosti. Jako lidé jsme stvořeni Bohem, ale jako ti, kdo patří Kristu, jsme z Boha zrozeni. Už nyní byl do nás vložen "zárodek Božího života" (por. 1 J 3,9), který se v nás bude rozvíjet, až dar zbožštění v nás dosáhne té míry, jakou určil milující Otec. "Milování, už teď" jsme Boží děti. Ale čím budeme není ještě zřejmé. Víme však, že až se on ukáže, budeme mu podobní, protože ho budeme vidět tak, jak je."

Samozřejmě, nekonečná propast nedělí jen Stvořitele od stvoření, ale také zrození jednorozeného Syna a naše zrození z Boha. Jednorozený Syn je pravým Bohem, my nikdy nepřestáváme být stvoření, povoláním k bytí z nicoty. On je Synem z přirozenosti, my - syny adoptivními. Ale jaká je to zázračná adopce! Spočívá v tom, že Boží láska nás činí opravdu jedním s Kristem. Dostali jsme přece téhož Ducha Svatého, který "proniká všechno,

i skrytá hluboká Boží rozhodnutí" (1 Kor 2,10). Jen si pomyslete, ten stejný Duch Svatý proniká také nás, to právě díky němu můžeme skutečně volat Abba, Otče.

Právě v tom spočívá tajemství Církve a spásy, ke které v ní dochází: stále více se srůstáme v Jeho tělo. Jak to nádherně vyjádřil sám Kristus Pán "Zůstaňte ve mně, a já zůstanu ve vás.... Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti. ... Toto jsem k vám mluvil, aby radost, která je ve mně, byla i ve vás, a aby vaše radost se dovršila." (J 15,4n.11) Protože Božími dětmi můžeme být jenom skrze účast na jeho jediném synovství, vždyť On je synem jednorozeným. Ale také "když však, děti, dostane se nám dědictví: dědictví od Boha a spoludědictví s Kristem" (Řím 8,17). Tato slova nás nenechávají na pochybách, co bude naším dědictvím: v něm a společně s ním zdědíme samotného Předvěčného Otce, který mu dává beze zbytku sebe samého. Budou-li zároveň i stvořená dobra naší radostí, pak jedině proto, že "nové nebe a nová země" budou pro nás v nepochopitelné plnosti prostoupeny jeho přítomností.

Bude-li tedy místo našeho věčného života na naší zemi, nebo se třeba ocitneme v situaci transcendentní vzhledem k zemi, která se nyní nedá pochopit, a v čem bude spočívat pozdější obnovené nebe a země - tyto starosti nechme Pánu Bohu.

Možná bude mnohem správnější, když se v našem přemýšlení na téma země soustředíme na to, aby už za našich dnů byla místem, kde se bude dít dobra více, nežli je tomu nyní. Bylo by asi také dobré věnovat více pozornosti tomu, abychom si uvědomili a v sobě překonali tu aroganci, kterou se až příliš často vyznačuje náš vztah k zemi a jejímu různorodému bohatství. V tom se s Vámi zcela shodují: Musíme dělat všechno, co je v naší moci, aby se naše země proměnila v místo pokoje a lásky.

Když se ještě vrátím k otázce o našem posledním určení, je dobré si uvědomit velkou moudrost Písma sv., které popisuje věčný život způsobem tak málo atraktivním pro lidi, kteří nemají porozumění pro to, co je duchovní. Kategorie konzumního štěstí by přece pouze křivila pravdu o věčném štěstí. To, že celí budeme "ve shodě s obrazem jeho Syna, aby tak on byl první z mnoha bratří" (Řím 8,29), to, že budeme s Bohem "tvář v tvář" (1 Kor 13,12), je neporovnatelné i s tou nejkrásnější selankou.

W drodze, 8 (192) 1989

přeložila Michaela Jacka Křižanovská

Co to znamená být věřícím člověkem?

Pojetí problému ve světle učení sv. Tomáše

1. Na rozdíl od našeho pojetí víry jsou myšlenky sv. Tomáše na toto téma spíše ontologické než psychologické, spíše teocentrické než antropocentrické. Je to patrné již na první pohled v přístupu k otázce o potřebě víry. Tomáš právě nehledá v lidské přirozenosti pocit bytostného neuspokojení které volá po víře. Víra pro něj také není otázkou světového názoru, pomocí něhož se člověk snaží lépe se orientovat ve světě kolem sebe a zároveň poznat poslední smysl svého života.

Sv. Tomáš nehovoří ani tak o potřebě víry jako o potřebě poznat Boha. Rozumné stvoření zcela přirozeně touží poznat příčinu následků, které pozoruje; protože hranice našeho poznání se neomezují na to, co je jednotlivé, objevuje se v nás touha po poznání obecné a poslední příčiny všeho. Naše současná mentalita má sklon označit toto vysvětlení hlavního motivu hledání Boha jako projev studeného intelektualismu, který od Živého Boha spíše vzdaluje, než aby k Němu přibližoval. To vyplývá z toho, že naše výchozí pojetí Boha, které je zakořeněno v současné mentalitě, je zahanbujícím způsobem naivní. Představujeme si Boha jako jsoucno mezi jinými, jen s tím, že je jsoucnem nejdokonalejším a Stvořitelem všeho ostatního. Sv. Tomáš hovoří o Bohu nesrovnatelně hlouběji. Není pro něj dílčím jsoucnem, i když nejdokonalejším. Bůh je jsoucno obecné a přitom reálně existující. Je Někým absolutně odlišným od svých stvoření a zároveň je reálně všudepřítomný; je cele přítomen v každém stvoření jako neustálý zdroj existence všeho, co existuje. *V něm žijeme, pohybujeme se, jsme* (Sk 17,28), ale zároveň ho ani celý svět nezahrnuje.

Kdo má takové pojetí Boha, nebude ani nejméně zpochybňovat fakt, že Boha nelze poznat z pozice pozorovatele, čistě teoreticky. Díky vlastní nedokonalosti se mohu snažit o poznávání z perspektivy vnějšího pozorovatele. Jsem totiž pouze jednotlivým jsoucnem a podléhám zpředmětnění. Mohu tedy také sebe učinit předmětem svého poznání. Bůh je ale reálně existujícím obecným jsoucnem, a všechny pokusy poznat jej pouze rozumem, jako by bylo možno uchopit jej zvenčí jako další z předmětů poznání, jsou nevyhnutelně mylné. K poznání obecného jsoucna, jež překračuje vesmír, a zároveň je mi bližší než já sám sobě, může dojít jen v celobytnostném postoji; musí to být poznání v lásce, a to v lásce reálně proměňující člověka. Podrobněji o tom budeme mluvit dále.

Vratme se nyní k tezi sv. Tomáše, že je v nás je přirozená touha po poznání obecné a poslední příčiny celé skutečnosti. *Implicite* se to podle Tomáše projevuje

v každé naší touze po pravdě, dobru a krásnu. A nejde přitom o touhu po něčem dílčím, jde o všeobjímající touhu, i když si to můžeme uvědomit až na určitém stupni náboženského vědomí.

Naplnění této touhy ovšem naprosto překračuje možnosti naší přirozenosti. Ne proto, že to Bůh tak určil, ale proto, že Boha lze poznávat pouze v celobytnostném sjednocení. A toho je přirozeně schopen jen on sám. Každá z Božích Osob je přirozeně dokonale spojena se dvěma Osobami ostatními. Zkrátka, všeobjímající touha poznat Boha svědčí o zvláštním úmyslu Boží lásky s námi. Je to záměr vyvést nás nad postavení tvorů a učinit nás nějak bohy, reálnými účastníky Boží přirozenosti. Je tedy jasné, že realizace tak velkého plánu metafyzicky překračuje možnosti lidské přirozenosti a je možná pouze díky nadpřirozenému Božímu daru.

Řekněme totéž jinak: Touha poznat nějaké jsoucno se naplní když poznáme podstatu tohoto jsoucna. Je ale - ptá se Tomáš - vůbec metafyzicky možné, aby člověk poznal podstatu Boha? Vždyť celé naše přítomné poznání - i tam, kde se nám jeví jako bezprostřední - je nám zprostředkováno smyslovými vjemy nebo pojmy. Ale není metafyzicky možné, aby nějaká zkušenost konečného jsoucna, jakým je člověk, nebo pojem jím vytvořený byly aspoň minimálně úměrné Boží nekonečnosti. Měla by tedy být naše přirozená touha poznat Boží podstatu prázdná a nesplnitelná?

Jediným způsobem - tvrdí Tomáš - umožňujícím člověku poznat Boží přirozenost je setkání s Ním v plném smyslu slova bezprostřední, tedy i bez prostřednictví našich vjemů a pojmů. V dané situaci si nedovedeme ani představit tak absolutní Boží blízkost. Ale příslib právě takového setkání s Bohem nalézáme v Písmě svatém, které říká, že je nám určeno uzřít Boha tváří v tvář (1 Kor 13, 12). Současnému člověku je nutno ještě zvláště zdůraznit, že půjde o poznání naplněné nepředstavitelnou láskou, která nikdy neomrzí.

2. Celá dosavadní úvaha se opírala o 12. otázku prvního dílu *Summy teologické*. Položme si nyní otázku, kterou naléhavě cítí každý člověk, který si uvědomil, že celou bytostí touží poznat Boha: Lze již za tohoto života na zemi předjímat poznání, které nevede k jalovému mudrování o Bohu z pozice vnějšího pozorovatele, nýbrž vychází z osobního kontaktu s ním a opravdu k němu přibližuje? Jinými slovy: Lze předjímat na zemi věčné nazírání na Boha?

Nyní se dostáváme k vlastnímu tématu, které je předmětem této přednášky. Zálohou věčného života, jak říká sv. Tomáš, je totiž naše víra. V článku, ve kterém se Tomáš zamýšlí nad možností vymezit víru, nabízí tento pokus o definici: "... *víra jest pohotovost mysli, již se v nás počíná věčný život, působící přesvědčení rozumu k věcem neviditelným*" (ST, 2-2 q.4 a.1). A ještě mnohokrát bude Tomáš zdůrazňovat ono nezbytné nasměrování víry k věčnému životu: "... *samy sebou k víře patří ony věci, jež nás přimoví k věčnému životu*" (q.1 a.6 ad 1); "... *předmět víry sám sebou jest to, čím se člověk stává blaženým...*" (q.2 a.5).

Pohled na víru, jako na počátek onoho všechnu fantazii překračujícího poznání Boha, které bude naším údělem za věčného života, staví do odpovídající perspektivy celou řadu otázek spojených s vírou, jež naše současná mentalita úplně zbytečně komplikuje. Nyní mám na mysli takové otázky jako, že víra je darem milosti, nebo že víry v Krista je k spáse nutně třeba. Poměrně jednoduše se současně také vysvětluje smysl a nesmyslnost temnoty, která je spojena s naší zkušeností víry. Na každou z těchto otázek se pokusíme postupně odpovědět, ale učiníme to jakoby mimochodem, když budeme představovat pohled sv. Tomáše na téma aktu a struktury víry.

3. Běžný pohled současných teologů na téma Tomášovy koncepce aktu víry je dosti podstatně poznamenán duchem nominalismu, který byl Tomášovi tak cizí. Zejména Tomášova formule *credere est cum assensione cogitare* se dnes obvykle chápe jako "věřit, to znamená uznávat nějakou pravdu rozumem, ale se souhlasem a pod vlivem vůle". Zatímco z článku *Summa theologica*, ve kterém se tato formulace vysvětluje (2-2 q.2 a.1.), vyplývá zcela jednoznačně, že *cogitare* se zde má chápat jako hlubší poznání pravdy Boží, přibližující neustále k dokonalému vhledu. A nezapomeňme, že plný vhled do Boží pravdy není nic jiného, než věčné setkání s Bohem tváří v tvář! Přitom je víra podle Tomáše něčím mnohem větším, než volbou světového názoru, je dynamic-kým nasměrováním na živého Boha.

Cílem víry je tedy celobytnostní a věčné sjednocení s živým Bohem, a ne přijetí dogmat. Články víry (dogmata) jsou pouze nedoceněnými prostředky neomylně ukazujícími směr naší cesty. *Actus credentis non terminatur ad enuntiable, sed ad rem* (q.1 a.2 ad 2). Víra nakonec směřuje k Boží skutečnosti a ne jen k větám, ve kterých je tato Boží skutečnost neomylně představena.

Teprve v této perspektivě lze jakž-takž stanovit roli, jakou sv. Tomáš připisuje v aktu víry vůli. Všeobecná interpretace, jako kdyby *assensio voluntatis* bylo dovolení nebo příkaz vůle, aby mysl přilnula k pravdě zjevené Bohem, je karikaturou pohledu sv. Tomáše. Připomeňme si starý, ještě aristotelovský názor, podle kterého rozum, aby něco mohl poznat, musí to nějak převést na svou vlastní úroveň (*quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur*). Vůle naproti tomu se obrací k předmětu své touhy takovému, jaký je sám v sobě. Přitom

naš rozum - dokud musí při poznávání Boha užívat prostřednictví věmů a pojmů - je při hlubším poznávání zjevené pravdy uzavřen do svých nedokonalých, od jednoznačnosti i velmi dalekých, pojmů o Bohu. Vůle tedy směřuje svou touhu ne k pojmům o Bohu, které vypracovala naše mysl, ale k Bohu živému, který všechny naše pojmy přesahuje.

Sv. Tomáš si je zároveň vědom toho, že *assensio voluntatis* může být nasměrována ne k živému Bohu, ale pouze k pojmu obsahujícímu pravdu víry - podobně jako se náš pohled může soustředit ne na to, co je za sklem, ale na samotné sklo. Kdo ale věří tímto způsobem je neustále člověkem nevěřícím. Nejvýrazněji o tom hovoří sv. Tomáš ve Výkladu listu Římanům (cap.4 lect.1). Tuto nezvykle provokující výpověď je vhodné si rozebrat trochu více.

"Jeden novověký člověk zabloudil na poušti. Když už byl téměř u konce sil zničen nelibostným slunečním žářem, uviděl najednou nedaleko před sebou oázu. Oho, pomyslel si, fatamorgána. Přiblížil se k oáze, ale ona se neztratila. Uviděl datlové palmy, svěží trávu a skálu, ze které tryskal pramen. To je opravdu hladová fantasmagorie, pomyslel si, no opravdu, teď dokonce slyším jak teče voda. Sluchové halucinace! Jak krutá je ta příroda! s touto myšlenkou padl na zem a zemřel.

Za hodinu poté jej tam našli dva Beduíni. Můžeš to pochopit? řekl jeden z těch dvou druhému. Datle mu padají přímo do pusy, hned vedle něj tryská pramen, a on zemřel hladem a žízní! Byl to moderní člověk - odpověděl druhý Beduín, on tomu prostě nevěřil."

4. Když Tomáš analyzuje dokonalou víru, tedy ctnost víry, rozlišuje tři na sebe navazující aspekty. Logický první aspekt je "věřím, že je Bůh", poté "věřím Bohu" a konečně "věřím v Boha".

Aspekt "věřím, že je Bůh" se týká předmětu víry. Podle Tomáše se formule "věřím, že je Bůh" vztahuje k živému Bohu, který se nám zjevil v Ježíši Kristu, a proto v ní jde nejen o pravdu, že Bůh je trojjediný ale i o pravdu vtělení a Vykoupení a zároveň o všechny články víry týkající se Církve, svátostí a také našeho konečného určení. Tato dogmata se týkají nadpřirozených Božích darů, jejichž cílem je pomoci nám, abychom dospěli k věčnému sjednocení s Bohem (srv. 2-2 q.1 a.1). Proto nelze ani v tomto prvním aspektu nahradit víru věděním, jelikož cestou přirozeného poznání můžeme dospět nejvýše k poznatku existence Boha a získat obecné pojetí stran Jeho vlastností (q.1 a.8 ad 1).

Obsahové stránce víry sv. Tomáš přisuzuje velkou váhu. Jestliže se Bůh opravdu lidem dal v Ježíši Kristu, potom nám zcela určitě dovede zajistit neomylný přístup k pravdě o tomto nejdůležitějším díle své lásky. Samozřejmě, lidé prostí mohou věřit pravdivě aniž budou znát podrobně jednotlivá dogmata (q.2 a.6). A i když jednotliví věřící lidé mohou nevědomky chovat nějaký mylný soud ohledně Boha a jeho darů, bude to vždy souzen

jen lidské, jež nebude nikdy tvořit látku nadpřirozené víry.

Pokud jde o samotnou víru, že Bůh se nám dává v Ježíši Kristu, tvrdí sv. Tomáš rozhodně, že je nutná ke spáse. Je to jasné, že to říká s velkým pochopením různých lidských situací. Pokud jsou tedy spaseni lidé, k nimž nikdy nedorazila zvěst o zjevení, (jak se uskutečnilo v Ježíši Kristu), neznamena to ještě, že byli spaseni bez víry v (božského) Prostředníka. I když v Něj vlastně nevěřili, přece jen jejich víra v něj byla zahalena v jejich víře v Boží Prozřetelnost. Věřili totiž, že Bůh je osvoboditelem lidí způsobem, jež uzná za vhodný, a podle toho, jak to sám zjevil některým lidem poznávajícím pravdu (srv. q.2 a.7 ad.3).

Opakují: konkrétnímu obsahu nauky víry přikládal sv. Tomáš velkou váhu. O to větší váhu má jeho následující tvrzení. Omezí-li se víra některého člověka pouze na to, že rozum odsouhlasí všechny pravdy víry, jež učí církev, neznamena to ještě, že lze o něm říci, že je věřící. "Jestliže totiž někdo díky nějakým lidským argumentům a přirozeným znamením věří, že Bůh je, neekneme o něm ještě, že má (nadpřirozenou) víru" (*Výklad Listu Římanům*, cap.4 lect.1 nr 328). Takový člověk vyznává pouze katolický světový názor, ale nemá ještě osobní vztah k živému Bohu, který je pro nadpřirozenou víru podstatný.

S odvoláním se na výrok Jk 2,19 připomíná sv. Tomáš, že víru, která je uznáním celé zjevené pravdy, má dokonce i satan. Ale - samozřejmě - "víra, jež je v d'áblech, není darem milosti, nýbrž jsou spíše nuceni k věření z bystrosti přirozeného rozumu. ... Právě to se nelíbí d'áblům, že znamení víry, jsou tak samozřejmá, že jsou jimi nuceni věřit. A tudíž v ničem se neumenšuje jejich zloba tím, že věří" (ve smyslu: *uznávají pravdivost celé zjevené pravdy*) (q.5 a.2 ad 2 et ad 3).

5. Nadpřirozená víra se začíná objevovat teprve na druhé úrovni, na úrovni "věřím Bohu". Na jejím počátku stojí Boží pozvání. On nás miloval jako první a chce se stále více dát člověku, až po nepředstavitelné sjednocení ve věčném životě. Protože jde o výzvu samotného Boha, uschopňuje nás zároveň, abychom na ni mohli odpovědět. Jinými slovy, tato víra je plodem Boží milosti, která nás povzbuzuje k hledat Boha a tímto hledáním proniká. Bůh je totiž zároveň někým absolutně nekonečným, stejně jako někým osobním. Proto s ním můžeme navázat kontaktu výlučně jen díky Jeho iniciativě, již realizuje, když nám dává milost.

K tomu, abychom věřili Bohu, je zapotřebí milosti ještě z dalšího důvodu. Jako následek hříchu se v nás totiž objevila temná a vůči Bohu nespravedlivá nedůvěra k Němu. Proto máme sklon dar zjevené pravdy a milosti, ve kterých se nám Bůh již nyní dává, osekávat podle svých představ a zálib. Je nám za těžko věřit Bohu, že jeho přikázání jsou beze zbytku správná, že jsou slovem Jeho lásky a že chrání naše vlastní dobro. Jsme dokonce připraveni v případě různých neštěstí či problémů podezřívat Boha z toho, že nás nechává samotné.

Teprve světlo milosti může rozptýlit temnoty, ve kterých se rodí všechna tato nespravedlivá podezření a přivést nás k tomu, abychom autenticky uvěřili Bohu.

Ovšem samotná víra - tvrdí sv. Tomáš - nás ještě nepřibližuje k věčnému životu. A to přesto, že je dílem milosti a spočívá v osobním obrácení k živému Bohu. Dokonalou vírou, která v nás otevírá poznání, jež bude korunováno věčným patřením na Boha tváří v tvář, je teprve víra v Boha, jinými slovy: víra utvářená posvěcující milostí. Teprve tehdy se víra stává trvalým postojem neboli ctností a je zaměřena na celobytnostní oddání se Bohu. "Neboť věřit v Boha znamená nasměrovat víru k cíli, což se činí láskou: protože věřit v Boha znamená kráčet ve víře k Bohu, a to způsobuje láska." (*Výklad Listu Římanům*, cap.4 lect.1 nr 327).

Sv. Tomáš neváhá dopsat tečku nad "i": Ne všichni věřící katolíci věří v Boha v uvedeném smyslu. Někdy naše víra může být mrtvá, tedy nemusí nás přibližovat věčnému životu. Tomáš se dokonce odváží položit neobyčejně citlivou otázku: Je vůbec těmto věřícím dovoleno spolu s celou Církví vyznávat v *Symbolu* "Věřím v jednoho Boha"? Odpovídá: Samozřejmě, ano. Ale je dobré se zamyslet nad jeho zdůvodněním: "... výraz víry se podává ve vyznání jakoby v osobě celé Církve, jež věrou je sjednocována. Avšak víra církve je víra utvářená; neboť taková víra se nalézá u všech, kteří jsou počtem a zásluhou z církve. A tudíž výraz víry ve vyznání se podává, jak je vhodný pro víru utvářenou, ale též, jestliže někteří věřící nemají utvářené víry, k tomuto tvaru se snaží dospět." (2-2 q.1 a.9 ad 3). A proto když snad nejsem ve stavu milosti a chci říci pravdivě slova: "Věřím v Boha", musím v sobě mít alespoň touhu po smíření s Bohem.

Pouze víra utvářená (formovaná) láskou může totiž člověku dát počáteční autentické poznání Boha, které není poznáváním z absurdní pozice vnějšího pozorovatele. Konečným významem onoho *assensio voluntatis* v Tomášově analýze aktu víry je zcela jistě osobní přilnutí k Bohu. Hned na začátku svého díla *Výklad apoštolského Symbolu* přirovnává Tomáš víru, jíž formuje láska k manželskému svazku, který Bůh uzavřel s člověkem. Tento svazek lásky je spojen se obavou, abychom nikdy a ničím neurazili Milovaného. A protože jde o svazek s Bohem, který je nekonečně hoden lásky, očišťuje se díky ní srdce. Díky autentickému spojení s Bohem se člověk stává stále méně schopen takových nákloností, které znečišťují jeho srdce. Těmto dvěma plodům víry v Boha, které v nás způsobují postupné dozrávání k věčnému setkání s ním tváří v tvář, věnoval sv. Tomáš sedmou otázku svého traktátu o víře v *Summa theologiae* (2-2 q.7).

Přednáška byla přednesena 28. ledna 1988 v kostele sv. Jacka v Varšavě.

přeložil Martin M. Štula

Problém přístupu k Písmu

1. Expozice problému

Doba apokalyptických příznaků je i dobou zvýšeného zájmu o Bibli. Když se někdy kolem renesance začaly otevírat teoretické základy mravního světa, věřili mnozí, že se odkrývají nové horizonty velkolepé budoucnosti. S přibývajícím otřesem rostl zákonitě i zástup těchto novověkých věřících. Osvícenství se už se Zjevením rozešlo, přišly doby sekularizovaných mesianismů. Dnes se však, jistě i v důsledku iluze soběstačného člověka, zachvívají samotné základy pozemské existence lidstva. Vnímavější duchové v tom rozpoznávají výzvu k návratu z iluzí k přirozenému řádu života. V takové atmosféře se ozývají i dlouhodobě zasouvané či povrchně odbývané otázky po smyslu lidského života. V okruhu tohoto zásadního tázání pak vyvstává potřeba vyrovnat se s Bibli. Poctivě hledající se totiž sotva spokojí s floskulí o Bibli jako výkladu světa, který vzešel a uspokojoval na nižším stupni vývoje lidstva. Začte-li se např. do evangelií, nemůže přehlédnout prvky životní moudrosti, která se přece žádným vývojem nestává pošetilostí. Mluvíme-li o Bibli v kontextu životního smyslu, soustředíme se na evangelijní řešení všelidské problematiky; půjde tedy především o Nový Zákon.

Samo čtení Bible však přináší určité úskalí, na které se snadno naráží. Bible má totiž mezi knihami zvláštní postavení: ti, kdo nám ji zprostředkovali, jsou přesvědčeni, že je Božím sdělením, že tu promlouvá sám Bůh. Kritický čtenář by to měl ve východisku připustit jako možné. (Předpokládáme z filosofie, že ateismus a kritičnost se vylučují.) Zvláštnost Bible však klade na čtenáře i zvláštní nároky. Je-li totiž Božím sdělením, měli bychom se ptát, jak Bůh sdělil, jaký řád tu vlastně uložil.

Těmito otázkami se ohlašuje určitá nesamozřejmost přístupu k Písmu a musíme uznat, že tato fáze tázání bývá často přeskakována. Působí zde mechanismus soudobého společensko-vzdělávacího návyku, takže se k Písmu automaticky přistupuje jako k lidskému textu. Tím se ovšem bezproblémově předpokládá, že Boží sdělení má v zásadě shodné podmínky se sdělením lidským, že ho lze číst jako se čtou lidská díla. Tento předpoklad podrobíme kritice a vyvodíme z ní některé důsledky, které umožní posouzení naukového základu protestantismu. Pokud bude toto hodnocení pravdivé, mohlo by sloužit určité orientaci v ekumenickém snažení.

Zdá se, že některé ekumenické pokusy mají tendenci zatlačovat problematiku pravd víry do pozadí, jako by šlo jen o subtilní kontroverze teologů. Ale při absenci podstatných pravdivostních zřetelů může idea ekumenismu těžko dojít naplnění. Proto by asi nebylo nejšťastnější, kdyby se naukové difference měly poukazem na psychologickou vhodnost odsouvat na okraj zájmu ekumenického snažení.

2. Nepřiměřenost tzv. svobodného přístupu

Vezměme tedy Nový Zákon a předpokládejme, že v něm Bůh sděluje lidstvu vrcholné pravdy o vztazích Boha a člověka; tak také Nový Zákon na první pohled působí. Máme se nyní zastavit u otázky způsobu Božího sdělení. Neboť nás zajímá adekvátní přístup k Písmu a ten závisí právě na tom, jak Bůh sdělil. Celkem snadno totiž chápeme, že způsob sdělení zavazuje adresáta v tom smyslu, že určuje podmínky správného přístupu. Tento evidentní vztah se nám zpočátku nabízí jako premisa, jejíž pomocí bychom rádi dovodili adekvátní přístup k Písmu. Ale jak to provést? Jak se dopátrat pravdy o způsobu Božího sdělení, abychom z ní mohli dedukovat?

Snad bychom ji mohli vyčíst z Písma samého. Soustavný výklad našeho problému v něm ovšem nenajdeme; spíše jen určité náznaky. Ale můžeme si být jisti, že je správně interpretujeme a vřazujeme do problémových souvislostí? Vždyť právě toto téma je v pluralitním křesťanském prostředí velice citlivé, ozývají se v něm vleklé spory o autenticitu, kompetenci atd. Zdá se, že jsme se volbou evidentního vztahu závislosti přístupu k Písmu na způsobu Božího sdělení dostali do slepé uličky. Krom toho jsme tu právě uplatnili určitý spontánní, v křesťanském světě i mimo něj značně rozšířený

přístup k Písmu, který už předpokládá, že Bůh sdělil zcela po lidsku. Při tom jsme ale ohlášili, že tento předpoklad učiníme předmětem kritiky. Asi bychom se tedy měli spíše vydat cestou negativní teologie, abychom se ujistili, jak Bůh nesdělil.

Analyzujeme zaběhnutý, tzv. svobodný přístup. Záleží v tom, že se čtenář snaží vlastní chápavostí dostatečně orientovat v naukových obsazích Písma, že usiluje o samostatné pochopení jeho podstatného smyslu. To ovšem předpokládá, že Bůh své pravdy předložil čtenářům k samostatnému myšlenkovému osvojení. Tento předpoklad a jemu odpovídající přístup jsou však mylné. Neboť Písmo nevykazuje znaky dokonalého sdělení na úrovni čistě lidské pochopitelnosti. Jak takové sdělení vypadá? Je přizpůsobené adresátovi, chápavosti jeho receptivní možnosti, jde maximálně vstříc jeho chápavosti.

Dokonalý způsob sdělení naukového obsahu v čistě lidské komunikaci tedy užívá optimální prostředky, které předkládané pravdy nejlépe zpřístupní. Pro lidskou chápavost je nejvhodnější používání jednoznačných vymezených termínů, objasňující zdůvodňování a usoustavnění. Vymezování zbavuje neurčitosti, ustaluje myšlení v určitých obsazích; zdůvodňování ukazuje, proč je tvrzení pravdivé, umožňuje samostatné osvojení pravdy; soustavnost zpřehledňuje rozsah sděleného. Významová rozkolísanost, obsahová neurčitost, nejasnost o pravdivosti předkládaného a nepřehlednost naopak znesnadňují orientaci, znemožňují kritické přijetí. Přes všechna soudobá nedorozumění o vědě a výhrady k vědeckému způsobu myšlení zůstávají definice, důkazy a systematizace nezbytnými prostředky kvalitního sdělení, pokud má náročný naukový charakter. A Písmo takový charakter mimo jiné také má. Vždyť odpovídá na nejtěžší otázky lidské existence - ve větách. Přítomnost zmíněných prostředků je tedy kritériem dokonalosti způsobu sdělení přirozeně pochopitelných, naukově a životně relevantních pravd.

Můžeme tedy dedukovat: každé dokonalé sdělení přirozeně pochopitelných, naukově a životně relevantních pravd musí používat prostředky vědecké precizace. Avšak Boží sdělení naukově a životně relevantních pravd tyto prostředky neužívá. Tedy není dokonalým sdělením přirozeně pochopitelných naukově a životně relevantních pravd. Toto Boží sdělení naukově a životně relevantních pravd tedy buď nespadá mezi dokonalá sdělení, nebo mezi sdělení přirozeně pochopitelná, nebo není v rozsahu ani jednoho znaku predikátu závěru uvedeného sylogismu. Avšak Boží sdělení je dokonalé, jinak není Boží. Tedy nesděluje přirozeně pochopitelné obsahy.

Přirozeně se dá ještě pochopit že evangelijní sdělení týkající se Krista, jeho vztahu k Bohu a lidem jsou podstatná. O těchto podstatných pravdách však nemáme vnitřní evidenci, chybí nám zde filosofický vhléd. Však také všichni, kdo se k nim pozitivně vztahují, rádi uznávají, že je přijímají toliko vírou. Jenže o některých podstatných pravdách nemůžeme mít z Písma ani vnější evidenci, nemůžeme je s jistotou určit, nemůžeme prostě pouhým čtením zkonstatovat, co přesně je v této naukové rovině podstatných pravd vlastně řečeno. O tom svědčí už prostý fakt interpretační divergence mnohých evidentně klíčových pasáží u křesťanů, kteří skutečně věří v Krista a v nezastupitelnost jeho díla.

Přesažnost podstatných pravd v kombinaci s jejich mnohdy jen náznakovým vyjádřením v Písmu znamenají, že je samostatným čtením nemůžeme ani s jistotou identifikovat. A tady už by jistota být měla. Máme-li totiž jistotu o tom, že jsme Božími pravdami uváděni do vrcholné skutečnosti, pak v tom také předpokládáme, že to jsou právě tyto pravdy a ne jiné, které Bůh předložil naší víře. Jak však získat na základě vlastního čtení textů Písma jistotu, že určité výpovědi o Kristu, o způsobu účasti na jeho životě, o podmínkách tradování jeho učení mají právě tento smysl, když v Písmu není prostor pro jejich objasňování a různá rozumění různě? Při tom nelze pochybovat, že Bohu jistě záleží na tom, aby tyto naukově podstatné, životodárné pravdy byly sdíleny ve své identitě, aby nepodléhaly interpretačním deformacím. Stejně tak nelze pochybovat o tom, že jejich zpřístupnění optimálně zajistí. Co z toho plyne? Zřejmě to, že Bůh rozhodně nesvěřil klíče od království pravdy obsažené v Písmu

jednomu každému intelektu tak, aby se mu jednotlivé pravdy ve své identické určitosti dávaly na základě pouhého čtení.

Bůh tedy sděluje lidstvu tajemné, lidským rozumem neproniknutelné pravdy. Proto nemá Písmo podobu dobře napsané učebnice, z níž by bylo možné vlastním chápáním porozumět podstatným naukovým obsahům. Boží zájem na adekvátní komunikaci přesažných, tj. vnitřně nepochopitelných a v Písmu často jen náznakově formulovaných, nevysvětlovaných pravd tedy vylučuje tzv. svobodný přístup, jímž by si čtenář tyto pravdy samostatně osvojil. Bůh tedy nezjevil své pravdy tak, jak předpokládá kritizovaný přístup, principiálně nevystavil naukové obsahy Písma interpretační libovůli, nesdělil je na úrovni pouhé lidské chápavosti. Neboť by tím zavedl komunikativní disproporci mezi sdělovanými pravdami a způsobem jejich vyjádření na jedné straně a možnostmi adresátů na straně druhé. Svobodný "učebnicový" přístup k Písmu, který by z něho samého chtěl získat základní naukové poučení, je tedy neadekvátní, zavádí zmíněnou komunikativní disproporci; je to metodický omyl.

Je dobré si všimnout, že tento důkaz nevychází z nějaké specificky obsažné víry - např. katolické. Předpokládá jen, že Písmo je Božím sdělením. Měl by tedy zavazovat všechny, kdo sdílejí totéž přesvědčení. Pro ty, kdo mají pochybnost o božském původu Písma, platí závěr hypoteticky: Je-li Písmo Božím sdělením, je tzv. svobodný "učebnicový" přístup k němu mylný.

3. Metodický omyl protestantství

Špatná metoda všeobecně vede k špatným výsledkům. V případě mylného přístupu k Písmu dochází k úniku podstatných skutečností a ke zkrslému sdělení pravd. Tomuto důsledku se nelze vyhnout. Jinak by opačný výsledek, kdy by všichni samostatně vystihli, co bylo sděleno, verifikoval inkriminovaný přístup, což odporuje jak teoretickému resultátu, k němuž jsme právě dospěli, tak i zkušenosti. Snížení přesažných obsahů na úroveň lidské nechápavosti nechává naukovou stránku Písma v troskách.

Tady vyvstávají vážné pochybnosti nad teoretickými základy protestantismu. Neboť aktem osvobození od stávající autority se reformátor s křesťanskou intencí nutně dostal do role sólisty. Trval na tom, že se ve svých naukových odlišnostech opírá jen o Písmo. V této situaci ovšem musel uplatnit tzv. svobodný přístup k Písmu, takže měl přesněji říct, že se opírá jen o svůj soukromý výklad Písma, nikoli o Písmo samo. Nevykázal se totiž žádným Božím pověřením, aby mohl být přijato, že jeho výklad Písma je objektivní, že naukové difference, které zavádí, jsou skutečně návratem k autentickému Zjevení.

Metodický omyl v podobě tzv. svobodného přístupu k Písmu byl tedy zabudován do teoretických základů protestantismu, stal se konstitutivním momentem jeho nauk. Zdá se, že protestantům v dané situaci, kdy se rozhodli rozejít s magisteriem a zůstat výklad Písma, nikoli o Písmo samo. Nevykázal se totiž žádným Božím pověřením, aby mohl být přijato, že jeho výklad Písma je objektivní, že naukové difference, které zavádí, jsou skutečně návratem k autentickému Zjevení.

Omyl tzv. svobodného přístupu k Písmu vyvrací i tezi o jeho výlučnosti (sola scriptura), podle níž se Písmo pokládá za jediný pramen poznání Božího sdělení. Je-li totiž Písmo jediným zdrojem, je samostatný přístup oprávněný, neboť je výkladově soběstačné. Rozvedme tento důkaz. Je-li Písmo výkladově soběstačné (jako dobrá učebnice), je samostatný přístup oprávněný; to je zřejmé. Je-li však Písmo jediným zdrojem poznání Božího sdělení, musí být výkladově soběstačné. Jinak by případný vykladatel disponoval věděním, které už by nebylo z Písma, takže Písmo už by nebylo jediným zdrojem. Je-li tedy Písmo jediným zdrojem, je samostatný přístup oprávněný. Dokázali jsme však, že oprávněný není. Tedy není výkladově soběstačné, a pak není ani jediným zdrojem poznání Božího sdělení.

To tedy znamená, že interpretační klíč leží mimo Písmo. A jelikož jsme nepřiměřenost tzv. svobodného přístupu dovodili ze

samotného postavení Písma jakožto "nevědeckého" Božího sdělení přesažných obsahů, znamená to, že Písmo samo svou povahou odkazuje mimo sebe. Už po této stránce mu tedy teze o výlučnosti Písma (sola scriptura) odporuje.

Teze o výlučnosti Písma však odporuje samotnému Písmu i v aspektu jeho faktických obsahů a nakonec se sama vyvrací. Písmo totiž o sobě nikde neříká, že je výlučným zdrojem. Spíše mluví o pověření apoštolů, ale tyto texty ohrožují samu podstatu protestantismu, takže jsou snadno vystaveny interpretačnímu manévrování. Proto se na ně nebudeme v této kritické úvaze odvolávat. Stačí nám, že Písmo o své výlučnosti nic neví. To je ovšem osudné pro celou tezi, neboť také vypovídá o rozsahu Božího sdělení. Tento rozsah určil souvztažně s obsahem Bůh sám. Proto se teze musí zakládat na Božím poučení. Jediným místem Božího poučení je však prý Písmo. Proto by se teze podle svého vlastního smyslu měla zakládat na něm. Jiný důkaz téhož: Vše věroučně zásadní musí být založeno v Písmu; avšak tento princip, tezí vyjádřený, je sám věroučně zásadní; tedy musí být založen v Písmu. Avšak na Písmu se nezakládá. Proto se teze už svým vlastním smyslem odsuzuje do říše výmyslů. Neboť v její intenci se konsekventně musí tvrdit, že Písmo není jediným zdrojem, a sice právě proto, že to není řečeno v Písmu. Jelikož však teze zároveň výslovně tvrdí, že Písmo je jediným zdrojem, znamená to, že je autodestruktivní, že se sama vyvrací. Pak ale nemůže být pravdivá, neboť pravdivá teze musí mít určitý smysl, kdežto autodestruktivní myšlenka se obsahově znicotňuje.

Teze o Písmu jako jediném zdroji tedy v sobě soustřeďuje rozpor, neboť podle ní Písmo je a zároveň není jediným zdrojem; je - podle explicitního smyslu teze, není - podle aplikace na sebe samu, neboť není založena v Písmu a svým tématem spadá do kompetence Boží moudrosti.

Podobně můžeme formulovat rozpor i v případě zásady tzv. svobodného přístupu. Setrvává-li se u ní, pak vlastně Písmo je i není Božím sdělením. Je - pokud se to vírou předpokládá, není - pokud se akceptuje ona zásada, která znamená nedokonalost způsobu sdělení, což odporuje Boží moudrosti. Takže setrvává-li se u oné zásady, musí se říct, že co do způsobu defektní sdělení není Božím sdělením.

Zdá se, v protestantismu principiálně schází porozumění pro moudrou Boží péči. Bylo by možné, aby Bůh při dokonalé znalosti lidské omylnosti - zvláště jejích iracionálních příčin - vydal své eminentně životadárné pravdy všanc interpretační libovůli? Neodpovídá spíše jeho moudrosti, že stanovil speciální podmínky jednoznačného sdělování a udržení obsahové identity svých pravd v poměrech lidské receptivity? O přijetí určitých, právě takových pravd mu přece při sdělení jde. Že by je tedy sdělil tak nedokonale?

Uvažme dále, před jakými obtížemi stojí hledající člověk, když si má v Písmu sám najít pravdy, které mu Bůh předložil, aby je vírou přijal a životem se s nimi ztotožnil. Pokud skutečně hledá, nemůže se vyhnout otázkám: vykládám text správně? Rozumím opravdu dobře? Vždyť na tom závisí moje přijetí toho, co Kristus skutečně přinesl. Neuniká mi to?

A co druzí? Stojí před stejnými obtížemi. Zvládnou je? Všichni? I prostí? Opravdu Bůh seslal lidem knihu, která nejen že obsahuje principy životního smyslu, ale která také zároveň podněcuje neukončitelné teologické spory, a nechal v tom každého samostatně s jeho omylným rozumem? A co analfabeti? Jsou vyloučeni z možnosti být osloveni Písmem? Kristus přece přišel i pro maličké. Jsou tedy naukové odkázáni na jiné? Mají jim věřit? Proč, a proč zrovna jim? Může někdo svůj soukromý výklad zodpovědně předložit jinému jako věrohodný? Snad na autoritu své inteligence? Nebo má každý právo na sestavení své věrouky? Bůh snad sdělil každému "ty jeho pravdy"? To už je psychologicky neúnosné, neboť si každý chce nechtě nárokuje objektivní, obecnou platnost svého křesťanského přesvědčení. Při vědomě uplatňované subjektivizaci by ho sotva udržel.

Nebo je snad každý jednotlivě při čtení Písma uchovávan v objektivitě Duchem svatým? Odkud tedy ta různost výkladů? Kde mám nefanatickou jistotu, že zrovna já jsem veden a druhý ne, že zrovna já nepřekážím jeho učitelskému působení a druhý s jinou věroukou mu překáží? Nevěřím vposledku spíše sobě než Duchu svatému? A není moje víra jen osobním míněním, které nemůže být směrodatné pro druhého, ačkoli by jím být mělo a chtělo?

S těmito a podobnými otázkami by se protestanté měli vyrovnávat. Možná, že je nepocítí ujit tak naléhavě, neboť prakticky už ve svých společenstvích mají určitá věroučná zázemí, domněle

srovnatelná s katolickou tradicí. Neměli by však přehlížet, že tato záměrná byla získána za plného předchůdního fungování falešné subjektivizující zásady svobodného přístupu k Písmu a za následného situačního pozastavení platnosti této zásady, což je zase rozporné. Jakmile se totiž nahlédla destruktivní účinnost oné subjektivizující zásady, musela být - s ohledem na elementární naukové ustavení - suspendována, aby nerozmetala jakoukoli věroučnou jednotu. Nemůže však zůstat utajeno, že protestantské nauky byly jakožto protestantské obsahově konstituovány právě v rámci oné subjektivizující zásady, že se tedy jako takové evidentně zakládají na autoritě pouze lidské - a ta na Boží pravdy nestačí.

Sled kritického posouzení protestantismu je tedy tento: Z přesažnosti naukové podstatných obsahů Písma a ze způsobu jejich sdělení Bohem vyplývá nesprávnost tzv. svobodného přístupu, který není slučitelný s vírou v Boží původ Písma. Tento přístup však reformátoři zabudovali do naukového základu protestantismu. Z jeho nesprávnosti nadto vyplývá i omyl teze o výlučnosti Písma, která je navíc sama o sobě autodestruktivní. Tyto omyly obecně provládají protestantskými naukami. Jejich jednotlivá ustavení byla totiž metodicky umožněna a spoluformována právě jimi. V obecné poloze naukového ustavení protestantismu tedy shledáváme zásadní rozpory, pro které musíme označit protestantismus jako takový za teologicky mylný.

Nakonec zase připomeňme, že k identifikaci principiálního omylu protestantismu jsme nepotřebovali žádné teologické premisy. To znamená, že tato kritika není platná jen v mezích nějaké specifické určité víry - např. katolické. Je v podstatě provedena na úrovni přirozeného zkoumání v oboru filosofie náboženství, takže z ní není úniku k tvrzení o libovolnosti věřených axiomů. Je-li nějaká pozice vnitřně rozporná, koliduje s principem sporu, jehož nutná platnost není ve filosofii jen věřená, nýbrž věděná. Nutná platnost principu sporu pak znamená, že rozporná koncepce je nutně mylná.

4. Nesnadné implikační přechody mezi teorií a praxí

Neměli však reformátoři dobrý důvod k rozchodu s katolickou hierarchií, když ona sama se mnohdy tak markantně rozcházela s mravním ideálem evangelia? Jistě, pokleslá morálka mnohých nástupců apoštolů může být zkouškou víry. Zdá se, že reformátoři touto zkouškou skutečně prošli. Obstáli v ní? Nebyla jejich reakce upřílišněná? Formulujme problém konkrétněji: Může být špatný život reprezentantů nějaké nauky o životě přesvědčivým důvodem pro její odmítnutí? Jen tehdy, když by pravdivá nauka o životě sama k dobrému životu stačila. Pak by totiž špatný život bezpečně svědčil o naukovém omylu. Jestliže však pravda sama nestačí, mohou životní defekty vycházet z těch jiných komplementárních podmínek, které jsou pro dobrý život nezbytné. Pravda ale skutečně není postačující podmínkou dobrého života. Nestačí znát ideál, když ho vůle v životě neprosadí. Konflikty ve svědomí každému dokazují, že znalost správné zásady ještě automaticky nepřináší dobré jednání. Proto také nemůžeme ze špatného života automaticky usuzovat na omyl životního přesvědčení nositele.

Úvahové přechody mezi teorií a praxí tedy nejsou tak plynulé, jak se stereotypně předpokládá. V této souvislosti se ukazuje, že ani interpretace Kristova výroku: "poznáte je po ovoci" není tak jednoduchá, aby se mohl výrok tak snadno aplikovat, jak jsme toho často svědky. Když např. kněz káže proti cizoložství a současně v něm žije, působí jistě jeho řeč divně. Kdybychom však řekli, že je v noetickém smyslu nepravdivá, že jeho odmítnutí cizoložství je, v důsledku toho, že sám této špatnosti propadl, mylná, pak bychom se sami popírali. Neboť z jeho poklesku vysuzujeme omyl jím hlášené zásady a přitom, právě pomocí této zásady, identifikujeme špatnost jeho skutků.

Je tedy mylné usuzovat ze špatného života na omyl životního názoru. Nepůsobí tento omyl také v motivech údajných reformátorů? Neodmítli zakladatelé protestantismu také v jeho síle autoritu učitelského posláni papežů a biskupů; aby pak vytvářeli nová křesťanská učení? Tady by si asi měli protestanté odpovědět sami, jestli je skutečně přesvědčuje sama nauková korektura provedená jejich zakladateli, která se jim jeví jako nezbytná, nebo jestli je to spíše něco jiného.

Nemohli bychom ale naopak vyvozovat z naukových omylů protestantů něco o jejich praxi? Na první pohled se zdá, že ano. Pravda sice není postačující, ale rozhodně je nutnou podmínkou dobrého života. Jde-li tedy o pravdu životního názoru, z něhož vyplývají pravdivé normy dobrého jednání, které ho nutně orientují

a řídí, pak se postrádání takové pravdy musí negativně promítat do samotného jednání. Nakořik je život orientován mylným ideálem, natolik se také rozchází se svou přirozenou dokonalostí. Neboť dobrý život obsahuje u rozumové bytosti i pravdu o životě, takže teoretický omyl v životním názoru implikuje deprivaci životní praxe.

Ale ani zde nejsou v konkrétních případech úvahové přechody tak snadné. Žádný životní názor totiž není totálně mylný; koexistuje v něm mnoho pravd. A žádné lidské konstatování dobrého života zase nevyčerpává totalitu jeho mravní situace. Takže výsekově viděný dobrý život může plynout z oné pravdivé části ideálu. Proto z něho nelze beze všeho soudit na pravdivost celého ideálu. A z téhož důvodu nelze zase soudit z omylu ideálu na celkovou mravní situaci; život může čerpat svou mravní úroveň z pravd ideálu. Jen pokud je zřejmá přímá spojitost určitých skutků s mylným názorem, lze konstatovat negativní vliv nauky na život.

Ale ani pak ještě nemůžeme takový životní defekt automaticky chápat jako mravní kaz. Je tu totiž prostor bludného svědomí. Subjektivní přesvědčení určuje svědomí, které je nejbližší normou mravní úrovně jednání. A jelikož do těchto subtilních proporcí moc nevidíme, nejsme v konkrétních případech příliš kompetentní určovat stupeň mravního vychýlení života, řízeného teoretickým omylem.

Můžeme tedy nanejvýš říct, že teoretický omyl protestantismu překáží plnosti dobrého křesťanského života. Bylo by ale scestné chtít z toho odvozovat měřítko pro konkrétní posuzování mravního života jedince. Sbírání příkladů mravní slabosti jednotlivých lidí za účelem prokazování naukové hodnoty jejich přesvědčení či naopak považujeme za pochybené nejen logicky, ale i eticky. Kritika protestantismu nám tedy nebrání uznat přítomnost mnohých autentických křesťanských hodnot v životě jednotlivých protestantů. Rovněž tak rádi uznáváme, že mnozí protestanté žijí lépe než někteří katolíci, jejichž přístup k Písmu je bezesporu adekvátnější. Pro naukovou konfrontaci však z toho nic neplyne. Můžeme k tomu jen dodat, že dobrý život protestantů rozhodně nepramení v naukových omylech protestantismu; neuskutečňuje se díky jim, ale spíše navzdory jim.

5. Podcenění Písma?

Naše kritika může mimo jiné vyvolat dojem, že podceňujeme Písmo. Kdyby byl protestantský způsob zacházení s Písmem regulérní, mohla by z toho vzejít i oprávněná námítka. Jestliže totiž absolutizujeme jeden moment na úkor ostatních, musí se nám pak jeho přirozené začlenění jevit jako snižování jeho významu, jako degradace nelegitimně upřednostňovaného principu. Když tedy tvrdíme, že Písmo je výkladově odkázáno na autoritu, která by garantovala obsahovou jednoznačnost a jistotu v pojmání jeho naukové podstatných pasáží, může se to jevit jako podcenění Písma jen za předpokladu jeho výkladové soběstačnosti. Tento předpoklad se však ukázal jako neudržitelný.

Pokud jde o skutečné uznání hodnot Písma, dostává se právě tato pozice do krajně nevýhodného postavení. Neboť proklamovaná superiorita Písma je jen zdánlivá; prakticky otevírá prostor neukončitelné subjektivizaci jeho obsahu.

Z této úvahy lze vytěžit metodický důsledek pro teologické diskuse. Bylo by mylné chtít řešit teologické problémy jen na základě citací z Písma. Při každém důležitějším problému je vhodné soustředit předpoklady na širší ploše a uvést do pohotovosti i axiomy. Jednoznačné obsahové určení axiomů víry však leží mimo Písmo. Proto je výlučná orientace na Písmo v oblasti teologických diskusí obecně mylná. Pouhé hromadění citátů z Písma není nejvhodnější metodou rozvíjení pravd křesťanské víry; a už vůbec nestačí k elementární naukové konstituci. Vlivem protestantismu se však tato metoda ujala. Domněle sice urychluje vývoj teologického myšlení, ale cenou za tento "úspěch" je permanentní nauková rozkolísanost.

Když tedy M. Schoof ve své Výzvě nového věku mluví o předstihu protestantské teologie, způsobeném prý také dogmatickou nepružností magisteria, můžeme jen konstatovat, že se hluboce mylí.

Jiří A. Fuchs - filosof, tomista, žák prof. Habáně. Působí jako lektor filosofie v Praze u dominikánů, je členem Laického sdružení sv. Dominika. Stať je z připravované autorovy publikace Kritické úvahy I.

Hlásání evangelia za branami Církve

Rozhovor s otcem Janem Rajlichem OP o evangelizaci u nás

Předávání evangelia je tak staré, jako sama Církev. Již od Letnic je pro ni charakteristické, že myslí na lidi kolem sebe a to hlavně snahou zprostředkovat jim různými formami "radostnou zvěst". Dělá to na základě zcela jasného vědomí, že tento poklad dostala od Boha. Sv. Pavel říká, že se cítí být dlužen Řekům a pohanům. I tento pocit ho provází při jeho evangelizačních cestách.

Ani v naší době se Církev nemůže svého úkolu vzdát. V posledním desetiletí druhého tisíciletí přichází s iniciativou masové evangelizace světa - Evangelizace 2.000. Naše současnost nabízí různé prostředky jak člověka oslovit. Zásadně důležité je však to, aby Církev vyšla za své hranice. Musí vyjít z kostela ven, na ulici. Není křesťanství přirozené zůstat ve skrytu své vlastní komunity a považovat svoji víru za osobní názor. Sociologicky řečeno - jestliže se člověk uzavře, rezignuje na objektivitu svých tezí. Subjektivismus víry je problém, který dnes zatěžuje zvláště silně tradičně žité křesťanství. Vyjít za hranice není Církvi cizí a v jejích dějinách se odehrálo vícekrát. Pravdou však zůstává, že jí to dělalo a dělá potíže. Mnoho křesťanských osobností muselo při svém misijním a evangelizačním úsilí překonávat nedůvěru i přímý odpor v sobě a u svých spolubratří.

Často je nedůvěra vůči určitým formám evangelizace vedena obavou, aby ztráty nepřevýšily získané.

Domnívám se, že překážky evangelizaci může klást pouze sterilní křesťanství. Ke křesťanské zralosti patří schopnost předat druhému víru. Každý křesťan je volán k apoštolátu. Vezmu si na pomoc malý příklad: Manželé zplodí dítě. Musí se postarat jak o jeho fyzické, tak o jeho duchovní potřeby. V tom druhém selžou. Namísto víry předávají pouze sbírku zvyků. Tak, bohužel, u mnohých končí evangelizační snahy.

Žádné prostředí by nemělo být z šíření evangelia vyňato. Otázka však zní - používáme adekvátní metody? Hledáme-li poctivou odpověď najdeme spíš nedostatek citu a diletantství.

Problémem je, že lidé, kteří se s evangelizací setkávají, nedokážou často rozlišit, kde je jim něco předáváno a kde vnucováno. U velkého procenta je potom, spíš než zapálení, možno pozorovat znechucení. A tak se najednou zjistí, že např. Praha je přeevangelizovaná, což neznamená zevangelizovaná.

To je doopravdy problém. Myslím si, že by se dalo udělat víc, kdyby k nám v poslední době nevtrhla kupa šarlatánů. Ne každý, kdo evangelizuje, evangelium skutečně předává. Moje představa vyváženého a zdravého přístupu má vzor v působení sv. Cyrila a Metoděje. Jejich cílem nebylo číslo pokřtěných, nýbrž získat tuto zemi Kristu. Velice příkladné je i to, že si za dobu svého působení dokázali ze svých žáků vychovat pokračovatele misie, kteří byli schopni hodnotně učit a předávat víru. Investovali do svého okolí mnohem víc, než kolik by bývalo stačilo na pokřtění zástupů. Toto je právě evange-

lizační tradicí Církve - formace pokřtěného až do okamžiku, kdy je sám schopen víru předávat. Je to cesta ke zralému křesťanství. Dále jsem přesvědčen o tom, že nemá smysl obracet lidi ve farnosti, která je není schopna přijmout. Je zapotřebí vychovat uvnitř Církve taková společenství, která budou způsobila předat evangelium, přijmout a dále formovat člověka až ke křesťanské zralosti a tak zároveň působit ve společnosti a vnášet do ní světlo Kristovo.

Společnost a působení věřících uvnitř ní. V této souvislosti se tě chci zeptat na tvůj názor na obsah pojmu preevangelizace. Myslíš si, že vytváření jakéhosi předpolí evangelizace, kdy věřící namísto vpádu do bezbožného okolí s plnými ústy Pánaboha spíš sdílí a spoluprožívají denní starosti a radosti svého okolí, často bez poukazu na víru a její nadpřirozený základ. Evangelizace životem a osobním příkladem.

Mám strach, že tohle příliš idealizuje věřící a náš příklad života. Přitom náš život může být často pohoršením. Neznamená to, že mezi námi nežijí "svatí", ale neviděl bych to jako pravidlo. Dále lidé pak často hledají společenství bez toho, aby hledali víru. To, co jsi říkal, do jisté míry platí, ale celá pravda to není. Dokud nebudeme o Kristu mluvit, tak není šance. Evangelii nuntianti mluví o dvou způsobech evangelizace - příklad života a hlásání. V podstatě jde o jednu evangelizaci, která buď je nebo není. Evangelizace a její úspěšnost je především měřena tím, kolik víry je dotyčný schopen do ní vložit. To je naše zkušenost, stejně jako ten fakt, že se toto úsilí úžasným způsobem vrací tomu, kdo dává. Síla Oázy (viz další pasáže rozhovoru - pozn. Šeb.), síla Oázy je v tom, že vycházíme za brány Církve a mluvíme o

Bohu. Kde jsou naše skupiny schopné takto pracovat, tam žijí a mají nárůst členů.

Většina věřících má problém se svým vyznáním víry před nevěřícími. Je to často velmi nesnadné, ale zralé křesťanství to dokáže.

Evangelizace přichází do určitého prostředí, do určité situace. Do jaké míry ztěžuje předávání evangelia formou vyjít do ulic, i mezi věřícími nechvalně, známé působení sekty Svědků Jehovových? Myslím si, že agresivní šíření jejich nauky, vytvořilo v lidech určitou nedůvěru vůči jakékoliv křesťanské aktivitě v tomto směru.

Já v tom vidím působení satana. Satan je nepřítel evangelizace. Na činnosti Svědků se dá jeho nepřátelství dobře ukázat. Lidé, kteří jim uvěří, spásu nezáskají, ti, kteří je odmítnou, mohou s "křesťanstvím" získat špatnou zkušenost.

Evangelizace je předávání tajemství vykoupení. Ten, kdo evangelizuje, ho musí mít hluboce zažitě, tzn. osobní zkušenost s tímto tajemstvím.

Členy Oázy jsou především mladí lidé. Je vůbec reálné, aby měl mladý člověk natolik zažité tajemství vykoupení, že je schopen užitečného předání?

Tajemství vykoupení probíráme během čtyř dvouhodinových setkání, při kterých se o vykoupení hovoří z hlediska teologického a z hlediska osobní zkušenosti. Tyto cykly umožňují účastníkům nalézat ho uvnitř svého života a znovuprožít ho z jiného pohledu.

Nemohu se zbavit pocitu, že na skutečné zažití tajemství vykoupení nestačí přednáška nebo sdělení si zážitků. Z mého pohledu jde často o proces několika let, ne-li celého života, který je možno urychlit snad jen souběhem určitých životních okolností.

Předávání víry se často zaměřuje s předáváním informací, ale tak to není. K tomu je také Boží život v nás. Člověk, který formovaně uvěří a přijme svátost biřmování, by měl být schopen šířit evangelium.

Jakým způsobem funguje Oáza v Československu?

V Československu pracují a spolupracují dvě základní společenství - slovenské a českomoravské. Slovenská skupina vznikla asi před patnácti lety, v době, kdy se mladí lidé od nás nedostali na oázové setkání do Polska a pozvali si polské animátory na Slovensko. V Čechách vznikala Oáza jiným způsobem. Asi před pěti lety jsem si přečetl některé články a materiály, které mě inspirovaly k pokusu založit takové společenství. Odtud pramení

rozdílnost slovenské a českomoravské větve. Slovenské společenství je polským dítětem. Českomoravská skupina je díky okolnostem svého vzniku tak trochu extravagantním společenstvím, což nepovažuji za chybu. Spíš se nám nechtěně podařila inkulturace tohoto hnutí do našich podmínek. To znamená, že jsme při zachování metafyzického rámce hnutí použili specifické aplikace pro naši situaci. Dobrá oázová skupina nechce být ničím jiným než Církví, malou církevní buňkou, kde jsou v možné míře přítomna všechna znamení, která charakterizují život Církve. Naším vlastním úkolem v Čechách a na Moravě je být spojkou mezi Církví a nevěřícími. To je naše místo, na rozdíl od jiných hnutí, která pracují uprostřed Církve.

Co evangelizace a ekumenismus?

Myslím, že jde o nejpalčivější bod, jehož překonáním se člověk stane hodně ekumenickým. Podnikli jsme jednu společnou akci ovšem s tou podmínkou, že si vytvoříme izolovanou enklávu. Zatím není možné, aby několik církví evangelizovalo v jednotě. V současné době ale spolupracujeme natolik, že jeden ve druhém nevidíme konkurenta.

V pořadu ČST Křesťanská neděle jsem tě slyšel mluvit o takové společné akci. Jednalo se o jeden z evangelizačních stanů v Praze, který právě organizovaly různé církve a náboženské společnosti, včetně Křesťanských sborů. Navštívil jsem jedno z jejich pravidelných setkání v Praze, ve sportovní hale na Folimance. Znamenalo to pro mě cennou osobní zkušenost. Co mě však vždy při setkání s podobnými společenstvími zarazí je jejich přesná znalost toho, jak se má Boží dítě chovat, jak má vystupovat, jak má Boha oslavovat atd.

To je typický způsob, kterým se projevuje sektářství. Křesťanské sbory jsou sektou. Nedoporučuji nikomu do takového společenství vstupovat. Při předávání evangelia je důležité zachovat člověku svobodu uvažování. Podobná společenství, přestože o respektování této podmínky hovoří, svojí strukturou a konstrukcí své nauky na lidskou svobodu útočí. Křesťanské sbory se od známějších sekt liší pouze jemnější formou. Je skutečně rozdíl, a já věřím, že viditelný, mezi církví, která má před očima Krista a mezi církví, která je zahleděna do sebe - dává sebe za vzor.

rozmlouval Šebestián

KNIHOVNA

ZPRÁVA O LIBRI PROHIBITI

Minulost. Idea knihovny, ve které by byly soustředěny samizdatové a exilové publikace, není nikterak nová. Uvažovalo se o ní již v sedmdesátých letech, tehdy se však pro stálý tlak a represe realizovat nedala. Knihy se půjčovaly jen mezi přáteli, vždy s rizikem soudního postihu za pobuřování či podvracení republiky.

Po 17. listopadu 1989 se situace změnila. V té době také vznikl konkrétní projekt - zřídit *Libri prohibiti* - nezávislou knihovnu a čítárnu. Realizace narážela na řadu obtíží - at' už s hledáním vhodného a laciného pronájmu, nebo s nedostatkem finančních prostředků vůbec. Po neúspěšném jednání s ONV Praha 1 se za pomoci NVP podařilo získat místnosti v prostorách dnešního Obvodního úřadu Praha - západ. Problém technického vybavení vyřešila Nadace Charty 77 zapůjčením osobního počítače a kopírovacího zařízení, zároveň přispěla peněžním darem (20 000 Kčs), který umožnil vybavit knihovnu nejnutnějším nábytkem a regály. V pondělí 22. října 1990 tak mohla být *Libri prohibiti* - nezávislá knihovna a čítárna slavnostně otevřena.

Přítomnost. *Libri prohibiti* - nezávislá knihovna a čítárna je veřejnosti otevřena denně od pondělí do čtvrtka, vždy od 13⁰⁰ do 17⁰⁰ hodin. Fondy knihovny jsou návštěvníkům přístupné převážně prezenčně, domů se knihy a časopisy půjčují jen ve výjimečných případech a jen tehdy, jsou-li od nich ve sbírce duplikáty. Potřebné články i celé publikace si však mohou zájemci nechat na místě okopírovat, v menším rozsahu na počkání.

Ve fondech knihovny bylo v polovině roku 1991 na 1 500 exilových a přes 2 000 samizdatových publikací, často unikátních exemplářů, dílčí bibliografické práce o samizdatové a exilové literatuře a rozsáhlá sbírka periodik naší i zahraniční produkce.

Provoz knihovny je hrazen ze soukromých prostředků - darů čtenářů a příznivců knihovny, které však nepostačují ani kryt základní výdaje. Sponzora dosud knihovna hledá.

Budoucnost. Částečné řešení spatřujeme v založení společnosti *Libri prohibiti*, která by měla sdružovat bývalé samizdatové a exilové vydavatele, publicisty a přátele knihovny. Předpokládáme, že část výdajů nutných k provozu knihovny pak bude možné hradit z členských příspěvků. Společnost již byla zaregistrována u ministerstva vnitra České republiky.

Rádi bychom rozšířili hodiny pro veřejnost, chceme též zřídit oddělení zvukového a filmového samizdatu, v prostorách čítárny chystáme malou expozici samizdatové techniky. Nadále hodláme rozšiřovat knihovní fond. Máte-li doma dnes už zdánlivě bezcenné strojopisné knihy, stará čísla exilových časopisů či už nefunkční cyklostyl, nabídněte nám je. V knihovně o ně bude dobře postaráno.

Chcete-li se stát členem naší společnosti, zašlete nám vyplněnou přihlášku.

za společnost LIBRI PROHIBITI
Jiří Gruntorád
Podskalská 19, Praha 2

KAZATELSKÉ STŘEDISKO Čs. provincie Řádu bratří kazatelů
Albert Beneš OP, Morální teologie - druhé opravené vydání
JUDr. Rajmund Jiří Tretera OP, Církevní právo - úvod do základního kursu (vydání druhé, přepracované a rozšířené)
Plánovací kalendář bratří Kazatelů 1992
P. Liagre, Duchovní cvičení se sv. Terezií od Dítěte Ježíše

nakladatelství **SURSUM**, Cáhlovská 17, 666 01 Tišnov
Mons. F. Rýpar, Sociální nauka církve
A. K. Emmerichová, Hora proroků
M. Lohrum OP, Dominik
P. Gardeil, Dary Ducha svatého u dominikánských světců
V. Koudelka OP, Život sv. Dominika

nakladatelství **ZVON**, Spálená 8, Praha 1
W. Nigg, Benedikt z Nursie
Evagrius, Církevní dějiny
W. Kluz, Světlo a stín - sv. Maximilian Kolbe
CM kalendář
stolní kalendář
liturgický kalendář
Pereira, Myšlenky a modlitby
Kalista, Paní z Lemberka

nakladatelství **MANA**, F. Pouss, Rybkova 7, Brno
Mariin nebeklič

edice Karmelitánská spiritualita
Sv. Terezie od Ježíše - Hrad v nitru
Sv. Terezie od Ježíše - Cesta k dokonalosti

Saleziánské nakladatelství **PORTÁL**
Moje první Bible (pro předškolní věk)
Učebnice náboženství pro 5. třídu
V. Eliášková, Paní M.
M.C. Ziescheová, Dokonalá svoboda
dětské modlitby - Raduji se s tebou, Neměj strach
Adventní kalendář
nástěnný dětský kalendář

nakladatelství **VYŠEHRAD**
D. Bonhoeffer, Na cestě k svobodě

nakladatelství **CESTA**
M. Holková, Kdyby lásky neměl - kniha o A.C. Stojanovi

nakladatelství **FOKUS**
P. Vopěnka, Druhé rozpravy s geometrií

Spolok sv. Vojtecha v Bratislavě
Blízki Bohu i ľudom - kniha životopisů světců

nakladatelství **PETROV** připravilo pro edici **KRYSTAL**
Sv. Dominik (brožura)

Souvislosti č. 3/91
Mistr Eckhart, J. Green, J. Maritain, J. Pieper, A. Solženicyn

Laické sdružení Řádu sv. Františka, Alverna, Tuniská 634, Praha 6
časopis Serafínská cesta

nakladatelství **SCRIPTUM**
Stručný úvod do Písma sv. (SZ, NZ)
H.U. von Balthasar, Maria

nakladatelství **SIGNUM UNITATIS**, TGM agentura, p.o. box 52,
500 01 Hradec Králové (možno zde objednat)
P.J. Jandourek, O víře trochu jinak
R. Pfan, Potkala jsem velkou lásku
W. van Straaten, Slzy Boží
A. Kumpf, Úsměvy Jana XXIII.
I. Lepp, Psychoanalýza lásky
J.N. Nouwe, Naslouchal jsem tichu
I. Lepp, Psychoanalýza ateismu
L. Boros, Bůh mezi námi
F. Varillon, Radost věřit - radost žít

časopis Velehrad převzal ze Salve články
Odilo I. Štampach OP, Sekty orientálního původu

nakladatelství **SLUNCE VYSOČINY**
R. Dacík OP, Úvod do teologie (dotisk)

Poslední knihou Křesťanské akademie v Římě je Slovník biblické teologie. Dlouho očekávanou pomůckou při četbě Písma sv. distribuuje nakladatelství **ZVON**. Přeložil z francouzštiny otec P. Kolář SJ

nakladatelství **ARCHA**
R. Scruton, Krátké dějiny novověké filosofie

nakladatelství **PRÁH**, Vratislavská 387, Praha 8
S. Gosman, Dvanáct příběhů ze života Svatých

nakladatelství **VOHOBIA**, Vranov nad Dyjí
připravuje H. Clérissac OP, Poslankyně božské politiky (o Johance z Arku)

nakladatelství **TRS**
J. Fuchs, Cesta k důkazu Boží existence

Nadále doporučujeme Vaší pozornosti TT, Mundus Orans, Střední Evropa

SALVE - časopis dominikánské rodiny

Vychází čtyřikrát ročně

Vydavatel: Laická sdružení sv. Dominika

Nakladatel: nakladatelství Salve, Olomouc

Redakční rada: Dagmar E. Kopecká, Pavel J. Rychetský, Petr M. Svoboda, Odilo I. Štampach, Tomáš Š. Weiss

Redaktor: Pavel Horák, Petr Manes Svoboda

Olomoucká redakce: Salve, Konvent dominikánů
Žerotínovo nám. 1
772 00 Olomouc

Pražská redakce: Salve
Konvent sv. Jiljí
Husova 234/8
110 00 Praha 1

Příprava předloh pro tisk byla provedena v Kazatelském středisku
Československé provincie Řádu bratří kazatelů

Tiskne: MCM Olomouc

MIČ: 47 484

Cena: 10,- Kčs

Objednávky vyřizuje olomoucká redakce.

Příspěvky a korespondenci adresujte na redakci pražskou.

Vychází s církevním schválením.