

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK II.

ČÍSLO 4

1992

Odilo Štampach OP O, lumen

Ďábel v křesťanské teologii

Girolamo Savonarola OP Pojednání o Ježíšově lásce

Křesťanství a Zen

Thomas Merton OCR Poznat živého Boha

Angelus Walz OP Z duchovních dopisů Jordána Saského

Gilbert K. Chesterton O dvou žebravých mniších

Jan Andrzej Spież Tutelaris Silesiae

František Blachnicki Světlo ve vnitřním životě

Giuliana Cavallini Svatá Kateřina Sienská

a sjednocená Evropa



O B S A H

Odilo Štampach — O, lumen	1
Ďábel v křesťanské teologii	2
Janusz Spyra — Civitas diaboli	3
André Frossard — Důkazy existence ďábla	8
Girolamo Savonarola OP — Pojednání o Ježíšově lásce	11
Boží prozřetelnost	21
Křesťanství a Zen	25
Thomas Merton OCR — Poznat živého Boha	29
Angelus Walz OP — Z duchovních dopisů Jordána Saského	34
Gilbert Keith Chesterton — O dvou žebravých mniších	43
Jan Andrzej Spież — Tutelaris Silesiae	47
František Blachnicki — Světlo ve vnitřním životě	53
Giuliana Cavallini — Sv. Katerina Sienská a sjednocená Evropa	57

O, lumen

O, lumen ecclesiae (Ó, světlo církve)

Bůh je světlo a není v něm žádná tma. Boží Syn je Světlo ze Světla. Přesto není troufalé oslovovat svatého Dominika v tradiční modlitbě dominikánské duchovní rodiny jako světlo církve. On církvi září, protože je plný Boha. Uvedl do života církve společenství těch, kteří se touží nechat prosvětlit, aby mohli světlo vyzařovat. Dominikův raný životopis říká, že mluvil jen o Bohu nebo s Bohem. Kdo mluví s Bohem, plní se světlem, kdo mluví o Bohu na Dominikův způsob, světlo vyzařuje.

Doctor veritatis (Učiteli pravdy)

Ježíš je Cesta, Pravda a Život. Je živá pravda a tato pravda osvobozuje. Svatý Dominik horlil pro pravdu evangelia, která paradoxně váže, aby mohla osvobozovat. Záleželo mu velmi osobně na těch, kteří byli plné pravdy pozbaveni. Svědčil jim o pravdě, jíž zažil a proto mohl mluvit s vnitřní autoritou. Vyslovoval obsah své mysli prozářené Bohem. To je styl jeho učení. Kéž bychom byli věrní poznání pravdy a nenechali se unášet větrem dejakého učení.

Rosa patientiae (Růže trpělivosti)

Ač pravda osvobozuje, existuje styl nakládání s pravdou, který spíše spoutává. Je to pravda těch, kteří se cítí být jejími výlučnými majetníky a jiným ji vnucují. Dominik, jako jeho Pán, je tichý a pokorného srdce. Kéž bychom byli ochotni v rozhovoru trpělivě naslouchat jiným a zároveň počítat s doplnitelností svého poznání jinými aspekty pravdy.

Ebur castitatis (Slonovino čistoty)

Boží světlo může námi pronikat k druhým, když budeme čistí. Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha. A ti, kdo budou vidět, mohou pak svědčit, hlásat a učit. Běloskvoucí čistotou září nitro, které je prosto sobeckých zájmů a postranních myšlenek. Ke službě slova nás připravuje zušlechtění našich potřeb, tužeb, vášní, nálad a citů. Bílý oděv Dominikových bratří naznačuje trvalý úkol očišťování mysli a srdce.

Aquam sapientiae propinasti gratis (Vodu moudrosti dával jsi pít zdarma)

Moudrost je víc než informovanost, zběhlost, chytrost, ba i rozumnost. Moudrý je ten, kdo proniká pod povrch věcí, k poselství, které v sobě nesou. Kdo čte ve věcech a událostech Slovo Tvůrce, může je tlumočit dál. Může svažovat duše vyprahlé strádáním v tomto světě svěžím pramenem. Je to ta živá voda, jíž dává Pán a která teče z nitra, těch, kdo se napili. Voda Ducha.

Predicator gratiae, nos iunge beatīs (Kazateli milosti, připoj nás k blaženým)

Nevykládáme především nauku o světě, životě a člověku. Nehlásáme jen morálku. Jsme, nebo máme být především kazateli milosti. Máme tedy zvěstovat smíření, odpuštění, božské obdarování vírou, nadějí a láskou, očistu a posilu, ovoce a dary Ducha a blaženost obdarovaných. Následujeme svatého Dominika v odvaze zvěstovat svobodu Božích dětí od břemen Zákona a tím spíše lidských ustanovení. Probouzejme radost ze Zákona napsaného na desky srdce.

Odilo Štampach OP

Đábel v křesťanské teologii*

Đábel v pojetí křesťanské teologie není jen mytologickou personifikací zla ve světě. Đábel je také existující bytostí, tuto bytost však nemůžeme považovat za opravdového Božího protivníka. Je to stvoření, jehož zlá povaha zůstává zcela v dosahu Boží moci a dobroty. Učení o ďáblu, a o démonech vůbec, se objevuje v Písmě svatém jako přirozený předpoklad a jako část lidské zkušenosti; toto pojetí ďábla ve světle přirozeného vědomí však opravilo vítězství Boží lásky v Ježíši Kristu, které osvobodilo člověka od všech temných mocností i sil. Víme-li, že doktrína o satanovi přišla „zvnějšku“, na základě přirozených zkušeností, lehko pochopíme, že pojem satana obsahuje mnoho historických elementů, nacházejících se mimo křesťanství. V křesťanském kontextu doktrína o satanovi říká: situace ne-vykoupení, nad kterou spasení vítězí, je vyjádřena svobodou stvoření, která předchází před individuální historií svobody člověka. Tato ukončená nadindividuální svoboda byla rozbita (slovo ďábel pochází z řeckého diabolos - rozdělující, oponent, protivník), a tím spoluutváří lidskou historii. Takto představují problém satana v Malém slovníku teologie (PAX, Warszawa 1987) Karl Rahner a Herbert Vorgrimler.

Bible, na rozdíl od pozdního judaismu a skoro celé literatury starého Orientu, je mimořádně skoupá, pokud se jedná o satana. Omezuje se na informaci o existenci démonů, svobodných inteligentních bytostí, nepřátel Boha, ale na Bohu zcela závislých. Vyjadřuje se o jejich potupných činech a o způsobech obrany proti nim. Církev podle odkazu Bible svoje učení o zlých duchách spojuje se spasením a zdůrazňuje, že „ďábla a jiné duchy Bůh stvořil jako dobré, ale že oni sami sebe učinili zlými svým pádem“ (IV. lateránský koncil, r. 1215). Skrze ďábla se na svět dostaly hříchy a smrt. Kristus přichází, „aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž ďábla,“ (Žid 2, 14) a nastolil království svého Otce. Svojí smrtí a zmrtvýchvstáním zvítězil nad otcem lži, jehož působení však nezaniklo. Đábel člověka stále ponouká ke hříchu i neposlušnosti, jejichž konečným cílem může být věčná smrt. Je však již přemoženým nepřítelem. Kdykoli se člověk přiblíží ke světu Kristovy lásky, vítězí nad ním. Křesťan, spojený svou vírou s Vykupitelem - který se za něho také svou modlitbou přimlouvá (Lk 22, 32; Žid 7, 25), si je jist svým vítězstvím, které bude na konci času zpečetěno ve dni druhého příchodu Pána, až „Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otcí...“ (1 Kor 15, 24 - 28).

*úvodník W drodze 1987/8, přeložila Marie Havránková

Civitas diaboli

O historii ďábla a světě démonů

Janusz Spyra

Ďábel je postava, která je dobře známa všem lidem evropského kulturního povědomí; je nám blízký, i když toto označení jistě není nejvýstižnější. Každý křesťan má určitou představu o tom, jak ďábel vypadá, jak působí a kde vládne. Tyto představy jsou různé - pro jedny je ďábel především hroživou, zlou silou, pro druhé komickou nebo pohádkovou figurkou. A dokonce i ti, kteří tvrdí, že čerti nejsou, mají jakousi představu o tom, jak by měla tato postava, které upírají reálnou existenci, vypadat.

Dvacáté století, století přesvědčené o neomezených možnostech lidského rozumu, vědy a pokroku, je dobou, ve které je úloha ďábla v lidské společnosti značně omezena. Hroživý „kníže temnot“ však i přesto, že se zdá, že jsme na něho pozapomněli, zůstává jednou z osobností křesťanské vize světa. Ďábel je hoden bližšího zájmu, a to nejen kvůli tomu, jak ovlivnil víru a teologii. Ďábel se objevil i v dějinách filozofického myšlení, v souvislosti s některými filozofickými problémy jako např. otázkou dualismu; podobně existuje v historii křesťanské etiky jako něco, co tkví u počátku zlých činů. Ďábel a svět démonů byli také po staletí tématem mnoha uměleckých a literárních děl; umění by bez nich bylo jistě chudší o onu osobitou „barvu noci“. Ďábel však především působil v temných sférách lidského života, byl všude tam, kde byly hříchy, nepravost, strach a smrt. Tímto způsobem si vysloužil svou ne nejlepši pověst.

Základem křesťanské nauky o světě temnot je samozřejmě Písmo svaté, především Kristovo učení v evangeliích. Kristus přichází s radostnou zvěstí, učí o „novém životě“ a „novém člověku“, ale nezanechá-

vá ucelenou teorii o ďáblu a jeho zlých duchách, o jejich původu a moci. Svět démonů není přesně vymezen, spíše tvoří pozadí pro Ježíšovu vykupitelskou činnost. Ježíš demony nazývá „nečistými duchy“ (Mk 3, 11) nebo „zlými duchy“ (Mk 1, 34). Je jich mnoho (Mk 3, 11), přinejmenším „legie“ (Mk 5, 9), a také můžeme říci, že jsou inteligentními bytostmi, protože první věděli, „kým je“ (Mk 1, 34). Démoni mají jistou moc nad člověkem a jsou mu nepřátelští; jsou příčinou fyzického zla u lidí - nemocí (Mt 12, 22) nebo posednutí (Mt 12, 45). Zlí duchové však uznávají Ježíšovu převahu, padají před ním na zem a volají: „Ty jsi Syn Boží!“ (Mk 3, 11) a poslouchají ho (Mk 5, 1-13; Lk 4, 34-36), když jim nakazuje vyjít z těla posedlých. Schopnost vymítat demony Ježíš předal apoštolům (Mt 10, 8) a také předpověděl konec zlých duchů ve věčném ohni (Mt 25, 41). O povaze démonů však evangelia mlčí.

Ještě méně jednoznačná jsou Ježíšova slova o nejvyšším z démonů. Ježíš vzpomíná na existenci království zla (Mt 12, 25), ale „vládce zlých duchů“ je zde nazýván Belzebul a vládne nad jinými „demony“. Postava na prvním místě v hierarchii světa temnot má tedy roli jednoho z četných sluhů jiné, blíže nepopsané zlé bytosti (zmiňované též v Mt 10, 25). I na jiných místech se v evangeliích připomíná vládce démonů, který je často nazýván jednoduše zlý, satan, ďábel, jak nejlépe vidíme ve třech fragmentech, v nichž Ježíš vykládá podobnoství o plevi. Ve stejné funkci vystupuje v Mt 13, 38 zlý, v Mk 4, 15 satan a v Lk 8, 12 ďábel. Obraz satana v evangeliích zatemňuje ještě více fakt, že Ježíš všechna tato označení užívá také v přeneseném smyslu, např.

v Mk 8, 33 nazývá satanem apoštola Petra. Démoni jako „synové zlého“ se liší od „synů království“ (Mt 13, 38), ale povaha jejich vládce není v evangeliích téměř nijak představena. Proto je překvapující, že se satan nejen osměluje pokoušet Ježíše na poušti, ale že si také dělá nároky na roli vládce a správce nad světem (Mt 4, 8-9 a zvláště Lk 4, 6, kde Ježíšovi říká: „Tobě dám všechnu moc i slávu těch království, poněvadž mně je dána, a komu chci, tomu ji dám“). Ještě méně pochopitelný je slovní obrat „vládce (nebo kníže) tohoto světa“ použitý pro satana (J 12, 31; 14, 30; 16, 11).

Všechny příklady, které jsme uvedli, dokazují, že Ježíšovo učení o ďáblu v té podobě, v níž bylo zapsáno v evangeliích, je nesourodé. Dokonce vznikají pochybnosti, zda pozdější rozvíjení ideje satana jako vládce světa zla, jako stálého protivníka Boha i člověka je v souladu s učením Ježíše Krista. Abychom dobře porozuměli učení zakladatele křesťanství, musíme si být vědomi, že Ježíšova slova lze pochopit pouze v kontextu celého Nového zákona a v návaznosti na Starý zákon. Navíc jak Ježíš, tak apoštolové a učedníci hlásající jeho učení, mluvili v duchu doby a místa, v kterých žili. Proto musíme kořeny křesťanského učení o ďáblu hledat ve Starém zákoně a pro pochopení, jaký obsah se skrývá v pojmech a výrazech užitých Ježíšem pro bytosti, z nichž se skládá svět zlých duchů, je nutná analýza židovské literatury z období mezi vznikem obou Zákonů.

Víra v existenci zlých duchů je starší než Starý zákon, její kořeny sahají k počátkům člověka a objevuje se u téměř všech známých kultur. Obvykle je spjata s posmrtným trváním duší zemřelých, přičemž duchové zlých lidí mohou být nebezpeční životu, zdraví nebo dobru osob, které zůstaly naživu. Někdy se vyskytovali i duchové zvířat, obvykle ohrožujících člověka. Nejčastěji byli se světem zlých mocností spojováni had a vlk. Jiné demony vytvořila lidská fantazie jako personifikaci strachu před smrtí a utrpením, před přírodními silami

nebo jako personifikaci morálních vlastností, např. zlé vůle, neupřímnosti apod. Démoni byli přítomni v prvních kulturách, kde vzbuzovali strach, a přetrvávali i v náboženství antického světa. Nikdy však netvořili organizovaný svět zla, neboť měli vedle zlých i dobré vlastnosti. Proto nemohla vzniknout koncepce vládce světa zla, který by odpovídal židovskokřesťanskému satanu. Nejlepším dokladem toho je řecká mytologie, kde mají bohové kromě božských vlastností i pochopitelné lidské nedostatky.

Výjimku tvoří (úmyslně nechávám stranou některá indická náboženství) zoroastrismus, který vznikl na přelomu VI. a VII. stol. př. Kr. Podle tohoto důsledně dualistického náboženství Iránu existují a bojují spolu „dva spříznění duchové“ - bůh dobra Ahura Mazda a bůh zla Angra Mainju. Jak říká svatá kniha zoroastrismu Avesta, „oba samostatně stvořili prvopočátek zla i dobra u myšlenek, slov a činů“. Angra Mainju je předchůdce křesťanského satana; je správcem veškerého zla a nepravostí, vládcem temnot, který panuje nad říší pekelných duchů odpovědných za zlo, jež potkává člověka na zemi. Celý tento svět se svým vládcem je ztělesněním veškerého zla i lži a v něm jedním z nejstrašnějších démonů je démon války a šílenství Aešmadeva.

Pokud se týče naší problematiky, Židé přejali mnoho z perského náboženství, ale tyto vlivy se jen v malé míře dotkly oficiální židovské religie. Na stránkách Starého zákona sice vystupuje mnoho démonických postav, ale tyto postavy netvoří organizovaný svět. Jsou to buď démoni zvířecí, „běsové“ (Lv 17, 7; Iz 13, 21; 34, 13), nebo jevy, jimž jsou od úsvitu dějin připisovány démonické vlastnosti, jako pustina či noc. Do první skupiny patří démon pouště Azazel (který nejasně souvisí s rituálem obětního kozla - Lv 16, 8; 10, 26), do druhé Lilith - ženský démon noci (Iz 34, 14). Tento svět budí hrůzu, ani ne tak svou podstatou, jako činy. Třebaže tyto demony škodí člověku, pocházejí od Boha (1 Sam 16, 14-16 a 23) a mají jeho svolení (1 Kr 22, 21-23); jsou ta-

ké nástrojem Božího hněvu. To, že démoni mají důležitou roli v božském plánu světa, nepochybně ukázali židovští kněží. Vzorem pro demony Starého zákona jsou duchové, v něž věřily semitské kmeny sídlící na Blízkém východě. Například postava Lilith se odvozuje z babylónsko-asyrské triády démonů Lilu, Lilitu a Ardat Lili.

Také had, nejexponovanější démonický tvor Starého zákona, byl v mnohých předchozích náboženstvích považován za tvora spjatého s nadpřirozeným světem. Někdy je mu démonický charakter připisován přímo, jako např. v Babylónii, Asýrii, Egyptě a samozřejmě v iránském zoroastrismu, kde zlý had Dahaka je ztělesněním Angry Mainjua. Had jako zlý duch vystupuje na mnoha místech Starého zákona (Nu 21, 6; Iz 14, 29 a 30, 6). Také had, který uštkl Evu v ráji (Gn 3, 1), je v očích ortodoxních vyznavačů víry pouze démon, který je sice chytřejší než jiní, ale není blíže specifikovaný a ještě není spjat s postavou ďábla, objevujícího se na stránkách Starého zákona zřídka a až v pozdějších knihách, zatímco samo slovo „ďábel“ se vyskytuje dříve a označuje „toho, kdo se staví do cesty“, kdo „se staví proti“ (Nu 22, 22; 1Kr 11, 14; Ž 109, 6).

I když židovská démonologie využívala ve velké míře prvky víry spřízněných semitských kmenů, koncepce ďábla je, zdá se, originálním výtvozem Židů. Není to však zásluha kanonických knih Starého zákona. Ďábel v nich jako postava vystupuje vědomě a důsledně proti člověku, ale objevuje se sotva třikrát, a to až v knihách napsaných po době zajetí Židů, tj. okolo r. 520 - 300 př. Kr.

V Zachariášově knize (3, 1-2) ďábel vystupuje v roli žalobce velekněze Jošua u Hospodinova posla, který mu prikazuje mlčet. V jiné roli, v roli pokušitele, ďábel vystupuje v 1. knize Kronik (21, 1n), kde na jeho popud David prikazuje sčítání lidu Izraele, za co stihá celý národ Hospodinův trest. Nejvýrazněji je však zaznamenán v knize Job. Objevuje se zde mezi Božími syny, i když se od nich výrazně liší (Job 1,

6), a vyslovuje pochybnost o nezištnosti Jobovy víry. A poté se svolením Boha sesílá na Joba neštěstí.

Je patrné, že satan Starého zákona již má některé vlastnosti charakteristické pro pozdějšího vládce světa zla: je nepřátelský k člověku, vystupuje proti němu a činí mu mnoho příkoří. Má také jistou moc a je mocnější než člověk, když dokáže připravit Joba o majetek, usmrtit jeho sluhy a samotného Joba zkoušet těžkými nemocemi. Avšak satan je také přímo spjat s Bohem a všechno, co dělá, dělá s jeho souhlasem (knihy Job a Zachariáš o tom mluví přímo, podobně i v 1 Kron 21, 1, jak vyplývá z fragmentu, který koresponduje s 2 Sam 24, 1). Satan nepatří do světa démonů a celá role, zdá se, spočívá v jeho jménu, tj. ve funkci stavět se proti.

Svět zlých duchů dostává výraznější podobu až v jedné z nejmladších knih Starého zákona - Knize Tobíáš, napsané na přelomu III. a II. století př. Kr. Zde vyličený „zlý démon Asmodaj“ zabíjí sedm manželů Sárý, takže svět démonů je obdařen mocí zabíjet. Ke zvětšení působnosti démonického světa přispívá iránské náboženství - jméno Asmodaj se odvozuje od iránského Aesma-deva, ale tento vliv se týká spíše jen výpůjčky jména. Židovské náboženství nevytvořilo postavu, která by mohla soupeřit s jediným Bohem. Není proto divu, že podle této tradice někteří středověcí židovští myslitelé, např. Majmonides, existenci ďábla zcela popírali.

Jiní vyznavači židovské víry měli na ďábla a svět démonů jiný názor. Dokladem toho je fakt, že tematika, která se nevyskytovala v kanonických knihách, se ve velké míře objevila v oblíbených a poměrně rozšířených (od II. století př. Kr. do I. století po Kr.) apokryfních knihách. Zdá se, že jen málo Židů bylo schopno přijmout bez váhání slova těžce zkoušeného Joba: „To máme od Boha přijímat jen dobro, kdežto věci zlé přijímat nebudeme?“ (Job 2, 10) Začal být pocítován rozpor mezi Boží milostí a dobrotou a mezi přítomností hříchu a zla v člo-

věku i na světě. To vedlo k tomu, aby byla uznána - ale jinak, než učinila Jobova žena (Job 2, 9) - existence jakési zprostředkující síly, na kterou by bylo možné přenést zodpovědnost za zlo. Koncepce satana jako padlého anděla, originální výsledek židovského myšlení, usnadnila řešení rozporu, aniž bylo nutné vypomoci si metafyzickým dualismem.

Ve starozákonních apokryfech jsou démoni bytostmi, které se protíví Bohu a vystupují proti člověku; celá jejich činnost je nyní zaměřena na to, aby sesílali na lidi morální zlo. Démonů je mnoho a jsou různě specializováni; existují démoni pýchy, lži, bezbožnosti atd. Nejvíce se však apokryfy zabývají klíčovou otázkou, dříve opomíjenou - původem zlých duchů. Zpočátku vycházejí z Geneze (6, 1-4), kde „viděli synové božští, jak půvabné jsou dcery lidské, a brali si za ženy všechny, jichž se jim zachtělo“. Nejstarší apokryfy demony ztotožňovaly s těmito božskými syny, tzn. anděly, nebo s obry - potomky andělů a „lidských dcer“. Spojení andělů s tělesným člověkem je pro autory apokryfů jednoznačnou degradací. Původ andělů je tedy od počátku spjat s člověkem, přičemž ve starších apokryfech dochází k pádu andělů po pádu lidí - lidské dcery v Gn 6, 1-4 již žijí ve světě po vyhnání z ráje. Postupně se však situace mění: pád andělů se začíná přesouvat před prvotní hřích, andělé jsou také zodpovědní za hřích Adama a Evy. Tento posun způsobil vývoj uvnitř světa démonů, rozvíjející se hierarchizace. Již v prvních apokryfech mají padlí andělé své vládce jako Azazela (v Levitiku Azazel vystupuje jako démon pouště), Belzebuba a mnoho dalších, ale je jich tolik, že žádný z nich neplní dominantní úlohu. Satan zůstává zpočátku ve stínu jiných „knížat“ a svou pozici získává postupně. Zbylí vládci démonů se buď stávají jeho sluhou nebo splývají s jeho osobou.

Od té chvíle se rozvíjí nová etapa v koncepci démonů: satan se stává prvním a nejdůležitějším andělem Boha, ale odmítá mu poslušnost. Jeho odmítnutí je nejprve spja-

to s faktem stvoření člověka. Například v apokryfu Život Adama a Evy Bůh ďáblu, svému hlavnímu andělu, nařizuje, aby se poklonil Adamovi, stvořenému k obrazu svému. Ďábel odmítá, protože se cítí někým lepším, než je člověk, jelikož byl dříve stvořen. Za to je i s částí andělů, kteří sdílejí jeho názor, svržen z nebes a své království organizuje na zemi. Proto je člověku nepřítelem a z pomsty se převtěluje do hada. Motiv Evy svedené ďáblem se opakuje v mnoha apokryfech (Čtvrtá Makabejská), a proto také je had z třetí kapitoly Geneze už navždy spjat s ďáblou osobou.

Nová etapa v pojetí postavy satana se formuje v druhé verzi apokryfní knihy Henoch, která vznikla v I. století po Kr. jako kompilace dřívějších textů. Tento apokryf obsahuje starý motiv o pádu andělů pro jejich svazek se ženami a podává novou verzi vzniku světa démonů, podle níž se satan, nejvyšší z andělů, chtěl vyvýšit nad Boha a vládnout místo něho. Po nezdařeném, samozřejmě, vzpouře byl svržen z nebes i se svými anděly, stvořil na zemi „své“ království a neustále vystupuje proti Bohu i člověku.

Jak je patrné, vývoj postavy satana směřuje k satanově stále větší moci. Zpočátku tento duch vystupuje pouze proti člověku, na konci se bouří proti samotnému Bohu a stává se vládcem „náhradního“ světa zla a tmy. Těžko zde můžeme přehlédnout vliv zoroastrismu, který zdůrazňoval kontrast mezi dobrou a zlou mocí panující ve vesmíru. Podobně působila i helénistická řecká filozofie, mezi částí Židů poměrně populární, která byla na rozdíl od tradiční mytologie orientována převážně dualisticky. Tvrdila, jako např. Platón, že Bůh, který je dobrý, nemůže být příčinou zla, a proto musíme přijmout existenci jiné síly, která je za to zodpovědná. Od Řeků také autoři apokryfů přejali některé jiné prvky ze světa démonů, např. věstecské schopnosti, z řečtiny také přišly základní pojmy židovskokřesťanské demonologie jako démon (řec. daimon) a ďábel (řec. dia-

bolos). Mojžíšský monoteismus však stále převažoval nad dualistickými vlivy. Satana i jeho démony stvořil Bůh a působnost satanovy vlády je omezena, protože „v posledních časech“ budou všichni z nich svrženi do místa věčné potupy.

Také rabínská literatura věnuje značnou pozornost světu zlých duchů a přináší různé koncepty jejich původu. Podle některých židovských vykladačů jsou démoni potomky Adama a ženského ducha a Evy a mužského ducha a byli počati v průběhu 130 let, kdy žili první rodiče po vyhnání z ráje odděleně. Podle jiných jsou démoni potomky některých národů, které se rozešly do světa po nezdařené stavbě babylónské věže. Ještě podle jiných stvořil démony Bůh v předvečer prvního sabatu: stvořil jejich duše, ale nestačil je obdařit tělem. Postava satana se v rabínské literatuře téměř překrývá s pojetím apokryfických knih Starého zákona. Satan je považován za padlého anděla, jen někdy je ještě přijímán názor, že byl stvořen šestého dne stejně jako Eva, a navozuje se vztah démonického světa se ženou a otázkami pohlaví.

Většina idejí, které působily na křesťanské učení o satanovi a o světě zlých duchů, vznikla v židovské literatuře v období mezi oběma Zákony. S přihlédnutím k tomu, čemu se věřilo a co fungovalo v židovské společnosti v I. století, tedy v době, kdy žil a působil Ježíš, můžeme pochopit Ježíšův vztah k démonům a jejich vládci. Je jasné, že Ježíš používal jazyk a pojmy svých současníků a zároveň svět démonů vtělil do celku pravd, které hlásal. Satana nezlehčoval, ale ani mu nepřisouval nějaký větší význam. Vlastnosti démonů a jejich vládce, popsané v evangeliích, jsou shodné s koncepty apokryfické literatury. Apoštolové už nemají mnoho co říci k tomuto tématu, nejvíce uvádí ve svých listech sv. Pavel. Ztožňuje demony s pohanskými modlami (1 Kor 10, 20) a zdůrazňuje, že „je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno,... skrze něhož je všechno“ (1 Kor 8, 4 a 6).

Toto jednoznačné odmítnutí dualismu se týká i ďábla, o jehož existenci Pavel hovoří v duchu evangelií jen zprostředkovaně. Ďábel je ten, kdo apoštolům překáží v hlásání evangelií (1 Sol 2, 18), může svést věrné na scestí (1 Sol 3, 5), jako už svedl některé ženy (1 Tim 5, 15).

Podobně jako Kristus i Pavel přijímá existenci království tmy na zemi, ale nevyjadřuje se o něm přímo, jen jako o protikladu ke království Ježíšovu (Kol 1, 13; 1 Sol 5, 4-5); hlavou království je však Belial. Je to jistě dědictví terminologického váhání z období mezi oběma Zákony a zároveň doklad, že i sv. Pavel literaturu tohoto období používal. Častější však u něho jsou řecké vlivy, např. vůdce démonů je „vládce nadzemských mocí“, jeho vláda se rozpíná i nad světem zemským (Ef 2, 2).

Sv. Pavel neříká nic o tom, odkud ďábel pochází, předpovídá jen jeho konec (Řím 16, 20). Blíže se o to zajímali autoři ostatních listů, kteří se odvolávají na tezi o pádu andělů (Jud 16), a uvádějí, že „Bůh neušetřil ani anděly, kteří zhřešili, ale svrhl je do temné propasti podsvětí“ (2 Petr 2, 4). Apoštol Juda se na apokryfní koncepci přímo odvolal (Jud 14-15: cituje zde podrobně fragment z knihy Henoch). V těchto ostatních listech nacházíme stejné učení o satanovi jako u sv. Pavla: satanovi se přiznává značná moc, ale s podmínkou, že i démoni věří v jednoho Boha a hrozí se ho (Jak 2, 19). Satan je protivníkem člověka, který „obchází jak lev řvoucí a hledá, koho by pohltil“ (1 Petr 5, 8), a každý, kdo se „dopouští hříchu, je z ďábla, protože ďábel od počátku hřeší“ (1 Jan 3, 8). Proto se každý křesťan musí vzepřít ďáblu (Jak 4, 7), i když každého, kdo se narodil z Boha, se zlý ani nedotkne (1 Jan 5, 18). Přesto celý svět je pod mocí zlého (1 Jan 5, 19).

Apokalypsa sv. Jana zaujímá v obrazu pekelného světa zvláštní postavení. Poprvé nepředstavuje ďábla útržkovitě, ale dává mu místo v plánu kosmické historie spasení. Vládce světa temnot, vystupující jako „veliký drak, ten dávný had, zvaný ďá-“

bel a satan, který sváděl celý svět“ (Zj 12, 9), zde bojuje i se svými démony s Božími anděly vedenými archandělem Michaellem. Poražení jsou svrženi na zem. Ďábel však pokračuje v boji a předává svou moc „dravé šelmě, která se vynořila z moře“ (Zj 13, 1-2) a která vede boj proti „svatým“, čili příslušníkům Ježíšova království (Zj 13, 7). Šelma i „veliký drak“ - ďábel jsou nakonec spoutáni a uvězněni na tisíc let (Zj 19, 20 a 20, 3). Až uplyne těchto tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře a po krát-

kém boji navěky uvržen „do jezera, kde hoří síra“ (Zj 20, 9-10).

I v Apokalypse bychom našli některé podobnosti se starším náboženstvím, ale jsou nepodstatné. Apokalypsa rozvíjí shodně s ostatními knihami Nového zákona židovskou koncepci ďábla jako padlého anděla. A také po věky slouží jako nevyčerpatelný zdroj všem, kteří se zajímají o druhou tvář křesťanství - o království ďábla a jeho démonů.

W drodze 1987/8
přeložila Marie Havránková

Důkazy existence ďábla

André Frossard

Ženeva 2. února

Drahý pane!

To, že si mě představujete jako netvora s rohy, kopyty a ocasem, který je dvojitý nebo dokonce trojitý, je nespravedlivé, je to lež a podvod. Rohy a kopyta připomínají kozla, obětní zvíře snímající všechny hříchy Izraele (a to mě nechtěně ctí), nebo známý symbol prostopášnosti (což je mnohem méně příjemné). Dvojí ocas mluví sám za sebe, protože je symbolem mého umění vzbuzovat nejisté závěry. Trojzubý ocas, ozbrojený, aby mohl zasazovat rány, pochází z Apokalypsy svatého Jana, kde se popisují velmi krvežíznivé kobylky, které mají „ocasy jako škorpióni a v nich žihadla, aby jimi trýznili lidi“.

To jsou velké předsudky. Jako by Zlo, které údajně zosobňují, vedlo přímo k zvířecosti a vdechovalo život příšerám. A přece vaši nejlepší teologové ukázali, že jsem v podstatě jeden z nejkrásnějších andělů. Abych si uchoval tuto krásu, vyhýbám se všem pocitům, které jí škodí: slitování, které znetvořuje rysy, soucitu, které je pokřivuje, a milosrdenství, které způsobuje vrásky. Proto - a to pochopil i váš nejinteligentnější básník - „nikdy nezapláči, nikdy se neusměje“.

A pak, jak bych vás mohl svádět, kdybych byl tím podivným tvorem, pokrytým rybími šupinami, s drápy a křídélky, kterého můj bývalý kolega, sv. Michael přibíjí kopím k zemi? Nebo tím plázcím se hadem s ženským poprsím, kterého někteří renesanční malíři nechávali vinout se okolo stromu v ráji a neuvědomili si, že jejich alegorie se neshoduje s oficiální verzí této události. Vždyť o prvním hadu bylo v Genezi napsáno: „Mezi tebe a ženu položím nepřátelství, i mezi símě tvé a její. Ono ti rozdrtí hlavu a ty jemu rozdrtíš patu.“

Jak by mohly ty vaše napůl ženy, napůl hadi, které malují dnešní mazalové jako jakési kluzké Sirény, naplnit prorocství, když jedna je bez hlavy a druhá bez paty?

Všimněte si prosím, že jsem neváhal a vytěžil trochu pro sebe z této mé ikonografické porážky. Získal jsem něco velmi nepravděpodobného, zasel jsem do vás nedůvěru k obra-

zům. Využil jsem toho, co je v nich falešné, abych vzbudil pochybnosti o pravdě, kterou znázorňují. To není špatné, co říkáte?

V každém případě dnes, kdy jste se osvobodili od dětinských obrazových představ a žijete v krásném a bezbarvém nebi abstrakcí, velmi toužím po náklonnosti estétů, kteří by byli schopni ocenit celou neviditelnou krásu myšlenky, kterou představuji a u níž začínají všechny vaše pojmy.

Počítám, že popřete mou reputaci u znalců.

Na brzkou slyšenou
Ďábel

Paříž 6. února

Drahý pane!

Moje upřímnost Vás jistě udivuje. Co je to za divného ďábla, který s takovou naivitou vypráví o svých záležitostech neznámému člověku! Ale vy pro mne nejste neznámý člověk, drahý pane. Dostaly se mi do rukou některé Vaše články, které vyšly ve Figaru, a zapůsobily na mě. Jistě bych s Vámi nerozmlouval tak volně, jak jste si sám všiml, kdybyste patřil k těm lidem, které Církev považuje za „svaté“, zapisuje si je do kalendáře a pak je eventuálně zase škrtá, když se ukáže, že nikdy neexistovali. Jedna taková nešťastná existence mi může nadělat víc starostí než celé lidstvo. Takový hippy, fantasta v hadrech a vagabund, známý jako František z Assisi, zdržel o dvě století sladkou apostasii, které říkáte „renaissance“.

Ten jízlivý šprýmař svou poezií a extravagantními manýrami, snahou rozšířit vliv evangelia na celou přírodu, svými nesmyslnými projevy k „bratru vlku“ nebo „sestře vodě“ - a proč ne rovnou k jejímu mikroskopickému bratranci *Acerus sarcopte*, který způsobuje svrab? - tak oživil křesťanství, že mě to donutilo k velkým změnám mých plánů.

Také to malé nenápadné děvčátko, Tereza z Lisieux, mi nasadilo brouka do hlavy, a ne ledajakého, svou neochvějností, svými růžemi a tou nesnesitelnou pokorou, která pustošila moje teritorium. Zatímco já jsem se snažil oklamat rozum, ona dobývala srdce po tisících a snad i miliónech. Podařilo se mi její působení zarazit, alespoň si to myslím, když jsem ji předhodil vašim knížatům psychoanalytikům, kteří její mystiku s vrozenou zručností rychle převedli na rovinu obyčejnosti. Vysvětlili, že příčinou touhy, aby z nebe pršely růže, je vzpomínka z dětství, protože Terezina chůva se přece jmenovala Růža. Máte štěstí, že se ta pracovitá osoba nejmenovala Pierrette¹, protože jinak byste byli z nebes zasypáni kamením.

Neříkám Vám nic nového, že nepatříte mezi tyto odporné typy. Nejste svatý, mohu Vám věřit. Nezměníte nic z toho, co se musí stát.

Váš ponížený sluha
Ďábel

¹Slovní hříčka: Jméno Pierrette znamená kamínek. (Pozn. překl.)

Ženeva 2. července

Drahý pane!

Když přemýšlím o tom, co jste mi dlužni, vaše nevděčnost mě velmi rmoutí.

Po věky jsem na sebe bral zodpovědnost za lví podíl vašich činů: díky mně jste se necítili ani zpola tak vinni, a přece jste se ve skutečnosti provinili ve stech procentech!

Sváděli jste na mě zodpovědnost za všechny vaše přečiny: hřešili jste, protože já jsem vás k tomu měl. Tak jste si vysvětlovali své jednání. Máte jedno pořekadlo: Z ohně je muž, z koudele žena, ďábel oheň rozdmychává. Opravdu si myslíte, že kdybych já nefoukal, oheň by se mezi nimi nikdy nerozhořel, muž by sám hořel vedle nevinně předoucí ženy?

Ne, tomu přece sami nevěříte a nikdy jste nevěřili. Často jste mi dávali zodpovědnost za vaše hříchy a ničemnosti. Ve všech výčitkách vašeho svědomí jsem vystupoval jako třetí, jako výmluva nebo alibi. Nebylo války, násilí či vražd, které by nebyly připsány mým machinacím. Pomlouvali jste mě, že vytvářím příležitosti, které dělají zloděje. Sigmund Freud se domníval, že je Kryštofem Kolumbem podvědomí, ale vaše skromná praktická teologie odhalila podvědomí mnohem dříve, a dokonce mu dala i jméno: moje.

Mně vděčíte za polovinu rozhřešení, jichž se vám dostalo; tolik jsem se musel starat o to, abych vám zajistil morální pohodlí, až jsem se nejednou ptal sám sebe, jestli náhodou nejsem plodem křesťanského milosrdenství, které vás má zbavit utrpení a zoufalství. Jen jsem na to pomyslel, hned na mně vyvstal studený pot.

Dlouho jsem tuto nespravedlnost snášel. Přinášela mi jakousi společenskou důstojnost i satisfakci, pokud jsem nepochopil, že mi vlastně škodí. V náboženské struktuře se mi dostalo významného místa, to je pravda, ale váš zdatný lid ze středověku mě vysunul až dopředu jen proto, aby mohl ještě lépe proklouznout za mými zády za kulisy spasení; když nastala hodina účtování, dostávalo se mi jen almužny slov místo duchovní útěchy.

A právě tehdy jsem se rozhodl odmítnout vám svoji podporu, tím že ve vás vzbudím pochybnosti o své existenci.

Dnes jistě dokážete pochopit důsledky této desatanizace světa. Nyní si nesete zodpovědnost za všechny vaše činy sami, a protože si již nemůžete pomoci mojí přítomností jako polehčující okolností, neodpouštíte již ani sobě navzájem. Furie vašich ideologů, kterou již neдрží na uzdě moje přítomnost, vás pozoruje nelítostným okem a nevidí důvody, pro které by vás neměla zcela zničit. A co víc, zničit s vaším souhlasem. Proto, že vaše vlastní morálka vás zatracuje: můžete hrát podle jejích zásad, je to na denním pořádku, ale nikdy neumlčíte ten vnitřní hlas, kterým se přičítáte sami sobě.

Dokážete nyní docenit mé dřívější služby? Přiznáváte, že moje přítomnost vás patnáct století chránila před zlem totalitních režimů a odvracela vás od přesvědčení, že neštěstí, jež vás pronásledují, je třeba hledat ve společnosti? Uvědomujete si, jakou cenu jste museli zaplatit za moje zmizení?

Pokud jde o mě, mám jasný plán. Nemám v úmyslu znovu se objevit a sloužit vám za výmluvu. Zůstanu ve stínu. Získávám tím, že jsem neznámý.

Diskrétně Váš
Ďábel

W drodze 1987/8, výňatek z rozsáhlejšího díla, přeložila Marie Havránková

Pojednání o Ježíšově lásce

Girolamo Savonarola OP

Jeroným Savonarola se narodil v druhé polovině XV. století ve Ferrare v Itálii. Vstoupil do řádu dominikánského a působil v několika italských městech jako slavný kazatel, apoštol a reformátor pokleského křesťanského života. Dne 23. května 1498 byl nepřátelskými živly upálen ve Florencii jako kacíř. Skutečnost však ukazuje, že byl vlastně světcem a mučedníkem. Napsal několik kázání a duchovních traktátů, jež byly věnovány řeholníkům, řeholnicím a laikům, mužům i ženám. V nich se nám jeví apoštolský jeho duch a vnitřní smýšlení. Roku 1558 z rozkazu papeže Pavla IV. byly jeho spisy prozkoumány a shledány úplně pravověrné. Přítomné úvahy jsou podstatnou a závěrečnou částí jeho Traktátu o Ježíšově lásce (*Trattato dell Amore di Gesu*). V nich můžeme vidět šílenou lásku Savonarolovu k utrpení Páně, hloubku jeho pohledu a sílu jeho výrazu. V rozjímání o utrpení Páně vidí základ k lásce k Ježíši a k pochopení jeho lásky k nám. V tomto traktátu není opojen Bohem jako velcí dominikánští mystici, kteří byli před ním, ani si moc nelibuje ve scholastickém rozčleňování lásky jako jinde ve svých spisech. Avšak prostě rozjímá o utrpení Páně, pláče a vzdychá. Někdy snad až příliš zdůrazňuje smyslovou bolest, než nezapomeňme, že mluvil k lidu, otupenému pohanským smýšlením a zálibami, u něhož chce vzbudit trochu soucitu k utrpení Páně. Tento traktát je přeložen podle italského vydání C. M. Parodiho z r. 1922. Rozdělení a nadpisy pocházejí od vydavatele.

I. O velikosti a utrpení našeho Pána Ježíše Krista

Duše má, prosím tě, aby ti nikdy nesešla s myslí převeliká hořkost tvého ženicha a sladkého vykupitele Krista Ježíše. Toto rozjímání bude chlebem a pokrmem naším ve dne v noci. Naše žití a umírání budiž ustavičně v ranách a v nitru nejsladšího Slova vtěleného. Uvažuj tedy, duše má, jak velké bylo jeho utrpení a s jakou bolestí; není utrpení, jež by se mohlo tomuto podobat, protože uvnitř i zevně všechny smysly byly zasaženy, a smutek ve vnitřních smyslech byl převeliký pro jeho vznešenou a silnou obraznost, v níž se silným dojmem poznával věci, které ho mnoho zarmucovaly, a nejvíce hříchy všech lidí, jež byly k potupě jeho Ot-

ce a k záhubě nesčetných duší. A to tím více, čím více viděl židy hřešiti proti sobě velmi těžce, kteří byli jeho bratři, máje zármutek nad zlobou vyšších a soustrast s nevědomostí nižších, totiž lidu. Také jeho smutek vzrůstal, když je viděl přicházeti ze všeho pokolení lidí. Myslím totiž z lidu židovského i pohanského, neboť byl od zákoníků a farizeů obžalován, Pilátem odsouzen, Herodem uveden v posměch, muži i ženami pronásledován, a hlavně tou služkou, jež přiměla Petra k zapření; knížaty i služebníky, svými přáteli, svými přáteli opuštěn, Petrem zapřen, Jidášem zrazen. Všechny tyto druhy lidí rozmnožovaly vnitřní smutek našeho

Spasitele. Také se chvělo jeho nejčistší srdce, majíc smutek z jeho pohanění, jež nespravedlivě snášel, a to tím více, čím více to bylo na velkou pohanu jeho věčného Otce, hlavně když se viděl oloupen a obnažen uprostřed tolikého lidu, mezi nímž již slavně kázal a činil podivuhodné skutky. A pak krutost utrpení a smrti, jíž si nezasloužil, ho sužovala mnoho, a to tím více, že vycházela ze zvrácené vůle farizeů a zákoníků. Avšak nade všechna tato soužení více ho rmoutila uvnitř láska a soustrast, již měl k oněm zbožným ženám, které ho doprovázely s velkou bolestí. A nad veškerou bolest ho uvnitř trápily slzy a vzdechy a převeliká bolest jeho sladké matky, kterou miloval velmi něžně. Hle, jak velké bylo utrpení našeho Spasitele ve vnitřních smyslech. Též měl a snášel nejtrpčí bolest ve vnějších smyslech, a hlavně ve smyslu hmatu, byl udeřen tolika ranami u sloupu a proboden na hlavě korunou z nejostřejších trnů. A to tím více, že byl uveden v posměch a udeřen a tahán a ustavičně bit lidmi nízkými a krutými, kteří nevěděli, co je to láska. Než nade všechno toto byly rány, když byl ukřižován, protože byl zraněn na citlivých místech na rukou i nohou, a bolest ztěžovala tíha těla visícího na oněch hřebech, a to tím více, že tam viselo po dlouhou dobu, a čím více sladký a dobrý Ježíš měl ušlechtilou tělesnou soustavu, něžnou a jemnou a hodně citlivou; protože pak byl velmi ušlechtilý urostlý, musí se říci podle filosofů, že měl velmi ušlechtilý a jemný smysl hmatu a proto každé sebemenší bodnutí bylo pro něho moc bolestné. Pomysli tedy, jak ve-

likou bolest snášel v tolika ranách z lásky k tobě. A ještě rozmnožovala tuto bolest jeho úplnost, protože Ježíš ponechal bolesti veškerou citlivost a nechtěl jí nic zmírniti, ani k onomu utrpení přimísiti nějakou útěchu, ba zvětšoval ji dobrovolně, protože vzav z vlastní vůle toto utrpení, chtěl si je též vzíti těžké, aby co nejhojněji zadostučinil Bohu za lidské pokolení. Ó lásko nedocenitelná! Mohl Ježíš jednou kapkou krve zadostučinit, a nicméně, aby dokázal svou velkou lásku a aby povzbudil svého tvora ke své lásce, chtěl vzíti utrpení nejtrpčí. Dále množství útrap, jež zároveň se sbíhaly na tomto čistém těle, velmi rozmnožovalo bolest, protože trpěl nejen na jedné části těla, nýbrž na všech od hlavy k nohám. A nejen co do smyslu hmatu, nýbrž také měl utrpení ve všech smyslech. V chuti, když mu byla dána žluč a ocet k pití; v čichu, protože byl usmrcen na místě zapáchajícím, kde zbýjeli mnoho jiných; na sluchu, protože ustavičně slyšel hlasy židů, kteří se mu rouhali a činili si z něho posměch, a s druhé strany hlasy oněch svatých žen, které šly za ním, a hlavně laskavá slova a záplavy slzí a vzdechy jeho sladké Matky. Ve zraku, protože viděl ničemné skutky zákoníků a farizeů, a zbožné ženy, a nade vše svou Matku usouzenou u kříže. Ano, duše má, jak tvůj ženich Ježíš, aby tě spasil, snesl tak velké utrpení, ukazuje ti nitro svého milosrdenství, aby vzbudil tvé tvrdé srdce ke své lásce, a proto ty musíš mnoho činit při tomto rozjímání, aby ses rozohnila jeho sladkou láskou, která působí každou únavu lehkou a že se jde s radostí za zpěvu a jásotu k životu věčnému.

II. Úvaha o tom, když umýval nohy učedníkům

Uvažuj, duše má milá; o svém sladkém a dobrotivém Ježíši, lásce a sladkosti a jásotu svého srdce. Uvažuj lásku, kterou on ti přinesl a vlídnost, již ukázal tvým očím. Uvažuj v pokojíku svém, jaký příklad a závěť zanechal lidskému pokolení, když, chtěje jít za tebe v utrpení a na smrt, umýval

nohy hříšných svých učedníků. Zvedá se od stolu Stvořitel, zatím co tvorové sedí, a sám od sebe připravuje vodu a přepáše se lněným šatem, na kolenou před svými učedníky a žádá na nich, aby jim umyl nohy. Ó dobrotivý Ježíši, co činíš? Ó Jezu sladký, proč se tak sklání tvá vznešenost? Ó tichý Ježíši,

ty mě zahanbuješ v tak velkém ponížení! Ó pyšný člověče, pohleď a zastyď se, zahanbi se a uč se od svého Tvůrce pravé pokoře. Hle, tvůj Stvořitel, skloněný k svému stvoření. Ó duše má, co řekneš na tomto místě? Kdo někdy slyšel podobnou věc? Pane, slyšel jsem slovo tvé a bojím se; Pane, uviděl jsem dílo tvé a žasnu. Co bys řekla duše, kdybys ho viděla na kolenou před zrádcem Jidášem? Uč se tedy nejen odpouštět, nýbrž pokořovat se před tím, jenž tě urazil, abys jej přivolala ku pokání. Hle Ježíš, s jakou dobrotivostí vyhledává Jidáše, s jakou pokorou jej zve. Ó Jidáši nejzločinnější, proč sebou nepohne tak velká láska? Ó bezbožníku, proč nezjemní tvé srdce taková vlídnost? Ó zločinný Jidáši, proč nezlomí tvou tvrdou hrud tak velká mírnost? Mohu já věřit, že ty nejsi dojat tímto příkladem? Dej pozor, Jidáši, a neuzavírej svého srdce, neboť jestliže on se tě dotkne, budeš posvěcen, neboť z oněch svatých rukou vychází božská síla. Ó krásné ruce, jak můžete strpět dotýkati se tohoto nemilosrdného uředníka? Ó nejčistší ruce, jak to, že ráčíte umývat nečistotu zrádce? Ó ruce jemné, jak můžete se skloniti k umývání nohou hříšníkům? Hleďte, blažení duchové, co činí váš všemohoucí Tvůrce. Hle, jak je sehnut před člověkem. Hle, jak je na kolenou před smrtel-

níky. Neučinil to nikdy vám. Ó člověče, co řekneš na toto. Pomysli, jak dobrý Ježíš tě poctil, aby ses již nepoddával vládě ďábla, nepošpinil již nikdy duši svou hříchy. Poznej svou důstojnost, cti svou přirozenost, již vyznamenal Syn Boží, ustanoviv ji nad anděly. Ó apoštolé, proč se nechvějete při takovém pokořování? Petře, co činíš? Chceš ty, aby ti Ježíš umyl nohy? Jak strpíš, že Ježíš se pokořuje před tebou, jenž jsi trocha opovržené hlíny? Řekl Petr: „Pane, ty mně myješ nohy?“ Užaslý Petr, spletený Petr, zcela zastrašený Petr praví: „Pane, ty, jenž jsi Bůh, ty, jenž jsi Stvořitel světa, ty, jenž jsi sláva andělů, ty, jenž jsi obraz Otcovy podstaty, ty, jenž jsi pramen veškeré moudrosti na výsostech, chceš mýti nohy mně, jenž jsem tvým malým stvořením? Mně pozemskému a porušitelnému, mně nevďčnému hříšníkovi, mně jenž jsem hrst hlíny, mně, jenž jsem všechna marnost, mně nejnevďčnejšímu a plnému veškeré nerozumnosti?“ - Než, Petře, měj strpení, ty nerozumíš tak velkému tajemství. Dej se umýt, neodporuj s pýchou takové pokoře, jinak nebudeš účasten jeho povýšení. Příklad jsem vám dal, abyste, jak já jsem učinil, tak též vy činili. Vezmi si tedy, duše má, tento příklad, nejen se ponížovat před vyššími a rovnými, avšak také před nižšími tebe.

III. Úvaha o různých utrpeních Ježíšových až ke kříži

Co činíš, duše má milá? Nespi již dále, pojd' se mnou. Pojdme spolu v slzách tam, kde Ježíš byl zajat. Pohlédněme; konečně pozoruj, prosím tě, tak velkou krutost. Ježíš jako tichý beránek je obklíčen vlky a když byl uhozen, svázán a uražen, nemstí se z lásky k tobě. Uvažuj, kdo je ten, jenž je jako lotr polapený židy. Pozoruj, jakou pohanu trpí. Pomysli, z lásky ke komu snáší takové pohanění. Tento je Tvůrce celého světa, jenž, aby tě spasil, za tebe splácí. Proč tedy nehoříš jeho láskou? Proč nevytrpíš každé soužení? Proč jsi tedy tak chladná? Pohleď, jak je mírný k to-

mu, který mu krutě dal políček, jakoby by byl velmi moudře neodpověděl veleknězi. Ó svatá tváři, ó milosrdný zraku, jak můžeš tak velkou pohanu trpět? Ó nebeští andělé, ó tvorové Ježíšovi, co teď činíte? Kdo chce říci, že nepomstíte tak velké bezpráví, učiněné vašemu Tvůrci? Protože Ježíš nechce mstu, protože tvoje spása jej nechává trpět. Ó Jezu sladký, copak mohu učinit, abych se ti odměnil za takovou lásku? Já ubožák, čím více uvažuji tvou dobrotu, tím více se cítím nevďčným. Ó duše má, uvažuj, uvažuj a pozoruj, jak tvůj sladký ženin, z lásky k tobě postavený jako znamení

pro šíp v domě Kaifášově, byl ukrutně zasažen, uveden v posměch, poplíván, a tisíce způsoby potupen. Ó srdce mé tvrdé, pročpak se nezlomíš? Oči mé, proč nepláčete? Proč se nestanete dvěma prameny slz? Toto je váš Bůh, váš tvůrce, váš Spasitel. Plačte nad ním, plačte ze soucitu, plačte z lásky. Kdo dá hlavě mé vodu a mým očím potok slz, a budu oplakávat ve dne v noci utrpení Pána svého Ježíše Krista? Ó dobrý Ježíši, tys mě přemohl. Ó Jezu sladký, ty jsi zlomil mou tvrdost. Ó Jezu svatý, tys mě silně zažehl, tys mnou otřásl, tys mě zranil. Kdo by se nedojoval soucitem? Kdo by se nenadchl k tvé lásce? Kdo by nechtěl z lásky k tobě zemřít? Ó neklidná noci, v níž jsi, Ježíši, již nespál. Ó noci krutá, ó nemilosrdný odpočinku! Ježíš nespí, ba krutě se s ním zachází tuto noc, abych já, osvobozen od těchto temnot, byl přiveden ke světlu a odpočinku věčného života. Ó můj Ježíši, když tě pozoruji u sloupu svázaného a bičovaného, chtěl bych z lásky k tobě zemřít. Proč se, Pane, nehájíš? Proč neukážeš svou moc? - „Protože já více toužím po tvé spáse než po svém životě. Ty duše, jsi ta, jež jsi mne uhodila. Ty, duše, jsi to cos mě zbičovala. Ty jsi to,

jež jsi mne na všech částech zranila.“ Ó svaté tělo, ó tělo nevinné, jak tě vidím celé jako malomocné. Běž, běž, duše, rychle, a svými slzami umyj svaté tělo, umyj všechny ony kruté rány, obejmí je a nes je, protože nyní již se neudrží pro velkou bolest. Duše, nespí, probuď se ze svého těžkého spánku, protože krutí židé nejsou spokojeni takovou ukrutností vůči tvému Ježíši, ba korunovali jej krutou korunou, probodli celou hlavu, zranili a celou zkrvavili.

Ó bezbožní židé, ó krutá synagogo, nikdy se nenasytíš bitím mého sladkého ženicha? Ó Jezu sladký, copak mám ještě říci, když ty jsi strpěl býti korunován trním, abys mne korunoval drahokamy a nekonečnou slávou? Než to ti nestačí, abys mě zahabil ve všem a abys mě uvedl ve stud pro mou nevděčnost, vždyť tě ještě vidím s křížem na ramenou jít na smrt. Prosím tě, Jezu, dej mi ten kříž, nech mne nésti jej. Vidím tě tak slabého, že sotva se můžeš udržet na nohou. Pojdte se mnou, ó duše zamilované do Ježíše, pojdte za ním s křížem na ramenou. Pojdme s nejsladším Ježíšem na smrt, abychom s ním byli oslaveni v nebi jeho věčným Otcem. Amen.

IV. Úvaha o Ježíši, když je přibit na kříži

Když dobrý a pokorný Beránek Boží, Ježíš, došel na místo, kde měl být ukřižován, potom když byl obnažen a když kříž byl rozložen na zemi, myslím, duše má, že žádal o čas k modlitbě, a bylo mu to dopřáno, protože služebníci satana nemohli činit leč jen tolik, kolik on jim dovolil činit. Obrátil se tedy k svému milovanému Otci se slovy: „Ó věčný Otče, vzdávám ti díky vždy za vše, co jsi učinil pro mne a nyní přicházím k tobě ne po jiném žebří než po kříži. Hle, jak mé tělo je celé zraněno a roztrháno, celé plno ran a krve. Tys mi rozkázal, abych trpěl toto utrpení z lásky k lidské přirozenosti, a uposlechl jsem tebe a ještě zde ti podávám obět' svého těla. Přijmi ji, Otče můj, za spásu světa k libé vůni.“ A po

těchto nebo podobných slovech myslím, že se rozložil sám na kříž. Ó Jezu sladký, proč dnes neumírám s tebou? Ó Ježíši můj, proč není dnes můj život ukončen z lásky k tobě? Proč aspoň se celý nerozplynu v slzy? Ó Jezu, v jakém stavu tě vidím pro lásku ke mně. Běda mně, jak tě vidím zkroušeného. Ach, jak tě pozoruji krutě rozloženého! Kdo mi dá, abych byl s tebou ukřižován? Kdo mi prokáže tu milost, abych byl s tebou přibit na kříž? Kdo mi dá s tebou zemřít? Nemilosrdný služebník bere hřeb, aby proklál krásnou ruku. Ó nemilosrdný služebníku, jak můžeš ty strpět učinit takovou ránu na oné čisté a svaté ruce? Jak to, že tě nepohne k soucitu tak velká jeho tichost? Ó tvrdý hřebe, prosím tě, abys nebyl tak nemilosrd-

ný jak ten, kdo tě chce vbít, staň se měkký, neproņikej tu krásnou ruku, jeť tě stvořila. Nečĩn to svému Tvůrci. Ó nemilosrdné kladivo, nebij. Poznej svého Boha, obrať se na hlavu ukrutného služebnĩka, který tě drží v ruce a pomsti se za toho, který tě stvořil. Rozbij ten hřeb, který nemá strach a neostýchá se zraniti svého Boha, dotknouti se jeho svatě ruky, proniknout jeho přesvatě a nevinné tělo, rozdělit jeho nervy i kosti. A tu služebnĩk krutě uderil do hřebu, který pronikl svatou ruku a ukrutně ji přibil. Bolestná Panna slyšela každý náraz a snad slzíc pravila: „Ó krutý služebnĩku, proč nebiješ matku zároveň s jejĩm milým synem? Proč, synu můj sladký, Ježíši, nejsem s tebou ukřiřována, proč nejsou položeny mé ruce na tvě?“ Sladký Ježíš tedy, citě ránu, velmi uhnul a zároveň se stočil. Neť služebnĩk bez milosrdenství vzal druhou ruku, a aby ji dotáhl na své místo, velmi ji roztahoval, takže všechny kosti hrudi se uvolňovaly. Ó nemilosrdné srdce, jak můžeš trpěti tak velkou krutost? Proč tě nezachytĩ soucit s tichostí nejsladšího Ježíše? Bere tedy druhý hřeb, aby přibil druhou ruku. Ó krutý hřebe, budeš jeť tak nemilosrdný jako tvůj druh? A ty, kladivo, nestačí ti tvá krutost? Neť hřeby odpovídají: „Náš Stvořitel to nařizuje, je třeba poslechnout.“ Tento služebnĩk svou zvrácenou vůlĩ činĩ toto zlé, a my z poslušnosti k našemu Tvůrci, který nechce, abychom my byli jemné, ba nám poroučí slovy: Buďte tvrdé, pronikněte mé tělo, roztrhejte nervy, buďte kruté, dokazujte mou lásku k rozumnému tvorů, otevřte nitro mého milosrdenství. Nuže, duše, proč nařikáš nad naší tvrdostí. Pro lásku k tobě jsme tvrdé, protože on tebe miluje a chce tě spasit a je spokojen, že umĩrá naší tvrdostí. Neť vrať se, duše, k sobě a uvažuj, že více než my ty jsi tvrdá a krutá. Ty vidíš svého ženicha v tolika utrpeních z lásky k tobě postaveného, ty ho vidíš celého zraněného a rozdrásaného a jakoby malomocným učiněného, krvĩ zbrceného od hlavy až k nohám, a nezkrápĩš tvář nějakou slzičkou? Ty nevzdycháš, ty se nedořímáš sou-

citem, ty nerozbĩjíš své řezné srdce, ty se nerozplameňuješ láskou, ty nemiluješ něžně Vykupitele, ty nenecháváš hřichů. Ó nemilosrdná nevěsto, ó řezná, ó krutá, proč nemáš vždy toto utrpenĩ v paměti? Toto by mělo být ve dne v noci tvům chlebem a měla bys ustavičně zpĩvati: Svazek myrty je mně milý, bude spočĩvat na řadrech mých. Hle, tedy, duše má, že ty jsi tvrdší než my k nejsladšímu Ježíši. Tvoje tvrdost mu působĩ utrpenĩ, tvoje tvrdost mu působĩ smrt, tvoje tvrdost působĩ, že snášĩ naši. Tvoje tvrdost učinila dnes veřkero stvoření k němu krutým. Pro tebe každý člověk ho sniřuje, každý člověk se mu stal nepřĩtelem, z jeho útrap se celý svět směje!

Ó Jezu dobrý, co činíš, že ses stal tak němý? Proč si nenařikáš na své nevděčné stvoření? Ó krásná Panno, proč neběříš ty pomoci svému nejsladšímu Ježíši? Vĩm dobře, že tvě srdce je zraněno silně s jeho rukama. Vĩm, že to kladivo a ty hřeby, které probodly jeho svatě tělo, pronikly tvou čistotou a panenskou hrudĩ, probodly tvě nitro a celou dušĩ oťřásly. Ó srdce mé tvrdé, staň se již milosrdné, plač, vzdychej, spust' velký nářek, a obejmĩ slzíc zmučeného svého Ježíše. Oči mé, doprovázejte srdce, a něžnými slzami zkropte hrud'. Neustávejte ve dne v noci oplakávat hořké utrpenĩ svého Spasitele a Stvořitele. Pozorujte, prosĩm vás, jaká je to krutost viděti Ježíše rozloženého na křĩži, jak kůže je silně napjata, a nicméně krutĩ služebnĩci chytĩli svatě nohy a bez jakéhokoliv milosrdenství silně tahají a napínají tělo toho, jenž je pln milosrdenství; pravĩm svatě tělo Ježíše, který je celé moje milosrdenství, kdež já doufám veřkeru spásu. Ó nemilosrdnĩ psi, nepohne vás soucit s tou svatou tvářĩ? Jak můžete užĩt takové krutosti? Jak můžete strpěť probodnout tyto svatě nohy a rozbĩti tělo i nervy? Ó jemné nohy, jimž vzdalo poctu moře, jak vás nyní vidĩm probodené! Ó Jezu dobrý, z lásky ke mně ty mlčíš, z lásky ke mně jsi trpělivý v takové trýzni, z lásky ke mně ty chceš krutě umřĩti. Tvůj Otec tě nechává v takových úzkostech, aby vysvobodil z věčných

muk duši mou. Tvůj Otec ti nečiní v této úloze milosrdenství, aby přivedl hříšníka ke spáse. Ó, jak dobře, se na tebe hodí ona slova, která David, vytržen v Duchu, pozoruje tvé utrpení, v tvé osobě zpíval slovy: V tebe doufali otcové naši, doufali a osvobodil jsi je. K tobě volali a byli spaseni. V tebe doufali a nebyli zahanbeni. Já však jsem červ a ne člověk, posměch lidí a vyvrhel chátřů. Tvůj Otec tedy, vyslyšev otroky, nevyslyší Syna, aby osvobodil otroka. Ó nedocenitelné milování lásky; aby sluhu vykoupil, Syna vydal. Žádej tedy, Ježíši, svou milou Matku. Než ona ti nemůže pomoci; ba její slzy tě silně rmoutí, a při pohledu na ni duše tvá zesmutňuje. Ó nejsladší Panno a Matko Maria, kdo by mohl vyjádřiti tvou velkou bolest? Kdo by mohl vypovědět tvůj hořký nářek? Tvůj sladký Ježíš byl tělesně na kříži přibit, a ty, Maria, duchovně jsi byla oněmi hřeby proniknuta. Tvůj Ježíš byl zraněn na svém těle krutě, a ty jsi byla zraněna horce v srdci. Kolik zranění má její milý Syn na svých údech, tolik ran má Maria ve své duši. Kolik krve se rozlé-

vá na zem z těla Spasitele, tolik slzí a tolik vzdechů sestupuje na svatou tvář od Marie.

Plač, plač, duše má, s nejsladší Matkou svého Vykupitele, buď v její společnosti u kříže, zkrápěj hruď soucitnými slzami. Pozoruj Syna, pozoruj Matku, a uvaž, zda jsi kdy viděla tak krutou podívanou. Ježíš s největší námahou je na kříži rozpjat, aby zemřel, a Matka Maria stojí vedle něho s velikým nářkem a volá smrt, aby doprovodila svého milovaného Syna, a ona nepřichází. Ježíš trpí z nářků své milé Matky, kterou něžně miloval; a Maria nemůže strpět pohledu na svého sladkého Syna v takových souženích. Syn tedy neposiluje Matku v takovém neštěstí, ani Matka Syna. Ježíš je hořkostí Mariinou a Maria je bolestí Ježíšovou. Ó krutý, ó nemilosrdný, ó tvrdý pohled na jednoho i na druhého, protože zároveň se zarmucují, kde by se měli potěšit. Ať tě pohne soucit se sladkým a pokorným Beránkem Božím, jenž aby smyl tvé špinavé rány, je postaven v takovém hoři. Měj soustrast s čistou a neposkvřněnou svou Matkou, která je zarmoucená a usouzená k smrti.

V. Úvaha o vyvýšení ukřižovaného

Potom, když milý Ježíš byl přibit na kříž, aby celý svět viděl lásku, kterou přinesl Bůh lidskému pokolení, byl vyzdvižen k tak vysoké a tak kruté podívané. Ó duše, pomysli, prosím tě, jakou bolest, jaký zármutek, jaké a jak velké soužení pocítil tehdy Syn Marie Panny, zraňuje se o svaté hřeby tíhou a únavou z držení svého svatého těla. Ó, kolik hlasů a kolik výkřiků vydali do vzduchu oni židovští psi, křičíce a provolávající s krutou radostí: Jiné uzdravoval, sebe však uzdraviti nemůže.

Ó krutosti, ó tvrdosti nepomyslitelná, ó lásco Boží, jak můžeš trpěti takový posměch z tvého sladkého milovaného Syna. Běda mně, že všechno z lásky ke mně vydržíš! Běda mi, Ježíši, co mám dnes činiti? Co mám, já ubožák, více říci? Jak se mohu

od nynějška vymlouvat? Vidím tě, Ježíši, v takovém postavení, že jsem dojat bolestí. Nech mne, Pane můj, jíti s tebou na kříž; dej mi s tebou zemřít na onom dřevě. Daruj mně, Ježíši, své rány, abych i já toužil s nimi a pro ně zemřít. Ó Jezu sladký, kéž bych mohl obejmout a zlíbat tvou svatou tvář a umýti tvé nejsvětější tělo svými slzami. Ó srdce mé, pomysli, jakou bolest měla nejblahoslavenější Matka Maria, když s takovým skřípotem viděla zvedati do výše onen krutý a nemilosrdný obraz, když viděla svého milovaného Syna viseti na onom dřevě, velmi silnými hřeby přibitého. Když viděla dobrého Ježíše v smrtelných úzkostech a těžké hořkosti, rád věřím, že bolesti se nemohla udržet na nohou a padla do náručí oněch zbožných žen, které jej dopro-

vázely. Ó Maria nejsladší, jaký hřích tvůj ti působí takové soužení? Ó nejčistší Panno, z jakého tvého pochybení vychází taková bolest? Já jsem příčinou vašich útrap. Můj hřích pohnal Ježíše, aby vystoupil na kříž, z něhož pochází tvá bolest. Ó Panno krásná, já tě prosím, dej mi část svého utrpení. Dej mi část svých nářků, dej mně hojnost svých slz, neboť toužím s tebou plakat, s tebou vzdychati a velice naříkati u kříže svého nejsvětějšího a nejmilovanějšího Vykupitele. Ó věčný Otče, jestliže nejsi dojat soucitem nad svým Synem, abys spasil mou hříšnou duši, aspoň ať tě pohne jeho Matka, dnes silně utrápená. Proč ji chceš nechat na zemi bez jejího milovaného Syna? Jak by mohla někdy žít bez svého milého Syna? Jaký to bude její život bez sladkého Spasitele? Ó andělé, ó blažení duchové, plačte s ní, je-li tak dovoleno říci, plačte nebesa,

plačte hvězdy, plač každá planeto a veškerostvoření s Marií, každý člověk se rmut pro pro takové bezpráví učiněné Stvořiteli, Synu Marie. Plač, Jene Evangelisto, se svou svatou a tak milovanou Marií. Plačte, zbožné ženy, společnice jeho žhavých bolestí. Ó Magdaleno, co činíš? Kde jsou slzy, které jsi rozlila na svaté nohy? Kde jsou slzy, jimiž jsi již s velkou hojností umyla Ježíši nohy? Nyní učin ze svých očí dva potoky, když je toho třeba. Pozoruj, zda poznáváš svého sladkého ženicha. Ach, hleď, jak silně je přeměněn. Ó Jezu, je snad toto tvé čisté tělo? Jsou to tvé svaté ruce? Jsou toto tvé svaté nohy? Je toto tvá hlava tak krásná? Ó, jak je daleko od něho. Věru nezdá se toto na milého Ježíše, ba vypadá jako malomocný. Oplakávejte tedy, oči mé, s Marií a se svatými ženami, tuto nemilosrdnou smrt.

VI. Úvaha o Ježíši již vyzdviženém na kříž

Hle, milovaná duše, tvůj Ježíš z lásky k tobě na kříži nejkrutěji rozpjat. Hle, prapor naší spásy. Hle, tvůj Stvořitel na tom vysokém dřevě přibit. Zvedni oči a viz, zda kdy ve světě se viděla tak veliká láska. Uvažuj, zda někdy byla dokázána taková láska. Pomysli, zda větší blahosklonnost ti mohl ukázat. Ó neocenitelná lásko, ó nesrovnatelná dobrotivosti, ó, jak je velká naše nevděčnost, ó, jak jak je tvrdé naše srdce! Pohleď, duše, jak krutá to podívaná, jak nemilosrdný obraz, jaký vzor k tomu, aby se stalo milosrdné každé tvrdé srdce! Pozorujte, ó nebeští andělé, hle, váš král, hle, váš Bůh. Hle, tvář, v níž toužíte nazírat, jak je zatemněna. Ať vás dojme soucit a s ním plačte hořce. Hleděte, nebesa, jaká to ukrutnost. Zastavte se, buďte klidná, stáhněte svou sílu, nepůsobte již na zemi, aby nikdo neviděl vašeho Boha v takovém pohanění. Plačte, hvězdy a planety, změňte svůj oběh, ukažte nějaké znamení smutku, neboť ten, jenž vás stvořil, je v takových úzkostech. Ó živly, co činíte vy? Od nynějška nezachovávejte již

svůj řád, shlukněte se spolu, rozmette svět, když byl Ježíš na kříž přibit. Pozorujte, národy a jazyky, toto je váš Spasitel, s nímž, aby vás spasil, je tak krutě jednáno. Pohleď, národe hebrejský, hle, zaslíbený Mesiáš a s takovou touhou svatými patriarchy a proroky očekávaný. Ó národe můj, co jsem ti učinil anebo proč jsem byl obtížný? Odpověz mi. Já jsem tebe vysvobodil z Egypta a dal jsem manu na poušti a uvedl do zaslíbené země. Já jsem tě osvobodil z otroctví Babylona. A prokázal jsem ti nesčetné dobrodiní, a ty jsi ke mně nyní tak krutý. Co jsem mohl ještě učiniti své vinici a neučinil jsem jí? Či co jsem očekával, než aby vydala hrozny a ona dala trpké plody? Ó vinice má milovaná, jak ses mi obrátila v hořkost! Pozdvihněte své soucitné oči, ó svaté a zbožné ženy. Hle, váš nejsladší mistr. Hle, váš milovaný ženich. Hle, váš tak milovaný Ježíš. Kde je jeho krásná a půvabná tvář? Kde je jeho milá společnost? Kde jsou jeho sladká slova? Kde jsou jeho sladká povzbuzení? Kde jsou jeho sladké rozmluvy? Kde jsou

jeho sladká naučení? Kde jsou vaše sladké a oddané služby, jež jste prokazovaly s takovou láskou jemu a jeho učedníkům? Ó nejsladší a nejlíbeznější Panno a Matko Maria, co budeš činit? Hle, tvůj milovaný Syn. Hle, tvůj Otec, tvůj ženich, tvůj milý, sladkost tvého srdce, tvé světlo, život tvůj, tvé největší potěšení, tvá touha, tvá nejčistší láska. Ó krásná Maria, pohled trochu, zda jsi ho zrodila takového, jak je nyní na kříži. Řekni mi, svatá Panno, je snad toto tvůj nejsladší Ježíš? Je to snad tvůj nejsvětější Jednorozený. Je to snad ten, kterého jsi počala ve svém nejčistším životě? Je to snad ten, kterého jsi s takovou něhou zrodila? Co mají tedy znamenati toliké rány? Odkud přichází tolik utrpení? Odkud pochází taková bolest? Odkud teče na zem tolik krve? Co učinil tvůj Ježíš, že ho vidím na kříži rozpjatého? Co učinil ten, který nikdy nepoznal hřích? Běda mně, že moje ničemnosti jsou na jeho bedrech. Běda mně, že

mé hříchy ho připevnilly na tento kříž. Ó duše má, prosím tě, zemřeme s Matkou Ježíšovou, oplakávejme s ní milovaného Syna, který z lásky k nám byl položen na dřevo. Ó Maria, jak můžeš žít v tomto stavu? Ó nejčistší panenské oči, jak můžete strpět pohled na onen krutý obraz? Učiň mě, prosím tě, Panno, účastného svých slzí, dej mi pocítiti část své bolesti. Ó nejčistší a nejskvělejší srdce Mariino, jak to, že nepukneš při této ráně? Volej, volej, duše má, smrt se svatou Pannou, a zemřeme zároveň se Synem i s Matkou. Sladko by mi bylo s nimi zemřít. Libou věcí by mi bylo býti s Ježíšem ukřižován. Ó krutá smrti, ty jsi zabila Pána a necháváš služebníka; pročpak nezabiješ Matku s jejím sladkým Synem? A služebníka Ježíšova s jeho sladkým pánem a s jeho paní? S nimi chci zemřít, a bez nich žítí vůbec mě netěší, protože můj život bez nich je nejkrutější smrt, a smrt zároveň s nimi je nejsladší a nejšťastnější život.

VII. Úvaha o slovech Spasitele na kříži

Když se díval nejmilostivější a nejtišší Pán můj Ježíš na všechen zástup, který jej obkličoval, viděl jen smutné věci, a hlavně Židy, kteří se mu rouhali, někteří ze zloby, někteří z nevědomosti. Co tedy činíš, Ježíši milý? Hle, tvůj věčný Otec, hle, více než dvanáct legií andělů, hle, všechny tvory ozbrojené hájit tebe, ukaž svou moc, ukaž, že jsi pravý Syn Boží. Otevři zemi, aby pohltila všechny tyto psy, pomsti se za tolik bezpráví. Ó duše má, co řekneme? Ty nemůžeš snést nejmenší slovo. Než popřej sluchu svému milovanému mistru a ženichu, jenž, jsa v takovém utrpení, s nevýslovnou láskou a neocenitelnou dobrotou se obrací ke svému Otci se slovy: Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí. A hle, mezi rouhači byl jeden z těch lotrů, mezi něž doprostřed byl postaven Spasitel světa. A druhý nicméně, dojat duchem dobroty Ježíšovy, prostřednictvím tohoto svatého utrpení, kte-

rý již začínalo dávat užitek, chválil svého Vykupitele, a sám se obviňoval, a zasloužil si odpuštění svých hříchů, a to tak, že milosrdný Spasitel se na něho obrátil s odpovědí: Dnes budeš se mnou v ráji. Ó šťastný lotře, ó blažená tvá duše, ó šťastná ona tvoje potupa; zkrátka ty ses stal slavným. Ó nekonečná laskavosti Boží, ó nesrovnatelná dobrota! Šťasten je, Ježíši můj, kdo v tebe důvěruje, a kdo úplně s největší upřímností ti dal srdce. Avšak mně se zdá, že nyní slyším tvou sladkou Matku, která silně plačíc praví: „Ó Synu můj, ty se modlíš za své nepřátele a dáváš lotru tak šťastnou odpověď, a ke mně, své Matce, nemluvíš a mně ty neodpovídáš a mně nedáváš žádnou útěchu. Ty snad v takových útrapách si na mě nevzpomínáš. Snad tvoji nepřátele a lotr jsou v tvé paměti v takových úzkostech, a nikoliv tvá tak milovaná Maria?“ Ó duše má, jaká asi byla bolest v srdci Matky, když viděla Syna prositi za ty psy a dáti lotru takovou

naději, a k ní nepromluví ani slova? A jaká bolest byla u Syna, když viděl Matku v takových úzkostech? Snad, ačkoliv na ni soucitně pohlížel, ve svém srdci pravil: „Ó Matko má, více mě rmoutí tvá bolest a tvé slzy, než moje rány. Ó nejsladší Matko, kde jsou tvé radosti, jež jsi ve mně přijala? Ny-ní ti budu tělesně odňat. Ty již neuslyšíš můj sladký hlas, ty nebudeš mít mé společnosti, neboť moje přítomnost od nynějška je ti vzata. Co ti mohu více učinit? Co ti mám nyní říci? Jestliže tebe pojmenuji Matkou, něhou ti srdce pukne, nenechám-li ti nějakou posilu, zemřeš zármutkem.“ Řekl tedy Ježíš: „Ženo, hle, Syn tvůj,“ označuje na svém místě milovaného učedníka, k němuž řekl: „Hle, Matka, tvoje.“ Ó Maria, co řeknu na to? Snad ty jsi pátrala, co to má říci, že tě nepojmenoval Matkou? Víím dobře, že se ti to zdá tvrdou záměnou, učedník za mistra, služebník za Pána, příbuzný za jednorozeného Syna, stvoření za Tvůrce, člověk za Boha. Než, co řekneš, Maria, na tento druhý hlas: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil? Ó duše má nevďěčná, z lásky k tobě věčný Otec nemá soucitu k svému milému Synu. Pro tvoji spásu ho opustil na kříži; aby ti dal království nebes, nechává ho v takových úzkostech a nevyšlýchá ho v této záležitosti. Povstaň tedy, duše, z lenosti a ze svého těžkého spánku a jdi k sladkému Spasiteli a doufej odpuštění každého hříchu. Otevři uši a slyš, co

křičí silně: „Žízním.“ Neměl tak tělesnou žízeň jako po spáse. Ó duše má, myslím také na onu ztrápenou Matku, jež při tomto hlasu se silně zachvěla pravíc: „Ó Synu můj, ty máš žízeň a není nikdo tak soucitný, aby ti něco podal. Ó kdybych já se tě mohla jen trochu dotknout, alespoň bych ti dala prsa, že snad by ses nasytil mlékem. Ó krutý kříži, dej trochu níže mého sladkého Syna, abych mu mohla dát aspoň trochu vody.“ Avšak neunavuj se, Maria, vždyť Ježíš je více žíznivý naší spásy než jiného nápoje, poněvadž nyní je u konce. Ježíš tedy volá: „Dokonáno je.“ A srdce Mariino se uvnitř stravovalo a oči byly upřeny na onen nemilosrdný obraz, aby viděla konec. Ó Maria, co učiníš při tomto posledním kroku, až po smrti tvého milovaného Syna zůstaneš osamocena? Pohleď, pohleď, že odchází a nebere tě s sebou. Uvaž v mysli, jak krutý odchod to bude. Otče, v ruce tvé poručím duši svou, řekl Ježíš. A když řekl tato slova, odchází onen slavný duch a zůstává svaté tělo mrtvé na kříži. Rád věřím, že tehdy Matka měla od bolesti velkou křeč a toužila jíti za ním, a nemohla. Dobře mohla s žalostí říci: Srdce mé opustil. Ó duše má, jak asi veliký nářek byl tehdy učiněn oněmi svatými ženami, jaké hořekování, kolik zbožných hlasů? Uvažuj o tom a plač s nimi ve dne v noci soucitem, protože je lepší se soucitem rozjímat a plakat, než připodobnit se tomuto světu a býti ve světské radosti.

VIII. Poslední úvaha o Ježíši zemřelém ukřižovaném

Pozvedni tedy své oči, duše má milá, a se soucitem pozoruj svého nejsladšího Vykupitele. Hleď, zda jsi ty z lásky učinila někdy podobnou věc. Jaká láska se může této připodobnit? Ó Ježíši, co mohu někdy já učinit pro tvou lásku, co se může srovnat s touto smrtí? Dej mi, Ježíši, z lásky k tobě zemřít. Dej mi, abych se srdcem rozníceným tvými plameny stále vzdychal. Ó tělo čisté, počaté z Ducha svatého v těle panen-ském, jak tě vidím z lásky ke mně zboděné a zkrvavené. Ó krásné a svaté ruce, jak

vás vidím z lásky ke mně zraněné a roztrhané. Ó svaté a jemné nohy, jak vás vidím z lásky ke mně probodené a zhanobené. Ó zlatá hlavo, jak tě vidím z lásky ke mně propíchnutou a korunovanou ostrými trny! Ó sladká hrudi, co chce říci ona velká rána? Co chce říci onen otvor? Co chce říci tolik krve? Běda mi, jak tě vidím z lásky ke mně silně otevřenou! Ó krutý kříži, nebuď tak roztažený, uvolni trochu svou tvrdost. Nakloň se, abych se mohl dotknout svého nejsladšího Pána. Ó nemilosrdné hřeby, ne-

chte ony svaté ruce a ony svaté nohy. Pojdte na mé srdce, posejte mne ranami, zraňte mne, protože já jsem ten, jenž zhřešil, a ne Syn Boží. Ó Ježíši, když tě vidím pro mne tak zraněného, mé srdce ode mne odchází, ó Ježíši, když tě pozoruji takovým způsobem ukřižovaného, chtěl bych alespoň vždy slzeti. Ó šťastný hříchu, jenž sis zasloužil takové vykoupení. Ó šťastná neposlušnosti Adamova, která sis zasloužila tolik krve. Ó šťastná vina, která zasloužila mítí takového a tak velkého Vykupitele! Jestliže tento den mi někdy sejde s mysli, sladký Ježíši můj, ať já sejdu z tvé věčné paměti. Jestliže tento den mi někdy vypadne ze srdce na zemi, ať já vypadnu z knihy věčného života. Jestliže tento den, Jezu můj, mi vyjde někdy z paměti, ať já vyjdu z počtu předurčených. Jestliže zapomenu na tebe, Ježíši, zapomenutí ať je dána má pravice. Ať se přilepí můj jazyk na ponebí mé, jestliže nebudu tebe pamětliv, jestliže tebe nepoložím na začátek své radosti. Jestliže nebudu vzpomínat, Ježíši, vždycky na takové dobrodiní, nevzpomínej na mne nikdy, jako na nevďečného člověka. Jestliže já nebudu vždy pamětliv, Ježíši, tak velké lásky, ať není nikdy pro mne rozohněno tvé svaté srdce. Jestliže nebudu stále pamětliv takové dobroty, ať nikdy tvá ruka není ke mně dobrotivá ani vlídná. Já jsem si vryl do nitra tak velkou lásku a do kořenů mého srdce, a doufám v tebe, že nebude nikdy násilím uhašena. Vždy budu pamětliv a umdlévá ve mně duše má. To uvažuje v srdci svém, doufám v Boha. Milosrdenství to Páně, že jsme

nebyli pohlceni a neuvadlo jeho slitování. Těš se tedy, lidské pokolení, a raduj se se sladkými slzami bez konce. Těšte se, spravedliví a svatí, protože dnes se blížíte k palmě a k sladkému a velkému triumfu. Těšte se, hříšníci, a láskyplnými slzami zkrápějte zrak, protože jste pozváni k odpuštění. Ó potěšení, ó soužení, ó smutní, ó chudí rozmetení a otřesení vlnami moře tohoto světa a zlomení vichřicí soužení, radujte se, neboť dnes Ježíš, aby vám dal odpočinek, vylil svou nejcennější krev. Který šíp, který luk tak napjatý, který meč tak ostrý mohl kdy, silně se toče, proniknout silný diamant? Než ty, Ježíši, jsi zlomil skály, pronikl jsi jemné diamanty. Ty, Ježíši, jsi rozehrál led, ty jsi zlomil naše tvrdá srdce. Ty, Ježíši, jsi pronikl naši studenou mysl. Ty jsi nás všechny nadchl svou nekonečnou láskou, tak, že bych chtěl z lásky k tobě zemřít. Ty, Ježíši, jsi mne tak silně rozohnil, že duše má z lásky k tobě umdlévá. Ó sladká lásco, ó líbezná ráno, ó medosladké zranění, jež sladce vede k životu věčnému. Blažen, kdo tebou bude vždy rozohněn, bude spokojen tebou samým, a jiné na tomto světě se mu nebude líbiti. Blažen, kdo má toto nebeské zranění protože bez námahy, se zpěvem letí k životu věčnému, ve společnosti své sladké lásky Ježíše. Jenž jest pravý Bůh a pravý člověk, s Otcem i Duchem svatým, na nekonečné věky věkův. Amen.

přeložil a úvodní črtu napsal Prokop Švach OP, z knihy Po cestách mystiků k lásce Boží, edice Krystal, Olomouc 1932

Boží prozřetelnost

Úvodem si připomeňme událost, jak se v minulosti kterýsi italský duchovní mar-ně pokoušel zastavit postupující proud žhavé lávy ohrožující jeho farnost tím, že krá-čel v čele modlíciho se procesí proti to-muto proudu. Připomeňme si též, kolikrát kněží musí vyslechnout postesknutí: Toli-krát jsem se modlila za uzdravení, ale Bůh mne nevyslyšel. S touto zdánlivě neúpros-nou mašinerií přírodních zákonitostí kon-trastují na druhé straně události, ve kte-rých je hlavním faktorem tzv. náhoda. „Ná-hodné“ setkání dvou lidí na ulici může ra-dikálně změnit celý jejich další život. „Ná-hodné“ selhání brzd, „náhodný“ kaz ma-teriálu může přivodit katastrofu s nedozír-nými následky. Zdá se, jakoby náhodnost byla klíčem spouštěcího mechanismu veške-rého dění, jemuž pak slepá nutnost nasadí své nevyhnutelné okovy. Tváří v tvář těm-to situacím lze ještě říci s čistým svědomím, že Bůh řídí svět svou prozřetelností? Nebu-deme nuceni spokojit se s deistickým poje-tím Boha v roli malého chlapce, kterému se úspěšně podařilo rozjet tatínkovo auto, ale který neví, co dál, protože nezná, jak se auto řídí nebo zastavuje? Je pochopitel-né, že lidé nestojí o takového Boha, který by dění v makro - a mikrokosmu jen bez-mocně přihlížel. Role dělníka, který nemůže strčit prsty do pracujícího stroje, nechce-li o ně přijít, je s pravým Bohem opravdu ne-slučitelná. Zdá se, že jedním z přirozených motivů odklonu mnohých lidí od Boha není ani tak problematizace jeho existence, jako spíše problematizace jeho funkce ve světě.

Je dobře si uvědomit, že zde stojíme před důležitým „buď - anebo“. Buď Bůh objektivně neexistuje - potom je všechno skutečně dílem čiré náhody a slepé nutnos-ti. Anebo Bůh jako řídící osobní síla ob-jeektivně existuje. Pak ovšem veškerá nut-nost, která z dění ve světě vysvítá, není nutností slepou. Obdobné platí i pro ná-hodnost, která se ostatně i svým statistic-

kým charakterem nejeví jako plně libovol-ná, ale naopak prozrazuje předem zamýšle-nou účelnost. Rozhodnout o základním di-lematu ohledně Boží existence nebo neexis-tence je ovšem mimo rámec této naší úvahy. Zde nemáme za úkol posoudit, zda Bůh, je-hož objektivní existenci předpokládáme za solidně prokázanou odjinud, je silou tvůr-čí, ale zda je též silou dále řídící. Je mož-né (nebo dokonce nutné) připustit, že Bůh je řídící silou Universa, když toto tvrzení konfrontujeme s tím, co v moderní době ví-mo o Bohu, kosmu a lidské společnosti?

Každá síla, má-li být považována za sílu řídící, musí splňovat několik předpokladů. Především má mít potřebné znalosti. K nim patří co možná nejpřesnější přehled o při-tomném stavu dané oblasti spolu se znalostí všech příčin a okolností v minulosti, které přítomný stav způsobily nebo jinak ovliv-nily. Sem patří i přiměřená znalost faktorů, které s danou oblastí souvisejí, ale neby-ly nikdy realizovány a tak zůstaly ve sta-vu pouhé možnosti. Nemá-li řídící síla pro-padnout šablonovitosti, musí mít též přiměřené schopnosti kombinační. Pokud řídí-cí síla pracuje též s lidmi, kteří principiálně nejsou libovolně zaměnitelní, ale každý má svou vnitřní i vnější osobitost a svobodu, pak se kombinační schopnost řídící síly stá-vá schopností organizační. Vyzbrojena tě-mito znalostmi a schopnostmi se pak řídící síla zahledí do budoucna, aby v ní plánovi-tě provedla potřebné záměry. O takovémto postoji řídící síly, která v rámci správně od-hadnuté budoucí situace účelně plánuje své záměry, říkáme, že má prozřetelnostní (pro-videnciální) povahu. (Latinsky providentia od providere = „porro vedere“, vidět daleko dopředu.)

Lidský duch se odjakživa snažil uchopit budoucnost do svých rukou, využít ji pro sebe a realizovat v ní své představy o vše-stranné spokojenosti. Složitost úkolů s tím spojených je ve srovnání s celkovou kos-

mickou problematikou relativně prakticky zanedbatelná. Přesto však jsou tyto úkoly vzhledem k nepatrnosti lidských osobností i pro moderního člověka čímsi grandiózním. Svou složitostí přesahují však jeho přirozené schopnosti a síly, takže člověk je nucen v zájmu programování budoucnosti vylepšovat své paměťové, kombinační a inteligenční potence využíváním samočinných počítačů. I při využití nejmodernější techniky má však lidské programování budoucna svou „Achilovu patu“. Vědeckotechnické prognózy totiž nejsou (a ani principiálně být nemohou) absolutně stoprocentní. Opírají se jen o vysokou pravděpodobnost, přičemž víme, že v průběhu lidské historie se často uskutečnily právě ty jevy, které byly pro svou zanedbatelnou pravděpodobnost naprosto nepředvídatelné.

Srovnáme-li nyní providenciální rozhodnutí lidské s božím, zjistíme v tomto ohledu zásadní rozdíl. I člověk i Bůh programuje budoucnost. Člověk však činí tak s nejistotou, protože v budoucnosti, o kterou se jedná, prostě ještě není, zatímco Bůh v ní již jest. Umožňuje mu to vlastnost, kterou my lidé nazýváme věčností. Naše lidská existence se odvíjí z klubka základních potenci kousek po kousku. Od bodu k bodu se prodlužuje do nekonečna naše časová zakřivená linie, kontrolovaná ve svých ohniscích nadčasovou Trojjedností. My, kteří se po této linii času pohybujeme, vidíme proto jen pár kroků dopředu. Naše nejbližší úkoly nám zastírají pohled na úkoly vzdálenější. Avšak Ten, který celou nekonečnost svého života dokonale zvládá v jednom jediném okamžiku přítomnosti, má dokonalý přehled o všem. On je jediným divákem, který na panoramatickém plátně časových průmětů vidí současně a detailně počátky, průběh i cíle všech dějů. Není však jen divákem pasivním. Jeho pohled je současně tvůrčí. Neboť vše, co existuje a co se děje, je jen exteriorizací jeho ideí v rozsahu a kombinacích, jak přesně a neomylně stanovila jeho dobrem překypující vůle. Jeho absolutní moc nad osudy veškerenstva vyplývá

z toho, že jen on je zdrojem ontického „světla“, které tvoří podstatu postav a dějů kosmického „filmu“. Každé jsoucno je tím od něho odvislé jak ve svém bytostném základu (quad esse), tak ve svých změnách a činnosti (quad agere). Jeho absolutně svobodná láska ke tvorům provádí výběr toho, co z jeho nekonečné podstaty a jakým způsobem se bude odzrcadlovat v mimobožském prostředí.

Protože je v jeho moci opravdu všechno bez výjimky, nemusí Bůh při praktickém provádění (gubernatio, kyberésis) svých providenciálních záměrů volit prostředky, které jsou k dosažení cíle z našeho hlediska právě nejvhodnější. Zdá se naopak, jako by si Bůh mnohdy schválně vybíral k dosažení nejvznešenějších cílů právě nástroje nejubožejší a nejméně schopné, což často bývá terčem lidské kritiky. Aby člověk odvedl dobrou práci, požaduje předem dobrý materiál a dobré nástroje. Naproti tomu Boží prozřetelnost, která materiálně začínala z ničeho, odvádí kupodivu i se špatnými a nevhodnými nástroji díla dobrá do té míry, že nevyžadují žádný jeho další bezprostřední zásah (t.j. zázrak). Zde nalezneme odpověď i na časté zvědavé otázky, proč Bůh, když je tak mocný, nedělá ve světě více zázraků. O skutečném zázraku v přesném slova smyslu můžeme totiž mluvit pouze v tom případě, kde se zcela jasně a nevyhnutelně projeví Boží moc stvořitelská nebo anihilační, tzn. že došlo buď ke skutečnému vzniku bytí bez jakéhokoliv předchozího materiálního substrátu anebo ke skutečnému totálnímu zániku bytí. Je pochopitelné, že takovéto bezprostřední zásahy Boží do řádu přírody musí být a také skutečně jsou jevem velmi vzácným a mimořádným. Jejich častý výskyt by byl v přímém rozporu s dokonalostí Boží prozřetelnosti. Podobně jako při lidské činnosti je nutnost častých oprav a korektur díla špatnou vizitkou pro schopnost jeho tvůrce. Pokud se tedy výjimečně zázraky vyskytují, dějí se především proto, abychom pravidelností průběhu přírodních jevů nebyli ukolé-

bání k dojmů, že se všechno děje „samo od sebe“, abychom pochopili, že i za tzv. přírodními zákonitostmi stojí Někdo a že neměnnost těchto zákonitostí není nic jiného než projev neměnnosti Božích rozhodnutí a plánů.

Boží prozřetelnost není ovšem zaměřena jen na plánování a uskutečňování cílů pozemských. Především je zde také fenomén Božího lidu, který je předurčen k vyššímu stupni existence. Tento Boží lid směřuje k budoucnosti, v níž má žít podobně jako Bůh. K tomuto vznešenému cíli je providenciálně zaměřen především komplex nadpřirozených skutečností působících prostřednictvím přírodních elementů jakožto svátosti kvalitativní přeměny lidského nitra. Podobnou prozřetelnostní roli hrají i mimosvátostná osvětlení kolektivů i jedinců, projevující se zejména v biblické inspiraci a církevním magisteriu.

Co zde bylo vyjádřeno pomocí teoretického výraziva, nabývá nové hloubky a životnosti, zaposloucháme-li se do slov, kterými prostřednictvím hagiografických lidských nástrojů promlouvá k nám o sobě, o svých vlastnostech a záměrech Bůh sám v Písmě svatém. S použitím lidské vyjadřovací techniky a analogií vysvětluje nám z Božích slov v Písmě: Boží věčný pohled a přehled přes všechno dění (Ž 90,2-4; 102,27n.), neměnnost jeho božské podstaty a záměrů (Mal 3,6; Jk 1,17), jeho dokonalé poznání (Ž 147,4; 1 Kor 8,39; Sk 15,8; Řím 11,33; 1K 2,10), jeho všemocná vůle (Ž 135,6; L 1,37; Mt 19,26), jeho vláda nad bytím a nebytím (Mdr 1,14; 2 Mak 7,28; Řím 4,17), jeho tvůrčí svoboda (Mdr 9,1; Ef 1,11; Zj 4,11), jeho schopnost udržovat vše v existenci i v činnosti (Mdr 11,26; Kol 1,16n; Žid 1,3), jeho plánovitá péče o všechno do nejmenších detailů (Mdr 6,8; Mt 6,25,34; Sk 17,25; 1 Petr 5,7).

Vidíme-li však Boží prozřetelnost opravdu za vším, co se kdekoli děje, mohou tím vzniknout přemýšlivým lidem někdy určité problémy. Především je zde otázka: Když je všechno do detailu Bohem s ne-

omylnou jistotou a neměnně dopředu naplánováno, kde je potom svoboda člověka? Starší generaci, např. ženy, které hledají v životě bezpečí a jistotu, tato otázka citově příliš netrápí. Tito lidé jsou spíše rádi, že Bůh a jeho záměry jsou stejné „na počátku jako na konci“. Téměř pobuřující mohou být však tyto myšlenky pro mládež mužského pohlaví, kteří pak chápou Boží prozřetelnost spíše jako dokonale promyšlenou past, do které jsou sami lapeni, kde si mohou nanejvýš zpočátku více nebo méně otlouci hlavu o neproniknutelné zdi, a kde nakonec nezbude nic jiného než tichá rezignace. Není divu, že těmto lidem více méně imponuje bergsonovská představa vyvíjejícího se Boha, který spolu s celým kosmem se dobrodružně valí kupředu do neznámé budoucnosti. Ovšem takový Bůh, který by byl vláčen spolu s ostatními kupředu a nevěděl, jak to dopadne, není ani Bůh Bible ani Bůh filosofů. Řešení tohoto problému nespočívá však v tom, že tedy Boží prozřetelnost jednoduše škrtneme, ale když se uvědomíme, že Bůh od věčnosti výslovně chtěl i naši vnitřní svobodu, že nás jako svobodné bytosti stvořil a do svých věčných plánů „předem“ zakalkuloval všechna naše svobodná rozhodnutí, s nimiž též počítá při realizaci svých dalších záměrů. Nejsme tedy Božími otroky, ale Božími spolupracovníky, což nám naopak dodává novou důstojnost. Každý okamžik našeho života je Boží ontickou výzvou, na kterou Bůh čeká naši odpověď. Podle této naší svobodné odpovědi (pochopitelně od věčnosti neomylně předvídané) je seřazen další směr naší životní dráhy.

Tímto způsobem nalezneme obdobně řešení i dalšího palčivého problému, který byl nadhozen již v úvodu této úvahy: vztah mezi Boží prozřetelností a našimi prosbami vyjádřenými formou modlitby. Zdá se, jako by nutnost vyplývající z Boží prozřetelnosti byla v rozporu s nutností vyslyšení našich prosebných modliteb, které se opírají o Boží příslib „Proste a bude vám dáno.“ (Mt 7,7) Ve skutečnosti, když člověk o ně-

co prosí, nejde zde (nebo alespoň nemá jít) o souboj dvou vůlí, vůle Boží a vůle lidské. Říká-li Kristus: „Budete-li mne o něco prosit ve jménu mém, já to učiním.“ (Jan 14,14), neslibuje tím zřejmě jisté a automatické splnění proseb, při nichž se prosící odvolává na Ježíše Krista pouhým vyslovením jeho jména. Jistého splnění svých proseb dosáhne podle tohoto příslibu ten, kdo prosí ve shodě s Kristovou vůlí. Čím více tedy můžeme předpokládat, že naše přání je ve shodě s Boží vůlí, s tím větší pravděpodobností můžeme očekávat jeho splnění. Proto ve smyslu absolutní prosby se můžeme modlit jen o hodnoty nadpřirozené, které jsou jisté v Boží vůli zahrnuté. O hodnoty pozemské můžeme prosit Boha jen hypoteticky, tzn. s připojenou podmínkou: „přeje-li si tak Bůh“. Je ovšem pravda, že ten, kdo upřímně žije z víry, dostává od Boha vnitřní světlo, aby v různých životních situacích s praktickou jistotou rozpoznal, v čem je Boží vůle a za co se tedy má konkrétně modlit i vzhledem k pozemským záležitostem.

Je též velkým omylem se domnívat, že modlitba za pozemské záležitosti nemá smysl, protože stejně všechno dopadne tak, jak rozhodnou druzí lidé nebo k jakému výsledku dojde souběh přírodních zákonitostí. Pokud jde o lidská rozhodnutí, víme přece, že lidé docházejí ke svým svobodným rozhodnutím pro různé vnější a vnitřní motivy, jejichž prostřednictvím právě uskutečňuje Boží prozřetelnost své záměry. Též musíme počítat s bezprostředním Božím osvícením lidského rozumu a s bezprostředním ovlivněním lidské vůle k náležité akceschopnosti. Pokud jde o situaci, kde lidské přání stojí proti „mašinerii“ přírodních zákonitostí (nemoc, úrazy, přírodní pohromy apod.), neovlivňuje asi modlitba tuto „mašinerii“

většinou přímo, ale jaksi „zpětně“, preventivně, totiž tím, že je modlitba od věčnosti zakalkulována do Božích detailních plánů se světem, které se pak postupem času ve hmotném světě projevují. Řečeno snad srozumitelněji: modlitbou v tomto případě neovlivňujeme pohyb loutek na scéně přímo, ale nepřímo působením na ruku pro nás neviditelného umělce v zákulisí. A protože se v této ruce sbíhají nitky vedoucí ke všem událostem kosmickým i světovým, můžeme považovat lidi, kteří se upřímně modlí, za nejmocnější a nejvlivnější osobnosti světových dějin.

Když se ovšem již „mašinerie“ rozjela, situace je se vši pravděpodobností, ať již pro nás pozitivně či negativně, rozhodnuta, pak se křesťan prostřednictvím modlitby snaží především rozpoznat pod povrchem této „mašinerie“ láskyplné rozhodnutí Otcovo, který přece musí sám nejlépe vědět, co člověku doopravdy prospívá nebo doopravdy škodí. Bůh je totiž tak dokonalý programátor, že dokáže pracovat právě tak s prvky kvalitními jako s vadnými. I když tedy Boží prozřetelnost ve svých plánech provizorně připouští vadné prvky - ať již jde o zlo fyzické nebo o zlo morální vznikající zneužitím lidské svobody - očekáváme přesto celkový výsledek nepředstavitelně pozitivní.

Pokud jde o náš osobní úkol v tomto řádu Boží prozřetelnosti, ten nespočívá vlastně v ničem jiném, než co požadují rozmanité formy náboženských zasvěcení (Božskému Srdci Páně, Panně Marii apod.), které mají jeden společný cíl: dát se jako dobře použitelný nástroj plánům Boží prozřetelnosti bezvýhradně a radostně k dispozici.

převzato ze samizdatu, autor neuveden

Křesťanství a Zen

Zen je přístup ke skutečnosti vypracovaný v jedné z buddhistických škol, která má kořeny už v Indii, ale další vývoj prodělala zejména v Číně, Koreji, Vietnamu a Japonsku. Zenový styl života není vázán jen na buddhismus. Důraz Zenu na bdělost a usebranost může posloužit i v jiných školách duchovního života. Japonský dominikán, Vincent Shigetu Oshida je spolu s dalšími křesťany (např. Hugo M. Enomyia Lassalle, J.B. Lotz, H. Waldenfels) přesvědčen, že i nám může posloužit, abychom prožívali svou víru lépe. Zároveň nám to pomáhá budovat mosty mezi náboženstvími. Jako první orientace v problému chce posloužit volný výběr myšlenek z textů o. Vincenta a z rozhovoru v redakci časopisu *Ten Directions* při příležitosti obřadu, jímž byl americký jezuita Robert Kennedy ustanoven za učitele Zenu.

Doba, ve které žijeme je strhující. Žijeme v očekávání nového horizontu, protože vztahy mezi duchovními a mystickými proudy lidstva jsou stále příznivější. Nové obzory jsou v dohledu. Tento vývoj ale není vždy bez nesnází. Není jasné jak by mělo křesťanství přijímat zen a začlenit ho tak či onak do syntézy. Takové hledání má smysl jen pro někoho, kdo si je hluboce vědom potřeby naučit se moudrosti od schopného a moudrého člověka přicházejícího z jiné tradice. Duchovní život každého z nás je jedinečný a nemůžeme z něj dělat pravidlo pro všechny. Je to tak rovněž pro každý duchovní proud: Jeho tradice jsou jedinečné a nemohou být jednoduše generalizovány. A právě tak jako autentický dialog mezi dvěma osobami je možný jen tehdy, když mají smysl jeden pro druhého, nedá se rovněž očekávat ovoce od kontaktu mezi dvěma spirituálními proudy, jestliže chybí hlubší úcta k tajemství jiné tradice.

Ale dá se říci, že úcta a dobrá vůle nestačí. Ztroskotají, ti, kdo chtějí uvést v soulad neslučitelné. Otázky, které mně byly často kladeny o zenu se mohou redukovat na tuto: Jsou slučitelné zen a křesťanství? Odpovídám otázkou: je neslučitelné jíst rýži a být křesťanem? Jím rýži, protože je to docela přirozené a je přiměřené,

že se jí živím. Rovněž praktikuji zen, poněvadž je to zcela přirozené a je přiměřené, že se jím živím. Možná, že se mnou nesouhlasíte. Řeknete, že jsou to dvě různé věci. Ale proč? Rozlišujeme tedy, co je třeba rozlišovat. Slovo zen je přepis sanskrtského slova dhyana, kontemplace. Od Indie po Japonsko doznala skutečnost, kterou značí toto slovo, určité modifikace podle historických situací, ale v základu zůstává táž. Zen, to je hlas reality, to je žít realitu. Budhismus v tom není výlučný. Před několika lety mne navštívil patriarcha džainismu se svými žáky a s několika učiteli jógy. Jednou večer mi navrhl diskusi o metodách dhyany. Přijal jsem jeho návrh. Mluvil jsem jako křesťan a on mi odpovídal jako džainistický patriarcha. Došli jsme k závěru, že dhyana, totiž podstata těchto technik, které spočívají v tom, aby prohloubily ticho a způsobily v nás vzrůst svobody, je táž, i když se liší formami výrazu. Zazen je kontemplace praktikovaná v sedě se složenými nohama. Nicméně zazen je jenom prvek dhyany.

Když užívám slova zen, není třeba to chápat ve smyslu výhradně zazenu ani jako jednu buddhistickou školu, která nese toto jméno, ale v původním významu kontemplace. A ve světle zjevení Ježíše Krista zkoumám realitu podle zenu.

Tajemství Slova - tajemství Reality

Chtěl bych své úvahy soustředit na tajemství Slova. Mám vždy pocit, že průzkum tohoto tajemství opravdu chybí, přesto, že je to tak důležité. Vycházel jsem z povrchu a překračoval postupně sféry Slova a tak jsem se pokusil pokročit v odhalování Reality.

Slovo papouškovo

Papouškovo slovo je samo sebou tajemné. Může napovídat něco o tajemství Slova. Všimám si tedy, jak dalece představuje povrchovou sféru Slova. Papoušek mechanicky opakuje slovo, které slyšel od lidí. Nepozměňuje je, poněvadž není schopen je asimilovat. Je to vskutku slovo, které vlaje jako zrníčko prachu, bez jakéhokoliv spojení s vlastní myšlenkou nebo osobní zkušeností. Toto slovo může mluvit o demokracii, o svobodě, nebo být vybráno z Písma svatého, ale je jen pouhým opakováním, ozvěnou vnímaných zvuků. Je trochu jakoby stínem slova.

Slovo idea

Chceme-li vidět jasně, pouštíme se do úvah. Tyto úvahy jsou vedeny slovem ideou. Opravdová myšlenka nese vždy s sebou to, co je v setkání s realitou blízko logiky. Bez toho chybí úvaze obsah. Když pak přijde setkání s realitou, kterou jsme neznali, a my nehledáme bezpečné pochopení a vytrváme v tmavém tunelu hledání, a když pak dojdeme k poslednímu bodu beznaděje, že realitu nikdy jasně neuvidíme, pak jsme připraveni na setkání s novou realitou, velmi vzdálenou horizontu naší myšlenky.

Právě v tomto okamžiku potkáme realitu nějak širší a úplnější. To se potvrzuje právě v oblasti čistě vědecké. Největší vědci, ti, kterým se podaří vědu posunout, mají s tím zkušenost. Uvažovat o skutečnosti je samo o sobě plodné. Co ji ochuzuje, není samotné uvažování, nýbrž to, že jsme ztratili smysl pro tajemství. Co můžeme doopravdy chápat, je jen uspořádání obrazů zroze-

ných při našem prvním setkání s realitou. Jednou takto pochopená představa se stane nezávislou. Tragedií mnoha moderních intelektuálů je, že ztratili rozměr tajemství přítomného v pojmu nebo vjemu.

Uvažování, to není vše, čeho je schopna naše mysl. Jiný způsob jak číst realitu může být vždy spojen s našim intelektem. Nejedná se jednoduše o intuici, která by měla kontrastovat s úvahou. Jedná se o „pohled plnosti“ směřující k vnitřku totální Reality, této Reality, která zahrnuje také naše uvažování o skutečnosti. Například, abychom odhalili, co se děje v světě tajemné reality malého dítěte, náš základní postoj by měl být ten pohled plnosti, který se ponořuje do nitra skutečnosti. Takový postoj byl běžný tam, kde hrála hlavní roli moudrost, ale byl odvržen jako dětinský a primitivní protože byl zaměněn za to, čemu můžeme říkat naše malé intuice. Málo rozumní lidé odsoudili svět moudrosti, a to svou jednoduchou nevědomostí.

Slovo událost

Když dítě začíná vydávat hlas, křičí „á, á, á“. Nikdo nenaučil tak děti křičet. Sama jejich existence v nich tak křičí. A když začnou volat matku, a vymáhat její péči, začínají křičet „máma“. Tímto druhem slova dítě volá z celé své bytosti, vyjadřuje se se vším, čím je. Je to slovo událost.

V Japonsku to nazýváme „koto“; znamená to zároveň událost i slovo. Způsobí ozvěnu, která se může zrodit mezi dvěma skutečnostmi, např. mezi růží, která se sladce chvěje ve světle západu, a mnou, který jsem před ní. Já ji přijímám a poznávám, poněvadž je „koto“. V okamžiku poznání květina na mne mluví, říká mi skutečné slovo, a i to je slovo událost.

Když venkovan obdělává rýžová pole neběží po každé do knihovny ptát se na události, které se mu tam přihodí. Poslouchá rýži a ta mu řekne, chybí-li voda, chybí-li hnojivo, je-li příliš zima... Jsou to činy

rýže, které jsou slovy. Rýže mluví globální řečí. Když je po všem, dá se přeložit slovo událost slovy idejemi, aby se jim vědomě rozumělo, ale slova ideje je nebudou umět nahradit. Slova ideje nejsou ani vše, ani celá řeč.

Samo slovo událost nic nepopisuje. Lze je však přeložit do slova ideje, i když je to vždy za cenu abstrakce a s omezením možnosti vidět protiklady. Jestliže se slovo týká skutečnosti globálně, ponese i protikladné významy a paradoxy. Hebrejské slovo chesed, např. znamená současně milost (přízeň) a hanbu (nebo stud). Jestliže jsme nějakým způsobem v milosti (přízni), budeme v míru v nitru svého bytí; přesto v téže době zachováváme ve svém vědomí pocit studu nebo hanby. Slovo Písma svatého je hlavně slovo událost, a musíme se k němu jako k takovému chovat. Pokud je budeme brát jako slovo ideu, nikdy nebudeme schopni do něj vniknout.

Otcové pouště v prvních křesťanských generacích objevili jak je důležité soustředit se na dýchání. Tento objev byl předáván během celého středověku až do našich dnů, jak o tom svědčí Ježíšova modlitba v mnišství řecké církve. Samo o sobě slovo Písma svatého není vůbec cizí zenové meditaci. Zatím jsme jeho slova překládali do slov idejí. Byli jsme zvyklí na řecko-římskou vizi světa, a pocítovali jsme jí jako jediný možná pohled. Křesťan by se měl učit přijímat slovo Písma svatého s vlastní vizí a v souladu se svými kořeny. Měl by se učit vidět jak přijímání Slova rozpouští jeho já. Praxe, která spočívá v prohloubení kajičnosti tichem a ona praxe, která spočívá v ochotě dát Božím slovem zcela odstranit vlastní já, měly by jít spolu: jsou jako pravice a levice.

Jestliže tak budeme pokračovat, staneme se vnímavějšími ke slovu události. A když pokročíme dále, přiblíží se nám slovo setkání.

Slovo Setkání

Vnikneme-li do ještě hlubší sféry Realiti, ocitneme se v přítomnosti slova setkání.

Tam už neexistuje možnost transkripce ve slova ideje. Stane se, že jsme „svedeni“ nějakým mystickým slovem, které noří své kořeny v Realitě. Vskutku ten, jehož vědomí či nevědomí jsou dostatečně očištěny od všeho cizopasného, ten, jež proniká průhlednost bytí, může být „sveden“, když to náhle přijde. Ale jestliže chce tuto zkušenost opakovat, vrátí se k sobě a je tam, kde na počátku byl. Co odchází, nechme odejít. A pokračujme v prohlubování ticha. Pak je možné přijmout návštivení v okamžiku, kde se obvyklá podoba slov se úplně smyje. Umožní nám to nechat se svést prostou, hlubokou propastí ticha.

To neznamená, že by se opouštěl konkrétní svět, spíše se rozpouští sebevědomí. Kdo spočívá ve stále se prohlubujícím se tichu, uslyší snad slovo událost, jež zatím nepoznal. List, který padá, začne zpívat tajemství Nezrozeného. Ten, kdo je schopen v každodenním životě utéci svému já a s vděčností přijmout těžkosti a protivenství, ten stane jednoho dne na tom břehu, kde všechny věci počínají v novém světle. Tento objev, to je setkání se sférou Nezrozeného.

V tajemství slova setkání se náš život radikálně mění a připadá mi, že jsme již jaksí v přítomnosti Slova Boha.

Slovo Bůh

Život víry je tajemství vzájemného spojení nebo chceme-li setkání, kdy se jeden ke druhému připojujeme přes nekonečnou vzdálenost. Přitom Slovo Bůh není pro nás ničím abstraktním. Naopak! Určuje konkrétně náš život reálnými setkáními. Slovo Bůh nelze objektivizovat, naše vědomí se ho nemůže zmocnit. Ale můžeme se angažovat v důvěře vůči Slovu Bohu a tím se otevřít přímému vztahu. Pokud jsme odpověděli celým svým bytím, můžeme „ochutnat“ nepřímou stopu Slova Boha. Ono je jediným slovem, vůči němuž se věřící může angažovat. A s hlubokým zadostiučiněním přijde naše osvobození a úplné přetvoření. Naše ticho se přetvoří v ticho božské. Náš

celý život zmizí, aby se přetvořil ve Slovo Boha. V nejreálnějším smyslu slova je zenový život nejreálnějším žitím v nitru Bo-

ha Otce a je to život tajemného spojení se Slovem.

Z rozhovoru v redakci *Ten Directions*

(s Robertem Kennedym, SJ)

- *Nebyl jsem vychován jako křesťan a řadu let jsem buddhistou a chtěl bych pochopit rozdíl mezi pojetím teistickým a neteistickým. Když užíváte slova Bůh, provokuje mne to. Nechápu, jak se zkušenost teistická a neteistická vejde společně do vaší mysli. Pro mne znamená studium a praxe Buddhovy dharmy neteistickou cestu. Není, kdo by nás mohl spasit.*

- Buddha nepožadoval od mladých bráhmánů, kteří k němu přišli, aby se zřekli hinduismu. Požadoval po nich jen, aby nahlédli jeho nauku a žili s ním. Vy to podáváte tak, jakoby ti, kdo jsou židovské nebo křesťanské víry, museli svou víru odložit, aby mohli praktikovat cestu osvětlení. Buddha to nepožadoval.

- *Domnívám se, že teismus je jen populární označení pro jinou sílu. Nejde o tradiční mínění teismu, nýbrž o důvěru v někoho jiného než v sebe.*

- Hodně lidí visí na určitých teistických a neteistických koncepcích, místo aby se zabrali do praxe. Tak například, se letos v létě chystám na mezináboženský seshion v Napopově institutu. Budeme užívat žalmů jako témat rozhovorů. A první otázka, která přišla od vedení buddhistického studijního oddělení, byla: *Jak to, že chcete užívat žalmů? Vždyť to je teistické.* Žalmy se, jak možná víte, užívaly v různých židovských, křesťanských a muslimských tradicích jako hledání cesty osvětlení, pro životní realizaci. Podobně se užívalo čtení takových věcí jako jsou Zpěvy Milarepovy nebo o různých panteonech bohů a božstev... V buddhistické praxi, ve které jsem byl vycvičen, šlo o to získat zkušenostní vhled do toho, čím je vlastně život, o jednotě života a tak

se stát schopným pracovat se všemi pojetími. Jakmile můžeme nahlédnout, co je život, můžeme být schopni pracovat se vším. Nemusíme uvažovat, co je správné a co nesprávné, nýbrž užívat toho všeho jako koanů, abychom pronikli dovnitř. Čím je pro vás teismus? A čím neteismus? My máme mnoho koanů o Bohu, které zapadly do naší soustavy koanů. Užívejte jich jako cesty k prohlédnutí.

- Cítím, že je to pro vás pojetí, které vás vyrušuje, a to znamená, že to je bod pro vaše praktikování. Proč máte obavu z Boha? Proč utíkáte před Bohem? Dávám vám to jako koan, abyste s ním pracovali. Toto téma se objevilo v našem mnišském společenství v souvislosti s modlitbou. Lidé nějak kladou modlitbu, totiž prosebnou modlitbu, do souvislosti s teistickým pojetím, s Bohem. A říkají: když praktikujeme zen, nemodlíme se. Neřekl bych, že je to tak.

- *Mám osobní otázku na o. Kennedyho. Vidím ho v zenovém oděvu a je osloven jako otec Kennedy. Chtěl bych právě vědět, odkud přichází. Nevím toho, upřímně řečeno, o zenu mnoho. Viděl jsem článek v Los Angeles Times, o tom jak jste byl před několika měsíci vysvěcen za zenového mnicha.*

- Nebyl vysvěcen, nýbrž ustanoven za učitele zenu. Není vysvěcen za buddhistického kněze. Je katolickým knězem.

- Ve svém kněžském životě modlitby jsem zjistil, že obrazy a způsoby jak jsem myslel o Bohu se prostě zhroutily. Došel jsem k jiné formě modlitby či meditace nebo kontemplace, která je bez obrazů a beze slov. Dospěl jsem k zenu, protože jsem objevil zen, když jsem žil s jezuity v Japon-

sku. Shledal jsem, že v zenové meditaci lze dosáhnout neznámého a bezejmenného Boha, kterého si nemohu představit. ... Snažím se proniknout v temnotě k tomu, čemu nerozumím, co si nedovedu představit. ... Jsem katolický kněz, který přišel k zenu při mezináboženské práci a zjistil jsem, že sice v mnoha věcech lišíme filosoficky, ale mnoho máme společného: lásku k chudobě a pokoji, chceme se věnovat práci pro obec-

né dobro. Povzbuzuje mne, že mohu pracovat s budhisty a ne jen s katolíky, že mohu spolupracovat s těmi, kdo mají jiné pohledy a mohou mne tedy na mé cestě obohatit a pomoci mi.

*s použitím překladu Aleny Filipové
sestavila redakce*

Poznat živého Boha

Thomas Merton OCR

Meditace není jen intelektuálním úsilím zaměřeným na zvládnutí určitých pojmů o Bohu nebo na vstípení tajemství naší katolické víry do našich myslí. Pojmové poznání náboženské pravdy má v našem životě určité místo, a je to místo důležité. Studium představuje podstatnou část života modlitby. Duchovní život potřebuje silné intelektuální základy. Studium teologie je nezbytný doplněk meditativního života. Ale sama meditace není „studium“ a není činností čistě intelektuální. Cílem meditace není jenom získání nebo prohloubení objektivního a spekulativního vědění o Bohu a o pravdě, kterou zjevil.

V meditaci nehledáme vědění o Bohu, jako by On byl předmětem stejně jako jiné předměty, které podléhají našemu bádání a dají se vyjádřit v jasných vědeckých pojmech. Hledáme poznání samotného Boha za dimenzí všech možných předmětů, které stvořil a které se nám představují jako „věci“ od sebe navzájem izolované, „určené“, „vymezené“, o zřejmých hranicích. Nekonečný Bůh je bez mezí a naše mysl mu je nemůže vnutit a stejně ani jeho lásce. Jeho přítomnost můžeme ale „uchopit“ v nejasném vědomí milující víry, „připomínáme“ si ji, ale nepoznáváme ji vědecky a přesně, tak jako poznáváme nějaký jev pod mikrosko-

pem. Jeho přítomnost není možno verifikovat tak, jako bychom verifikovali nějaký laboratorní experiment. Můžeme si ji duchovně zpřítomnit pod podmínkou, že se nebudeme snažit ji dokázat. Jakmile se pokoušíme duchovní přítomnost ověřit jako předmět přesného vědění, Bůh se nám vymyká.

Když se vracíme ke klasickým fragmentům sv. Jana z Kříže, které se týkají „temné noci“ kontemplace, vidíme, že jeho nauka o víře se často představuje mylně. Některým čtenářům se zdá, že říká jenom to, že když se odvrátíme od smyslových a viditelných předmětů, začneme vidět předměty neviditelné. To je novoplatonismus a ne nauka sv. Jana z Kříže. On nás naopak učí, že duše „musí být v temnotě ne jen v té části, která se týká stvoření, dočasných věcí... nýbrž musí dovolit, aby byla oslepena a zatemněna též v té části, která se týká Boha a duchovních věcí, to jest v části vyšší, rozumové... Musí jít jako slepec, držet se temné víry jako vůdkyně a jako světla a neopírat se o žádnou věc, kterou poznává, zakouší, cítí nebo si představuje. To vše jsou totiž mraky, které ji klamou, zatím co víra je jistější než všechno, co je možno pochopit, zkusit, pocítit nebo si představit. Jestliže se tedy, pokud jde o tyto věci, neoslepí tak,

aby byla úplně v temnotě, nepřijde k tomu, co je vyšší a co učí víra“.

Nicméně ta temnota není jen negativní. Nese s sebou osvětlení, které se vymyká očekávání a kontrole rozumem. „Pokud jde o Boha, kdo by mu zabránil, aby v duši tak odpoutané, umenšené a obnažené udělal, co se mu zlíbí?“

Toto učení sv. Jana z Kříže není radno dávat stranou jako nějakou specifickou formu „karmelitánské spirituality“. Je založena na přímé návaznosti starobylé mnišské a patristické tradice od Evargia Pontia, Kasiana a Řehoře Nysského přes Řehoře Velikého a pseudo-Dionysiovy nástupce na Západě.

Sv. Jan Zlatoústý píše o „nemožnosti pochopit Boha“: „Vzývejme jej jako Boha nevyjádřitelného, nepochopitelného, neviditelného a nepoznatelného; vyznejme, že překračuje všechny možnosti lidské řeči, že se vymyká chápání každé smrtelné myslí, že andělé jím nemohou proniknout, ani serafové jej vidět nemohou v celém jeho jasu ani cherubové jej plně chápat, je neviditelný pro knížatstva, síly a mocnosti a pro všechna stvoření bez výjimky, jen Syn a Duch svatý jej znají.“

Svatý Řehoř Nysský takto popisuje „mystickou noc“: „Noc znamená kontemplaci neviditelných věcí na způsob Mojžíše, který vstoupil do temnoty, v níž je Bůh, Bůh, který se celý halí v temnotách“. Duše obklopená ze všech stran Boží nocí, hledá toho, který se skrývá v temnotě. Má jistě lásku toho, kterého hledá, ale milovaný se vymyká jejím myšlenkám... Proto zanechává hledání a poznává toho, po němž touží prostřednictvím samotné té skutečnosti, že jeho poznání je mimo jakékoli porozumění. Pak říká: Opustila jsem všechny stvořené věci a vzdala jsem se pomocí rozumu a díky tomu jsem pak našla svého milovaného mocí víry. A nedovolím mu odejít, budu ho zadržovat objetím víry, dokud nevstoupí do mé komnaty. Tou komnatou je srdce, ve kterém může přebývat, pokud se ono samo vrátí do svého původního stavu.“

A Evargius (v Traktátu o modlitbě, který byl dlouho připisován sv. Nilovi) říká: „Podobně jako světlo, které nám všechno ukazuje, nepotřebuje jiné světlo k tomu, aby je bylo vidět, tak ani Bůh, který nám ukazuje všechny věci, nepotřebuje žádné světlo, ve kterém bychom jej mohli vidět, vždyť sám je světlem ze své podstaty.“ A dále: „Když se modlíš, neohlížej se na různé své myšlenky a nech svou mysl, ať se pohrouží do zkušenosti bez tvaru; směřuj jen beztělesně k beztělesnému a pochopíš... Když toužíš uvidět tvář Otce, který je v nebi, nehledej ve chvíli modlitby nic, co by bylo vidět, žádný tvar nebo postavu.“

Když se vrátíme k mystikům od Rýna, setkáme se s Janem Taulerem, který charakteristickým způsobem říká: „Všechno, co člověka těší, všechno, co si člověk křečovitě drží jako sobě náležící dobro, sežerou červi, s výjimkou naprostého a jednoduchého rozplynutí v čistém, nepoznatelném, nevyslovitelném a tajemném dobru, kterým je Bůh, a to tak, že člověk zapře sám sebe a vzdá se všeho, co by se mu mohlo objevit.“

A Ruysbroeck: „Vnitřní člověk vstupuje do sebe sama bezprostředně, mimo veškerou aktivitu a všechny hodnoty, aby se oddal prostému nazírání na dovršenou lásku. Setkává se tam s Bohem bez jakéhokoli prostřednictví. A z této jednoty s Bohem do něj proudí prosté světlo. Toto prosté světlo se zjevuje jako temnota, obnaženost, nicota. Člověk je obklopen touto temnotou, noří se do stavu beze změn a v něm zaniká. V té obnaženosti mu uniká veškeré rozvažování a rozptylování věcmi; oživuje jej a proniká prosté světlo. V nicotě vidí, jak se všechny jeho činy stávají ničím, když jej naplňuje působení mocné Boží lásky a díky tomu, že na něj splyne dovršující božský Duch, ...tak se stává jedním duchem s Bohem.“

Jedním slovem, Bůh je neviditelně přítomen na dně naší podstaty: dosahuje k němu naše víra a láska; skryt ale zůstává před arogantním zrakem našeho zvědavého myšlení, které se ho snaží uchopit a zajistit si

jeho trvalé vlastnění v aktu poznání, který dává nad ním moc. V podstatě je absurdní a nemožné chtít uchopit Boha jako nějaký předmět, který naše myšlení může pochopit a může mu porozumět.

Vědění, kterého jsme schopni, je prostě vědění o něm. Ukazuje na něj pomocí analogií, které - máme-li jej dosáhnout - musíme překročit. Ale musíme překračovat sami sebe stejně jako ty analogie a při hledání poznání Boha musíme zapomenout na dobře známý vztah subjekt - objekt, který charakterizuje naše obvyklé akty poznání. Poznáváme ho totiž do té míry, do jaké si budeme vědomi toho, že on poznal nás. „Máme jej“ proporcionálně do té míry, do jaké si uvědomujeme, že on vlastní nás, a to v nejtajemnějších hlubinách naší podstaty. Meditace nebo „modlitba srdce“ je aktivním úsilím, které podstupujeme, abychom měli otevřená srdce, abychom mohli zakusit jeho osvětlení a naplnit se vědomím svého pravého vztahu k němu. Klasickou formou meditace je proto opakované vzývání jména Ježíš v srdci očištěném od obrazů a starostí.

Proto také cílem meditace v kontextu křesťanské víry není dosažení objektivního a zdánlivě „vědeckého“ vědění o Bohu. K poznání přijdeme tím, že si uvědomíme, že samo naše bytí je proniknuto jeho vědáním a láskou k nám. Paradoxně není naše znalost Boha znalostí jeho samotného jako předmětu našeho zvidání, nýbrž poznání sebe sama, nás jako zcela závislých na jeho spasitelném vědění o nás, které je plné milosrdenství. Právě proporcionálně k tomu, nakolik nás on zná, nalézáme naši opravdovou podstatu a totožnost v Kristu. Známe jej v sobě a prostřednictvím sebe do té míry, do jaké je jeho pravda zdrojem našeho existování a jeho milosrdná láska samým srdcem našeho života a existence. Nemáme žádný jiný smysl existence, než být milován od něj, našeho Stvořitele a Zachránce a opačně, milovat jej. Není pravdivého poznání Boha, které by nepředpokládalo důsledné porozumění a blízké osobní přijetí onoho propastného vzájemného vztahu.

Celý cíl meditace spočívá v prohlubování vědomí tohoto základního vztahu tvora k Tvůrci a hříšníka k Vykupiteli.

Řekli jsme shora, že tuto nauku o mystickém „nevědění“, pomocí kterého se blížíme k poznání Boha jako „neviditelného“, bez „tvaru a postavy“, mimo všechny představy, ba i pojmy, nesmíme mylně tlumočit jako pouhý odvrát od ideí materiálních věcí k idejím toho, co je nemateriální. Mystické poznání Boha, které se otevírá jakýmsi počátečním způsobem zároveň s živou vírou, není poznání nějakých nemateriálních a neviditelných podstat na rozdíl od toho, co je viditelné a materiální. Jestliže nám v určitém smyslu nic z toho, co můžeme vidět nebo pochopit, nemůže dát plně adekvátní ideu Boha (nebo jen prostřednictvím vzdálené analogie), pak můžeme říci, že obrazy a symboly a dokonce hmota, která vstupuje do struktury svátostných znaků a uměleckých děl, získávají určitou vlastní čest: nejsou odmítány ve prospěch jiných, „nemateriálních“ objektů, které by byly pokládány za vyšší s tím, že by nám měly umožňovat dokonalejší způsob „vidění“ Boha. Právě naopak, protože jsme si vědomi, že obrazy, symboly a umělecká díla jsou jen hmotou, můžeme je užívat s větší svobodou a s menším rizikem zbloudění, a to právě proto, že jsou nám omezeny jejich povahy jasná. Víme, že mohou být jen prostředky k cíli a neděláme z nich „modly“.

Můžeme tu dále jakoby na okraj říci, že obraz, symbol, výtvarné dílo, rituál a samozřejmě především svátosti vnášejí do života modlitby a meditace právoplatně hmotné věci, a ty se pak užívají jako prostředky hlubšího ponoření do modlitby. Denis de Rougemont označil umění za „promyšlený prostředek sloužící vtažení do meditace“. Nelze brát na lehkou váhu estetický aspekt kultovního života, zvláště dnes, kdy se sotva dostáváme z éry oškřivenosti a škod v sakrálním umění, která vyplynula částečně na jedné straně z jakoby manichejského přístupu k přirozené kráse a na druhé z racionalistického zlehčování smyslových jevů.

Nebylo by tedy správné to vše, co bylo shora řečeno v citátech ze sv. Jana z Kříže a jiných křesťanských mystiků o „temné kontemplaci“ a o „moci smyslů“ vykládat tak, že každý, kdo se zabývá meditací a modlitbou se kategoricky musí vzdát normální kultury smyslů, uměleckého vkusu, obrazotvornosti a inteligence. Naopak, ta kultura se předpokládá. Není možné překročit něco, čeho jsme ještě nedosáhli: a přesvědčení, že Bůh je „mimo všechny obrazy, symboly a ideje“ se stává zřejmé obvykle jen tomu, kdo předtím dobře užil všechny tyto věci, kdo má pořádnou a dozrálou „mnišskou kulturnost“ a pak až, po té, co dosáhl hranic symbolu a ideje, přechází k další etapě, ve které se již obejde bez nich, alespoň po určitou dobu. A tak tedy, i když ony lidské symbolické pomocné prostředky modlitby ztrácejí svou užitečnost při vyšších formách kontemplativního sjednocení s Bohem, zachovávají si místo ve všedním životě i pro kontemplativního člověka.

Funkce obrazu, symbolu, poezie, hudby, zpěvu a rituálu (který má vzdálené svazky se sakrálním tancem) je otevírání vnitřního „já“ kontemplativního člověka, vtažení smyslů a těla do jeho celostného obratu k Bohu, což je nutná podmínka adorace i meditace. Zlehčování smyslů a těla a ponechávání obrazotvornosti, aby šla svou cestou při současném úsilí nořit se do velice odpoutané vnitřní modlitby musí skončit bezvýsledně, a to i pro někoho, kdo je v meditaci vycvičen.

Všechny náboženské tradice mají vlastní tradice zapojování smyslů - na jim odpovídající rovině - do vyšší formy modlitby. Největší mystická literatura mluví nejen o „temnotě“ a „nevědění“, ale také - a bezmála jedním dechem - o mimořádném rozvinutí „duchovních smyslů“ a uměleckého vědomí, které leží v základě tohoto vyššího a bezprostřednějšího sjednocení s Bohem „za zkušeností“ a interpretují je. V podstatě to, co se nachází za zkušeností, musí být nějakým způsobem zprostředkováno a vyloženo v běžném jazyce lidského myšle-

ní, než to subjekt bude moci hluboce promyslet a předat jiným. Nedá se přirozeně popřít, že hluboké kontemplativní modlitby je možno dosáhnout, i když člověk není schopen její reflexe a předání čehokoli z této zkušenosti jiným. V mystické literatuře, která pochopitelně předpokládá předávání pomocí obrazů, symbolů a idejí, vidíme, že kontemplaci v „nevědění“ doprovázejí obvykle mimořádné poetické a teologické dary, pokud mají být plody kontemplance sdíleny jiným.

Svatý Jan z Kříže popisuje na příklad „živý plamen Lásky“ jazykem velmi konkrétním a krásným, jazykem, který pochopitelně odráží zkušenost ještě konkrétnější a krásnější, zde přeloženou do symbolických termínů. Bez jakékoli dvouznačnosti říká, že to, co popisuje, je „chuť věčného života“, „zkušenost Božího života“ a působení Ducha svatého.

Píše: „Proč zde tedy říká, že ji zranil (živý plamen lásky), když již v duši není nic ke zranění, když je už celá vypálená v ohni lásky?“ Je překvapující, že láska nikdy neodpočívá, nýbrž vždy pracuje a jako oheň rozhazuje jiskry na všechny strany. A právě ta láska, jejímž úkolem je zraňovat, aby vedla k větší lásce a způsobovala rozkoš, jsou v duši jediným živým plamenem, dává rány jemnými plamínky nejcitlivějšího milování. Radostná a šťastná, vyjadřuje nejrozumnějším způsobem a odhaluje svou lásku, podobně jako Achašveroš svou oblíbenkyni Ester v paláci v době hostiny (Est 2,17). Ta láska ukazuje duši své půvaby, odkrývá před ní svá bohatství a slávu své velikosti a v duši se naplňuje to, co říká kniha Přísloví: „Byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas. Hraji si na jeho pevné zemi, mým potěšením je být s lidskými syny.“ (Př 8,30-31), tj. poskytovat jim tyto půvaby. Proto ty rány, které jsou znamením lásky, jako plamínky jemných doteků vycházející z ohně lásky, která nikdy neodpočívá, vnikají neustále do du-

še; a proto duše říká, že se dotýkají jejího nejhlubšího středu a zraňují jej.

Ve vlastní podstatě duše, kam nemají přístup satan, svět ani žádný smysl, se slaví tento svátek Ducha svatého. A ten je tím jistější, bytostnější a rozkošnější, čím je hlubší, protože čím je hlubší, tím je čistší a čím je čistší, s tím větší hojností, tím častěji a úplněji se Bůh sdílí. Duch a duše pocítují tím větší rozkoš a radost, že tu všechno naplňuje sám Bůh, bez účasti kohokoliv. I když v přirozeném řádu nemůže duše dělat nic bez pomoci tělesných smyslů, nyní, když je vyvolena, na vysokém stupni a vzdálena od smyslů, dostává již všechno od samotného Boha, který jediný může hlubin duše uvádět v pohyb a působit v ní bez jejich pomoci.

Když sv. Jan od Kříže říká, že nemáme usilovat dosáhnout sjednocení s Bohem tak, že si budeme zkoušet vykouzlit vize odpovídající zkušenosti v srdcích, nepopírá tím pochopitelně to, co řekl dříve, když se snažil sdělit zkušenost Boha po té, co ji prožil. Chce jen uchránit čtenáře před egocentrismem a před duchovně slepým manipulováním představami a pojmy s cílem získat domnělé poznání Boha jako předmětu, jež může lidská mysl pochopit a jímž se může těšit intelektuálně a esteticky. Existuje ovšem určitý druh poznání Boha, jehož se dosahuje pomocí představ a spekulace, není to ovšem onen druh zkušenostního poznání, které popisuje sv. Jan od Kříže. Užívání obrazu a pojmu se skutečně může stát velice nebezpečné v klimatu egocentrismu a falešného mysticismu.

Nebezpečné zneužívání představy a symbolu lze vidět na příklad tehdy, když se někdo snaží vykouzlit onen „živý plamen“ cvičením vůle, obrazotvornosti a touhy a dodatečně si pak namlouvá, že měl „zkušenost Boha“. V takovém případě bude onen zřejmý klam draze zaplacen, pro-

tože existuje propastný rozdíl mezi plody pravdivé náboženské zkušenosti - která je čistým darem Božím - a výsledkem pouhé imaginace; bez okolků to řekl Jakub Boehme: „Kde v Písmu je řečeno, že se cizoložnice může stát pannou tím, že si to nějak zařídí?“

Živá zkušenost Boží lásky a Ducha svatého v „plamenu“, o kterém mluví sv. Jan z Kříže, je pravým vědomím toho, že člověk zemřel a vstal v Kristu. Je to zkušenost mystické obnovy, vnitřní proměna, kterou působí výlučně Boží láska plná milosrdenství, proměna, vyžadující „smrt“ onoho na sebe soustředěného a zazobaného ego a objevení se nového, osvobozeného „já“, které žije a působí „v Duchu“. Pokud ale staré „já“, ono vykalkulované, autonomní ego chce pouze předstírat účinky takového přerodu pro vlastní uspokojení a prospěch, je výsledek přesně opačný: ego chce potvrzovat samo sebe ve své vlastní samolibé existenci. Pšeničné zrnو nepadlo do země a neodumřelo. Zůstane tvrdé, izolované a vyschlé, nepřináší žádné plody, jen klamně a rouhačské sebechvály a směšné nároky! Je-li lež s klamem psychologicky škodlivá už v běžných vztazích s jinými lidmi (tedy v oblasti, kde určitá míra klamu je něčím běžným), pak v jakémkoli vztahu mezi hlubinou naší podstaty a samotným Bohem, který se s námi dorozumívá prostřednictvím naší vlastní, vnitřní pravdy, je jakýkoli klam katastrofální. Padělání naší vnitřní pravdy pod záminkou sjednocení s Bohem by bylo nejtragičtější zpronevěrou vůči sobě samým, i vůči životu, samotné skutečnosti a přirozeně vůči Bohu. Tento druh klamu končí rozpadem celé morální a intelektuální existence člověka.

z knihy Thomas Merton: Contemplative Prayer, London 1973, s. 98-110, přeložil Odilo Štampach OP

Z duchovních dopisů Jordána Saského

P. Angelus Walz OP

Známe 57 dopisů blahoslaveného Jordána Saského (†1237). Představují neocenitelné vlastnictví historických údajů a duchovních rysů z dob počátků Kazatelského řádu. Jordán byl žákem svatého Dominika, ustanoveným provinciálem Lombardie, později prvním nástupcem zakladatele v řízení celého Kazatelského řádu, dále prvním životopiscem řádového zakladatele a omilostněným rozmnožitelem jeho díla a založení. Jordán je prvním dominikánským spisovatelem, jehož literární plody vlastní pozdější doba. Z dopisů sv. Dominika se dochoval jen jeden adresovaný sestrám v Madridu. Jordán po sobě zanechal filosofické, exegetické a homiletické výplody svého pera, spisy z dějin řádu a dopisy — ty poslední ve službě správy a duchovního vedení. Z Jordánových dopisů mluví důvtipná, rozumná, vzdělaná, zdvořilá a moudrá, náročná, úctyhodná a okouzující kněžská a apoštolská osobnost. Z 57 dopisů je 50 adresováno blahoslavené Dianě d' Andalo či jejímu klášternímu společenství dominikánek u sv. Anežky v Boloni, 4 benediktinkám v Oeren v Trevíru a 3 spolubratřím v Boloni a Paříži. Ve všech těchto dopisech nacházíme pokyny pro duchovní snažení a osobní sdělení, tedy svědectví nesoucí v sobě duchovní a historickou hodnotu. Zvláště dopisy řeholnicím v Boloni a Trevíru skýtají mnoho podnětů tohoto druhu.

Dopisy jako výraz osobnosti

Jordánovy dopisy neznamenaají nic jiného a nechtějí být ničím jiným než odpovědí nebo povzbuzením či nařízením pro příjemce. Nejde v nich o literaturu nebo duchaplnost. Jsou naprosto upřímné, byly to příležitostné dopisy, kterým však vtiskla pečeť vzdělaná a duchovní osoba. Vše, co Jordán píše, prozrazuje cvičeného mistra slova a obratného a horlivého kazatele, kte-

rý dokonale ovládá řeč, již používá. Lehce mu plynou z pera slova a věty, které nenechají bez dojmu ani dnešního čtenáře, a to i jen z čistě literárního hlediska. Píše latinsky. Jordánovy dopisy mají čistě osobní ráz a nejvyšší konkrétní tón. Existují svatá přátelství. Nejde v nich v první řadě o společenství ty a já, nýbrž o Boha, tedy o společného třetího, který je mimo zúčastněné, v němž se však setkávají a na cestě k němuž se podrobují. Tento společný, který je spojuje, Bůh sám, vytváří čisté a svaté přátelství. Jordán i Diana všemi silami usilovali o křesťanskou dokonalost. „Proč“ a „jak“ jejich přátelského vztahu jmenuje Jordán otevřeně a jasně v oslovení 17. dopisu, když píše své „milované sestře v Kristu“, která — tak jako on — uctívá Dominika jako duchovního Otce a která je i jeho milovanou dcerou, již mu společný Otec svěřil. Diana se pod Dominikovým vedením rozhodla k jakékoliv oběti, kterou vyžadovala její touha po hlubokém duchovním životě a odevzdanosti Bohu. Jordán uvedl Dianu a její družky do klášterního domu u sv. Anežky v Boloni. Každé dva roky, u příležitosti generální kapituly — konaly se tenkrát jeden rok v Boloni a další v Paříži — adresoval klášternímu společenství ústně slova duchovního poučení a vedení. Mezitím byla poutem dorozumění korespondence. Podobná pouta přátelství navázal Jordán s klášteřem benediktinek v Oeren a s blahoslavenou Luitgardou, cisterciáčkou z Aywieres. Jen pro to poslední nemáme žádné písemné svědectví. S otevřeností věřícího a milujícího člověka středověku vyznává Jordán, že Diana a řeholnice v Oeren k němu chovají větší lásku než on k nim. Musel totiž při všech svých záležitostech, cestách a starostech vedení přemýšlet natolik, že své myšlenky nemohl stále obracet k svému přátelství. Pod tlakem pozemské

nenaplněnosti odkazuje na naději lepšího života na onom světě.

Duchovní nauka dopisů

Jako příležitostné listy neskýtají Jordánovy dopisy systematický výklad duchovní nauky. Krom toho se Jordán v dopise spojuje většinou s určitou hlavní myšlenkou a ani tu nijak metodicky nerozvádí. Konečně rozsah pojednávaných otázek je velmi omezený, a to proto, že rychlost odpovědi v tísní mnohých cest, práce a povinností magistra řádu mu nedopřeje rozvrhnout plán nebo podle nějakého plánu postupovat. Přes to všechno rozebírá Jordán nejdůležitější části nauky o duchovním životě. A nadto víc než kdo jiný po sv. Dominiku utvářel ducha Kazatelského řádu: předal mu sílu a světlo pro každodenní jednání. Počítáme je k největším pokladům dominikánské spirituality, protože obsahují a vyjadřují celou nauku o řádovém životě. Základem veškeré duchovní nauky je pevná a neotřesitelná víra v křesťanské pravdy. Na této skále vnitřně přijaté, rozjímané a žité svaté víry staví křesťanský život i veškeré povznesení duše. Svatá víra nás vede do výšin přesvědčeného a silného duchovního života. Kdo nikdy nebyl v království ducha, ten nikdy nepochopí mocnou touhu po nebeských věcech. Směřovat k Bohu a v Něm se ukrýt je základním Jordánovým požadavkem. Duše se mají snažit jen o jedno: aby neztratily plnost Boží milosti. Vykoupení nám nabízí prostředky, jak žít v milosti ve světle zjevení, věčnosti a konce, k němuž se blížíme. Božský Vykupitel ukazuje vzor a cíl křesťanského života.

Každá touha po dokonalosti má smysl a oprávnění jen tehdy, pramení-li z lásky k Bohu a ke Kristu, v této lásce působí a v ní vidí poslední a nejvyšší cíl. Pouhá vnější činnost nebo mlčenlivá usebranost bez lásky k Bohu je bezcenná. Lidský duch, který je v životě, v boji i usebranosti činný z lásky k Bohu a o tuto lásku se snaží, se chová správně. Jedině Bůh je náš opravdový a věrný přítel; on je silou a pomocí duše, nadějí a útočištěm v protivenstvích pro

všechny, kdo se modlí a bojují ve víře. Spojena s Kristem je duše v jistotě; bez Něho se podobá plevám roznášeným větrem.

„Tak tedy, milovaná, upři své myšlenky na Pána a stále se uč v Něm se těšit a v Něm překonávat nesnáze, jaké ti jen může přinášet pomíjejícnost tohoto světa. Neměj o mne starost, neboť Týž, kdo ti říká, abys setrvala v Boloni, mě také — jak doufám — ochrání, když budu kráčet po rozličných cestách. Ať už ty prodléváš v usebranosti na místě, ať už já se pohybuji — čiňme to všechno z lásky k Němu. On je naším cílem, který nás společně chrání v přítomném vyhnanství, veездеjší radosti, a bude naší odměnou ve vlasti — On, jemuž buď chvála po všechny věky.“

Ježíš Kristus je proto silou, nadějí a útěchou našeho života. on je náš život a pokrm, který živí a rozmnožuje tento život.

Jak Bůh slíbil, nikdy neopustí své děti. Proto ten, kdo miluje Boha, přenechává Mu všechny své starosti a zachovává si klidnou mysl a mír duše. Abychom dosáhli větší lásky Boží, záleží — jak Jordán často zdůrazňuje — víc na cvičení vnitřních a duchovních ctností než na vnějším umrtvování z negativně zaměřeného pojetí. Láska k Bohu, cíl všeho mravního snažení, kráčí vpřed nikoliv tělesnou bolestí, nýbrž může růst jen tam, kde panuje větší touha po Bohu a kde k vnitřnímu životu modlitby přistupuje uvědomělá a osvědčená láska k bližnímu. Při vnějším umrtvování se často překračuje správná míra a tím se škodí duchovnímu pokroku. Naproti tomu při cvičení podstatných a vnitřních ctností — jako je pokora, trpělivost, dobrotu, poslušnost, skromnost a láska k bližnímu — k překročení míry nikdy nedojde.

Příležitostně doporučuje Jordán modlitbu v jejích rozmanitých formách. Uvádí vyšší vnitřní modlitbu myslí spojené s Bohem, která je ustavičně oddána tomuto rozhovoru; dále rozjímaní, zbožné touhy, důkličinění a prosby, abychom dosáhli milosti. Zvláště si přeje přímluvnou modlitbu za záležitosti jiných duší. Rozmanitost vnitřní

modlitby a modlitby přímluvné je spjata s cvičením ctností.

Bůh po každé zkoušce a po každém utrpení sesílá svou milost. Pomáhá člověku nést v utrpení svůj osud, ba vytvářet z jeho bolesti sílu. Tak se Bohem seslaná nebo dopuštěná zkouška stává zvláštní milostí. Vnější zármutek duši sjednocené s Bohem nic neodnímá, naopak: rozmnožuje její pokoj. Že Dianin bratr tak náhle zemřel, mělo jeho duši uchránit od budoucího zla. Po otcově smrti ať Diana přijme za Otce jedině Boha. Bůh doprává delší život, aby poskytl více příležitosti k pokání. Ovšem nejen smutek, nýbrž i přetékající radost má zavládnout v duši sjednocené s Kristem při zprávě o úmrtí. Ztrátu společného přítele, jakým byl Jindřich z Kolína, je třeba nést s vírou, ba s radostí, neboť on dospěl k cíli, vešel do blaženosti. Po vyhnanství a pouťi následuje nesmrtelnost, kde v ničem není nouze.

Bolest očišťuje duši, obohacuje ji životní moudrostí a činí ji nezranitelnou vůči pokušením zlého nepřítele. Ona je nejjistější cestou k věčnému štěstí. Ona nás připodobňuje našemu Pánu Ježíši Kristu. Se soucitem hledí Jordán na trpícího Spasitele a s důvěrou na jeho triumf v království nebeském. Dianě píše: „Nerad se dovidám, co o tobě slyším: totiž, že se tak úzkostlivě staráš o mou nemoc, jako by sis přála, abych chyběl mezi Božími dětmi a neměl nijakým způsobem účast na utrpení Ježíše Krista, našeho Spasitele. Nevíš, že Bůh bije každého syna, kterého miluje? Nechceš, abych byl mezi Jeho milovanými syny? Je tvoje starostlivost správná? Chceš-li, abych dospěl do Božího království, dovol také, abych šel cestou, jež do Božího království vede, neboť tam musíme dospět skrze mnohá trápení.“

Vůči víře v Boha, lásce k Bohu a důvěře v Něho, hlavním postojům duchovního snažení, zaujímají jiné ctnosti a cvičení včetně umrtvování podřízené postavení. Jordán je neúnavný v doporučování správné míry ve vnějších strohostech. „Musíte jednat moudře a učinit své tělo poddajné postupně, ni-

koliv překotně.“ Duše duchovního člověka přijímá život v jeho celé šíři zážitků a pocitů radosti i starosti.

Jordánova nauka pojímá duchovní život v celém jeho rozvoji. Vědomě vychovává ke sjednocení s Bohem. A to ve výrazech, které — přes pouze jednoduchý cvičný obsah — náležejí těm, kdo žijí v osvětlení a sjednocení. Skoro v každém ze svých dopisů mluví o Kristu jako o ženichu duše a o duši jako nevěstě Kristově. Často se vrací k obrazu snoubenecké lásky mezi Kristem a duší. Nemůže proto udivit, že Jordán popisuje vztah duše ke Kristu vznešenými a silnými obrazy Písňe písní, která rozjímajícimu duchu líčí vášnivou lásku mezi ženichem a nevěstou. Jsou to slova, která Církev opakuje v mnoha liturgických textech a která jsou důvěrně známá všem, kdo se modlí církevní hodinky. Ježíš Kristus je ženichem duše a jejím nejlepším přítelem. Láskyhodná postava Božského Dítěte je postavou velkorysého a nejmilosrdnějšího Pána: dokažme Mu svou lásku. Tvář našeho milovaného ženicha Ježíše, Jeho utrpení a rány a Jeho krev je předmětem, kontemplace ze strany zbožné a horlivé duše. Pln jemnosti a hluboké pravdy popisuje Jordán v 11. dopise svůj vztah k Dianě, nevěstě náležející v duchovní lásce Kristu; on má jen úřad ženichova přítele, jak říká i Jan Křtitel: „Ženich je ten, kdo má nevěstu. Ženichův přítel, který u něho stojí a čeká na jeho rozkaz, upřímně se raduje, když uslyší ženichův hlas. A tak je má radost dovršena. On musí růst, já však se menšit.“ (Jan 3,29n) Jordán nepředpokládá, že by byl víc než prostý průvodce pro nevěstu Kristovu. Před Ním, totiž Ježíšem Kristem, ustupuje ženichův přítel v hluboké pokoře do pozadí. Proto je nasnadě, že slova přítele nemohou duši přirozeně poskytovat to, co říká ženich v láskyplném oslovení. Kristus, ženich duše milující Boha, na něj přenáší úkol duši doprovázet, aby tak naplnil vysoké pověření převést panenskou duši ke Kristu, ženichu. Proto píše Jordán zcela v duchu Písňe písní sestřím u sv. Anežky v Boloni: „Chtěl bych

vás poprosit, abyste usilovaly o to, abyste se staly hodnými láskyplného objetí vašeho snoubence. Jste schopny to učinit tak, že krásně vyzdobíte nevěstin pokoj svého srdce, abyste přijaly Krista, vašeho krále, který nalezl zalíbení ve vaší kráse. Máte mu připravit květinový záhon v čistém srdci a s dobrým svědomím.“

„Neměl bych ti, milá dcero, vlastně dál psát — míní Jordán občas — abych tvému srdci dodal síly. Můžeš nalézt dostatek síly a k tomu ještě sladší radosti, vezmeš-li do ruky knihu ryzího Zákona Pána, jenž proměňuje duši. Tento dokonalý zákon, který má moc smazat veškerou poskvrnu, je láska a tuto lásku podivuhodně najdeš v Pánu, který rozprostírá nebesa jako stan. Pohled na Ježíše, svého Spasitele, který se zjevil všem svými ranami a svou svatou milosrdnou krví! Kde můžeš mít, má nejmilovanější, ptám se, lepší poučení o lásce? Ty sama víš lépe než já, že žádný dopis nemůže vyzvat k lásce účinněji než láskyplný příklad Božského Spasitele.“

Potvrzení stojí v dopise 48. „Čeho se ti nedostává kvůli mé nepřítomnosti, to hledej ve svém nejlepším příteli a ženichu Ježíši Kristu. Můžeš ho v duchu a v pravdě (Jan 4,23) vidět častěji než mne. Může k tvé duši mluvit sladčeji a účinněji, než by toho byl schopen Jordán. Ježíš Kristus je síla, která nás sjednocuje. Spojením s Ním je můj duch připoután k tvému duchu; s Ním sjednocena, stojíš v každém čase a na všech mých cestách před mou duší.“ V životě věčném se budeme vidět bez konce.

Pochopitelně, samozřejmě si Jordán všimá v duchovních myšlenkách, popř. v prosbách a starostech, jimiž se jeho duch často zabývá, náležitě jak Ducha svatého a Marie bez poskvrny, tak i Církve a papeže. U Jordána, šířitele *Salve Regina* a hlavy apoštolského řádu, se toto smýšlení rozumí samo sebou. K tomu přistupuje dětský pohled na Dominika, Otce řádu, a pamatování na jeho závět' i neustálá práce na další stavbě jeho založení, totiž stavbě Kazatelského řádu. „V jednom dřívějším pokynu jsem do-

poručoval chudobu, lásku a pokoru, abys prostřednictvím těchto tří ctností dospěla k pravému štěstí a bohatství a k pravé cti s pomocí Toho, který je naším nejmocnějším pomocníkem, Ježíš Krista, Pána, jemuž buď chvála po všechny věky.“ Tu zaznívají slova, která jsou považována za „závěť sv. Dominika“: „Mějte lásku, uchovejte pokoru, mějte ve vlastnictví dobrovolnou chudobu.“

V dopise sepsaném mezi 24. květnem 1233 a 3. červencem 1234, tedy po vyzdvižení ostatků uctívaného Otce řádu a před jeho svatořečením, označuje Jordán zakladatele jako muže ducha velké pokory, čistoty, chudoby a niterné modlitby, jako žhnoucího vůdce duší, jako příklad v rozjímání a studiu, který má přinést plody k záchraně duší a v duchovní službě bližním.

Zprávy o radostech a starostech kláštera sv. Anežky v Boloni nebo o kvantitativním i kvalitativním růstu Kazatelského řádu vstupem mnohých a často vynikajících povolání nelze hodnotit jen informativně a statisticky. Řád Kazatelů je rodinou, která v Dominikovi vidí svého Otce a je tvořena bratřími a sestrami. Ušlechtilá, ba svatá služba rodině vyplývá ze zpráv bratří a sester o stavu řádu a jeho klášterů.

Zdůvodnění a výraz duchovní nauky Jordánovy mají svůj pramen v knihách Starého a Nového zákona, v církevní tradici a u obecně uznávaných církevních spisovatelů a učitelů. Slova Písma svatého byla ve středověkých duchovních kruzích obvyklá a sloužila často v přeneseném, nikoliv historickém smyslu formulaci nauky nebo smýšlení. Tak i u Jordána. Jeho nejmilejšími knihami jsou Žalmy, Janovo evangelium a listy sv. Pavla. Používal také modliteb z misálu a z církevních hodinek, přičemž mu záleželo na zkoumání pramenů méně než na správně pochopených místech. Z církevních otců nebo učitelů používá Jordán doslovně či podle smyslu Augustina, Jeronýma a Bernarda.

Jordán podává krásnou řečí svou duchovní nauku ke službě a spáse adresátů

právě tak jako k růstu pozdějších čtenářů. Jeho osobnost neméně než jeho postoj dodává jeho vývodům a napomenutím vlastní váhu a zvláštní význam.

Nemohlo být jinak, než že Jordán měl nástupce ve vedení duší formou korespondence. Příbuzenství s obsahem a duchem Jordánovým vykazují dopisy ctihodného Wichmanna, převora v Ruppinu v Marce Braniborské (†1246).

P. Weiss popisuje ne jedné z nejkrásnějších stran své „Apologie křesťanství“ různé známky duchovního chápání starověku,

středověku a novověku a vyzvedá ve středověku hloubku myslí a radostnou přirozenost jeho svatých. Mezi nimi jmenuje Jordána Saského, Jindřicha Seuse a Kateřinu Sienskou.

Jordán, nástupce sv. Dominika ve vedení řádu, si toto zařazení na základě svého duchovního postoje a nauky obsažené v dopisech plně zasluhuje.

Z knihy „Dominikanische Leitbilder“ Freising 1971, str. 34–42, přeložila PhDr. Edita Pavla Mazalová III. OP

Rozmluva se sv. Tomášem na téma eucharistie

Z textů sv. Tomáše sestavil a otázkami doplnil Jacek Salij OP

Již téměř dva tisíce let se celá církev shromažďuje každou neděli na mši svaté. Církev z tohoto zřídla neustále čerpá svoji existenci a nadpřirozenou moc. Zároveň je mše sv. tajemstvím, které je potřeba důkladně studovat, ale které nikdy neprobádáme do samého konce. Doufám, že rozhovor s tebou, otče Tomáši, nám pomůže trochu více pochopit něco z tohoto tajemství. Začnu základní otázkou: co je to mše svatá?

Je to svátost umučení Páně a proto také je v ní přítomný umučení Kristus. Proto také výsledkem této svátosti je to všechno, co je výsledkem umučení Páně. Z toho je jasné, že tato svátost způsobí zničení smrti, které Kristus vykonal svojí smrtí a obnovu života, kterou Kristus započal svým zmrtvýchvstáním.

Zřejmě proto se v církevním učení zdůrazňuje, že svátost eucharistie nejen že nás sjednocuje s Kristem, ale činí nás schopnými obětovat se, oddávat se bližním. Mám ale takovouto otázku: Kristus přece působí nejen ve svátosti eucharistie, ale také v o-

statních svátostech. A rovněž v nich působí mocí svého umučení.

Jinak je přítomen Kristus v této svátosti, jinak v ostatních. Jiné svátosti mají zvláštní účinky, např. při křtu pouze křtěný přijímá milost. Kdežto ale svátostná oběť má všeobecný účinek, protože se tohoto účinku nedostává pouze knězi, ale všem těm, za které se modlí a také celá církev, stejně tak živí i zemřelí. Je tomu tak proto, že v této svátosti je přítomen sám Kristus, který je všeobecným původcem všech svátostí.

Možná že by bylo vhodné konkrétněji ukázat nadřazenost eucharistie nad ostatními svátostmi.

Zdá se, že všechny ostatní svátosti směřují k této svátosti jako ke svému cíli. Svátost svěcení vede, jak je zřejmé, ke konsekraci eucharistie. Svátost křtu umožňuje přijímat eucharistii. Zdokonaluje se to biřmováním, díky němuž se člověk nestydí nevyhýbat se této svátosti. Stejně tak pokání a pomazání nemocných připravují k důstojnému přijímání těla Kristova. Manželství je

spojené s touto svátostí přinejmenším svoji symbolikou — ukazuje spojení Krista a církve, jejímž obrazem je svátost eucharistie.

Mnohokrát jsi, otče, vyjasňoval katolické učení o pravdivé a skutečné přítomnosti těla a krve Páně v chlebu a vínu. Toto učení vychází jednoznačně z evangelia. Pán Ježíš přece neříkal: „Toto je symbol mého těla.“ Říkal ale: „Toto je mé tělo.“ Je dobré připomenout si zde ještě konec šesté kapitoly Janova evangelia. Mnoho učedníků se pohoršilo učením Pána Ježíše, že „mé tělo je pravý pokrm a krev má pravý nápoj“. Svědčí o tom, že tomuto učení porozuměli v doslovném smyslu — jinak by přece nebylo důvodu k pohoršení. Pán Ježíš se nepokouší zadržet odcházející, nepokouší se vyjasnit své učení v symbolickém smyslu, pouze se klidně ptá svých Dvanácti: „Také vy chcete odejít?“ Krátce řečeno: evangelium nenechává pochybnosti o tom, že v eucharistii je Kristovo tělo a krev přítomno pravdivou a reálně. Moje otázka nebude tedy prosbou o důkaz, že katolické učení je v naprosté shodě s evangeliem. Prosil bych tě, otče, spíše o nějaký důkladnější pohled na téma tohoto realismu eucharistické pravdy.

Vyžaduje to dokonalost Nového Zákona. Ve Starém Zákoně totiž oběť Kristova umučení přibírala čistě symbolickou podobu, jak to čteme v listu Židům 10,1: „V zákoně je pouze náznak budoucího dobra, ne sama jeho skutečnost.“ Proto bylo třeba, aby Kristova oběť v Novém zákoně měla v sobě něco více, aby se týkala jeho samého, který byl umučen — ne pouze v náznaku nebo symbolicky, ale pravdivě a reálně. Mimo to je to v soulase s Kristovou láskou, který pro naši spásu přijal skutečné tělo naší lidské přirozenosti. Protože nejdůležitějším znakem přízně je přebývat spolu s přáteli, slíbil nám vynahradiť to svou tělesnou přítomností. „Kde je mrtvola, tam se slétnou i supi.“ (Mt 24,28) Proto nás tedy nezbavil v naší pouti své tělesné přítomnosti, ale spojuje se s námi skrze pravdivé tělo a krev. Čteme o tom u sv. Jana. „Kdo jí

mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.“ (Jan 6,56) Vyžaduje to konečně i zralost víry, která zahrnuje jak Kristovo Božství tak i jeho člověčenství, shodně se slovy: „Věřte v Boha, i ve mne věřte.“ (Jan 14,1) Víra se týká toho, co je neviditelné. Podobně neviditelným způsobem nám v této svátosti ukazuje svoje tělo.

První ze tří myšlenek, které nám předkládáš, ukazuje velice rozmanitou problematiku starozákonních vztahů ke svátosti eucharistie. Máme málo času, abychom se zaobírali eucharistickou symbolikou stromu života, Melchizedechovy oběti či obětního beránka, na niž ukazuješ, otče, ve všech svých dílech. Ale abychom se úplně nevyhnuli této tématice, řekni nám alespoň několik slov na téma daru manny jako prorockého příslibu eucharistie. Sám Pán Ježíš na to obracel pozornost. (Jan 6,32n a 48–51)

Manna znamená: „Co je to?“ Židé totiž, když ji viděli, ptali se jeden druhého: „Co je to?“ Což není nic podivuhodnější, nežli Syn Boží, který se stal člověkem? Proto každému napadá otázka: „Co je to?“ Jinými slovy: Jak se to děje, že Syn Boží je Synem člověka? Jak se to děje, že jedna Osoba Kristova je ve dvou podstatách? „Bude mu dáno jméno Podivuhodný rádce.“ (Iz 9,5) Stejně podivuhodné je to, jakým způsobem je Kristus přítomen ve svátosti.

Otče, tvoje vysvětlení je velice jasné, skutečně je to asi tak, že eucharistický realismus je výsledkem realismu Vtělení. Ale tato pravda je tak obtížná, napadají nás různé otázky. Třeba například takováto otázka: Věříme, že během mše svaté se chléb a víno mění na skutečné tělo a krev Páně a tímto způsobem je mše svatá opravdovou obětí. Jak se to ale shoduje s jinou pravdou naší víry, že na kříži přinesl Kristus jednu jedinou oběť, která měla moc spasit všechny lidi až do konce světa?

Na to odpověděl sv. Ambrož: „Není mnoho obětí, ale jedna je oběť — to je ta, kterou přinesl Kristus a kterou skládáme

i my. Ona oběť se obnovuje touto obětí. Podobně jako na různých místech je obětováno jedno tělo a ne mnoho těl, stejně tak je jen jedna oběť.“

Promiň, otče, že na tebe tak naléhám, ale vysvětli mi, jak je to možné, že „na různých místech je obětováno jedno tělo a ne více těl“.

Tělo Kristovo se ve svátosti nenachází tak, jako tělo v určitém místě, které je svými rozměry s tímto místem srovnatelné. Kristovo tělo se tu nachází určitým zvláštním způsobem, vlastním této svátosti. Proto říkáme, že se nachází na různých oltářích ne jako na různých místech, ale jako ve svátosti, ve způsobu vlastním této svátosti.

Připomíná se mi takový neobvyklý text apoštola Pavla, který, otče, potvrzuje správnost tvého vysvětlení: „Protože je jeden chléb, jsme mi mnozí jedno tělo.“ (1 Kor 10,17) Tímto způsobem máme již třetí člen neadaptovaného realismu křesťanů: realismus eklesiologický, který je výsledkem realismu Vtělení a realismu eucharistického. Ze slov apoštola Pavla je zřejmé, že jako církev jsme něčím nesrovnatelně větším, než pouhým společenstvím věřících nebo lidem Božím: jsme Kristovým tělem. Jestliže každý z nás požívá doslovně tentýž nadpřirozený pokrm — na mnoha oltářích se nachází totiž ne mnoho těl, ale pouze jedno a totéž Kristovo tělo — znamená to, že jsme něčím více, nežli morální jednotou. Všichni jsme jedno v jakémsi doslovném, třebaže nepochopitelném smyslu, protože požíváme stejný pokrm.

Tento pokrm se neproměňuje v toho, kdo ho požívá, ale on požívajícího proměňuje v sebe. Jak říká sv. Augustin: „Jsem pokrmem, dospěj a budeš mě požívat; ale nespokneš mě, jako se polyká tělesný pokrm, ale ty sám se proměníš ve mne.“ Proto má tento pokrm moc činit člověka božským a spojuje ho s Bohem.

A tímto způsobem všichni, kteří požívají tento zázračný pokrm, stávají se jediným

Kristovým tělem. Ve skutečnosti se v plnosti dokoná teprve ve věčném životě, ale již nyní požíváme tentýž pokrm a tak se již nyní v jakémsi velice opravdovém smyslu stáváme jedním tělem. Ale tvoje poslední slova, otče, mi působí obtíže. Říkáš, že ten pokrm proměňuje v sebe. Ale přece mimo konsekraci zachovává eucharistie všechny fyzické vlastnosti chleba a vína a podléhá všem fyzickým změnám, kterým podléhá běžný chléb a víno.

Když se substance chleba zázračně proměňuje v Kristovo tělo, vlastnosti obyčejného chleba získávají zázračně schopnost existovat bez toho, co je udržuje. Díky tomu mohou konat a zakoušet všechno to, co by konala a zakoušela substance chleba, kdyby tam byla. Proto tedy mohou nakrmit a napojit a podlehnout ohni i plísni, stejně jako se to děje se substancí chleba a vína.

Proto tedy po přijetí svatého přijímání podléhá chléb i víno normálnímu trávení, zároveň ale skutečné tělo a krev, které jsme tímto způsobem přijali, nás reálně přibližují ke Kristu, činí nás jedno s Kristem. Ale chtěl bych poněkud změnit téma: proč je možné přijmout křest pouze jednou v životě, ale svaté přijímání máme přijímat mnohokrát?

Cílem svátostí je pomoci člověku v jeho duchovním životě. Duchovní život je podobný životu tělesnému. Do tělesného života je potřeba se narodit a růst v něm až do dosáhnutí dospělého věku. K tomu je potřebný pokrm, který člověka udržuje při životě. Do duchovního života se rodíme křtem, biřmování uděluje duchovní růst a svátost eucharistie je nám potřebná jako duchovní pokrm.

Jak často máme přistupovat ke svatému přijímání?

Na toto téma bylo vydáváno mnoho nařízení, která závisela na různých situacích církve. V první církvi, kdy kvetla horlivost ve víře, se ustálilo, že věřící přijímali každodenně. Vyplývá to ze slov papeže

Anakleta: „Po dokonání konsekrace přijímají všichni, kteří nechtějí být mimo hranic církve; tak totiž ustanovili apoštolové a toho se drží svatá církev římská.“ Později ale, kdy se zmenšila horlivost ve víře, souhlasil papež Fabián s tím, aby „všichni přijímali o velikonocích, na seslání Ducha svatého a o vánocích.“ Mimo to papež Soter říká, že se má přijímat na Zelený čtvrtek. Později, když se „rozmohla nepravost a ochladla láska mnohých“ (Mt 24,12), rozhodl Inocenc III., aby věřící přijímali alespoň jednou v roce, totiž o velikonocích. Je vhodné ale přijímat každou neděli.

V církvi se občas hovoří o duchovním přijímání.

Duchovně požívá tělo Kristovo a pije jeho krev ten, kdo je účasten v jednotě církve, která se dokonává skrze lásku. „Tak i my, ač je nás mnoho, jsme jedno tělo v Kristu.“ (Řím 12,5) Kdo tedy nepožívá tímto způsobem, nachází se mimo církev a co s tím souvisí — mimo lásku. „Kdo nemiluje, zůstává ve smrti.“ (1 Jan 3,4)

Nějak mne nenapadlo, že každé přijetí svátosti eucharistie má být duchovním přijímáním. Já ale, když jsem se ptal na duchovní přijímání, měl jsem na mysli přijímání touhy, bez požití svátosti.

Je možné získat účinek svátosti přijímáme-li ho touhou, přestože ji nepřijímáme ve skutečnosti. Tímto způsobem někteří dosahují křtu touhou, dříve než byli pokřtěni vodou. Stejně tak někdo přijímá duchovně, dříve nežli přijme svátostně. Ale svátostné přijímání není čímsi nepotřebným, přijetí svátosti přináší plnější účinek nežli pouze touha po ní.

Zdá se mi, že přijímání touhy je velkou šancí pro ty, které církev nemůže připustit ke svátostem. Zcela jistě jeho praktikování urychlí jejich dohodu s Bohem a církví. Umíš si ale, otče, představit jinou situaci, ve které se přijímání touhy ukazuje jako žádoucí?

Úcta k této svátosti spojuje lásku s bázní. Jde o bázeň, jakou se vyznačuje úcta k Bohu, čili o bázeň synovskou. Láska povzbuzuje touhu po přijímání, z bázně se zase rodí pokorná úcta. Jedno i druhé vyjadřuje úctu k této svátosti, ať už ji přijímáme každodenně, nebo se jí občas zdržíme.

Mám takový problém: v církvi se neustále zdůrazňuje, že svaté přijímání se podává ne lidem dokonalým, ale hříšníkům. Na druhé straně není možné ji přijímat ve stavu hříchu. Nevidíš v tom, otče, určitou nesrovnalost?

Ne každý lék se může používat v každém stadiu nemoci. Léky, které posilují ty, kteří se už zbavili horečky, by mohly uškodit těm, kteří jsou ještě v horečnatém stavu. Proto tedy křest nebo pokání jsou očišťujícími léky, které se používají k odstranění horečky hříchu. Ale tato svátost je lékem posilujícím a může se podávat výlučně těm, kteří byli osvobozeni od hříchu.

Rozumím ti, otče, uznávám logiku tvého argumentu, ale ještě si mne úplně nepřesvědčil. Stále mi chybí dostatečné zdůvodnění, proč není možné přijímat ve stavu hříchu.

Težký hřích je překážkou k získání účinku této svátosti. Kdo si je tedy vědom takového hříchu, nemůže přiměřeně přijímat. Nejprve proto, že v něm není duchovní život, proto nemůže přijmout duchovní pokrm, protože pouze žijící může přijímat pokrm. Dále proto, že obrácením se ke smrtelnému hříchu je neschopen sjednotit se s Kristem, což se stává právě díky této svátosti. Totéž čteme v knize „O církevních dogmatech“: „Pokud je mysl obrácena ke hříchu, přijetí eucharistie více zatěžuje, nežli očišťuje.“

Ale mše svatá, kterou slouží nehodný kněz je pravá.

Apoštol říká: „Proto ať nás všichni pokládají za služebníky Kristovy.“ (1 Kor 4,1) A ihned dodává: „Ničeho si nejsem vědom,

tím však nejsem ospravedlněn“. (1 Kor 1,4) Byl si vědom toho, že je Kristovým služebníkem, ale nebyl si jist svou spravedlností. Toto svědčí o velikosti Krista, který je skutečným Bohem, že v jeho službách není pouze to, co je dobré, ale i to, co je špatné, protože to Prozřetelnost podřídí své slávě. Proto také kněží — rovněž ti, kteří nejsou spravedliví, ale setrvávají ve hříchu — mohou konsekrovat eucharistii.

Vysvětli to, otče, trochu šíře.

Původcem této svátosti je Kristus. Konsekruje ve skutečnosti kněz, ale sám Kristus dává svátosti moc. Nakonec sám kněz konsekruje jako ztotožněný s Kristem. Proto kněz, když uděluje ostatní svátosti, užívá svých slov nebo slov církve. Tady ale užívá Kristových slov. Kristus totiž, podobně jako vydal svoje tělo na smrt, stejně tak — svojí vlastní mocí — vydává sám sebe za pokrm.

Nechtěl bych v našem rozhovoru pomínout otázku, zda přijímání udělované pouze pod jednou způsobou je plně hodnotné. V evangeliu čteme, že Kristus ustanovil tuto svátost pod oběma způsoby, přesto ale v katolické církvi se nejčastěji přijímání uděluje pouze pod způsobou chleba.

Ve starověké církvi bylo zvykem, že všichni přijímali jak tělo, tak i krev. Tento zvyk se dosud udržuje v některých církvích. Ale vzhledem k nebezpečí rozlití krve Páně, praktikuje se v některých církvích, že pouze kněz přijímá krev, ostatní se omezují na přijímání těla Páně. Neodporuje to učení Pána, protože ti, kteří přijímají tělo,

tím přijímají i krev, protože v obou způsobách je přítomen Kristus jak tělem tak i krví. Ale tak, že pod způsobou chleba je chléb změněn na tělo Kristovo, krev je ale spojena zcela přirozeně. Pod způsobou vína je změněná Kristova krev a tělo je s ní spojené také z přirozenosti.

Vysvětlení, které jsi mi podal, mi, otče, pomohlo pochopit, proč věříme, že pod každou z eucharistických způsob je přítomen Kristus, ne pouze ve svém těle a krví, ale celou svojí osobou.

V této mystické svátosti je celý Kristus skutečně přítomen, ale tělo je tam přítomné mocí proěmnění, jeho božství a duše proto, že jsou od jeho těla neodlučitelné.

Už je asi čas zakončit tuto rozmluvu. Prosil bych tě ještě, otče, o krátký komentář ke krásnému Kristovu příslibu: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den.“ (Jan 6,54)

Ten, kdo duchovně požívá a pije, stává se účastníkem Ducha svatého, díky němuž se spojujeme s Kristem pouty víry a lásky a stáváme se údy církve. Tento Duch svatý působí, že se stáváme hodnými zmrtvýchvstání. „Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, který vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá.“ (Řím 8,11) Právě proto Pán slibuje, že toho, kdo požívá a pije, vzkřísí do slávy.

W drodze č. 11–12, r. 1986, přeložila Dagmar Holečková

O dvou žebravých mniších

G. K. Chesterton

Gilbert Keith Chesterton nebyl profesionálním filosofem. Je-li však pro každé naše spění za Filosofii, za moudrostí, nutné zacvičovat se v umění rozlišovat, lze s užitkem i s potěšením projít ateliérem tohoto mistra. Jeho břitké pero se s blyštivou bravurou mihá v rázných a přesných pohybech elegantního šermíře, aby v dekoracích běžné intelektuální vřavy odhalil povrchnost či omyl v tom, co se zdánlivě suverénně leskne, a z pravých hodnot setřel prach zdánlivé banality nebo falešný punc.

Když se na samém vrcholku své spisovatelské dráhy rozhodl napsat tuto knížku, spěchá nás na samém počátku úvodní poznámky ujistit, že „nechce být ničím více než populárním náčrtem velké historické osobnosti, jež by měla být populárnější. Dosáhne svého účelu, přiměje-li lidi, kteří dosud znají svatého Tomáše Akvinského sotva podle jména, aby si o něm přečetli nějakou lepší knihu.“ Z přehnané skromnosti ho však s netajeným obdivem nad autentickou živostí tohoto „pouhého hrubého náčrtu postavy v krajině“ (jak své dílko sám nazývá v úvodní poznámce) ihned viní takoví prvotřídní odborní znalci jako Étienne Gilson či Jacques Maritain v Evropě nebo Anton Pegis v Americe.

Od roku 1947, kdy v pražském Universu vyšla tato knížka poprvé, český čtenář o svatém Tomášovi do ruky nic novějšího nedostal. Snad nejdostupnější mu mohla být známá a nyní pro dobré uvedení takřka standardně užívaná kniha Jamese Weisheipla *OP, Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works*, Garden City: Doubleday 1974, která byla přeložena do řady jazyků, mimo jiné i do polštiny (nakladatelství W drodze). V době, která se v pojetí běžného vzdělání již ke své škole vzdálila od klasické *philosophia perennis* i od křesťanského fundamentu evropské kultury, je třeba svatého Tomáše představovat vlastně znovu. Že k tomu nechybí zájem čtenářů ani autorů, dokazují práce vycházející v různých zemích a řečech i ve zcela nedávných dnech. Uveďme jen namátkou: O. H. Pesch: *Thomas von Aquin*, Mainz 1989; M. Blais: *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal 1990; P. Kreeft, *Summa of the Summa*, San Francisco 1990; I. Biffi, *La Teologia e un Teologo*, San Tommaso d'Aquino, Milano 1992; F. Gaboriau, *Thomas d'Aquin penseur dans l'Eglise*, Paris 1992, atd.

Nezbývá než doufat, že se dočkáme i česky. V období vyvrácenosti z kořenů, exaltované subjektivity, nezralé jednostranné specializace a všeobecné relativizace je osvědčeného antidota více než zapotřebí.

Svatý František byl hubený a živý človíček, tenký jako vlákno a chvějící se jako napjatá tětiva; svými pohyby se podobal šípů, vystřelenému z luku. Celý jeho život byl řadou náhlých skoků a rozběhů — jako když se rozběhl za žebrákem, utekl nahý do lesa, vpadl do cizí lodi, vrazil do sultánova stanu a nabídl se, že se vrhne do ohně. Na pohled musil být podoben tenkému, žilnatému hnědému listu, tancujícímu ustavičně v podzimním větru; ve skutečnosti však on byl tím větrem.

Svatý Tomáš byl veliká a těžká, býčí postava, byl tělnatý, pomalý a usedlý, velmi vlídný a šlechetný, ale málo družný; plachý i mimo pokoru svatosti a nevšímavý k okolí i mimo své občasné a pečlivě skrývané zážitky úchvatu nebo vytržení. Sv. František byl tak vznětlivý, ba nepokojný, že církevní hodnostáři ho pokládali za blázna, když se před nimi tak náhle objevil. Svatý Tomáš byl tak netečný, že ve školách, jež rádně navštěvoval, ho učitelé pokládali za hlupáka. Byl vskutku z těch školáků známého typu, kteří se raději nechají pokládat za hlupáky, než by se nechali rušit ve svých snech čilejšími nebo živějšími hlupáky. Tento vnější kontrast zasahuje téměř do každého rysu těchto dvou osobností. Paradoxem svatého Františka bylo, že poněkud nedůvěřoval knihám, ačkoliv měl vášnivě rád poezii. Význačným rysem svatého Tomáše bylo, že miloval knihy a žil mezi knhami; že žil tímž životem jako klerik či učenec v *Canterburských povídkách*, který dával přednost stu knihám o Aristotelovi a jeho filosofii před každým jiným bohatstvím, jež mu svět mohl dát. Když se ho zeptali, zač vzdává Bohu největší díky, odpověděl prostě: „Rozuměl jsem každé stránce, kterou jsem kdy přečetl.“ Svatý František byl velmi výrazný v svých básních a poněkud neurčitý v svých výkladech; svatý Tomáš věnoval celý život výkladu celých systémů pohanské a křesťanské literatury, a občas napsal báseň jako člověk, který užívá svátečního odpočinku. Viděli oba též problém ve dvou různých úhlech prostoty

a jemnosti; svatý František se domníval, že stačí otevřít mohamedánům své srdce, aby se dali přimět k zavržení Mohameda. Sv. Tomáš se mořil nejjemnějšími distinkcemi a dedukcemi o absolutnu nebo akcidenzi, jen aby je uchránil před mylným výkladem Aristotela. Svatý František byl synem kupce či obchodníka ze středního stavu; a ačkoli byl celý jeho život vzpourou proti obchodnickému životu jeho otce, uchoval si přesto něco z té hbitosti a společenské přizpůsobivosti, jež způsobuje, že to na trhu bzučí jako v úle. Podle obecného rčení nenechal si růst trávu pod nohama, jakkoli měl rád zelená pole. Byl tím, čemu američtí milionáři a gangsteři říkají živý drát. Je příznačné pro mechanistické modernisty, že i tehdy, když se snaží představit si něco živého, dovedou si pro to najít metaforu jen v oblasti mrtvých věcí. Živý červ existuje; neexistuje však živý drát. Svatý František by byl ochotně připustil, že je červ; byl však velmi živým červem. Jsa největším nepřítelem každého pachtění za ziskem, nedbal ovšem zisku, ale neoddal se proto nečinnosti.

Naproti tomu svatý Tomáš vyšel ze světa, v němž se mohl oddati pohodlnému klidu; a zůstal vždy jedním z těch lidí, jichž práce má v sobě jakýsi klid nenuceného pohodlí. Byl houževnatým pracovníkem; nikdo si ho však nemohl splést s dřícem. Bylo v něm cosi nedefinovatelného, co vyznačuje lidi, kteří pracují, aniž toho potřebují. Pocházel totiž z významného šlechtického rodu, a takový poklid může zůstat jako zvyk i tehdy, když už není pohnutkou. U něho se však projevoval jen v svých nejpříjemnějších prvcích; tak na příklad bylo možná něco z něho v té jeho nenucené zdvořilosti a trpělivosti. Každý světec je člověkem, dříve než je světce, a světce se může stát jakýkoli typ nebo druh člověka; většina z nás bude volit mezi těmito různými typy podle rozdílných osobních zálib. Já se však přiznám, že ačkoli romantická gloriola svatého Františka nepozbyla pro mne ničeho ze svého lesku, naučil jsem se v posledních

letech cítit stejnou a v některých směrech i větší náklonnost k tomuto muži, který nevědomky obýval veliké srdce a velikou hlavu jako někdo, kdo zdědil veliký dům, a byl v nich stejně šlechetně, třebaš poněkud roztržitěji pohostinný. Jsou chvíle, kdy je svatý František, ten nejméně světský člověk, jaký kdy chodil po zemi, pro mne téměř příliš čilý.

...

Také by se mohlo právem říci, že přirovnání je liché a neobstojí ani jako fantazie, protože ti lidé nenáleželi vlastně ani téže generaci nebo téže historické chvíli. Kdyby měli být ukázáni dva žebraví mniši jako božská dvojčata, měli by zřejmě býti srovnávání svatý František a svatý Dominik. Mezi svatým Františkem a svatým Tomášem byl přinejlepším takový poměr jako mezi strýcem a synovcem; a můj fantastický exkurs může vypadat jen jako svrchovaně neuctivá verze písně: „Tommy, uхни strýčkovi!“

...

Většina lidí totiž má dnes jakousi hrubou, ale malebnou představu o životě a díle svatého Františka z Assisi; a ten druhý příběh lze vylíčiti nejkratším způsobem, když řekneme, že ti dva lidé konali tutéž věc, ačkoli se lišili téměř ve všech rysech. Jeden z nich to konal ve světě ducha a druhý ve světě světskosti. Bylo to však totéž velké středověké hnutí, stále ještě málo pochopené. V konstruktivním smyslu bylo důležitější než reformace. Ba v konstruktivním smyslu to byla sama reformace.

...

Rozvoj znamená rozšíření všech možností a důsledků nauky, jakmile je dáno dosti času k jejich rozlišení a rozvedení; a zde jde o to, že středověká teologie znamenala prostě plné pochopení této teologie. A je věcí základní důležitosti, že to po prvé pozorujeme v době velikého dominikána a prvního františkána, protože jejich tendence, ve sterém smyslu humanistická a naturalis-

tická, byla vpravdě rozvinutím svrchované nauky, jež byla též dogmatem všech dogmat. Právě v tom se jeví populární poezie svatého Františka a téměř racionalistická próza svatého Tomáše nejvýrazněji jakožto složky téhož hnutí. Obojí jest mohutným růstem katolického rozvoje, závislým na vnějších věcech jen tak, jak na nich závisí každá žijící a rostoucí věc — to jest tak, že je stravuje a přetváří, avšak uchovává si svou podobu a nepřijímá jejich. Budhista nebo komunista by mohli snít o dvou věcích, jež se současně navzájem požívají, jako o dokonalé formě sjednocení. S živými věcmi je tomu však jinak. Svatému Františkovi stačilo, že si říkal Boží trubadúr; nestačil mu však Bůh trubadúrů. Svatý Tomáš nesmířil Krista s Aristotelem; smířil Aristotela s Kristem.

Ano, přes všechny tak nápadné, ba komické kontrasty, jež skýtá srovnání mezi tlustým a hubeným mužem, mezi velikým a malým mužem, přes kontrast mezi tulákem a učencem, učedníkem a aristokratem, odpůrcem knih a milovníkem knih, mezi nejdivočejším z misionářů a nejmírnějším z profesorů, je velikou skutečností středověké historie, že ti dva velcí lidé konali totéž dílo, jeden ve studovně a druhý na ulici. Nevnášeli do křesťanstva něco nového ve smyslu něčeho pohanského nebo kacířského; naopak, vnášeli do křesťanstva křesťanství. Činili to však proti tlaku jistých historických tendencí, jež ustrnuly ve zvyk ve mnoha velikých školách a autoritách křesťanské církve; a užívali zbraní, jež mnozí lidé spojovali s herezí nebo pohanstvím. Svatý František používal Přírody ve stejné míře, jako svatý Tomáš používal Aristotela; a některým lidem se zdálo, že používají pohanské bohyně a pohanského mudrce. To, co dělali ve skutečnosti, a zejména co ve skutečnosti dělal svatý Tomáš, bude hlavním předmětem těchto stránek. Bude však užitečno, budeme-li ho moci hned od počátku srovnávat s populárnějším světce, protože tak budeme moci shrnouti podstatu jeho díla nejpopulárnějším

způsobem. Snad by to znělo příliš paradoxně, kdybychom řekli, že tito dva světci nás zachránili před duchovostí, což jest strašlivý úděl. Snad se mi bude špatně rozumět, řeknu-li, že při vši své lásce ke zvířatům nás svatý František zachránil, že jsme se nestali budhisty, a že svatý Tomáš při vši své lásce k řecké filosofii nás zachránil, že jsme se nestali platoniky. Nejlépe však jest říci pravdu nejprostším způsobem: že oba vydali nové svědectví Vtělení, přivedše Boha opět na zemi.

...

Velmi svéráznou myšlenku svatého Tomáše na příklad bylo, že člověk má být zkoumán v celém svém lidství; že člověk není člověkem bez svého těla, zrovna jako není člověkem bez své duše. Mrtvola není člověk; strašidlo však také není člověk. Předešlá škola Augustinova, ba i Anselmova tuto věc poněkud zanedbávala, pojímajíc duši jako jediný potřebný poklad, zavinitý dočasně do bezvýznamného ubrousku. I zde byli méně pravověrní proto, že byli více spirituální. Ocítali se někdy na okraji těch východních pouští, jež se táhnou až k zemi převtělování, kde podstatná duše může projítí stem nepodstatných těl a vtělit se dokonce i v těla zvířat nebo ptáků. Svatý Tomáš hájil neochvějně fakt, že tělo člověka jest jeho tělem, zrovna tak jako jeho duch jest jeho duchem, a že on sám může být jen rovnováhou a jednotou toho dvojího. Nuže, to je v jistém směru naturalistický názor, velmi blízký moderní úctě ke hmotným věcem — chvála těla, kterou by byl mohl zazpívat Walt Whitman nebo ospravedlnit D. H. Lawrence — něco, co by mohlo být nazváno humanismem nebo co by si dokonce mohl přisvojovat modernismus. Vskutku to také může být naturalismus, ale při tom je to pravý opak modernismu. V očích modernisty je spojen s nejobludnějším, nejhmotnějším

a tudíž nejzáračnějším zázrakem. Zejména je spojen s nejúžasnějším dogmatem, jež je modernistovi nejméně přijatelné — se vzkříšením těla.

...

Slovem, svatý Tomáš činil křesťanstvo křesťanštějším, čině je aristotelovějším. To není paradox, nýbrž prosté všední rčení, jež mohou nechápati jen lidé, kteří snad vědí, co je to aristotelovec, ale zapomněli, co znamená křesťan. Ve srovnání s židem, mohamedánem, budhistou, deistou nebo většinou ostatních zřejmých alternativ znamená křesťan člověka, který věří, že božství či svatost se spojily s hmotou nebo vešly do světa smyslů. Někteří moderní autoři, jimž tato věc ušla, dokonce mluvili tak, jako by přijetí Aristotela bylo znamenalo jakýsi ústupek Arabům — asi tak jako když modernistický vikář dělá ústupek agnostikům. Jestliže Akvinský učinil ústupek Arabům tím, že vyrval Aristotela Averrhoovi, pak by mohli zrovna tak dobře tvrdit, že i křížácké výpravy byly ústupkem Arabům. Křížáci chtěli dobýt nazpět místa, kde bylo kdysi uloženo tělo Kristovo, protože věřili, ať právem či neprávem, že to je křesťanské místo. Tomáš chtěl znovu dobýt to, co bylo v podstatě samým tělem Kristovým — posvěcené tělo Syna Člověka, jež se stalo zázračným prostředníkem mezi nebem a zemí. A chtěl mít tělo se všemi smysly, protože byl přesvědčen, ať správně či nesprávně, že to je křesťanská věc. Snad to bylo něco skromnějšího nebo všednějšího než platonský duch; a právě proto to bylo křesťanské. Chcete-li, zvolil si svatý Tomáš nižší cestu, když krácel ve stopách Aristotelových. Totéž činil také Bůh, když pracoval v dílně Josefově.

Z 1. kapitoly autorovy knihy Svatý Tomáš Akvinský, vydané v roce 1947 nakladatelstvím Universum v Praze a dnes znovu připravované v nakladatelství Krystal.

„Tutelar^{is} Silesiae“

K 750. výročí smrti bl. Česlava

Jan Andrzej Spieź

Při příjezdu na nádraží do Wroclawi vidí návštěvník již z dálky, jak se na tmavém pozadí gotického kostela zřetelně rýsuje kaple bl. Česlava. Kaple patří k dominikánskému kostelu sv. Vojtěcha, který stojí mezi ulicemi Knížete Kollataje a Skargy. Právě tak ji viděli, smutně vystupující z ruin, všichni, kteří přijížděli do Wroclawi v letech 1945 a 1946, poté co byli vyhnáni ze Lvova a z dalších východních měst. Pohled na kostel s kaplí jim jistě to cizí, rozbité město činil bližší a jistě se jim zdálo příhodnější k tomu, aby zde začali nový život. I kostel sv. Vojtěcha ležel jako většina wroclawských svatostánků a domů v troskách. Zbyla jenom kaple. Zbyla jakoby zázrakem, protože kolem ní nebylo nic, co by nezničily výbuchy a požár. Uvnitř zůstaly okolo hrobu blahoslaveného postavy známých svatých v dominikánských hábitech — sv. Dominik, Jacek Odrowaź, Tomáš Akvinský, Vincenc Ferrarský a patron města — bl. Česlav. Komu z příchozích by všichni nebyli drazí?

My, kteří si naříkáme na nedostatek a strasti každodenního života, nedokážeme už pochopit, že tito lidé, a takoví mezi námi ještě žijí, kteří hladověli a ztratili veškerý svůj majetek i domov, dokázali začít z ničeho a v tak těžkých podmínkách, že už si je dnes ani sami neumějí představit, znovu budovali toto město. A že se rozhodli k tomu, co by se nám dnes zdálo jako naprosté šílenství — znovu vybudovat kostely, historické domy, všechno to, co bylo krásné a patřilo k historii a kultuře centra Dolního Slezska. Nápady jako rozebrat historické budovy do poslední cihly nebo vyhodit je do povětří, vést středem Starého Města dopravní tepnu

nebo postavit hned vedle gotického kostela moderní kanceláře, se zrodily teprve později.

Ještě před tím však, v roce 1946, restaurátor a malíř Jan Drobíek z Wroclawi na doporučení apoštolské administratury obnovil a uvedl do původní podoby fresky v kupoli kaple. Tehdy byla také opravena předsíň kaple, a stavba vrácena původnímu účelu. Na návrat dominikánů však bylo nutné počkat ještě několik let. Potřeba rekonstrukce kostela a nedostatek obytných prostor (starý klášter byl zničen již v 19. století a také předválečná fara byla v troskách) nelákaly otce do sídla, které je po Krakově nejstarší a nejmávanější. Bylo zapotřebí jistého úsilí apoštolské administratury, které ostatně vyjadřovalo i očekávání obyvatel Wroclawi, aby se konečně v roce 1951 vrátili do kláštera staří hospodáři a zahájili obnovu kostela.

V naší jubilejní úvaze věnované bl. Česlavovi se podrobně rozepisujeme o poválečném budování Wroclawi, protože postava wroclawského patrona je s městem historicky spjata. V nejstarší hagiografické tradici je sv. Česlav představován jako obránce města v době prvního tatarského nájezdu na Polsko. V prosinci roku 1240 obsadili útočníci z východu Kyjev a poté Haličsko-volyňské knížectví. Již v lednu roku 1241 vyrazily do Malopolska první výzvědné tatarské oddíly, které měly zřejmě dorazit až k Ratiboři. Zjara Tataři pokračovali na Lublin, Sandoměř, Krakov, Opole, Wroclaw a dále směrem k Lehnici, kde ve slavné bitvě padl kníže Jindřich II. Pobožný, syn Jindřicha Bratého a sv. Jadwigy. Podrobný popis této bitvy a boje s Tatary zanechal ve své Kronice Království polského (Roczniki Królestwa

Polskiego) Jan Długosz. Mezi historiky do-
dnes pokračuje vášnivá diskuse o věrohod-
nosti Długoszova odkazu. Jedni jsou velmi
opatrní a podrobné kronikářovo líčení bitvy
považují za výplod jeho fantazie, druzí se
snaží dokázat, že své zprávy čerpal z věro-
hodných pramenů. Podle profesora Gerarda
Labudy byla oním dnes neexistujícím pra-
menem kronika, kterou sepsal polský domi-
nikán působící na Slezsku a kterým by mo-
hl být Wincenty z Kielczy, autor *Života sv.*
Stanislava. Wincenty z Kielczy byl jistou do-
bu převorem v Ratiboři a zde naslouchal vy-
právění očitých svědků událostí. My na tom-
to místě nemáme prostor k tomu, abychom
do hloubky pronikli do historického sporu.
Długosze však musíme zmínit, protože jako
první vyprávěl o Česlavově úloze při obraně
wrocławského hradu před Tatary. Obyvate-
lé Wroclawi po zprávě, že se útočníci blíží,
v panice utekli a podpálili opuštěné domy,
aby v nich Tataři nenalezli úkryt. Bránil se
pouze hrad. V hradu se skryli také wroc-
lawští dominikáni se svým převorem Česla-
vem, který „v slzách pronesenou modlitbou
k Bohu odrazil obležení. Když Česlav dlel na
modlitbách, sestoupil ohnivý sloup z nebe
nad jeho hlavu a oslepujícím světlem ozářil
celé město Wroclaw a okolí. Po tomto vý-
jevu ochrnulo srdce Tatarů strachem do té
míry, že spíše utekli než odešli.“

V soupisech wrocławského kláštera, kte-
ré jsou téměř současné s Długoszem, byl
v knize I, na straně 10 podobný zápis jako
Długoszův, zapsaný rukou převora Martina
Kestnera v roce 1487. Tuto zprávu pak pou-
žil ve svém dílku *Tutelaribus Silesiae* Abraham
Bzowski a přepsali ji také komisaři kanoni-
začního procesu (beatifikačního) do proto-
kolu XXI. sezení tohoto procesu v září ro-
ku 1705. Záznam zněl takto: „Blahoslavený
Česlav Polák obdržel řeholní šat od sv. Do-
minika v Římě společně se svatým Jackem
a v Polsku a ve Slezsku se proslavil neobyčej-
nými činy a zázraky. To on léta Páně 1241,
kdy tatarské vojsko pustošilo Polsko a Slezs-

ko, ve wrocławském hradu, kde pobýval s ji-
nými křesťany, ubránil křesťany svými mod-
litbami před útokem. Neboť se zjevila nad
jeho hlavou ohnivá koule, a když ji tatar-
ské oddíly spatřily, hleděly se spasit útekem
a zanechaly město netknuté. Dodnes u je-
ho ctihodného hrobu zemřelí vstávají a ti,
kteří jsou břemeny nejrůznějšími obtěžkáni,
stávají se volnými.“

Těžko věřit tomu, že by převor Martin
Kestner znal již v roce 1487 Długoszovu
kroniku. Spíše se dá s Gerardem Labudou
usuzovat, že existoval nějaký starší pramen,
o nějž se oba opírali. Výtvozem Długoszovy
fantazie mohl být onen „ohnivý sloup“, ale
Kestnerova verze, uvádějící „ohnivou kouli“
byla ve wrocławské tradici známější a také
přetrvala v ikonografii a hagiografii bl. Čes-
lava. Česlava symbolizuje jako patrona (tu-
telaris), ochránce před materiální i duchov-
ní zkázou. Tak, jak zázračně ubránil klášter
před Tatary v roce 1241, tak ho také za-
chránil před požárem roku 1570. Pomohl mu
přežít i hrozící luterství v roce 1525 a 1609,
a uchránit se i s klášterem před jezuitu, kte-
ří si ho v roce 1574 vyhlédli za své budou-
cí sídlo. Jsou připomínány i zásluhy wroc-
lawských dominikánů v boji s kacířstvím. To
vše se odrazilo ve formě kultu blahoslavené-
ho, který se rozvíjel s oficiálním souhlasem
Apoštolského stolce a našel také svůj výraz
v krásné výzdobě Česlavovi zasvěcené kaple.

Druhá světová válka a hitlerovský národ-
ní socialismus byly jakoby syntézou veškeré-
ho zla, které až dosud lidstvo poznalo: nená-
vist a touha ničit, loupení a zabíjení, rouhání
Bohu a pohrdání lidmi. Na konci této války
padla jako její oběť také Wroclaw. Svědec-
tví o této téměř apokalyptické mobilizaci sil
zla podal ve svém deníku Paul Peikert, kněz,
poslední německý farář farnosti u sv. Mori-
ce, který zůstal ve „tvrzi Wroclaw — Fes-
tung Breslau“ až do jejího pádu.

Zavalen tíhou a velikostí neštěstí, srov-
nává se autor 14.května 1945 s prorokem

Eliášem, „který zmučen bezvýslednou prací usedl na poušti a toužil zemřít (...), tak unavený a smutný jsem byl po dojmech z mé cesty přes velké město. Krásné staré kostely, příbytky Boží mezi lidskými staveními, ta svatá místa obětí, v nichž byla denně obnovována oběť kříže, představují obraz spustošení a zkázy, který zbyl po kdysi tak krásném městě na břehu Odry. Jak silně musel zapřít kulturu a vnitřně zdivočet německý člověk národním socialismem. To, co vytvořili stovky lidí, v čem oni ani v nejmenším nepřiložili ruku k dílu, bylo zničeno. Bože, cožpak neukončíš to strašné prolévání krve a šílené ničení? (...) Takové myšlenky mě napadaly večer dnešního dne vystlaného kříží. Viděl jsem, jak těžké bylo bombardování minulou nedělí. Stále však se mi zdá, že ještě nebezpečněji než vnější nepřátelé si počínají vnitřní nepřátelé našeho národa: strana a národní socialismus.“ A 30. června v deníku napsal: „Jak ubohou se stala naše krásná slezská země v posledních měsících, jaké ruiny jsou z našich památek s tak bohatou minulostí. Kým jsme se to stali: lidmi bez domova, opuštěnými a smutnými. Jaký je i náš dříve bohatý život ve víře: farnost rozprášená do všech světových stran, rodiny rozbité, domy Boží sesuté v rozvalinách. Jak veliké musejí být zločiny našeho národa, když si spravedlivý Bůh vyžádal dokonce naše katolické farnosti a naše krásné svatostánky, a položil je na váhy spravedlnosti (...) Musíme nyní tvrdě platit za bezpříkladné ukrutství a zločiny, jichž se dopustila bezbožná vláda, která pomíjela a deptala všechna práva božského majestátu.“

Poté autor uvádí dlouhý seznam zničených katolických i protestantských kostelů, a vydavatel v poznámce dodává, že téměř všechny byly po válce znovu postaveny. Toto poválečné úsilí obyvatel Wroclawi bylo diktoováno něčím silnějším než jen touhou po normálním prostředí k životu. Mohli přece začít od mnohem praktičtějších věcí, než byly nové stavby obrovských gotických budov.

A také šlo o víc než o pouhé navrácení Polsku „starého piastovského dědictví“. Tito lidé, kteří přežili pokoření a muka války, okupace a vyhnanství, věděli, že nový život musí vybudovat na pevných základech, na hodnotách, jež se fašistické a komunistické systémy snažily zničit a jež jsou vlastně kulturou latinské a křesťanské Evropy.

Blahoslavený Česlav je jednou z významných osobností, které v období našeho kulturního rozkvětu v 13. století tuto kulturu budovaly. O jeho životě, tak jako o životě mnoha jeho současníků, víme málo. Jeho život můžeme poznávat spíše podle plodů jeho práce než podle přímých svědectví o jeho činnosti. Víme, že podobně jako Jacek patřil i Česlav k nejužšímu kruhu krakovského biskupa Iwona Odrowaza. Długosz na základě dnes neznámých zpráv uvádí, že měl hodnost kustoda sandoměřského kolegia. Za Česlavova mládí byl krakovským biskupem Wincenty Kadlubek. Oba zmínění krakovští biskupové formovali své osobnosti mezi tehdejší nejlepší intelektuální elitou na pařížské a možná i boloňské univerzitě. Zda Česlav studoval na univerzitě, nevíme, ale pozdější hagiografové mu studia připisovali a mlčení pramenů tomu neodporuje. Můžeme však říci, že na duchovní, intelektuální i kulturní život Česlava a Jacka měli oba biskupové i jejich krakovské centrum nepochybný vliv.

O Jackově i Česlavově vstupu do kazatelského řádu vypráví podle klášterní tradice životopis svatého Jacka ze 14. století od lektora Stanislava z Krakova. Podle této tradice byly podávány zprávy o nejružnějších událostech, ale ne o jejich přesných datech. Proto s určitostí víme pouze to, že ještě za života sv. Dominika (zemřel 6. srpna 1221) poprosil biskup Ivo během jednoho ze svých pobytů v Římě zakladatele řádu kazatelů, aby vyslal bratry do Polska. Sv. Dominik měl tehdy odpovědět, že tak rád učiní, nalezne-li bratry, kteří mluví polsky. Určení přesného data této události dělá histori-

kům potíže. Vyhneme se proto diskusím na toto téma a uvedeme pouze, že se to mohlo stát 12. února 1220, nebo 24. února roku 1221. Hagiografové pak obvykle vyprávějí o ročním pobytu obou Poláků v noviciátě a o jejich dalším studiu v Boloni. K tomuto přesvědčení se nechal svést i nejvýznamnější biograf sv. Jacka a bl. Česlava otec Jacek Woroniecki i ve své práci o začátcích dominikánského kláštera v Krakově známá badatelka Zofia Kozłowska. A zatím v prvních letech působení řádu Jacek a Česlav skládali po přijetí řeholního šatu slib a po krátkém období, kdy se seznamovali s klášterním životem, se ujali odpovědně svého úkolu. Jacek a Česlav mohli zůstat v Římě a Boloni do generální kapituly, která se v Boloni sešla na svatodušní svátky, a po jejím skončení se vybavení papežskou bulou vydali zpět do Polska. (Originál této buly papeže Honoria III, vystavené 22. května 1224, se zachoval ve sbírkách dominikánského archivu ve Wroclawi.) Tato cesta zpět se změnila v opravdovou misi. Její první stopu nacházíme v Korutanech, kde měl Jacek založit klášter ve Friesachu. Pak se cesty Česlava a Jacka rozdělily. Jacek pokračoval přes Moravu, ze Znojma do Brna a přes Olomouc, kde se měl zdržet přes devět měsíců, do Krakova, v němž stanul s již početnou skupinou bratří 1. listopadu 1222. Česlav však v této skupině nebyl. Jeho trasa vedla více na západ, přes Čechy. Lektor Stanislav mu připisuje založení kláštera v Praze v tomtéž roce 1222. Tomuto datu by mohl odpovídat delší pobyt Česlava a jeho dominikánské skupinky v Praze, avšak soudobá situace — konflikt krále Přemysla Otakara I. s pražským biskupem Ondřejem, který dokonce musel z tohoto důvodu hledat ochranu v Římě, nepřálý založení nového kláštera. Prvním klášterem provincie polských dominikánů, která do konce 13. století zahrnovala také Čechy, se měl stát krakovský klášter Svaté trojice, podle kostela, který dominikáni obdrželi

na jaře roku 1223 a kde stojí dominikánský klášter nepřetržitě až dodnes.

Do Prahy se Česlav vydal znovu s bratrem Jeronýmem a dalšími bratry, které dnes neznáme jménem, v roce 1225, aby zde založil po Krakově druhý klášter u kostela Sv. Klementa. Převorem tohoto pražského kláštera se stal Jeroným Pražský. Již následujícího roku byl Česlav zpátky ve Wroclawi, kde 1. května roku 1226 předal biskup Vavřinec dominikánům kostel sv. Vojtěcha se všemi jeho důchody. Kostel sv. Vojtěcha patřil k nejstarším ve Wroclawi. Stál již na počátku 12. století a byl darem Bohuslava, bratra vévody Petra Vlostovice kanovníkům sv. Augustýna, majících své první sídlo na Sleži. Když se tito bratři v polovině 12. století přestěhovali na výhodnější místo při kostele Nejsvětější Panny Marie na Písečném ostrově ve Wroclawi, jistý čas pobývali dokonce i v kostele sv. Vojtěcha, a proto zde musely již tehdy být nějaké klášterní budovy, které se později staly prvním útlukem dominikánů. Než biskup Vavřinec předal kostel sv. Vojtěcha dominikánům, musel ho 17. května roku 1226 vykoupit od původních majitelů, a to dokládá, jak mu na dominikánech ve Wroclawi záleželo.

V této době stál kostel v řemeslnické a obchodní osadě na levém břehu Odry, na křižovatce hlavních cest ze západu na východ a ze severu na jih. Osada se rychle rozvíjela a zakrátko se měla přeměnit v prosperující středověké město, jehož podobu si Wroclaw uchovala dodneška. Příklad kazatelského řádu dominikánů byl jedním z prvků, pomocí nichž se formovala městská struktura. V nejstarších zprávách je Česlav nazýván prvním převorem wroclawského kláštera, který se nadále stal jeho hlavním působištem a po smrti i místem odpočinku. Jeho činnost však mnohokrát překračovala hranice Wroclawi, zvláště v letech 1234–1238, kdy se stal v řadě druhým polským provinciálem a musel řídit nejen kláštery ce-

lé velké provincie, jejichž počet stále rostl, ale také misijní činnost, která podle Apoštolského stolce sahala až do Pruska, Pomoranska a na Rus.

Česlav, znavený svou apoštolskou činností a prací představeného kláštera, musel jistě tak jako všichni ostatní bolestně prožívat nájezdy Tatarů, smrt Jindřicha II. a pustošení země. Možná že to vše uspíšilo jeho smrt, která přišla 15. července roku 1242. O rok později zemřela 16. října 1243 v Trzebnici, v klášteře, který sama založila, kněžna Jadwiga. Odešly osobnosti, jejichž vliv měl překročit dobu, ve které žily. Kult Jadwigy se šířil stále více, přispěla k tomu i její dcera, trzebnická abatyše Gertruda. O kanonizaci Jadwigy usilovala piastovská knížata, především vnuci kněžny, pak biskupové a vyšší duchovní. K nim se připojili i dominikáni. Dominikánský provinciál Šimon byl jedním z komisařů v procesu, který skončil vyzdvižením Jadwigy na oltář v roce 1267.

Za Česlava hovořilo jeho dílo, především wrocławský klášter, který byl po celý středověk po Krakovu nejvýznamnějším duchovním centrem polské provincie. Ve středověku postavili nové klášterní budovy, které mohly pojmout téměř sto bratří, zvelebili a do gotické podoby přestavěli kostel. V kostele nezapomněli ani na hrob zakladatele, který v roce 1469 lehce našli a dochované ostatky nově uložili. První pokolení dominikánů, které se zabývalo především šířením víry, nevěnovalo příliš pozornosti šíření kultu svých bratrů. Můžeme však připustit, že ještě ve 13. století učinili zápisy o životě blahoslaveného Česlava a zvláště o jeho zázracích. Podle nich nazval autor životopisu sv. Jacka ze 14. století svatým také Česlava. Nejstarší známé modlitby k Česlavovi, záznamy v účetních knihách o darech na votivní mše jemu na počest pochází až z 15. století. Tehdy se také začalo vážně uvažovat o jeho kanonizaci. Tyto snahy však přerušila reforma-

ce. Dominikánský klášter na rozdíl od jiných řádů přežil těžkou dobu 16. století, ale zchudl natolik, že to hraničilo až s bídou. Počet jeho členů se také drasticky snížil. Výmluvným dokladem toho byly argumenty jezuitů, kteří se chtěli v klášteře usadit a v petici k císaři Maximiliánovi jako argument pro to uvedli, že v klášteře jsou Poláci, navíc sami starci. Protestantská městská rada drasticky omezila zdejší katolické mše a samozřejmě i kázání. Přesto se u Česlavova hrobu scházeli poutníci, mezi nimiž byli i protestanti. Přes odlišnou oficiální doktrínu se kult svatých nedal tak lehce vymýtiti ani v srdcích lidí, ani při veřejných mších ve svatostáncích, které přece ještě nedávno byly katolické.

V roce 1602 vyšel tiskem breviář oficií o bl. Česlavovi z roku 1494. Roku 1606 se stal wrocławským převorem výše zmíněný historik řádu a církve Abraham Bzowski, který sloužil v dominikánském kostele mše pro mnoho věřících. Především však připravoval historické materiály pro kanonizační proces Česlava. Plodem této práce je jeho dílo *Tutelariorum Silesiae*, panegyirický spis, který však i pro dnešního badatele obsahuje mnoho zajímavého materiálu. Svojí činností, bohužel ne příliš opatrnou, přivolaal na sebe i na kostel nenávist chátary, která v roce 1609 napadla a poničila kostel a sám Bzowski musel za četných výhrůžek opustit město.

17. století přálo rozvoji kultu Česlava i přípravě kanonického procesu, který by potvrdil dávnou úctu k jeho osobě. Ve městě, které bylo pod vládou Habsburků, se upevňovala pozice katolictví. Přitom však papež Urban VIII. vydal přípis, který zakazoval pěstovat veřejný kult osob, jež Apoštolský stolec oficiálně nekanonizoval nebo neprohlásil za blahoslavené. Stanovil také formální podmínky k tomu, aby mohl být takový proces u osob, jejichž kult trval odnepaměti, zahájen. Proces podle podmínek encykliky Urbana III. *Coelestis Hierusalem cives* z roku 1634 započal roku 1699 na doporučení

hlavy řádu otce Clochea, aby byly ohledány ostatky a aby byl do Kongregace obrádů doručen Česlavův životopis. Wincenty Kulecka, provinciál polských dominikánů, požádal zároveň wroclawskou kapitolu o započetí beatifikačního procesu. 10. září 1699 prozkoumala komise s wroclawským biskupem Franciszkem Ludwikem Neuburgem ostatky. Poté papež doporučil zahájení kanonizačního procesu. Probíhal v letech 1705 a 1706 ve Wroclawi. Po prohlášení Kongregace o tom, že Česlavův kult existuje ve Wroclawi odnepaměti, souhlasil papež Klement XI. v roce 1713 s kultem bl. Česlava. O rok později udělil navždy úplné odpuštění všem, kteří se v den svátku bl. Česlava kromě splnění obvyklých podmínek pomodlí o klid a mír mezi křesťanskými vládci, o překonání kacířství a o povznesení katolické církve. Korunováním celého procesu bylo postavení nové kaple u hrobu blahoslaveného v roce 1730.

Poválečná zkušenost Wroclawi byla impulsem k tomu, aby byl bl. Česlav prohlášen patronem města. Tuto prosbu přednesl Apoštolskému stolci arcibiskup Boleslav Kominek. Svatý otec Pavel VI. na tuto prosbu odpověděl 3. srpna roku 1963 splněním očekávání pastýře a jeho arcidiecéze.

Na závěr si připomeňme ještě jednu otázku. V době, kdy bylo Slezsko částí Polska, bylo také cestou, mostem k Čechům, a to i tehdy, když se stávalo územím konfliktů pramenících z našich společných zájmů. Po němčení Slezska naše obě země rozdělilo. Bl. Česlav nám připomíná, jak velmi jsme si v naší historii byli blízcí. Svou apoštolskou činností v Praze jako by splácel dluh těm, kteří nám dali Doubravku, sv. Vojtěcha

a Radima — prvního arcibiskupa ve Hnězdě. Dnešního polského čtenáře Historie české provincie řádu dominikánů, kterou napsal v polovině 18. století o. Jacek Styxa, udivuje, jak tento náš český bratr neustále zdůrazňuje, jakou roli sehráli sv. Jacek a bl. Česlav při zakládání dominikánských klášterů v Čechách. Také podtrhává fakt, že jsme ve 13. století tvořili jednu společnou polskou provincii, zdůrazňuje svazky našeho patrona s vynikajícími Čechy té doby, jeho vliv na bl. Zdislava z Lemberku. Toto všechno do jisté míry přikrašluje, ale zároveň to ukazuje na smýšlení nejen našeho autora, ale i jiných tehdejších českých historiků a dominikánů. Dnes, kdy máme po dlouhé době opět téměř padesát let společné hranice, musíme si přiznat, že přes léta komunistické vlády, přes oficiální slogany o přátelství, nás hranice spíše rozdělují než spojují. O tom svědčí i fakt, že od padesátých let nevyšel v Polsku polsko-český a česko-polský slovník, a když se konečně nedávno objevil, zmizel bleskově z pultů. V těchto temných letech také polská církev podporovala českou církev, která byla nepoměrně více pronásledována. Polští dominikáni také udržovali kontakty s českými, kteří se museli skrývat. A dnes, kdy se česká provincie dominikánů rychle rozvíjí, pomáhají polští dominikáni, již oficiálně, svým českým bratrům v obnově řeholního života. Možná že bl. Česlav bude nejen patronem českých a polských dominikánů, ale také patronem svazku mezi oběma zeměmi a národy.

W drodze 10/1992, přeložila Marie Havránková

Světlo ve vnitřním životě

P. František Blachnicki

V antifoně dnešních¹ večerních chval vzýváme očekávaného Mesiáše slovy: „Ó, vycházející záblesku věčného světla, přijď a osvětli žijící v temnotě a stínu smrti.“ Ve čtení jsme pak slyšeli slova: „Nesudte předčasně, dříve než přijde Pán, který osvětlí to, co je skryté v temnotách a odhalí záměry srdcí.“

Velmi často se v adventních textech objevuje tento motiv světla a tmy, motiv osvětlení. Ten, koho čekáme, kdo má přijít, je záře, která osvětluje ty, kdo žijí ve stínu. Jak se má chápat světlo, kterým je Kristus? Velmi často říkáme, že Kristus je světlem světa, mluvíme o osvětlení Kristem a naším ponoření do světla. Je třeba, abychom dobře rozuměli těmto přeneseným výrazům. Zřejmě zde nejde o obyčejné světlo, s jakým se můžeme setkat v přírodě, které poznáváme našimi smysly. Když nazýváme Krista naším světlem, myslíme přitom na svůj vnitřní život. Jde o to, abychom sami sebe poznali ve světle, kterým je Kristus. Jde o to, abychom poznali, jaká je Boží vůle o nás. Jde o osvětlení našeho „esse“ (bytí) neboli naší existence, a našeho „agere“ čili naší činnosti.

Pokusme se prohloubit proces našeho osvětlení Kristem. Je to centrální problém našeho vnitřního života a všeobecně i našeho osobního a duchovního života.

Největší překážkou tíhnutí k Bohu je nedostatek světla, tedy to, že jsme ponořeni do tmy, že žijeme v mlze a stínu smrti, to znamená, že se nám nedostává světla, že se nám nedostává poznání sama sebe, své situace, že se nám nedostává pravdy o sobě a o tom, co máme činit, abychom vyplnili Boží vůli, líbili se Bohu a dosáhli spásy. Možná, že si ani neujasňujeme, jak moc nám to

světlo chybí a jak mnoho žijeme v temnotě. A je ještě horší, pokud žijeme nejen v temnotě, ale v pseudosvětle, to znamená, že se nám zdá, že máme světlo a že vidíme. Jeví se nám, že se známe, že v sobě máme jakýsi svůj obraz, že máme jakousi vizi toho, co chceme dělat, jakéhosi životního plánu. Stále vlastně žijeme jakousi projekcí do skutečnosti, toho, co bychom chtěli dělat, po čem bychom toužili, čeho chceme dosáhnout, jakými prostředky ... Neustále je v nás náš vlastní obraz a obraz toho, po čem toužíme, prahne a co chceme uskutečnit. Největším problémem našeho života je, abychom se zbavili iluzí neboli falešného světla v těchto dvou oblastech: poznání sebe a poznání toho, co máme konat, abychom dosáhli dobra, abychom získali spásu.

Podstata našeho zkažení při hříchu spočívá na schopnosti utvořit si v těchto dvou oblastech fikce. Naše poznávací schopnost je pokažená porušeností naší přirozenosti čili tím, co Písmo svaté nazývá pýchou. Kde si v hloubi naší podstaty, naší osoby, jsme se obrátili k sobě, k jakémusi sebezbožštění a odtud v nás neustále působí s ohromnou silou, mocí a dynamikou umění produkovat fikce, jakési falešné obrazy. Jednou větou: sami sobě si vytváříme svůj obraz podle vlastních žádostí. Představujeme si, že jsme takoví, jací chceme být. Toto chtění je v nás pokažené pýchou: — „Budete jako Bůh.“ Chceme se podobat Bohu, chceme být dokonalí, svatí, bez poskvrny, bez vady, bez hříchu. Stále jako bychom se oblékali do tohoto falešného obrazu, do falešného šatu výtvaru naší představivosti, kterou inspiruje naše ješitnost, naše pýcha. Jsme velmi zamilovaní do tohoto obrazu a nechceme do-

¹ Viz poznámka na konci článku.

pustit, abychom ho byli zbaveni, nechceme ztratit iluze. Jestliže někdo obrátí pozornost na naše vady, nedostatky, většinou reagujeme zlostí a bráníme se, protože si myslíme, že nám někdo křivdí, když o nás řekne něco špatného a když nás posuzuje. Ale ani sami před sebou se nechceme přiznat, kdo skutečně jsme. Zoufale se držíme tohoto vytvoření naší představivosti a nechceme se ho vzdát, jsme k němu životně připoutáni naší zkaženou přirozeností, naší pýchou.

Podobně i v oblasti jednání. Máme sny, ve kterých chceme upokojit své žádosti. Především sníme o úspěších, o uznání, o potlesku světa. Jsme schopni dlouhou dobu být pohrouženi ve snech, ve kterých sami sebe prožíváme jako hrdiny, kteří v různých situacích dosahují jakýchsi nádherných výsledků či obdivu druhých. V přítomnosti spřádáme různé plány vedení nadějí, ale nadějí zkaženou, protože v jádru těchto úsilí a tužeb je uspokojení vlastního já, vlastních ambicí. A ani od toho se nechceme osvobodit. Zoufale se držíme svých plánů a svých snů a někdy upadáme do rozpaků, když se nám nedaří, když se nám nepovede získat to, po čem jsme tolik toužili.

Taková je naše skutečnost. Celý proces vnitřního života v podstatě spočívá na očištění našeho falešného obrazu v nás od falešných ambic a životních plánů a od falešně nasměrované naděje. Toto očištění je dlouhé a bolestivé, ale pokrok rozvoje vnitřního života se vlastně dá na to převést. A proto se vnitřní život — podle jistého schématu přijatého v asketické literatuře — dělí na období očištění a osvětlení: *via purgativa* a *via illuminativa*. To znamená vaše očišťování od falešného světla a falešných tužeb a naše osvětlení pravým světlem, které přichází od Boha. Teprve toto očištění a osvětlení nás může dovést ke sjednocení s Bohem.

Abychom tento proces pochopili, můžeme si pomoci analogií z přirozeného života. Je zřejmé, že proto, aby bylo vidět, je obec-

ně potřebné světlo. Světlo je něco, co přichází zvnějšku. V nás není zdroj světla. V nás je smysl zraku, orgán, který může přijímat světelné paprsky a ve světle může poznávat předměty, vnější svět, ale světlo v nás není. Světlo je vlnění, které vniká do našich očí, které je prostřednictvím tohoto vjemového orgánu přijímáno a přeměněno na impulsy v našem mozku. Tak poznáváme, žeo samo světlo nám musí být dáno zvnějšku. A druhá analogie: nikdo nemůže vidět vlastní obličej. Je to nemožné. Můžeme se pouze podívat do zrcadla a v odrazu svého obličejce můžeme poznat vlastní obličej.

Podobná situace se odehrává v našem vnitřním životě. Nemůžeme poznat sebe a Boží vůli o nás bez světla, které přichází zvnějšku, i když je později v nás. To světlo vlastně pochází od Boha, konkrétně od Krista, který je naším světlem, jež nás osvětluje. Kristus je naším světlem tak, že nám dává svého Ducha, jenž je světlem v nás. „V tvém světle vidíme světlo.“ A ještě je výstižná i druhá analogie. Nemůžeme se sami poznat. Můžeme se poznat jedině v odraze neboli v tom poznání, které je vlastní Bohu. Jedině Bůh nás vidí v celé pravdě. Poznání sebe může být pouze odleskem poznání Boha. Jak existuje v Boží mysli, tak existuje skutečně. Sebepoznání spočívá v tom, že se poznáváme jakoby v tomto odraze, to znamená tak, jak jsem poznáván Bohem, tak se musím sám poznat. Teprve když se odraz skutečnosti, jakou jsme v Boží mysli, v Božím poznání, jakoby vrátí k nám, je nám dáno, je nám umožněno sebepoznání.

Na této cestě našeho osvětlení jsou jisté etapy. V první etapě vnitřního života převážně žijeme v omylech, v pseudosvětle, ale přicházejí okamžiky osvětlení, přicházejí jakoby záblesky světla a to zvláště tehdy, když poznáváme svou hříšnost. Dokud se nám zdá, že nemáme hřích, dokud nemáme vědomí svého hříchu, dotud žijeme v temnotě, i když se nám zdá, že žijeme ve světle.

Zde začíná paradox, který nás pak provází na celé cestě vnitřního života: čím více prožíváme, že jsme temnotou anebo ve tmě, tím více chodíme ve světle; kolikrát se nám zdá, že jsme ve světle, že všechno známe, že známe sebe, že víme, co máme konat a domníváme se, že dobře známe Boží vůli, tolikrát v podstatě žijeme v iluzích.

Je dlouhá cesta k tomu, abychom žili ve světle, abychom byli ponořeni do záře věčného světla. Teprve přijetí Pána rozjasní to, co je ukryté v temnotách, a rozjasní záměry srdcí. Nejsme schopni poznat záměry srdcí a opravdově je ocenit, jestliže je svým příchodem ve svém Duchu nevyjeví Pán.

V jedné asketické knize jsem našel formulaci „bezhrášná zrůda“ na určení člověka, který vede vnitřní život a myslí si, že je vše v pořádku a že nemá žádné problémy; je spokojen se sebou, se svými ctnostmi a výsledky, nemá žádné starosti. „Bezhrášná zrůda“ — tak to kdosi nazval. V podstatě jsme tehdy velmi silně ovládnuti naší pýchou.

Občas Bůh posílá paprsky světla do našeho nitra a tehdy se v něm děje něco podobného jako v pokoji, do něhož padá paprsek slunce. Až dosud se nám zdálo, že je v něm čistý vzduch, teď náhle pozorujeme nespočetné množství zrníček prachu vířících ve vzduchu. Tak je to i s námi — čím víc vidíme své hříchy, čím hlouběji prožíváme své nedostatky, nedokonalosti, tím více se začínáme ponořovat do světla. Když se nám jeví, že je to s námi úplně špatné, že je v nás tolik zla a že po letech vnitřní práce jsme o mnoho horší než jsme byli kdysi, neznamená to úplně, že doopravdy jsme horší, ale jenom, že je v nás více světla. A Bůh podle toho, jak postupujeme ve vnitřním životě, jak jsme se posílili, nás již neopatrjuje jako na počátku. Často přicházejí okamžiky, kdy do našeho nitra padne světlo, a že jsme už sami sobě nesnesitelní — tak hluboce prožíváme svou zkaženost, pýchu a své různé vady. A nemůžeme být spokojeni s tím, že žijeme ve svět-

le nebo ve tmě, dokud nežijeme v neustálém vědomí svého hříchu, své nespolehlivosti, své absolutní neschopnosti k jakémukoli dobru. Dokud se nám zdá, že je v nás ještě něco dobrého, dotud jsme ve tmě. A když nás plně osvítí Boží světlo, tehdy poznáme, že v nás není a nebylo nic dobrého a ani být nemůže, kdyby to mělo vyjít jen od nás, kdybychom sami ze sebe měli nějaké dobro vykonat.

Potom ve vnitřním životě přichází období, kdy prožíváme (nejednou dlouhou dobu a bolestivě) vnitřní stav, který nazýváme tmou. Nejednou jsme si jisti, že je v nás úplná tma při modlitbě. Stojí před námi různé problémy a otázky, musíme vykonat různá rozhodnutí. A občas v našem vědomí vystane jediná odpověď: nevím, naprosto nevím, co je dobré, co zlé, co je od Boha, co je od Satana jako jeho pokušení, a co vychází z mé přirozenosti. Co je správné, co je chybné. V jedné chvíli se nám zdá, že něco je správné a může to být jediné takto a za chvíli se nám to zdá jako hloupost. Někdy jsou to prožitky naprosté tmy. Nejednou to jsou dlouhá období. Nejednou v sobě prožíváme úplnou noc, ale tyto stavy tmy vlastně nejsou ničím jiným než cestou našeho očistění Bohem. Bůh nás očisťuje, když nás ponořuje do temnoty, protože tehdy nás očisťuje od pseudosvětla, od falešného světla. Když prožíváme tmu, jsme vlastně očistěni od toho, co se nám jevílo světlem a ve skutečnosti jím nebylo.

Pak teprve přichází období osvětlení, které je vlastně totéž, co autoři mystických nebo asketických děl označovali jako noc ducha, kdy se člověk pohrouží do tak strašných temnot, že je to vůbec těžké popsat a zdájí se mu zcela nesnesitelné. A tehdy ho ani nenapadne, že tato temná noc ducha není ničím jiným než účinkem ponoření se do světla. Bůh přichází s mocí svého světla. Když nás ponoří do svého světla, tehdy se lépe poznáváme, poznáváme do jaké míry jsme tmou, jakou strašlivou tmou je hřích a zka-

žení lidské přirozenosti hříchem. A to je nový paradox: Prožívání absolutní noci ducha je účinek toho, že nás osvěcuje Bůh a vlastně ve stejném okamžiku nás jakoby ponořuje od svého světla. Teprve prostřednictvím takovýchto nocí, takovýmto očišťováním se člověk stává schopným sebepoznání v pravdě. Poznat se v pravdě, ztratit všechny iluze, to znamená, že tehdy člověk přichází o přesvědčení, že to, co sám vymyslel, je dobré a Boží vůle. Jedině člověk osvobozený od svých tužeb a plánů je teprve schopný k přijetí Boží vůle, protože Boží vůle přichází z nitra, obepíná nás, ale to jen tehdy, když jsme očištěni od své vůle a od falešných obrazů o sobě — teprve pak se můžeme stát stálým nástrojem Boží vůle a Božího působení. Teprve tehdy přichází období našeho spojení s Boží vůlí.

Je zcela jasné, že se tyto procesy v jistém stupni uskutečňují už na začátku našeho vnitřního života. Není to tak, že žijeme v naprostém omylu a nejsme schopni poznat Boží vůli. Je mnoho způsobů, které nám pomáhají v poznání Boží vůle: čtení Písma svatého, modlitba . . . Ale nikdy nejsme už jistí, nikdy nejsme již stálí. Jsou v nás dlouhá období váhání. Jednou stojíme na základě Boží vůle, potom nás zase uchvátí jakási iluze, odchod na bludné cesty. Proto je v našem vnitřním životě důležitou věcí duchovní vedení, protože někdo osvěcený z nitra Duchem svatým pozná lépe naši situaci a dá nám do-

poručení, někdy je mnohem lehčí uniknout chybám a omylům, ke kterým jsme připoutáni. Proto ve vnitřním životě sehrává tak důležitou úlohu poslušnost. Pouze v poslušnosti je možné postupovat ve vnitřním životě. Ta se v nás rodí už v počátcích duchovního života a potom je s námi dál, zvláště při tužbách po poznání sebe v pravdě. Činíme si jasno o naší slabosti a o možnosti klamu, a proto, i když těmto klamům podléháme, už víme, že musíme být očištěni, toužíme po tom a modlíme se za to, aby nás Pán očistil. A nejednou prosíme, aby nás Pán očišťoval nemilosrdně. I když bolestně prožíváme chvíle tmy, očišťování, ztracení iluzí, víme, že je to lepší. Utrpení očištné noci je lepší než život v jakési euforii, v jakémsi omylu. i když může být příjemnější, víme, že tento stav je o mnoho horší, a proto prosíme Boha: očisti nás.

A tak v tomto duchu se nyní v adventní době modlíme: „Ó, vycházející Záře věčného světla, přijď a osviť nás, kteří žijeme ve tmě a ve stínu smrti . . .“ Když následujeme apoštola výzvu, čekáme, že „přijde Pán, který vyjasní to, co je skryté v temnotách, a zjeví záměry našich srdcí.“

Adventní konference, která se konala v Carlsberku 21.XII. 1985; neautorizovaný text, přeložil Jan Rajlich OP

Svatá Kateřina Sienská a sjednocená Evropa

Giuliana Cavallini

Z Říma, kam ji papež Urban VI. povolal, aby bojovala svůj dobrý boj za církev, nevěstu Kristovu, Kateřina píše jednomu ze svých nejmilejších žáků, Stefanovi Maconimu: „Jste-li tím, kým máte být, založíte oheň nejen tam, kde jste, ale po celé Itálii“ (Dopis č. 368). Krátký život světice se chýlil ke konci a tato věta shrnuje celé její učení: bytí je důležitější než konání, bytí je nezbytným předpokladem konání.

Co ale chtěla Kateřina říci slovy „založit oheň“? Kým vlastně byla tato žena a jménem koho mluvila? Zdá se mi, že je třeba učinit stručný, ale nezbytný úvod pro ty, kdo nejsou s dílem velké Sieňanky dostatečně obeznámeni.

Kateřina se narodila v Sieně 25. března 1347 jako jedno z dvojčat. Jejich narozením dosáhl počet dětí v rodině Jacopa Benincasa a Lapy dei Piangenti úctyhodného čísla množství dvaceti čtyř. Rok nato pak přibyla do rodiny další a poslední holčička. Rodina tedy početná a prostá, rodina, ve které se osobní požadavky musely podřizovat společnému dobru. Rodina, v níž nechyběla práce: otec Jacopo se zabýval barvením látek a matka Lapa se starala o domácnost. Když Kateřina spatřila světlo světa, Siena se právě nacházela v období velkého rozkvětu, především pokud jde o umění. Nad Evropou se již ale vznášel přízrak černého moru, který měl záhy redukovat obyvatelstvo Sieny na třetinu.

Jak známo, Itálie byla v té době rozdrobena do řady států, které mezi sebou často bojovaly. Jádrem Itálie, „patrimonium Petri“ neboli papežský stát, upadalo často do zmatků vlivem špatné vlády papežských legátů. Od počátku 14. století totiž papež nepobýval v Římě, ale v Avignonu. Také život ve městech byl často narušován boji mezi jednotlivými rodinami a politickými stra-

nami. V tomto klimatu prožívala Kateřina své dětství. Sotva šestiletá měla zázračné vidění: viděla Pána Ježíše v papežském rouchu, jak se na ni usmívá a jak jí žehná. Tímto viděním byla hluboce a navždy zasažena a po nějaké době nabídla svůj život cele Kristu prostřednictvím slibu čistoty. Následovalo období sporů s rodinou, která počítala s jejím sňatkem, období, které jí posloužilo k tomu, aby si na základě vlastní zkušenosti uvědomila sílu vůle: „Spíše byste mohli pohnout skálou než změnit mé rozhodnutí“ (Život, 54).

Mezitím její přání odevzdat se Bohu našlo konkrétní formu, její vrozená láska k pravdě ji vedla k následování svatého Dominika, který založil svůj řád právě proto, aby lidem dal pravdu. V šestnácti letech obdržela šat dominikánských terciářek („mantellate“) a začala žít přísně asketickým životem ve své světničce, kam za ní přicházel Ježíš a učil ji. Pak jednoho dne nevešla dovnitř, ale zastavila se na prahu: „Vyjdi ven, tví bratři a sestry tě potřebují“. Pomyšlení na to, že by znovu měla vejít do kontaktu se světem, ji děsilo, ale Pán jí vysvětlil, že láska k Bohu se projevuje láskou k bližnímu, neboť jak řekl, Bohu nemůžeme „být užiteční“, ale bližnímu můžeme, ba co víc, musíme prospívat (srov. Život, 74–76, 92 a dále, 120 a dále).

Tak začalo pro Kateřinu období intenzivní činnosti, pomáhala nemocným v různých nemocnicích, smiřovala znepřátelené rodiny. Lidé postupně začínají chápat, že v této mladičké terciářce je cosi, co ji odlišuje od ostatních, a postupně se kolem ní vytváří „rodina“ žáků, mužů i žen, laiků i řeholníků, kteří v ní nacházejí něžnou, ale zároveň pevnou vůdkyni. Nazývají ji „maminka“, i když jsou mnohem starší než ona, v té době sotva dvacetiletá. Když se ro-

dina rozšíří mimo hradby Sieny, Kateřina je nucena udržovat s ní styk prostřednictvím dopisů. Psát neuměla, jak tomu bylo v té době u dívek z lidu obvyklé, ale diktovala svým žákům. Tak vznikl nádherný Epištolát, ze kterého se dodnes dochovalo 381 dopisů adresovaných širokému okruhu osob: papežům, králům a královnám, kardinálům a biskupům, vládcům měst i prostým řemeslníkům, řeholníkům i živnostníkům a členům Kateřininy „rodiny“.

Na jaře roku 1374 Kateřina odchází do Florencie a nachází zde nové přátele a žáky. V létě se vrací do Sieny, aby tam pomáhala nemocným nakaženým morem. V následujícím roce odjíždí do Pisy pověřena diplomatickou misí. Zde také obdrží stigmata, velice bolestivá, ale na její vlastní žádost neviditelná.

Rok 1376 je pro Kateřininu diplomatickou činnost velice významný, na její doporučení se florentská republika rozhoduje urovnat své vztahy se Svatou stolicí. V prvních měsících posílá Kateřina do Avignonu několik svých žáků a v červnu se vydává na cestu do „města papežů“ sama. Mezitím má opět vidění, ve kterém dostává přímo pověření k mírové misi: Pán jí dal „na ramena kříž a do ruky olivovou ratolest“, aby ji nesla všem lidem, křesťanům a nekřesťanům, jde tedy o povolání výsostně ekumenické! A v Avignonu, zatímco jednání v záležitosti Florencie vlivem změny orientace tamější vlády neskončí kladným výsledkem, se Kateřině podaří přesvědčit nejistého Řehoře XI. o správnosti jeho rozhodnutí vrátit se do Říma. 13. září papež opouští Avignon a o čtyři měsíce později dorazí do Říma, po šťastné cestě, na které mu Kateřinina pevná víra byla oporou v jeho pochybnostech.

Na podzim roku 1377 se Kateřina vydává na další mírovou misi, tentokrát do Val d'Orcia, sídla rodiny Salimbeniů znepřátelených se Sienou. Zde dojde k jejímu mimořádnému osvětlení, zde jsou jí zvěstovány pravdy, které tvoří základ jejího díla „Dialog neboli Kniha o Boží Prozřetelnosti“, díla bohatého obsahu, ve kterém je

načrtnuta historie celého lidstva i každého člověka, který se chce podílet na vykoupení tím, že přejde od ne-lásky k lásce. Především tomuto hluboce doktrinárnímu obsahu tohoto díla vděčí Kateřina za svůj titul učitele univerzální církve, který jí byl přiznán papežem Pavlem VI. (4. 10. 1970), zatímco Epištoláři zase vděčí za svou pověst spisovatelky: je první ženou, která se objevuje v dějinách italské literatury.

V zimě posílá Řehoř XI. Kateřinu opět do Florencie s cílem ukončit rozkol a nastolit mír. 27. března 1378 Řehoř umírá a 8. dubna je na jeho místo zvolen arcibiskup z Bari, Bartolomeo Prignano, který přijímá jméno Urban VI. Kateřina pokračuje ve svém poslání, ve kterém nechybí ani dramatické momenty. Jednoho dne vtrhnou neočekávaně do domu, kde přebývá, povstalci, aby ji zabili, jejich ruce třímající zbraně však náhle klesnou. Kateřině, která si uvědomuje, že plní úkol svěřený jí „Kristem na zemi“, tedy papežem, — pracovat pro spásu duší, zůstává pouze lítost nad tím, že nemohla toto své úsilí zpečetit vlastní krví. Když je ale konečně uzavřen mír, dává průchod své obrovské radosti.

„Mé drahé děti, Bůh uslyšel hlas svých služebníků, kteří k němu tak dlouho úpěnlivě volali . . . a skitoval se nad svými mrtvými dětmi. Nyní jsou vzkříšeni, ze smrti se vracejí do života, z temnoty do světla. Drahé děti, chromí chodí, hluchí slyší, slepé oči vidí a němí mluví, volají mocným hlasem: „Pokož, pokoj, pokoj!“ a v jejich srdcích je veliká radost, neboť se jako děti s pokojnou myslí vracejí k poslušnosti vůči Otci a k jeho milosti“ (Dopis č. 303).

Jakmile byl uzavřen mír, Kateřina se vrací do Sieny a věnuje se přípravě vydání Dialogu, své „knihy“, jak ji prostě nazývala. Ale ještě než je dílo dokončeno, dochází v církvi k novému dramatu, k západnímu schizmatu. Papež Urban si svou snad poněkud neopatrnou horlivostí, s níž chtěl co nejrychleji odstranit největší zlořádu panující v církvi, nadělal řadu nepřátel, zvláště mezi kardinály, mezi nimiž stále ještě pře-

vládali Francouzi. Ti se 20. září sešli v městě Fondi u Neapole a přikročili k volbě nového papeže. Zvolili jím kardinála Roberta ze Ženevy, který přijal jméno Klement VII.

Aby odrazil tuto těžkou ránu, svolává Urban do Říma „služebníky Boží“, tedy ty, kterým leží na srdci dobro církve a spása duší. Je mezi nimi také Kateřina, která uposlechne papežova pozvání a 28. listopadu přijíždí do Říma. Hned následujícího dne povzbuzuje Urbana a několik málo kardinálů, kteří zůstali věrni, aby důvěřovali Bohu, který nemůže opustit svou církev. Kateřina zůstane v Římě až do své smrti (29. dubna 1380). Tyto poslední měsíce svého života věnuje tomu, aby ukázala, že Urban je pravý papež, legitimně zvolený, a aby vyzývala vládce i ostatní lidi, laiky, kněze i řeholníky, aby mu projevovali poslušnost. A je to právě bolest nad rozdělením církve, která stravuje její mladý život. V předvečer smrti tak může říci svým žákům: „Buďte si jisti, že jsem dala svůj život za církev svatou a považuji to za mimořádnou milost, kterou mi Pán poskytl“ (Život, 363).

Z tohoto krátkého pohledu na Kateřinin život je patrná její intenzivní účast na politickém a církevním životě její doby. Tato mladá dívka z lidu není pouhým divákem událostí, ale hraje v nich aktivní roli. K prvním zkušenostem ze života ve městě, ze sporů mezi malými italskými státy se v průběhu pobytu v Avignonu připojuje problémy mnohem širšího dosahu. Evropa vyčerpaná stoletou válkou, neustálými boji mezi národy, které společná víra činila „bratrskými“, byla navíc z východu ohrožena postupem Turků. K tomu se přidružoval problém různých žoldnéřských skupin, které se z důvodu zachování vlastní existence snažily prodlužovat válečný stav. Odtud pochází Kateřininovo apelování na křesťanské principy při snaze o dohodu o společné obraně proti invazi Saracenů, odtud její výzvy ke křížové výpravě. Jestliže ale u Křížové výpravy vidí Kateřina především její obrannou stránku, vidí ve „svatém pocho-

du“ především možnost ukázat nevěřícím bohatství víry a od jejich předpokládaného otevření se křesťanskému poselství a vstupu s horlivostí neofytů „jako nových květů do zahrady svaté církve“ si slibuje účinný příspěvek k ozdravení církevního organismu, které bylo hlavní touhou její duše.

Utopické naděje? Možná. Ke cti Kateřiny však zůstává, že dokázala vidět v těch, kteří byli běžně nazýváni „nevěřícími psy“, lidi stejné jako ostatní, lidi schopné stát se nositeli křesťanství.

Tato Kateřinina víra v možnost aktivního působení člověka ve společnosti nás přivádí ke slovům, kterými jsme naši úvahu začali. „Jestliže budete tím, kým máte být, založíte oheň ...“ Dnes můžeme říci, že „založit oheň“ znamená vyburcovat, obnovit, probudit dřímající energii, znamená to také očistit, odstranit to, co je mrtvé, aby se otevřela cesta pro rozmach nového života, tak jako se pálí strniště, aby plevel neudusil klíčící obilí.

Založení ohně má však nezbytný předpoklad: „jestliže budete tím, kým máte být“. Kým tedy člověk má být, aby mohl založit oheň?

Odpověď k nám přichází na jedné z prvních stránek Dialogu:

Otevři oko svého intelektu a pohleď na mne a uvidíš důstojnost a krásu mého stvoření, které má v sobě rozum. A v kráse, kterou jsem dal duši, když jsem ji stvořil k mému obrazu a podobě, uvidíš ty, kdo jsou oděni v satební šat lásky ... se mnou jsou sjednoceni skrze lásku. A kdyby ses mne zeptala, kdo jsou tito, říká sladké a milované Slovo, odpověděl bych ti: „Jsou mým druhým já“.

V této perspektivě svého pravého bytí, bytí bytosti stvořené k obrazu Božímu, vybavené rozumem a svobodné, schopné přilnout k Bohu v lásce až k úplnému sjednocení, může člověk vidět, „kým má být“. V Bohu nachází člověk nejen sám sebe, ale také ostatní lidi a celé stvoření:

Duše, která na sebe nepohlíží očima svýma, ale Božíma ... pohlíží na Boha a na-

chází v něm obraz stvoření, v sobě samé pak nachází Boha v jeho obrazu, to znamená, že onu lásku, kterou, jak vidí, má Bůh k ní, tu lásku rozšiřuje na celé stvoření, a hned se cítí nucena milovat svého bližního jako samu sebe, protože vidí, že Bůh jej nejvš miluje, vidí samu sebe v prameni moře božské podstaty. Tak člověk projevuje touhu milovat sebe v Bohu a Boha v sobě, jako ten, kdo se dívá do pramene a vida tam svůj obraz, pociťuje k sobě lásku a zalíbení. Jestliže je ale moudrý, nejprve pociťí lásku k prameni a teprve pak sobě, neboť kdyby se nespáčil, nemohl by se milovat, nemohl by nalézt v sobě zalíbení ani by nemohl napravit vadu ve své tváři, kterou spatřil v prameni (Dopis č. 226).

Tento úryvek je bohatý na významy, které stojí za to zdůraznit. Především, lidská bytost, která na sebe pohlíží v perspektivě Boha stvořitele, vidí v něm božskou ideu svého bytí (obraz stvoření v něm) a v sobě nachází vtisknut božský obraz (duše se svými třemi potencemi) jako čistý dar lásky. Současně si uvědomuje, že Bůh rozšiřuje tuto lásku na celé stvoření, a to, že vidí, jak Bůh „nejvš“ miluje bližního, je pro něho pobídkou, aby bližního rovněž miloval. To je tedy princip zákona lásky, který ospravedlňuje různé osudy lidí a národů. Bůh totiž mohl dát všechno všem, učinit všechny zcela soběstačné, ale nechtěl to udělat, protože chtěl přinutit lidi, aby si navzájem pomáhali, aby si alespoň projevovali „skutky lásky“, protože Bůh, který je láska, nechce od člověka nic jiného než lásku (srov. Dialog VII).

Ovšem v onom shlížení se v průzračné vodě pramene, kterým je „moře božské podstaty“ nachází člověk ještě něco jiného a nejvš drahocenného: pozitivní poznání sama sebe, poznání sama sebe jako bytosti krásné a láskyhodné. Potěšení z této krásy je darem Božím, vždyť i sám Bůh má z ní potěšení, neboť je jeho dílem, dílem jeho lásky. Od tohoto poznání pak člověk přechází k lásce k prameni, který mu zjevil tuto krásu a případně i vady, které by ji

mohly znetvořit, aby mohly být opraveny. Poznání svého pravého bytí v jeho různých aspektech a odpověď na základní požadavek „bytosti, která má v sobě rozum“: „Bez vidění a bez lásky nelze žít“ (Dopis č. 113).

Poznat sama sebe jako bytost svobodnou znamená poznat se jako bytost zodpovědnou:

Ó, předrahý synu v Kristu Ježíši, pohlédněte ve víře a pravé vytrvalosti až do smrti, že nám byla řečena tato slova. Vězte, že jakmile byl člověk stvořen Bohem, byla mu řečena tato slova: „Staň se, jak ty chceš“, to jest: „Činím tě svobodným, abys nebyl poddán nikomu a ničemu, jen mně“ (Dopis č. 69).

Tímto způsobem připomíná Kateřina svému žákovi Sanovi di Maco dávné učení věčné Moudrosti: „Před člověkem stojí život a smrt, dobro a zlo, co se mu zalíbí, to mu bude dáno“ (Kaz 15,18).

Základní zodpovědnost člověka nadaného rozumem a svobodného spočívá tedy v tom, aby byl tím, kým má být. Je to trojí zodpovědnost nebo, abychom použili stejné slovo jako Kateřina, dluh: vůči Bohu, od kterého pochází naše bytí a „vše, co je nad ním“; dluh člověka vůči sobě samému, příjemci daru, jehož povinností je, aby tento dar zúročil v duchu evangelijního podoběnství o hřívnách; dluh vůči společnosti, které je každý jedinec živou součástí.

Kateřina získala nejružnější zkušenosti s lidskými charaktery, poznala vypočítavou dvojakost politiků, vychytralost obchodníků, egoismus maskovaný starostí o rodinu, zatvrzelost ve zlu, ale i otevřeně, upřímně přátelství. Korupce kléru byla pro ni utrpením stejně hlubokým jak vysoká byla její úcta ke kněžské důstojnosti. Toto vše ale jen posílilo její přesvědčení o nezastupitelné úloze člověka. Reformu církve, hlavní cíl svého snažení, kterému podřídila ostatní své „politické projekty“, návrat papeže do Říma a křížovou výpravu, Kateřina chápe jako reformu jejích členů. Církev, kterou Kateřina ztotožňuje se samotným Kristem, protože je pokračovatelkou jeho vykupitel-

ného díla v dějinách, sama o sobě nepotřebuje reformu, potřebují ji však ti, kdo k církvi náležejí. V tom duchu píše Kateřina Řehořovi XI., přičemž obrazem církve je v jejich očích zahrada:

Tři hlavní věci je třeba, abyste ze své moci učinili; abyste ze zahrady církve svaté, vy, její správce, vytrhal všechny květy zapáchající, plné nečistoty a chtivosti, nadýmající se pýchou, tedy špatné pastýře a vládcy, kteří otravují vzduch této zahrady. Ach, vládcy náš, užijte svou moc, vytrhněte tyto květy a vyhoďte je ven, aby už nemohly vládnout. Nechť se nejprve naučí ovládat samy sebe, vést svatý a dobrý život. Zasadte do této zahrady květy voňavé, pastýře a vládcy, kteří jsou opravdovými služebníky Ježíše Krista, kteří neusilují o nic jiného než o čest Boží a spásu duší, a jsou pravými otci chudých (Dopis č. 206).

Papež zodpovídá především za to, co je v církvi nejdražší, územní državy mají význam druhořadý:

Pokladem církve je krev, kterou Kristus prolil za spásu duší ... Pokud se tedy cítíte povinen dobývat a uchovávat města a poklady, které církev ztratila, ještě mnohem více musíte usilovat o to, abyste získal pro církev mnoho oveček, neboť ty jsou jejím pravým pokladem a ona příliš chudne, když je ztrácí (Dopis č. 209).

Znovu tedy člověk, pro spásu jehož duše Kristus neváhal prolít svou krev. Církev „příliš chudne“, když ho ztrácí. Ale získat zpět ztracenou ovci je možné pouze cestou, kterou ukázal již Kristus, cestou lásky. A ve světle lásky je třeba umět vidět příčiny toho, že ovce zbloudila, a odstranit je. Povstalcí, říká Kateřina, vědí, že se dopustili špatnosti a pro své jednání nemají omluvu, a přece

pro mnohé nespravedlnosti a utrpení, které museli snášet, kvůli špatným pastýřům a vládcům se jim zdálo, že nemohou jednat jinak.

Pokud je ale Řehoř dokáže pochopit a ukáže ochotu přijmout je:

pak přijdou všichni plni bolesti nad tím, co spáchali, a složí vám hlavu do klína. A tehdy budete šťasten stejně jako my, protože jste s láskou přivedli zbloudilou ovci do ovčince svaté církve (Dopis č. 196).

Nejen církevní, ale i světské autority volá Kateřina k zodpovědnosti za blaho těch, kteří jim byli svěřeni. Ostrá jsou slova, s nimiž se obrací na královnu Janu Neapolskou, která se pro svou podporu vzdoropapeže stala příčinou rozdělení a vzájemného boje svých poddaných:

... a neberete-li ohled na svou spásu, berte ho alespoň na ty, kteří vám byli svěřeni, na poddané, které jste tak dlouho vedla v pokoji a lásce. Pro vaše protivení se této pravdě je vidíte rozdělené a uvržené do války, do tolikerého zabíjení, podobné zvířatům pro to prokleté rozdělení. Ach běda, což vám nepuká srdce, když vidíte, že kvůli vám jsou takto rozděleni, že jeden jde za růží bílou (stoupenci Urbanovi) a druhý za rudou (stoupenci Klementovi), že jeden jde za pravdou a druhý za lží? ... pro toto zlo, které jste způsobila, ničíte i svou zemi a ... budete se před Bohem zodpovídat za duše, které v ní hynou (Dopis č. 362).

Takový vzácný poklad, jakým je lidská duše, ovšem vyžaduje jednoznačnou obžalobu zla:

Otevřte oči a pohledte na zvrácenost smrti, která přišla na svět ... Pekelný vlk z něho odnáší ovečky, které se pasou v zahradě svaté církve, a nenajde se nikdo, kdo by je vyrval z jeho chřtánu. Pastýři spí ... Ach nemlčte již, křičte, volejte tisíce hlasů! (Dopis č. 16).

Aby však toto volání, tato obžaloba byly účinné, musí vycházet od toho, kdo žije v pravdě, kdo je tím, kým „má být“. Kateřina nepřestává připomínat těm, kdo zastávají nějaký úřad, že nutnou podmínkou, aby člověk mohl vládnout druhým, je, aby ovládal sám sebe.

... píše vám (žákovi Andreovi di Vanni, malíři, který byl v té době kapitánem lidu v Sieně) s přáním vidět vás jako spravedlivého a dobrého vládcy ... Nevidím však

cestu, jak bychom mohli vládnout druhým, jestliže nebudeme nejprve vládnout sobě samým. Když duše vládne sama sobě, vládne druhému stejným způsobem, protože miluje svého bližního stejnou láskou, jakou miluje sebe. Tak jako dokonalá láska Boží vytváří lásku k bližnímu, tak se stejnou dokonalostí, s jakou člověk vládne sobě, vládne i svým poddaným (Dopis č. 358).

Tento dopis je možno datovat rokem 1379. Již dva roky předtím ale Kateřina varovala radní města Sieny před neblahými důsledky vlády toho, kdo není schopen ovládat sám sebe:

... kdo je slepý a jeho oko zakalené smrtelným hříchem, nepoznává sebe ani Boha. Nemůže proto ani vidět chybu u svého poddaného a napravit ji a pokud ji napraví, napraví v duchu temnoty a nedokonalosti, které má ve svém nitru. A kvůli tomuto špatnému rozeznávání věcí jsem viděla a vidím napravovat chyby tam, kde nejsou, a netrestat ty, kdo jsou zlí a ničemní ... Nedostatek světla nedovoluje rozeznat pravdu ... Je proto třeba více světla (Dopis č. 121).

Světlo, které Kateřina vidí jako nezbytnou podmínku pro toho, kdo vládne, je bezpochyby světlo rozumu, ale zdokonalené světlem víry, které duše nezakalená hříchem přijímá. Několik let předtím vyzvala Kateřina k takovéto vysoké úrovni spirituality při vykonávání svěřené moci obávaného vládce Milána, Bernaba Viscontiho:

Ó, drahý otče, což může být tak tvrdé a zatvrzelé srdce, které se neobměkčí ani tehdy, když vidí náklonnost a lásku, jež mu přináší boží dobrota?

A poté, co mu připomněla pomíjivost každé vlády, očekává z jeho strany otázku:

A kdybyste mi řekl: „Což nemá člověk na tomto světě žádné panství“, odpovím vám: „Ano, má to nejkrásnější, nejvzácnější a nejpevnější, které může být ... a tím je město naší duše“ (Dopis č. 28).

Kateřina osobně měla obrovský smysl pro zodpovědnost. Stačí si přečíst slova, kterými odmítá výzvy Sienanů znervózně-

lých jejím dlouhým pobytem u Salimbeniů, tradičních nepřátel republiky, aby opustila svou misi ve Val d'Orcia a vrátila se do Sieny:

... ať to chce ďábel nebo ne, já budu ve svém životě vždy usilovat o čest Boží a o spásu duší pro celý svět a zvláště pro mé město. Velkou hanbu na sebe uvalují občané Sieny, když si myslí, že jednáme v zájmu Salimbeniů nebo kohokoli jiného na tomto světě. ... já nechci konat nic jiného a stejně tak nechci, aby cokoli jiného konali ti, kdo jsou se mnou, než přemoci ďábla, odejmout mu vládu nad člověkem, kterého se zmocnil pro jeho smrtelný hřích. Člověku pak chci vyrvat nenávisť z jeho srdce a smířit ho s Kristem ukřižovaným a s jeho bližním. To jsou jednání, která vedeme, a taková chci, aby vedli všichni, kdo jsou se mnou (Dopis č. 122).

Hrdá slova, která nenechávají žádné pochyby o tom, že Kateřina si uvědomila, že ona sama je odpovědná za jednání svoje i druhých, protože jí v první řadě byla ona mimořádná mise svěřena.

Závěrem se můžeme zeptat, co můžeme žádat od svaté Kateřiny dnes my?

Náš svět je jiný než její, mnoho problémů, tehdy vážných, kterým věnovala své „modlitby, pot a slzy“, zmizelo a vynořily se problémy nové. Geografické hranice 14. století jsou překonány, ale svět se stal menším díky hromadným sdělovacím prostředkům, díky kterým můžeme současně prožívat to, co se odehrává v nejdlejších místech světa. Fenomén migrace vytváří nové problémy spojené se spolutím lidí lišících se kulturou, náboženstvím, životními zvyklostmi. Evropa soustřeďuje svou pozornost na své sjednocení na „budování společného domu“, což je hezký výraz připomínající rodinu, ve které je láska nezbytným předpokladem soužití.

Co nám v této souvislosti nabízí Kateřina Sienská? Nikoli nové systémy politické nebo ekonomické, či nové formy vlády. Je známo, že nezpochybňovala ty, které byly v její době, ale energicky vyzývala všechny

vládce, krále a královny, papeže, biskupy a kardinály i městské radní, aby si uvědomili obecnou potřebu každého člověka ovládat sama sebe dříve než se ujme vlády nad druhými.

Kateřina zaměřuje svou pozornost rozhodně na člověka, bytost rozumnou a svobodnou, a tedy i zodpovědnou. Vzácný dar svobody volby vidí Kateřina jako „vázaný“ mezi dvěma přitažlivými silami rozumu a smyslovosti. Aby síla rozumu převládala, je třeba, aby rozum byl osvěcen a aby bylo osvěcení úplné, musí světlu rozumu pomáhat mnohem pronikavější světlo víry. Jedině tak se člověk může opravdu poznat, uvědomit si, kým „má být“. Snad právě toto je rozhodující příspěvek Kateřiny naší době. Četné problémy politické, ekonomické, sociální, které nám noviny každý den předkládají, si vyžadují kompetentní jedince, kteří by odhalili jejich příčiny a zákonitosti, a byli tak schopni nastínit cestu k jejich řešení založenou na poznání reality. Je ale třeba, aby tito odborníci byli především lidmi, kteří si jsou vědomi svých úkolů, vědomi si toho, že jsou lidmi, živými a aktivními členy lidského společenství.

Zde se objevuje problém výchovy. Rodina, škola a katecheze musí cítit odpovědnost za výchovu k autentickému lidství, v plném významu tohoto slova, jak nám je ukazuje Kateřina v perspektivě božské ideje stvoření, mimo kterou není plná pravda. Problém výchovy se v dnešním evropském kontextu ukazuje se stejnou naléhavostí jak v zemích Východu, obtížně se učících znovu užívat svobodu, která jim byla tak dlouho odpírána, tak i v zemích Západu, kde nezodpovědné zneužívání svobody často překračuje veškerou míru.

Kateřina zná tajemství výchovy, tajemství lásky, která se otvírá vůči druhému, naslouchá mu a vede ho, aby se realizoval podle Božích plánů.

Závěrem se ještě jednou vraťme k principu, ze kterého jsme vyšli, pohlédneme na

obraz ohně, v jeho podstatné hodnotě, kterou má jako oheň-láska v jedné z Kateřiných modliteb:

Věčné božství! Ó, věčné výsostné božství, ohni, který stále planeš!

Ty Otče věčný, výsostná věčná Trojice, ty jsi neocenitelný oheň lásky.

Tento oheň lásky se nám ukazuje ve stvoření člověka k obrazu Božímu, ve vtělení, kdy Bůh na sebe bere podobu člověka, ale duše, která medituje o tomto tajemství, nachází stopy této lásky ve všech, i v těch nejmenších. Znovu ji nachází i v sobě, bytosti lásky — stopy první Lásky, která jí vdechla život:

... jaká je tvá podstata, lásko nevýslovná? Je to oheň, protože ty nejsi ničím jiným než ohněm lásky a tuto podstatu jsi dal člověku, neboť ohněm lásky jsi jej stvořil (Modlitba XXII).

Toto je oheň, k jehož zažehnutí nás Kateřina vyzývá. Oheň, kterým musíme být, abychom ho mohli sdělovat druhým. Jestliže tuto její výzvu přijmeme, budeme platným příspěvkem rodící se Evropě.

Již několik let přicházejí Svatému otci petice z různých evropských zemí a žádosti, aby svatá Kateřina Sienská byla jmenována spolupatronkou Evropy, spolu se současnými patrony, svatým Benediktem, Cyrilem a Metodějem. Jestliže tato iniciativa bude mít výsledek, v jaký doufáme, získá tím nikoli Kateřina, která má již v nebi svou „plnost“ štěstí a slávy, ale získáme my, Evropané, ke kterým se vrací tato nezapomenutelná postava se svým poselstvím, které je stále živé a aktuální, protože je schopno v dnešní chaotické době dát životu, soukromému i veřejnému, pevný směr k jistotě pravdy.

Tato přednáška byla přednesena v dominikánském konventě sv. Jiljí v Praze 27. dubna 1992, přeložil ing. Vítězslav Pavlík

KNIHOVNA

Kazatelské středisko čs. dominikánské provincie

D. Duka OP, Úvod do Písma sv. Starého zákona (2. vyd.)

J. A. Hardon SJ, Katechetická příručka pro rodiče a učitele náboženství

R. Tretera OP, Církevní právo — 2.díl

nakl. **Zvon**

M. Holková, Tvář plná světla

Liturgický kalendář 1993

G. Bernanos, Rozhovory karmelitek

C.S. Lewis, Rady zkušeného ďábla

A. Frossard, Bůh je, já jsem ho potkal

Souvislosti 4/92 — feminismus

TT 4/92 — christologie

edice **Karmelitánská spiritualita**

P. František od P. Marie OCD, Tvář svaté Panny

Sv. Jan od Kříže, Poezie

Modlitby básníků

R. Guardini, O posvátných znameních

nakl. **Portál**

P. Risso, P.G. Frassati

M. March, Uzdravování skrze svátosti

Filosofický ústav ČSAV

F. Dasturova, Čas a druhý u Husserla a Heideggera

Symboly v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování

Filosofický časopis 5/92 — feminismus

nakl. **Vyšehrad**

sborník Bolest a naděje

Z. Kalista, Stručné dějiny československé

čs. provincie **SJ** ve spolupráci s Křesťanskou akademií v Římě

C. de Dalmases, Otec a magistr — sv. Ignác z Loyoly

nakl. **AVE**

A.M. Marek OP, Psychologie

Studený, Křesťanské symboly

P. Bosmans, Nezapomeň na radost

nakl. **Petrov**

K. Mácha, J.J. Rousseau

Archa Bratislava

R. Aron, Esej o svobodách

Křesťanská akademie Praha

Křesťanství a psychologie

nový časopis na Slovensku — **Liturgia**

vyd. **Sefer**

Židovská ročenka

O.B. Kraus, Země bez Boha

J. Newman, G. Siven, Judaismus od A do Z

nakl. **Sursum**

P. Vicano OP, Kazanie na hore — výklad

nakl. **E.W.A.**

Slovník biblické kultury

nakl. **Scriptum**

F. Werfel, Jeremiáš

i nadále vycházejí časopisy AD, Velehrad, Universum, Střední Evropa, Proglas — doporučujeme.

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 M. Svoboda

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

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

Sazba v systému L^AT_EX: Kazatelské středisko Československé provincie Řádu bratří kazatelů

Tisk: HBT Jet Press, Neratovice

MIC: 47 484

Cena: 15,- Kčs

Objednávky vyřizuje olomoucká redakce.

Příspěvky a korespondenci adresujte na redakci pražskou.

