REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK V. *ČÍSLO 1* *1995*

J. Tauler OP *Všichni byli naplněni Duchem sv. a začali chválit Boha*

J. W. Gogola OCD *Podmínky vnitřní modlitby podle sv. Terezie od Ježíše*

S. Tugwell OP *Pojetí morálky u sv. Tomáše*

T. F. O'Meara OP *Dominikánská spiritualita*

A. Huxley *Sedm meditací*

M. Jedraszewski *Dnes zpochybňuješ svoji myšlenku*

OBSAH

Editorial *1*

Jan Tauler OP – Všichni byli naplněni Duchem svatým a začali chválit Boha *3*

J. W. Gogola OCD – Podmínky vnitřní modlitby podle sv. Terezie od Ježíše *8*

Simon Tugwell OP – Pojetí morálky u sv. Tomáše *20*

T. F. O'Meara OP – Dominikánská spiritualita *23*

A. Huxley – Sedm meditací *32*

M. Jedraszewski – Dnes zpochybňuješ svoji myšlenku *39*

Zprávy, recenze *45*

Editorial

Dominikáni samozřejmě nemají vlastní nauku, ba snad ani spiritualitu, pokud se tím míní škola duchovního života s přesnými obrysy a jasným programem. Tato duchovní rodina ale po staletí nezastupitelně přispívá ke katolické syntéze. Je to jeden hlas mezi mnoha jinými a bylo by škoda, kdyby nezněl. Vždyť církev je katolická proto, že je jednotou rozrůzněných. Dominikáni se nechtějí uzavírat do sebe a proto **Salve** *nemůže být časopisem dominikánů o dominikánech pro dominikány. Již před rokem jsme změnili jeho charakteristiku na* **revue pro teologii a duchovní život**. *Chtěli bychom být tomuto určení věrni. Víme, že historie je učitelkou života, ale rozhodně nemíníme žít v minulosti. Poučeni osobnostmi a proudy z duchovních dějin církve a lidstva chceme žít nyní a zde. Pochopili jsme, že filozofie je pro nás spíše průpravou k teologii. Bylo by krátkozraké, kdybychom se uzavírali úvahám na pomezí filozofie a teologie a kdybychom nereagovali na filozofické knihy a časopisy. Těžiště bude ale v tom, co říká podtitul.*

Rozpětí od pramenů tradice k moderní skepsi a jejímu překonávání reprezentuje i toto číslo Salve. Jednu z možností dominikánského pojetí duchovního života zastupuje v tomto čísle bl. Jan Tauler, jeden z žáků Mistra Eckharta. Oba tito mystici jsou spolu s bl. Jindřichem Susonem pro mnoho našich hledajících současníků podnětem a bohdá i spojnicí ke křesťanské podobě duchovního života. Sloupem spirituality je ovšem sv. Terezie z Avily, reformátorka karmelitánského řádu. Karmelitská cesta duchovního života bývala pro členy dominikánského společenství podnětem. Zde vyložena polským bosým karmelitánem J. W. Gogolou mů-

že inspirovat každého, kdo chce zajet na hlubinu. Dva současní dominikáni také navazují na tradici a obracejí se k přítomnosti. Simon Tugwell, anglický odborník na morální teologii a duchovní život, přednáší na Angeliku v Římě. Zde ukazuje jaká překvapení může připravit ***skutečný*** *Tomáš Akvinský svatouškům a pobožnůstkářům i v našem století. Thomas O'Meara byl svého času prezidentem Společnosti katolických teologů USA. Po jeho pražské přednášce o fundamentalismu, kterou jsme již uveřejnili, si článek v tomto čísle Salve klade otázku, co je spiritualita a jaká je dominikánská spiritualita. Můžeme dopředu prozradit, že zdůrazňuje její rozumnost, svobodu a úctu k lidské důstojnosti.*

Aldous Huxley je u nás znám spíše jako sociolog a politický esejista, obávaný pro svůj skepticismus a sžíravou kritiku. Zde se nám překvapivě odhaluje jako věřící křesťan. Ještě dál nás vede rozhovor polského autora Marka Jedraszewského s existencialistickým filozofem J.-P. Sartrem, který na sklonku života pro sebe objevuje duchovní kořeny ve svérázně pochopené biblické tradici.

Odilo Štampach OP

Všichni byli naplněni Duchem svatým a začali chválit Boha

Jan Tauler OP

Milovaní! Dnešního dne nám byl vrácen vznešený nedocenitelný poklad, který jsme kvůli hříchu, konkrétně kvůli neposlušnosti, tak nešťastně ztratili. Od té doby byl celý lidský rod odsouzen k věčné smrti. Úplně ztratil Ducha Těšitele s jeho dary a útěchami. Všichni si zasloužili Boží hněv a upadli v otroctví věčné smrti. Toto otroctví náš Pán Ježíš Kristus zničil, když se dal na Velký pátek zajmout, svázat a umřel na kříži. Tehdy uskutečnil úplné smíření člověka se svým nebeským Otcem. Dnes, o Letnicích, potvrdil toto smíření. Dnes byl vrácen tento vznešený, nedocenitelný a ztracený poklad, Duch svatý. Bohatství lásky a hojnost, které jsou v něm obsaženy, nedokáže obejmout žádné srdce, žádný rozum.

Nejmilovanější, Duch svatý přišel k učedníkům a ke všem, kteří ho byli schopni přijmout, s velkým bohatstvím a přetékající plností, která zaplavila jejich nitro. To, co se stalo, se dá přirovnat k Rýnu, pokud by se nejprve zadržely jeho vody a potom se jeho přehrada naráz odstranila. Pak by se valil s rychlostí a hukotem, vystupoval by z břehů, jako by chtěl zalít a zatopit všechny doliny a prohlubně, na které narazí. Totéž učinil Duch svatý učedníkům a všem, kteří ho byli schopni přijmout. Také dnes to dělá bez ustání, v každou hodinu: přehojně naplňuje všechny hlubiny srdce a duše, v kterých nachází místo, a plní je veškerým bohatstvím, milostmi a nevypověditelnými dary. Vyplňuje všechny doliny a prohlubně, které se mu otvírají.

Repleti sunt omnes. Představme si, že by podobně jako za časů Eliáše po tři léta a šest měsíců nespadla jediná kapka deště a nebylo by možné ani sít, ani žnout. Po tomto období by začal padat, prosakovat a osvěžovat celou zemi tichý hojný déšť, až na výjimku jediného pole, jehož zem by zůstala tvrdá a suchá. To by muselo hospodáře i všechny jeho přátele naplnit hlubokým smutkem a beznadějí. Repleti sunt omnes - všichni byli naplněni Duchem svatým. Co musí cítit ten, jehož srdce, duše a hloubka, vnitřní i vnější člověk zůstal úplně vyschlý, tvrdý, bez milosti a lásky, v této nevypověditelné chvíli, která převyšuje všechny jiné útěchy!

Rozvažujme nyní, co máme konat, abychom se připravili přijmout tohoto nejvznešenějšího Ducha svatého. Nejbezprostřednější a nejdokonalejší přípravu musí zahájit a vykonat v člověku on sám, Duch svatý.

On si musí v člověku připravit místo a přijmout v něm sebe samého. V čem spočívá příprava člověka, aby Duch svatý v něm přijal sebe samého? Duch v člověku koná dvě věci: nejprve ho vyprazdňuje, a potom tuto prázdnotu vyplňuje do té míry, kolik nalezne prostoru.

Vyprázdnění je první a největší příprava na přijetí Ducha svatého. Nakolik je člověk vyprázdněn, natolik je schopen přijmout Ducha svatého. Chcete-li naplnit sud, musíte z něho nejprve vysypat celý předcházející obsah. Pokud ho máme naplnit vínem, nejprve z něho musíme vylít vodu, protože dvě hmotné věci nemohou být najednou na témže místě. Z místa, kde má být oheň, je třeba nejprve odstranit vodu, protože tyto dvě věci se nesnáší současně. Jestliže do nitra člověka má vstoupit Bůh, musí je bezpodmínečně opustit stvoření. Všechno, co je stvořené, ať je to, co je to, musí ustoupit. Je třeba zbavit se všeho, co je v tobě, co vlastníš. Je třeba odstranit zvířecí duši, nerozumnou, aby se v člověku ukázala duše rozumná. Člověk se má osvobodit od zaměstnání, vyprázdnit se a připravit. Musí se zříci všeho, dokonce i toho zřeknutí – mít je za nic a propadnout se ve svou čistou nicotu. V opačném případě vytlačuje a odvrhuje Ducha svatého, nedovoluje mu působit v něm nejdokonalejším způsobem. Drazí, nikdo tuto cestu nenajde lehko.

Jakmile tuto přípravu Duch svatý dokončí, ihned přistupuje k dalšímu svému působení v již připraveném člověku: Naplní ho natolik, nakolik je člověk schopen přijímat. Jak moc jsi prázdný (odpoutaný, uvolněný), přesně tolik opravdu dostáváš. Čím méně si podržíš své, tím více dostaneš božského. Sebeláska, vlastní duch, vlastní vůle – toho všeho se máš vzdát. Dokonce kdybys uviděl před sebou Boží království otevřené, nemáš chtít vejít do něho, než se ujistíš, co je Boží vůle vůči tobě. In eodem loco – pouze do takové prázdnoty přichází Duch svatý a celou ji naplní. Přestože se člověk necítí disponován (aby dostal Ducha svatého), když mu vezme pokoj nějaká těžkopádnost a únava jeho přirozenosti, a nic mu nemůže pomoci – i tehdy se může zbavit sebe sama, odevzdat se Bohu, doufat v něho bez obav o budoucnost.

To jsou opravdu chudí duchem. Je naplňuje Duch svatý. Jako silný vichr proudí do jejich duše, vlévá do ní celé své bohatství, zasypává ji svými poklady, jak člověka vnitřního, tak i vnějšího, všechny schopnosti vnitřní i vnější, vyšší i nižší. Role člověka spočívá v tom, že dovolí Duchu svatému, aby ho připravil, a ponechá mu volný prostor, aby v něm mohl dokončit svou práci. Je málo lidí, kteří takhle jednají, a to i mezi těmi, kdo nosí oděv duchovních a jsou dokonce k tomu Bohem vyvoleni. Existuje tolik marností tohoto světa, tolik možných závislostí na stvořeném:

jednou na tomhle, jindy na jiném. Také existují návyky, vnější činnost, osobní záliby, zdánlivé úkoly - nikdo se nechce opírat o Ducha svatého, každý se sám stará o své věci. Všichni v těchto smutných dobách takto jednají.

Tvůj úkol je dovolit Duchu svatému dokončit v tobě jeho dílo a neklást mu překážky; tehdy ti dá svou plnost. Pokud se jenom ukážeš rozumným a zbožným, a to i ve vnějších postojích, slovech a skutcích, jestliže ve všem zachováváš tichost a řád a jestliže jsi odpoután od stvoření, tehdy v tobě Duch svatý vykoná velké věci, a to i tehdy, když si toho nejsi vědom; pokud jsi orientován ke svému nitru. Jako duše dává tajemně život tělu, aniž by to cítilo a vědělo, tak i Duch svatý působí v duchu a v hloubi člověka, aniž by o tom věděl. Člověk si toto dílo může uvědomit jen prostřednictvím schopností obrácených dovnitř, v kterých setrvává a působí Duch svatý. Jestliže se toto vědomí probudí v nerozumném člověku, hned se vrhá na toto dobro, aby je celkově připsal sobě samému, a tak je úplně ničí. Takový člověk se chová, jako kdyby přišel k velkému mistru a zpozoroval u něho nějaké rozdělané dílo. Protože se v něm nevyzná, zachází s ním tak, že ho úplně zničí, takže se pak už k ničemu nehodí. Takovýmto způsobem postupuje člověk, který si připisuje Boží dílo. Dělá to pro nesmírnou rozkoš a radost, kterou cítí a která převyšuje všechny radosti světa. Když tímto způsobem připisuje sám sobě dílo samého Ducha svatého, ničí je úplně.

Dokud člověk neupadne do smrtelného hříchu, Duch svatý není úplně vypuzen, je pouze vzdálen. Dokud se člověk, zcela závislý na stvoření, úplně nevysvleče ze sebe samého, bývá často přesvědčený, že vše, co se v něm děje, je Boží dílo, ale mezitím vše pochází od něho samotného a má pramen v jeho vlastní činnosti, v jeho sebestřednosti. I kdyby člověk měl vznešené tajemné prožitky a zjevení, dokonce dostal nadpřirozené dary, nebyla by jistota o jeho konečném cíli a mohl by dokonce navěky umřít.

Moji drazí! Není to tak, jak si myslíte. Že by Duch svatý mohl náležitě působit v celé své vznešenosti a skutečnosti jenom na základě čistoty duše. Člověk se musí sebe zříci. Není mu dovoleno svou sebedůvěrou klást jakékoliv překážky působení Ducha. Když v sobě zpozoruješ takovéto nedostatky, nemusíš hned běžet k svému zpovědníku. Raději jdi do sebe, potom se obrať na Boha a vyznej mu svou vinu. Bůh ti položí svou božskou ruku na hlavu a uzdraví tě, jestliže se mu jenom podřídíš s úplnou pokorou a uznáš se před ním za vinného.

Včera jsem hovořil o jednom z divů, které Pán slíbil: *Na choré budou vzkládat ruce a uzdraví je* (Mk 16, 18b). A hle, další div: *Budou vyhánět*

démony (Mk 16, 17). Ach, kdyby se člověk vyhýbal všem léčkám a nebezpečím, která mu připravuje nepřítel, uměl rozpoznat každou návnadu, kterou mu zrádně podstrkuje. Všechny tyto léčky by člověk mohl přejít pomocí pravého odpoutání.*Budou brát hady do ruky* (v. 18). Jde tu o lidi, kteří jsou falešní jako hadi, kteří k tobě přicházejí se zlovolnými gesty a křikem a připisují si moc, kterou jim nikdo nedal. Oni ti budou opravdu dávat rány a zraňovat tě, ale pouze v nižších schopnostech. Pokud nezasáhnou tvé vyšší schopnosti, máš ještě východisko: umlkni a ustup.

Vypijí-li něco smrtícího, nic se jim nestane. Což nejsou otrávení lidé, ve kterých se vše, co do nich vstoupí, stane jedem? Ať se stane cokoliv, vše obracejí ve zlo, činí to horším, než to bylo, mají takovou přirozenost jako pavouci.

Představme si, že právě konáš nějakou chvályhodnou práci a jsi plný Ducha svatého. A právě v tom okamžiku k tobě přichází sestra Hádalka s celou řadou invektiv. Jestliže dokážeš kvůli Bohu zmlknout a trpělivě snést tento útok, věz, že je to dílo Ducha svatého a současně pro tebe i dobrá příprava. I kdyby to vyvolalo nějaké vzrušení v tvém vnitřním člověku, neuškodí ti to.

Moji drazí! Jestliže chcete někdy dosáhnout dokonalosti a toho, co je pro vás nejlepší, držte se těchto dvou maličkostí: Za prvé, své nitro mějte vždy svobodné, volné od všech stvořených věcí i svého vlastního já, zachovávejte ve vašem vnitřním i vnějším člověku řád, abyste Duchu svatému nepřekáželi v jeho působení. Za druhé, přijímejte všechny obtíže, jako by byly od Boha, ať jsou jakékoliv a z čehokoliv pocházejí, ať už zvenku nebo zevnitř. Pomocí nich si vás chce připravit pro sebe a na přijetí svých velikých, nadpřirozených a zázračných darů, k jejichž dosažení je nejlepší cestou utrpení, které bez vnější reakce snášíme od nepřátel a od zlých lidí.

Budou mluvit novými jazyky. – To znamená: člověk má ukáznit starý jazyk, který má od přirozenosti. Moji drazí! Učte se umění vlády nad svým jazykem více než kterémukoliv jinému umění, bděte nad tím, co říkáte. V opačném případě nedojdete nikam. Usilujte o to, aby vaše slova sloužila větší Boží chvále, dobru bližních a vašemu vlastnímu pokoji. Snažte se s Bohem neustále rozmlouvat. Sv. Bernard říká: Jak proklínám a zavrhuji vnější mnohomluvnost, tak chválím čistou vnitřní rozmluvu s Bohem; té nikdy není dost.

Mluvit novými jazyky nadto znamená: když se shromažďujete, mluvte o Bohu a o praktikování ctností a neztrácejte čas učenou disputací na téma božství bystrými, trefnými a vybranými slovy (to vám nepříslu-

ší). O Bohu mluvte jen tolik, nakolik vás k tomu vede ctnost. Jestliže se budete chovat a diskutovat jako filosofové, zničíte sama sebe a také ty, s kterými se dělíte o své myšlenky. Utíkej také před učenými sofisty – v opačném případě hady, které jste předtím vyvrhli, znovu do svého nitra vpustíte, a to v nejvybranější duchovní formě.

Nepřítel neustále číhá. Hledá, jak ti nastražit léčku, která by odpovídala tvým náklonostem. Jinak je to s Duchem svatým. On se také ochotně přizpůsobí disposicím, které v přirozenosti člověka nalezne. Bůh totiž touží využít dary, které člověku dal, a přitáhnout k sobě jeho ducha a přirozenost. Když nalezne dobrou, oddanou přirozenost, ve svém působení se jí přizpůsobí. Jako se déšť, který spadl na zem, nevrací bez užitku, tak sám Bůh nechce, aby se jeho dary k němu vracely bez ovoce (Iz 55, 10-11). Mají napravit ducha a přirozenost. Duch svatý tak jedná, pokud v tobě nalezne opravdovou chudobu ducha, to je volnost od všeho, co by mohlo nějakým způsobem v tobě zaplnit místo, svobodu od závislosti na stvořeném, od toho, co sis přivlastnil nebo můžeš přivlastnit, od tvrdé lhostejnosti, od všeho zla, od opovážlivého posuzování (druhých) a od všeho, co v tobě ještě Duch svatý neuskutečnil. Nezapomeň také na to, že vše, co tě potkává nebo proniká do tvého nitra bez tvého souhlasu, ti nemůže uškodit.

Ale nemyslete si, že v době očekávání Ducha svatého mohou být vaše dobré skutky, např. skutky poslušnosti, zpěv, čtení, služba sestrám a skutky milosrdenství, překážkou pro jeho vylití. Ne, není pravda, že je třeba se zdržet všech skutků a pouze čekat! Člověk, který miluje Boha a tíhne k němu, dělá vše z lásky, k Boží slávě, shodně s patřičným řádem. Také přijímá vše, co ho potkává a co Bůh pro něho stanoví. Konej s láskou, příjemnou dobrotou, spokojenou nadějí, pro klid tvůj i tvého bližního. Neškodí ti skutky, ale nepořádek v jejich konání. Odstraň nepořádek. V celém svém jednání řiď svou mysl k Bohu a nikam jinam. Často se zkoumej. Hlídej svého ducha. Nepřipusť, aby se ti do něho vloudil nějaký nepořádek. Zkoumej svou řeč a vnější chování a tehdy budeš nalézat pokoj ve všech skutcích, tehdy Duch svatý přijde k tobě, naplní tě, setrvá v tobě, a jestliže se zařídíš podle všech těchto rad, vykoná v tobě věci neobyčejné.

Kéž nám Bůh pomůže, aby se to vše stalo naším vlastnictvím. Amen.

přeložil Jan Rajlich OP

Podmínky vnitřní modlitby podle sv. Terezie od Ježíše

Jerzy W. Gogola OCD

Velcí mistři duchovního života, mezi nimiž přední místo zaujímá sv. Terezie od Ježíše, učitelka církve, chápou křesťanskou meditaci jako prostředek k dosažení určitých stanovených cílů.

Cesta k dokonalosti, jež může být uznána za pedagogickou příručku tereziánské modlitby, začíná předložením cíle povolání bosé karmelitky a současně způsobu jeho realizace:

„Proti tolika nepřátelům, které Pán má, aby aspoň ti nemnozí jeho přátelé byli zbožní. (Cesta k dokonalosti, /dále C/1,2) Co je v této situaci třeba učinit? Oddat se bez rozdělení modlitbě!" Učí tedy modlitbě v perspektivě dosažení přátelství s Bohem.

1. Koncepce rozjímavé modlitby podle sv. Terezie

Pojetí tereziánské modlitby vyplývá z osobní zkušenosti sv. Terezie. Bůh se jí zjevil jako věrný Přítel. Nakonec došla k přesvědčení, že modlitba není v podstatě ničím jiným než přebýváním s Přítelem (Život /dále V/8,7).

1.1. Rozjímavá modlitba jako přátelství s Bohem

Díky tomu, že Terezie použila lidské kategorie „přátelství", jež je současně základní kategorií biblického zjevení Boha, má její poselství o modlitbě kořeny v antropologii i v bibli. A tak se modlitba vztahuje k hodnotě v křesťanství podstatné, jíž je *teologální láska.*

Klasický výměr rozjímavé modlitby podává sv. Terezie v 8. kapitole knihy Život:

„*Vnitřní modlitba pro mne není nic jiného než důvěrné přátelské obcování s Bohem, časté přebývání v samotě s Tím, o němž víme, že nás miluje.*"*(8,5)[1]

Budeme krátce analyzovat použité termíny:

Přátelské obcování s Bohem. Privilegovaná je zde lidství jako takové, nikoli konkrétní jednání člověka. Podstata modlitby v pojetí světice spočívá v aktualizaci relace přátelství mezi osobami; je zredukována na prostý fakt, že člověk přebývá s Bohem, ale předmět tohoto aktu je dru-

[1] Je to definice rozjímavé modlitby. T. Alvarez OCD, jeden z velkých znalců tereziánské nauky, se domnívá, že sv. Terezie užívajíc tohoto vyjádření nikdy modlitbu neomezovala na samotné rozjímání, ani z ní nevylučovala ústní modlitbu.

hořadý. Taková modlitba má hodnotu sama v sobě, tzn. automaticky dosahuje svého cíle.

Přebývání. Jde o chvíle, v nichž se přátelé setkávají a rozmlouvají spolu. Uvedeny jsou zde dva aspekty modlitby: modlitba jako život, která jakožto přátelství trvá neustále; modlitba jako cvičení, jež vyžaduje zvlášť vyhrazený čas na setkání, rozmluvu, dialog.

Časté. Modlitba chápaná jako přátelství s Bohem vyžaduje modlitbu jako cvičení, praxi. Potřebné jsou časté rozmluvy, věrnost v praktikování modlitby, vytrvalost, aby mohlo být dosaženo žádoucího účinku, to jest utvrdit se v lásce. Praktikování modlitby je současně projevem přátelství s Bohem. Na psychologické rovině je požadován postoj vůle zahrnutý především ve vyjádření „silné rozhodnutí".

V samotě. Tato samota vyžaduje vnější i vnitřní mlčení, aby bylo možno naslouchat a mluvit. Vnitřní samota je potřebou psychologické koncentrace, aby bylo možno přebývat v životodárném vztahu s Bohem, a je utišením všeho, co překáží tomu, aby se zjevil Bůh přítomný v nás. Vnější samota napomáhá k vytvoření odpovídajícího duchovního klimatu. Tak učinil Ježíš, aby nám dal příklad (C 24,2), neboť nelze současně hovořit s Bohem i se světem. Nestačí však obyčejná materiální samota. Bylo by špatné, kdybychom se mohli modlit jen v nějakých úkrytech (srv. Kniha o zakládání /dále F/ 5,16). Opravdový přítel nikdy nepřestává milovat a stále na přítele myslí.

S Tím, o němž víme, že nás miluje. Zde je skryto tajemství modlitby: jistota plynoucí z víry, že Bůh nás má rád, že je naším Přítelem. V Kristu se Bůh zjevuje jako náš Přítel. Modlitba je tedy vydáním se s Bohem na cestu dialogu, k němuž nás zve On ve svém zjevení. Ze zjevení víme to, že Bůh nás miluje, a proto je k modlitbě nezbytná víra. Modlitba, i v případě Terezie, se rodí ze slyšení Slova.

Přes dominanci afektivní oblasti v analyzovaném popisu modlitby není vyloučena ani oblast poznávací. Jakkoli je láska srdcem této modlitby, je nutné také poznání. T. Alvarez je toho mínění, že tento popis nezrcadlí v plnosti myšlenky světice, pro niž neexistuje modlitba bez pravdy: pravda je něčím nezbytným pro začátečníky v modlitbě, přístup k pravdě je jejím nezastupitelným prvkem.

Jde o pravdu obou dvou přátel. Nestačí obyčejné poznání sebe, ale je třeba vztáhnout svůj život k ekonomii spásy: podobně ve vztahu k Bohu nestačí poznání Boha v tajemství Jeho samého, ale také v Kristu, v církvi, ve slově. Je snadné si domyslet, že toto poznání, jež je zcela podřízeno lásce (F 5,2), se realizuje především ve chvílích vnitřní modlitby.

Terezie nemá na mysli přátelství, jež by se mohlo proměnit v sympatie pouze lidské, ale přátelství, jehož obsahem je láska, duchovní dobra (V 8,5-6) a předávání Božího života. Autentická láska se projevuje v činech (Hrad v nitru /dále H/, 3. komnata /3H/ 1,7), v přizpůsobení se ve všem Boží vůli, v praktikování křesťanských ctností. Modlitba je školou právě takovéto lásky. Ve vlastním životopise vysvětluje, že pravá láska k Bohu se zakládá na tom, sloužit Bohu ve spravedlnosti, mužným srdcem a s pokorou (V 11,13). To je podstatný ukazatel pro další bádání.

Stanovení podstaty tereziánské modlitby vede k následujícím závěrům:

Přátelství s Bohem vyžaduje praktikování modlitby.

Přátelství s Bohem vyžaduje praktikování ctností.

1.2. Vnitřní modlitba jako praxe

Polský /i český - *pozn.překl.*/ překlad děl sv. Terezie obsahuje často definici „rozjímání", které vyjadřuje dva výrazy, jichž Terezie užívá: „meditación" a „oración mental". A vskutku, třebaže světice zná rozdíl mezi rozjímáním a vnitřní modlitbou, nedrží se tohoto rozlišení přísně.

Začíná vysvětlovat, v čem spočívá meditace, avšak později přechází k popisu vnitřní modlitby. „Začínáme myslet na milost, kterou nám Bůh udělil, když nám dal svého jediného Syna, pak projdeme bez zastávky všechna tajemství jeho slavného života; nebo začneme jeho modlitbou v Getsemanech, a sledujeme ho v myšlenkách až k ukřižování; nebo vezmeme úryvek z jeho utrpení, např. jeho zatčení, a probíráme toto tajemství, uvažujíce podrobně o každé okolnosti, jež nás upoutá /a vzbudí naše city*/ jako Jidášova zrada, útěk apoštolů a ostatní věci. - Je to opravdu krásná modlitba a velmi záslužná." (6H 7,10)

Dokonce i když modlitba začíná diskurzivním rozjímáním, je jejím cílem naklonění k lásce a přijetí konkrétních rozhodnutí pro jednání. Podstata opravdové modlitby totiž podle ní spočívá v milování, ne v myšlení (4H 1,7; F 5,2).

Tereziánská metoda rozjímání je prostá, daleka od veškerých technik: je vnitřním aktem poznání a lítosti; objevením přítomnosti Boha v nás ve víře a situováním sebe sama do Jeho přítomnosti; je navázáním vnitřního dialogu s Mistrem, hledíc na Něho ve svém nitru, rozjímajíc Jeho slavná či bolestná tajemství ve shodě s vlastními predispozicemi nebo potřebami (C 26).

Preferovanými tématy tereziánského rozjímání jsou: život a tajemství Krista, vlastní život poznávaný v Boží pravdě, obrazy přírody se vzpomínkou na Stvořitele.

Rozjímavá modlitba obsahuje dvojí prvek: poznávací a afektivní. Prvek poznání, reflexe, jakkoli je konstitutivní a chronologicky na prvním místě, je v tereziánské meditaci podřízen lásce a ve službě lásky. Meditace začíná prací intelektu, za účelem zaangažování srdce (v biblickém smyslu). Proto sv. Terezie poučuje o tom, že není vhodné veškerý čas věnovat uvažování, ale v pravou chvíli otevřít srdce dané pravdě, aby vyjádřilo Pánu celou svou vděčnost za Jeho lásku a rozhodlo se oplatit Mu životem obětavým a věrným (srv. V 13,11.12.22).

Je to modlitba vyžadující námahu především v intelektu, jenž se musí trpělivě ponořit do nadpřirozené pravdy, angažovat svoji obrazotvornost, aby pochopil Boží lásku a probudil v sobě potřebu odpovědět na ni.

Ne všichni jsou schopni ve stejném stupni angažovat do rozjímání poznávací sféru. Avšak všichni mohou konat vnitřní modlitbu.

Pro ty, kteří nejsou schopni udržet obrazotvornost u nějaké pravdy (a zdá se, že je jich většina), je vhodné, aby danou pravdu prohloubili a dali jí místo v životě, odříkávali pomalu nějakou ústní modlitbu, např. *Otče náš*, a zastavujíce se u smyslu vyslovovaných slov, vyvozovali z nich podle možnosti důsledky, jež se dotýkají srdce a povzbuzují vůli k činnosti (C 26 celý).

Současně doporučuje trpělivost a věrnost v očekávání světla od Pána (V 13,11; C 14).

Podle všeobecné nauky mistrů duchovního života, nejen svaté Terezie, je meditace odpovídající modlitbou pro začátečníky (1H 1,7). V knize Hrad v nitru je nazvána „branou" do zámku, a ve vlastním životopise „první vodou"[2]. Také se u Terezie setkáváme s meditací jaksi „po cestě" k „živé vodě" (ke kontemplaci).

1.3. Vnitřní modlitba a ctnosti

Nejkrásnější mluvení o modlitbě je k ničemu, nejsou-li vidět její plody v životě. Modlitba v pojetí sv. Terezie není myslitelná bez ctností: buď se rodí ctnosti nebo není opravdové modlitby. Ctnosti jsou jako teploměr, jako míra modlitby a celého duchovního života.

Modlitba bez ctností může být subjektivní iluzí a samotný dialog přátelství s Bohem dialogem falešným v tom, co záleží na člověku.

Současně ctnosti jsou kostrou modlitby. To je rovněž jedna ze základních tereziánských zásad. Bez ctností nebude duše schopna akceptovat obrovský rozdíl mezi těmi, kteří v modlitbě spolu vedou dialog (V 8,5).

[2] „Kdo se začínají věnovat modlitbě, podobají se těm, kteří čerpají vodu ze studny: a to je náramně namáhavé." (V 11,9) Srv. V 11-13; H 1-2; C 20-26

Souvislost modlitby a ctností můžeme souhrnně uvést v podání J. Catellana: opravdová modlitba není možná bez praktikování ctností a současně není možné nabýt ctností bez praktikování modlitby; ctnosti jsou základem i plodem života modlitby.

Nejsou všechny křesťanské ctnosti důležité stejnou měrou. Samotný fakt, že sv. Terezie se obrací se svou naukou především ke karmelitkám, obrací pozornost k řeholnímu životu. Je možné však objevit univerzální linii nauky z následujícího hlediska: *život modlitby se ze své přirozenosti musí soustřeďovat na praktikování teologálních ctností*; mezi morálními ctnostmi sv. Terezie připisuje zvláštní váhu pokoře, statečnosti, velkodušnosti; ve společném životě klade důraz na lásku k bližnímu a odříkání.

Můžeme se ještě otázat na souvislost praktikování meditace se ctnostmi.

Při popisu „první vody" sv. Terezie jasně vymezuje funkci meditace na cestě k „živé vodě", čili ke kontemplaci. První způsob zavlažování vyžaduje práci a odpovídá meditaci.

V alegorii zahrady, v níž jsou pěstovány květy Pánu pro radost, slouží voda k zalévání květin, kterými jsou ctnosti (V 11,6).

Květiny již dříve zasazené (vlité ctnosti) třeba zalévat. Jako voda slouží růstu květin, tak meditace slouží růstu ctností: „rozjímání je základem a první podmínkou nabytí veškerých ctností" (C 16,3). Jednou z podstatných funkcí meditace je nabytí ctností a zároveň meditace ctnosti potřebuje, třebaže ne v tak značném stupni jako kontemplace[3]. Bez ctností je možné meditaci začít, ale bez ctností není možné v ní vytrvat (srv. C 4,3).

Hodnotou pro svatost je praktikování ctností a ne kontemplace nebo mystické milosti modlitby.

Mnoho iniciativy je ponecháno člověku (V 11,9). Jestliže se člověk přes dobrou vůli ocitne ve vyprahlosti, je třeba spolehnout se na Pána v přesvědčení, že On tyto květiny udrží při životě a způsobí jejich růst (tamtéž). A co víc, vyprahlosti v modlitbě jsou vynikajícím prostředkem pro růst ctností (tamtéž, 17). Jestliže se člověk prokáže věrným, sv. Terezie nepochybuje, že mu Pán udělí dar kontemplace.

[3] „A nyní vám chci vysvětlit, co je vnitřní rozjímavá modlitba *(„oración mental")*. ... Kéž dá Bůh, aby se konala, jak se patří. Obávám se však, že ji nějak příliš dobře nekonáte, jestliže se zároveň nesnažíte obohatit se ctnostmi, i když není nutné v tak vysokém stupni, jako při kontemplaci." (C 16,6)

2. Požadavky vnitřní modlitby

Přátelství s Bohem nelze omezit jen na dobu denně strávenou ve vnitřní modlitbě, proto požadavky vnitřní modlitby se musejí týkat celé přirozenosti člověka a rozšířit se na celý život, což nevylučuje nutnost bezprostřednější přípravy. Proto mluvíme-li o požadavcích vnitřní modlitby, je třeba vzít v úvahu nejen požadavky praktikování meditace, ale požadavky tereziánské modlitby vůbec.

Jako klíč k úvahám o požadavcích přijměme různost postavení osob setkávajících se v modlitbě: Boha a člověka. Tak vznikají dva druhy požadavků: jeden zohledňující základní požadavky víry; druhý soustřeďující se na lidskou přirozenost; tento druh bychom mohli souborně nazvat „psychologickými požadavky" modlitby.

Oba druhy jsou nutné, ale v nestejné míře, neboť mezi nimi existuje hierarchie. Klademe-li přehnaný důraz na požadavky psychologické, můžeme se učit pouze techniku koncentrace. Budeme díky tomu mít záruku kvalitnější modlitby?

2.1. Požadavky víry

Reprezentativní požadavky z této oblasti shrnující všechny ostatní a současně typicky tereziánské jsou: láska, svoboda, pokora a neochvějné rozhodnutí.

2.1.1. Láska, svoboda, pokora

Velcí mistři nespěchají s naukou o úkonu modlitby, o praktikování modlitby, ale dbají o formaci člověka modlitby.

Všechny metody a techniky se projevují jako neúčinné, nejsou-li oživované duchem víry a lásky, neboť chybí to podstatné.

Ani sv. Terezie nespěchá s výkladem modlitby jako praxe.

Když je Terezie žádána o poučení o modlitbě, neodpovídá bezprostředně, jak se modlit, ale říká, co je potřeba, abychom byli lidmi modlitby (C 4,3).

První místo tudíž nezaujímá praxe modlitby, ale život modlitby. V názvu čtvrté kapitoly *Cesty* skutečně povzbuzuje k „dodržování tří věcí nutných k rozvoji duchovního života". V textu však napíše, že to jsou cesty nutné ke kráčení po cestě modlitby, co více, bez nich že nelze být kontemplativními lidmi.

Bez solidního základu může být praktikování vnitřní modlitby naučeným cvičením mysli, jež neangažuje celého člověka, a dříve či později jej člověk zavrhne, ale jeho život i tak tuto ztrátu nezaznamená.

Základ vnitřní modlitby sv. Terezie definuje v *Cestě k dokonalosti* po předložení cíle povolání karmelitek, jakým je být autentickými přáteli Božími.

„Než vám budu mluvit o vnitřním životě, totiž o modlitbě, zmíním se o několika velmi potřebných věcech pro ty, kdo chtějí vyrazit na tuhle cestu (...).

Budu se zabývat třemi věcmi vzatými z našich konstitucí: ... První je láska, kterou se navzájem máme zahrnovat; druhá je nelpění na tvorech; třetí je opravdová pokora, která navzdory tomu, že je uvedena na posledním místě, je první a objímá ty druhé." (C 4,3-4,4)

Tři požadavky - to jsou tři rozměry téže skutečnosti: „Nemyslím, že by existovala nebo mohla existovat pokora bez lásky a láska bez pokory; tyto dvě ctnosti též není možné mít bez odpoutanosti od veškerého stvoření."* (DE 24,2)

M. Herraiz Garcia poznamenává, že tyto tři požadavky mají za cíl zabránit třem základním úchylkám žádostivosti „starého člověka": nezištná láska egocentrismu, svoboda uchvatitelské lásce, pokora pýše.

Modlitba je předem nezdařeným předsevzetím pro toho, kdo v ní neangažuje celý svůj život. Bez zaangažovanosti v lásce k bližnímu, v osvobození srdce od veškerých připoutání a bez jednání v pravdě (pokora) není možná modlitba - přátelství. Modlitba není možná, chybí-li srdce k ní schopné.

Požadavky víry nasměrují odpověď člověka na dar Božího přátelství. Tři požadavky vzaty společně shrnují tuto komplexní odpověď člověka v naprosté vydání se Bohu. O slibech evangelních rad se říká, že jsou celistvou odpovědí člověka na Boží povolání. Je třeba zde upozornit na to, že tři tereziánské požadavky odpovídají třem evangelním radám: láska čistotě, svoboda chudobě, pokora poslušnosti. Přátelskou bratrskou láskou třeba korigovat silnou tendenci k egoismu; odříkáním se vzpíráme zotročujícímu působení vlastnického instinktu; pokorou odporujeme pýše, která způsobuje, že se činíme pány sebe samých a plánujeme cesty svého života. Svoboda je schopností složit svůj život do Božích rukou (srv. C 28,12).

Je to program osvobození od neodolatelného působení sil, které člověka zotročují a znemožňují mu veškeré autentické osobní relace, relaci s Bohem a současně s druhým člověkem (srv. C 19,4; 32,9).

2.1.2. Neochvějné rozhodnutí

V tereziánské pedagogice modlitby hraje důležitou roli postoj popsaný výrazem „determinada determinación" (neochvějné rozhodnutí). Jde o postoj, jenž určuje kvalitu všech ostatních požadavků.

Vyjádření bere v úvahu současně cíl povolání bosé karmelitky - přátelství s Bohem, i cíl vnitřní modlitby - dorazit k prameni „živé vody".

Pod pojmem „přátelství" rozumíme rozhodný postoj bezpodmínečného oddání se Bohu a vydání se mu ve všem, naprosté spojení s Kristem Ukřižovaným, zaměření celého svého života ve všech jeho rozměrech k Bohu, jenž se v Kristu stal přítelem člověka. Důsledkem této pozitivní volby je zřeknutí se hříchu, odmítnutí veškeré egoistické lásky, ješitnosti, zalíbení v sobě...

Výše popsaný postoj vyžaduje takový život, jenž je zcela zaměřen na Osobu Přítele, vyžaduje vydání se do jeho vůle a její konkrétní a existenciální přijetí a současně vyžaduje být maximálně přítomným pro Něho a v zapomenutí na sebe[4]. Připodobnit se Příteli je jedním z nejdůležitějších požadavků přátelství[5]. Nejzřetelněji to asi vyjadřuje text z *Cesty k dokonalosti*: „Vše záleží na tom, abychom je oddaly jemu bez rozdělení a neodvolatelně, a v ničem abychom nepřekážely jeho působení v nás*... Jestliže nikoho nenutí a přijímá jen to, co se mu dává, pak také se zcela dává jen těm, kteří se mu bezvýhradně oddají." (C 28,12)

V popisu „cesty" vedoucí k „živé vodě" je tato determinace rozhodnutím nevracet se zpět pod žádnou záminkou.

„Když se tedy obracím k těm, kteří touží pít z této živé vody a jít cestou k ní vedoucí, až dojdou k samému prameni, naskýtá se otázka: od čeho mají začít? Myslím, že vše spočívá na tom, aby k věci přistoupili s neochvějným rozhodnutím, že nespočinou, dokud nestanou u cíle. Ať přijde, co chce, ať to bolí, jak chce, ať reptá, kdo chce, ať vlastní neschopnost sténá a říká: nedojdeš, umřeš po cestě, nevydržíš to všechno, ať se i celý svět zřítí s hrozbami."* (C 21,2)

Lze to přirovnat ke spálení mostů za sebou, aby nebylo návratu. V podstatě tohoto tvrzení leží zásadní volba Krista.

---

[4] „Tedy bez tohoto úplného obětování své vůle Pánu, aby ve všem s námi činil podle své vůle, nikdy nás nepustí k okoušení živé vody z tohoto pramene."
„Kdo se začíná věnovat modlitbě, ten musí směřovat k jedinému ..., aby s veškerou pílí (determinací), jaké je schopen, udělal vše a s veškerou ochotou se snažil, aby se jeho vůle stala shodnou s vůlí Boží."*(2H 1,8)

[5] „Jděme společně, Pane: půjdu, kamkoli půjdeš Ty; kdekoli projdeš Ty, tam projdu i já." (C 26,6)

Opravdu jde o rozhodnutí učiněné ve chvíli obrácení, započetí cesty modlitby; ale toto rozhodnutí musí být posilováno, ustavičně stvrzováno, aby se stalo trvalou dispozicí. Počáteční rozhodnutí se prodlužuje a přetváří ve vytrvalost, v habituální postoj. Jako konstruktivní se ukazují pouze ta rozhodnutí, jimž je člověk věrný. Nejlepší úmysly nemusí vydržet zkoušky času.

Ve chvílích slabosti determinace ožívá a člověk si říká, že se nesmí vrátit nazpět (2H 1,6; C 23,2).

Tato determinace je absolutně nutná, neboť nikdo nezískává od Boha hotovou modlitbu. Člověk naopak na cestě modlitby zakouší silná a častá protivenství. Těžkosti mohou pocházet z rozličných stran a mohou mít různý charakter (V 11).

2.2. Psychologické požadavky

Obraťme pozornost na záležitosti, které jsou ještě prvotnější než víra. Člověk pozoruje potřebu jistých požadavků ve chvíli, kdy chce zdokonalit svou osobnost. Tyto požadavky jsou ještě nezbytnější pro realizaci jeho křesťanské totožnosti.

Při seberealizaci člověk objevuje nutnost samoty, ale také nutnost relace s druhými.

Tyto dvě potřeby jsou skutečné a v průběhu času mohou existovat společně, majíce vliv na zformování takové, a ne jiné osobnosti člověka.

2.2.1. Samota a mlčení

V prvním, bezprostředním významu **samota znamená fyzický odchod od osob, odložení veškeré činnosti s ohledem na modlitbu** kvůli přebývání pouze s Bohem. Potřeba samoty neplyne ani tak ze zřetelů asketických jako z požadavků samotné přirozenosti modlitby-přátelství. U Terezie se touha po samotě překrývá s touhou po modlitbě (srv. V 1,6; 4,7). Z mnoha zmínek o praktikování samoty plyne, že samota náleží k samotné definici modlitby; je konstitutivním prvkem modlitby. Modlitba má své místo vždy v samotě. Vyžaduje samotu a potvrzuje ji (V 15,14; F 5,14). K samotě vede a ze samoty prýští. Proto je výchova k ní tak důležitá (srv. C 4,9; 24,4).

Tato materiální samota nemůže být luxusem jen pro kontemplativní osoby a smutným předurčením osob v určitém věku. Je nutná k modlitbě pro každého věřícího. Potřeba samoty k modlitbě je věcí tak samozřejmou, že nevyžaduje dokazování. Každý věřící si musí vytvořit prostor samoty, jenž odpovídá jemu samému. Množství času věnovaného výlučně modlitbě v samotě záleží na osobním povolání každého.

Vedle vnější samoty existuje samota vnitřní. Je plodem zvnitřnění přátelských svazků. Bůh postupně člověka uvádí do samoty v té míře, v jaké se prohlubují přátelské svazky. Praktikování samoty bude u Terezie umocněno darem vlité kontemplace. Vnitřní samota ji bude stále provázet jako důsledek mystické milosti. Od chvíle, kdy začala mít nadpřirozené prožitky, vyznává Terezie, zakusila velkou touhu po chudobě a samotě (*Cuentas de conciencie,* 53,20). Pojem vnitřní samoty je téměž identický s pojmem vnitřního mlčení.

Tyto dva druhy samoty se vzájemně doplňují. Přebývání v samotě vytváří v člověku citlivost k Božímu hlasu a k přijetí sebe sama. Bez samoty nemůže člověk náležitě přijímat přítomnost ostatních lidí, a tedy i Boha, ani se vyslovit nebo být vědomě přítomným jako osoba. Samota je k tomu, říká sv. Terezie, abychom rozuměli, „kým je Ten, s nímž setrváváme v této rozmluvě o samotě“* (C 24,5).

Větší samota znamená větší vzájemnou přítomnost. Samota činí člověka schopným ke sdílení se s ostatními a k jejich přijetí, činí ho člověkem společenství. Samota se mění v přítomnost. Člověk se vrací k lidem a ke stvoření vůbec, ale nevychází zcela ze sebe, neztrácí společenství s Bohem a svou nejlepší část zachovává pro Něho. Taková samota již pro člověka není břemenem.

Existují jiné formy a místa setkání s Bohem, než je materiální samota (srv. list Gonzalu D'Avilovi 236,8), ale dokonce uprostřed ospravedlnitelné a nejvíce evangelizující činnosti jsou nutné chvíle samoty, aby se oživila vzpomínka na Osobu, pro niž se to koná.

Terezie připisuje v životě modlitby tak velkou váhu samotě, poněvadž ji považuje za kritérium autenticity modlitby. Je však třeba chápat, že samota není útěkem od čehokoli ani od kohokoli, ale slouží přítomnosti u Kohosi. Opravdový přítel jím musí být za všech okolností.

„Zde se, mé dcerušky, musí projevit láska ne ve skryté samotě, nýbrž uprostřed bojů a pokušení. Věřte mi – i když pak uděláte víc chyb, někdy i malé poklesky, je náš zisk nesrovnatelně větší. Předpokládám ovšem stále – a toho si dobře všimněte – že se vystavujeme příležitosti ke hříchu jen z poslušnosti nebo z lásky. Kromě těchto dvou – opakuji znovu – je samota lepší. Musíme po ní toužit i při těchto zaměstnáních; takovou touhu mají stále duše, které Boha opravdu milují.

Když jsem řekla, že při těchto příležitostech můžeme něco získat, měla jsem na mysli poznání, kdo jsme a jak jsme pokročily ve ctnosti. Ten přece, kdo žije stále v ústraní, neví – i když žije svatě –, má-li trpělivost a pokoru, a také to nemůže zjistit. Jak se dovíme, je-li voják statečný, když jsme ho nikdy neviděli bojovat?“ (F 5,14-15, mírně upraveno)

2.2.2. Modlící se společenství

Samota, jež je pilířem hlubokého svazku s Bohem a současně tvůrčí vzájemné přítomnosti, nejen že není vyobcováním ze společenství, ale domáhá se ho. Sv. Terezie připisuje společenství velmi významnou roli v uvedení do modlitby a v jejím rozvoji. Přiznává, že jednou z důležitých příčin toho, že se jí dlouhá léta nedařilo na poli modlitby, byl nedostatek odpovídajících osob po jejím boku.

Zde jsou některé texty: „Proto radím všem, kdo se věnují modlitbě, a zvláště na počátku, aby se spřátelili a hovořili s osobami, pro něž je modlitba denním chlebem. I kdyby si jen vzájemně pomáhali modlitbou, bude to vždy velmi prospěšné, nehledě k mnoha jiným výhodám."

„O sobě mohu jen říci, že kdyby mi Pán nedal pochopit tuto pravdu a příležitost mluvit důvěrně s osobami oddanými modlitbě, skončila bych pádem do pekla v tom svém pletenci pádů a pokání." (V 7,20.22)

„Velmi duši může prospět prodlévání s těmi, kteří jdou duchovní cestou, ne pouze s těmi, kteří ještě přebývají v týchž komnatách jako ona, ale i s těmi, kteří již postoupili více dovnitř. Budou pro ni velkou pomocí v rozvoji k dobrému, a tak se mezi ní a jimi může uskutečnit blízká důvěrnost, že nakonec ji potáhnou s sebou do dalších komnat."* (2H 1,6)

V tomto kontextu je pochopitelná Tereziina péče o vytváření malých společenství lidí společně se modlících (13 sester byl původní záměr, nyní do počtu 22). Malé modlící se společenství má nezastupitelnou pedagogickou hodnotu nejen při započetí, ale i pro vytrvání na cestě modlitby. Kromě toho sdílení se o zkušenosti modlitby je ochranou proti těžkostem daným prostředím i proti vlastním slabostem.

2.2.3. Duchovní vedení

Prvním a hlavním Mistrem je Kristus, jehož vliv je možno zaznamenávat stále více podle míry rozvoje na cestě modlitby. Na počátku je však třeba pomoci viditelnější a bezprostřednější. Může ji nabídnout modlící se společenství, ale může ji rovněž poskytnout zkušená osoba, která svým příkladem a slovem uvádí do tajemství modlitby. Průvodci mohou být také knihy, pokud nebudou příliš složité, ačkoli to jsou přece jen průvodci mrtví.

Podle světice „mistr modlitby" má téměř rozhodující roli v procesu výchovy k modlitbě.

Ona sama naříká nad faktem, že dlouho neměla dobrého mistra, ačkoli hledala přes dvacet let (srv. V 4,7). Od duchovního vůdce očekává varování před zlem, vyvedení z mylných cest (srv. V 4,9).

Hledání mistra se stává neodkladnější, když se stávají mystické modlitby jejím habituálním stavem[6].

Její hlavní teze v tomto ohledu zní: velká obtížnost modlitby spočívá v tom, že člověk jde cestou modlitby samoten, bez učitele. Cesta modlitby je obtížná. Kdo se vydá na cestu, potřebuje pomoc nasměrování, průvodce.

Nemít mistra a duchovní vedení může být obtíží skoro k nepřeklenutí. Píše Otci Gracianovi: „Sestry budou mít velký užitek, jestliže dostanou dobré zpovědníky; a jestli to nebudete doporučovat v klášteřích, kam mají jít, obávám se, že z toho nebude velký užitek; neboť zvenčí nutit, ale nemít nikoho, kdo by pomohl zevnitř, to je velké trápení; zakusila jsem to, dokud nepřišli bosí karmelitáni do [kláštera] Vtělení." (9. I. 1577, list 172,2) (Odvolává se zde na období, kdy byla představenou v klášteře Vtělení a pozvala k sobě sv. Jana od Kříže v polovině roku 1572.)

Závěr

Vnitřní modlitba je v podstatě prožíváním nadpřirozeného přátelství s Kristem. Jako praxe je jednou ze zvláštních forem setkání s Kristem, majících za cíl poznat jej a posílit lásku. Existují však jiné, stejně důležité formy setkání s ním, které jsou dokonce kritérii autenticity setkání během vnitřní modlitby: láska k bližnímu, odříkání, pokora. Proto má tereziánská modlitba doplnění v každodenním životě, v němž musí přinášet ovoce. A zároveň na praktikování základních křesťanských ctností v každodenním životě záleží rozvoj modlitby.

Tato nauka není určena jen bosým karmelitkám. Za prvé proto, že sv. Terezie byla vyhlášena učitelkou církve a v souvislosti s tím se její slovo obrací ke všem věřícím; za druhé proto, že povolání Marie musí realizovat i lidé v činných povoláních; za třetí proto, že nejdůležitější podmínky této modlitby se týkají vnitřních dispozic člověka, ne tedy materiálního místa jeho života; za čtvrté proto, že Pán Ježíš všechny své učedníky nazval přáteli, uschopnil je k přátelství dávaje jim svého Ducha (Řím 5,5) a od všech očekává vzájemnost.

Referát přednesený na symposiu „Medytacja chrzescijanska", jež proběhlo v prosinci 1993 na Papežské teologické akademii v Krakově. Přeložila Terezie Eisnerová OP.

*Není-li citace označena *, je použito českých překladů děl vydaných edicí Karmelitánská spiritualita, Nakladatelství Kostelní Vydří 1991.*

[6] „Avšak po několika dnech jsem viděla, že má duše byla příliš slabá, než aby sama vystoupila k takové dokonalosti." (V 23,5)

Pojetí morálky u sv. Tomáše Akvinského

Simon Tugwell OP

Obávám se, že téma, které mi bylo pro tuto přednášku určeno, je tak rozsáhlé, že do značné míry přesahuje mé schopnosti. Dnes večer bych chtěl spolu s vámi věnovat pozornost jednomu aspektu Tomášovy nauky o morálce, který se mi jeví jako klíčový jak z hlediska porozumění jeho pojetí morálky, tak z hlediska jakékoli morální teologie, o kterou bychom se dnes snad chtěli pokoušet. Tento aspekt sám o sobě je na první pohled zřejmý a jako většina věcí na první pohled zřejmých bývá přehlížen. Jde o princip rozlišení mezi prostředky a cíli. Na tomto základě můžeme alespoň do jisté míry rozlišit, co je skutečným morálním požadavkem a co je určeno pouze dočasnou „módní" tendencí.

Ve třináctém století provádí sv. Tomáš toto rozlišení ve vztahu k nejrůznějším módním hodnotám své doby. Například se všeobecně uznávalo, že askeze je dobrá sama o sobě, čím tedy asketičtější něčí život byl, tím byl nezbytně lepší. Stejné hledisko uplatňovali františkáni i v otázce chudoby, kde výslovně hlásali, že extrémní chudoba se rovná dokonalosti. A tento názor, pojatý poněkud všeobecněji, měl dokonce jistou právní platnost, a to sice v případě opuštění řeholního společenství – dokonce i bez povolení – kdy jediným uznávaným důvodem byl přestup do přísnějšího řádu. Takže každý byl oprávněn stát se kartuziánem. Pokud vím, svatý Tomáš byl jediný, kdo zpochybnil tento náhled, protože v jeho pojetí askeze byla prostředkem k cíli. Podle tohoto principu tedy nebylo nic špatného na tom, že někdo zvolil méně přísný řád, ve kterém mohl být lepším křesťanem. Tvrzením, že chudoba je prostředek, nikoliv cíl, sv. Tomáš františkány nesmírně šokoval. Vyvstává tedy otázka – působí chudoba skutečně jako prostředek? Ideální mírou chudoby by takto měla být míra nejlépe sloužící životnímu cíli. Proti názoru františkánů, že extrémní chudoba se rovná dokonalosti, argumentuje sv. Tomáš celkem klidně tvrzením, že nejdokonalejší chudoba je taková, která nejdokonaleji pomáhá člověku naplnit jeho životní cíl. Když bychom si tedy například vzali řád, který sv. Tomáš považoval za nejlepší – a je vhodné dodat, že to byl řád věnující se vyučování a kázání (není jistě nutné tento řád blíže identifikovat) – čili v případě tohoto řádu zaměřeného na vyučování a kázání by bylo zbytečně obtížné vlastnit rozsáhlé statky a pozemky, rovněž tak by ovšem bylo obtížné každý den chodit a žebrat nebo si každý

den dělat starosti o jídlo. A proto sv. Tomáš argumentuje, že v takovém případě společné vlastnictví určitých věcí není nedokonalostí.

Můžeme zjistit, jak tento názor sv. Tomáše obstojí v praxi. Existuje jeho autograf – úvodní část velké Summy proti pohanům, kterou napsal v Paříži, – kde na zadní stránce jednoho listu stojí: „Tohle je první – bratr Jan." Jeden z předních znalců rukopisů sv. Tomáše interpretuje tuto poznámku následovně: sv. Tomáš neměl na čem psát. Nebylo to cvičení v nábožné chudobě, ale katastrofa. Nešťastnému ekonomovi se podařilo najít pouze jeden list papíru, který se ovšem neodvážil předat sv. Tomáši osobně, a tak ho zanechal u jeho dveří se zmíněnou větou.

Smyslem chudoby, tak jak ho vidí sv. Tomáš, je to, že člověka osvobozuje od určitého druhu odpovědnosti a starostí, takže se může soustředit na něco jiného. Jestliže se ovšem stane starostí chudoba jako taková a brání člověku v koncentraci, pak přestává být kladnou hodnotou. V případě, že chudoba je nevyhnutelná, je nutné ji snášet, ale pakliže je to chudoba dobrovolná, jejímž jediným účinkem je, že člověku maří práci, pak to již není ctnost, ale bláznovství.

Toto je tedy jeden příklad, kdy sv. Tomáš zpochybňuje určitou módní hodnotu. O něco později se ještě spornější stala otázka modlitby. Jak dlouho by se měl člověk modlit? V období před sv. Tomášem byla odpověď řeholníků na tuto otázku jednoznačná – modlitba má být stručná. Stará latinská pravidla řeholního života určují pro modlitbu různé denní doby a jeden z největších benediktinských učenců dokazuje, že dvě minuty znamenají velmi dlouhou modlitbu. Ve dvanáctém století velký cisterciácký autor prohlašuje, že pouze nevědomé prodloužení modlitby je omluvitelné. Existovalo i přísloví – krátká modlitba proráží nebesa. V šestnáctém století se však většina lidí domnívala, že je třeba se modlit dlouho. Například sv. Jan od Kříže ve fascinující pasáži interpretoval zmíněné přísloví v tom smyslu, že je nutná dlouhá modlitba. Sv. Tomáš je někde uprostřed. Obávám se, že jeho odpověď bude znít velmi obyčejně. Říká: modlete se, jak dlouho chcete. Ale znovu výslovně upozorňuje na rozdíl mezi cílem a prostředkem – modlitba je pouze součástí našeho vztahu s Bohem, má tedy tomuto vztahu sloužit a jako každého jiného prostředku je i jí nutno užívat přiměřeným způsobem. Pokud vás bolí hlava, vezmete si prášek. Když vás hlava bolí hodně, můžete si vzít dva. Bylo by však velmi nebezpečné z toho vyvozovat, že čím víc prášků, tím líp. Je to více méně přesně srovnání, které uvádí sv. Tomáš, kterého viditelně více zneklidňuje předávkování než opak. Když si uvědomíme, že pro některé křesťany se modlitba stala téměř jedinou oceňovanou hod-

notou, není jistě bez užitku nechat sv. Tomáše, aby jí znovu vymezil její pravé místo.

Už jsem se zmínil o dosti neobvyklých názorech sv. Tomáše na askezi a obávám se, že šokoval františkány ještě jednou, tentokrát svými podivnými názory na náboženský život. Neboť znovu prohlašoval, že náboženský život jako takový je jednoduše prostředkem k dosažení cíle, kterým je dokonalost. A dokonalost znamená dokonalou lásku, ke které jsou vyzýváni všichni křesťané. Neexistuje žádná specifická řeholní dokonalost. Existuje pouze křesťanská dokonalost a všechny struktury řeholního života mají vést ke křesťanské dokonalosti. Sv. Tomáš sám je, domnívám se, velmi dobrý dominikán.

V Německu se určitá skupina žen chtěla stát řeholnicemi a posléze našly i dobrodince. Rozhodly se tedy pro řád cisterciaček. Dobrodinec však řekl: „Nechci řeholnice, ale ženy." A tak se staly dominikánkami.

Pro sv. Tomáše je vždycky stěžejní jedna otázka – směřuje ta která činnost k dokonalosti v lásce? A tak už nezbývá prostor pro zkoumání nějakých hodnot jako takových. Když vezmeme v úvahu různá zkreslení, ke kterým došlo v chápání řeholních pravidel, je komentář sv. Tomáše jistě velmi užitečný. Základní realitou je pro něho realita křesťanského života a všechny ostatní rozměry mají pouze omezenou platnost. Střízlivě se dívá nejen na řeholní život, ale rovněž tak i na kontemplaci. V jeho době bylo chápání rozdílů mezi aktivním a kontemplativním životem velmi jednoznačné, avšak nikoli příliš osvícené. Což je skutečnost, která platí dodnes. Sv. Tomáš vidí tento rozdíl velmi jednoduše – jde vlastně o dva různé druhy intelektuálního temperamentu. Jakýkoliv lidský život je životem intelektuálním, někteří lidé však zaměřují svůj intelekt k praktickým cílům – chtějí činy, zatímco jiní cítí potřebu věcem rozumět. Takže v případě každého jednotlivce je do jisté míry jeho vnitřní orientace již stanovena. Tedy pokud jste více zaujati chápáním a pozorováním věcí, vedete podle sv. Tomáše kontemplativní život. Totéž máme obvykle na mysli, když tvrdíme, že něco, co nás zajímá nejvíc, vlastně „je" náš život. Ve stejném smyslu říkáme, že fotbal „je jeho život". A to je pro sv. Tomáše vše. Nejde tedy o žádnou mystiku kontemplativního života, nýbrž o realisticko–psychologický pohled. Co je ovšem podstatné, je vnitřní obrácení, konverze, ať už je naše orientace jakákoli. Nezáleží tedy na tom, zda jsme zaměřeni aktivně nebo kontemplativně – důležité je, abychom byli aktivní nebo kontemplativní křesťané. A tím se dostáváme zpět k lásce, jakožto základu jakéhokoliv způsobu křesťanského života. Pokud jde o lásku, jsou podle sv. Tomáše všechny ctnosti a dary dopřány

každému, nikoliv tedy, jak se domnívali někteří středověcí teologové, že by určité ctnosti byly omezeny výhradně na kontemplativní způsob života. Sv. Tomáš věří, že při křtu každý z nás dostává všechny prostředky, jejichž užití a rozvoj závisí na konkrétních podmínkách individuálního života. Takže jsme znovu svědky toho, jak sv. Tomáš cosi „demytizuje". Namísto toho, aby přikládal přehnanou váhu módním ctnostem, přivádí nás znovu k celistvosti křesťanského života, tedy k něčemu, čeho se nám principiálně dostává v okamžiku křtu, ale co musí být zaktualizováno každým jednotlivcem v kontextu jeho osobního života. Z hlediska principu jde vlastně o všechny ctnosti.

Z pohledu sv. Tomáše jsou ctnosti vlastně aspekty dobrého a užitečného lidského života, protože Boží přikázání odpovídají tomu, co Bůh zamýšlel, když nás stvořil takové, jací jsme. Boží přikázání jsou tedy cosi jako návod na používání nějakého přístroje. Když budete používat pračku ke koupání, tak se poraníte. Bůh nás zná velmi dobře, vždyť nás stvořil a přikázání nám vlastně odhalují, jak bychom měli správně „fungovat". V tomto smyslu tedy i ctnosti jsou pouze prostředky k cíli, kterým je opět dokonalost – nazvěme ji nyní blaženost, dokonalé štěstí, naplnění. Čili ctnosti jsou ve své podstatě lidské, nejsou nám nijak cizí, jsou vyjádřením toho, že „fungujeme" správně. Avšak bohužel je tu jeden problém. Problém hříchu. Prvotního hříchu. Dokonce i po křtu stále zápasíme se smyslností. Takže přestože ctnosti jsou nám přirozené, my nejsme přirození, a proto stále existuje napětí mezi tím, co cítíme, a tím, co je nám zjeveno. Postoj svatého Tomáše je opět velmi jasný. Cokoliv je stanoveno Bohem, je smysluplné, jen pro nás může být v daném konkrétním okamžiku obtížné to pochopit. Vylučuje tím jakékoliv extrémní výklady či dohady.

ze záznamu přednášky 7.6.1994 v pražském konventu sv. Jiljí přeložila Marie Páralová

Dominikánská spiritualita

Thomas F. O'Meara OP

Co je to spiritualita? Spiritualita neznamená jen monasticismus, askezi, zbožnost. Je to způsob života a určitý pohled na život, tradice a vize uskutečněná v praxi. Spiritualita je osobní uspořádání evangelních pravd a motivů do modelu stimulovaného životem a dobou jednotliv-

ce. Historie a duch vytvářejí spiritualitu. Potom spirituality některých jednotlivců najdou odezvu u dalších lidí, promlouvají k nim a odrážejí jejich podobnou zkušenost s evangeliem. Spirituality mají vliv a přežívají jedině, když přitahují jiné. Jen několik osobností – Augustin, Terezie z Avily – nachází spřízněné duše v zemích po celém světě, ve všech staletích, stejně jako sv. Dominik. Křesťanství je tak bohaté, že může být přítomno v mnoha spiritualitách. Jsou to cesty a světové názory různých dob.

„Spiritualita" je poměrně nové slovo pocházející od francouzských náboženských spisovatelů. Najednou se stalo populárním, takže všichni a všechno musí mít spiritualitu. Spiritualita je teologická psychologie. U mystiků, proroků, lidí sociálně činných, u všeobecně ctěných světců a zakladatelů řeholních řádů milost často krystalizuje překvapivě osobním způsobem. Tomáš Akvinský píše: „Křtem se člověk znovu rodí k duchovnímu životu, jaký je vlastní těm, kdo věří v Krista... Působením milosti... jsou pokřtění osvíceni Kristem co do poznání pravdy a jsou jím přivedeni ke konání dobrých skutků skrze vlití milosti." (Summa theologiae III, 69,5). Křesťanský život naplněný milostí je místem a zdrojem každé spirituality.

Charakteristické znaky dominikánské spirituality

Vybral bych následující znaky:

1. První je antropologie založená na milosti. Bůh tvoří lidi schopné myslet a konat, kteří mohou dosáhnout určité svobody a žít ve společnosti a historii. Prvotní hřích není zkažení, deformace nebo smrt, ale nemoc; podmíněnost padlého lidství není tak silná, aby pokřivila nebo zničila lidský nebo křesťanský život. Milost si hledá zdravou osobnost, zatímco sebestředná, pokroucená, nesvobodná osobnost je Božímu vlitému životu překážkou. To, co je individuální, je dokonce dobré. Moje svatost je Boží láskyplný plán, jeho milost, jeho trvalý specifický dar mně osobně. Lidé, stejně jako všechno stvoření, žijí a existují, aby jednali. Tomáš Akvinský se raduje, že jsme obdrželi od Boha „donus causalitatis", „dar být příčinou". Vesmír můžeme vnímat jako proces: exitus, dynamika, akce; slovy francouzského dominikána, člena francouzské Akademie Pere Carre: „Existujeme ve vesmíru v pohybu, ale musíme v něm jako jednotlivci zaujmout své místo."

Tomáš Akvinský nám neříká mnoho o duchovních cvičeních, technikách rozjímání nebo stavech mystického vidění: v jeho myšlení nenajdeme právnickou, sektářskou ani trapně zbožnou nebo banální metodu

křesťanského života. Dominikánská spiritualita je pozitivní: je realistická a eschatologická tím, že se dívá na spolupráci individuální osobnosti s milostí jí osobně danou. Staví na principech toho, že milost přivádí přirozenost k jejímu dovršení a že stvořené bytosti svou činností vzdávají chválu Bohu, a nabízí tak popis křesťanského života, který není křečovitý, masochistický ani nerealistický. Tomáš svým uznáním lidské individuality zamezuje výstřelkům imitování druhých.

2. Tato teologie, která nám říká tolik o nás samých, má své kořeny v našem pojetí Boha. Je jeden Bůh stvoření a spásy: Bůh především jako intelekt, a potom teprve jako mocná vůle. Božím činem jsou rozumné a láskyplné plány, nikoliv vrtochy soudce nebo krutovládce. Stvoření a Boží království jsou plány láskou přivedené v bytí.

Tomáš Akvinský dává přednost Boží myšlence a plánu před jeho nevyzpytatelnou vůlí, odmítá slepou poslušnost i chápání utrpení pro utrpení, a tak má pramálo společného se subjektivistickým nalézáním Boží vůle, s poslušností církvi nebo světské moci jakožto posledním cílem, s manipulováním Boží vůlí pomocí modliteb, s ovládáním nebo zničením osobnosti zbožnými idejemi nebo kontrolou církve. Dominikánská teologie křesťanského života nežádá, aby člověk obětoval schopnosti za účelem zvětšení utrpení, nevyhledává zázračné, necení chtěnou kázeň nad rozumnou službu, nepěstuje elitářství a soutěžení ve vlastnění Božích darů. Askeze patří do kontextu služby, utrpení očekává dovršení Pašijí ve Vzkříšení, „vůle" Boží je rovněž plán, smysl, láskyplná Boží milost. Ujištění o Božím zalíbení v lidské činnosti a pravé lidství Krista zpochybňuje kruté tresty nebo misantropické úniky a potvrzuje sociální povahu církve a společnosti.

3. Setkání mezi Bohem, který udílí skrze Krista nadpřirozený a eschatologický život, a mou individuální osobností, žijící v kultuře a historii, nazýváme milostí. Pro Tomáše Akvinského je milost něčím běžným. Bůh dává všem tvorům prostředky, jaké potřebují, a tvorové stvoření v nadpřirozeném řádu nebudou připraveni o ospravedlňující milost. Milost je běžná svou přiměřeností k lidské osobnosti a harmonií s ní. Ale je obvyklá také svým mlčením a neokázalostí. Tomášova duchovní teologie, (která podstatně určuje modlitbu, liturgii a službu dominikánského řádu už více než sedm set let a má i širší vliv), je psychologickou teologií. Teologie byla jedna a rozjímání Písma stejně jako úvahy o svědectví nebo naději živily metodu spirituality. Teologie, čtení, meditace a studium Zjevení a pravd víry, to je spiritualita. Poznání usměrňuje život: Boží plán (ne náhodná, příležitostná, vrtošivá až nespravedlivá Boží vůle) je

pro lidi výzvou k přemýšlení. Teologie a život vrcholí v kontemplaci: lidské vědění dosahuje vrcholu v intuitivním vhledu do života, spirituality, teologické reflexe a darů Ducha. Principy Tomášovy spirituality jsou stejné jako principy jeho teologie. Mnozí učenci studující školy různých spiritualit zaznamenali, jak mnoho dluží dominikánský způsob křesťanského života Tomáši Akvinskému. Tyto první tři body jsou obsaženy v Tomášově principu, který, jak mnozí tvrdí, podtrhuje celou Summu theologiae: „gratia perficit naturam".

4. Pro Tomáše je modlitba „povznesením mysli k Bohu"; není to seznam událostí, na jejichž uskutečnění v budoucnu trváme, ale obrácení pozornosti k Bohu milosti v utrpení nebo v radosti. Bůh není nedokonalé božstvo jako Jupiter nebo Wotan, není to dohližitel nad lidským děním. Bůh, který je soucitný a milující, ale i transcendentní v nekonečnu radostných způsobů bytí, ví a chce všechno z plánu lásky. A přece jsme i ve svých modlitbách opravdovými zástupci. Jak překlenout nekonečnou propast a sloučit toho, který zná a řídí budoucnost, s tím, který se za ni modlí? Modlitba je přítomnost před Bohem: Bůh nás zná a miluje více než my sami sebe. Naléhavá prosebná modlitba vyvěrá z okamžiků našeho života. „Musíme najít způsob vyjádření užitečnosti naší modlitby, který ani netvrdí, že lidské záležitosti tím, že jsou řízeny božskou prozřetelností, všechny podléhají nutnosti, ani nepředpokládá, že Boží plány se mohou měnit." (II–II,83,2). Tímto způsobem Boha oslovují prosby modlitby Páně.

Kontemplace znamená pro Tomáše nejen mystiku kartuziánského mnišství, ale jakékoliv tiché studium hlubokých otázek, příčin a vztahů, kontemplaci výzkumu a vědy v atmosféře pozornosti a neuspěchanosti. Kontemplace je meditativní zamyšlení nad Božími cestami nebo momentální obrácení mysli a citů k Bohu uprostřed rušného dne. Účinky milosti v modlitbě, kontemplaci a mystice jsou něčím běžným. Kontemplace nevede k viděním, ale k hlubší víře, kde objektivita ustupuje tajemství. Intuitivní zážitek transcendentna vzniká v temnotě víry a jde za hranici kategorií, symbolů a obrazů (mystická noc je radikálnější přítomnost Božího sebesdělení). Pod vedením Ducha (dary Ducha svatého) se modlitba stává přímější, více přijímá z přítomnosti Boha skrze motivační sílu lásky zrozené vůči svému objektu. Dary, těmito intenzifikacemi milosti, se stáváme podobnými Bohu, stejné přirozenosti s ním. Mystika je jako intuitivní komunikace umělce se svým objektem.

V dominikánské spiritualitě je místo pro kosmos s jeho vědami, pro velikou tradici umění, pro různé pohledy na liturgický nebo psycholo-

gický život. Působí zde také přitažlivost Trojice, která podněcuje život a kontemplaci, stejně jako je zde neustále skrze milost a dar posilnění nabízen hlubší život v království Božím.

Modlitba a kontemplace u Tomáše Akvinského souvisí s pravdou a svobodou. „Kontemplativní život obsahuje určitou svobodu duše." (Sum. Theol. II–II,182,1,2). Doma, v knihovně nebo při veřejné disputaci, nikdy neztratil pokoru kontemplativního člověka (pro to, co viděl v temné zkušenosti) ani lásku k bádání (pro všechny filosofy, teology a vědce, jejichž spisy nepřečetl). Kontemplace mu sama byla cestou, bádáním, hledáním pravdy. Novými myšlenkami formuloval pravdy, které objevoval při hledání motivovaném nadějí lidstva a láskou sebezjevujícího Boha. U Tomáše Akvinského se věda a náboženské zjevení, stejně jako kontemplace a akce, nacházejí v harmonii – a to je asi na jeho životě nejobdivuhodnější.

Následující tři charakteristiky dominikánské spirituality jsou méně teorií, teologií osobnosti a milosti, a více vnější aplikací dominikánského ducha a života.

5. Apoštolský život. Dominik vytváří jednu ze čtyř forem řeholního života na Západě tím, že zakládá činnou a mobilní skupinu. Liturgie je zkrácena, dokonce dispenzována kvůli apoštolátu; teologie a studium všeho druhu slouží apoštolátu. Dominikánská spiritualita je aktivní; aktivní v nejvyšší aktivitě kontemplativní modlitby a aktivní v rozličnosti služeb. Mystika, charismata a originální služba vyvěrají z osobního křesťanského života.

6. Dominikánská spiritualita je obecná. Komunita, místní církev a mezinárodní církev, to jsou společenství, v nichž dominikánka nebo dominikán žije. Jsou to kolektivní formy pozitivní antropologie křesťana individuálně obdařeného milostí. Komunita a církev jsou místa, kde se žije a rozhoduje; komunita je často duchovním vůdcem a představeným. Místní církev není něčím, co se zavrhuje jako hloupé, jednoduché nebo potřebující milost, ale místní církev je sama o sobě různorodá organická komunita křesťanů s různými skupinami. Dominikáni svou existencí představují radostnou komunitu jako znamení možné existence církve a v místních a provinčních komunitách i v celé dominikánské rodině slouží většímu společenství církve.

7. Studium a liturgie. Dominik způsobil revoluci v řeholním životě tím, že trval na intelektuálním životě, teologickém studiu. Dominikáni byli věrni studiu a teologii, ale nebyli vždy věrni Dominikově hlubší vizi: studiu zabývajícímu se otázkami doby: Studium neznamená studovat

především minulost nebo se učit zpaměti díla géniů, ale dominikán se má zabývat problémy jednotlivce nebo společnosti, korelací evangelia s určitou dobou a společností.

V liturgii to, že dominikáni zdůrazňují inkarnační přítomnost milosti v běhu a látce liturgie, zpochybňuje jakoukoliv redukci veřejné liturgie na soukromou modlitbu nebo zbožnost nebo na pompézní, ale nudné obřady. Úkony a znaky liturgie slouží jen k tomu, aby usměrňovaly a nechaly proudit milost; hodnotí se podle schopnosti spojovat lidi s Bohem, který je vždy přítomný. Liturgie, kde se setkává milost a estetika, by měla být oslovující, co nejvíce smysluplná. Liturgie je pro živé, pro lidi, jejichž život vyrůstá z jejich vlastních živých kultur. Tomáš jasně klade všechny pobožnosti, všechny vnější formy zbožnosti na vedlejší místo. Neexistuje jediná cesta k následování Ježíše, ani žádná forma nadřazená všem. Formy liturgie a pobožnosti jsou „cesty" nebo „nástroje" k dosažení údělu Království, ale jsou určeny k tomu, aby sloužily milosti a posilovaly lásku.

Dominikánská spiritualita na přelomu tisíciletí

Šest charakteristik dominikánské spirituality – podívejme se na ně znovu nikoliv mimo čas, ale v jejich významu pro nás dnes. Dominikánský způsob života přetrval tak dlouho proto, že svou teologií a službou, přístupností a celkovým dojmem přitahuje lidi dnešní doby.

Podívejme se znovu na výše uvedené charakteristiky z hlediska současného života.

1. Psychologie. Západní Evropa je svědkem vlivu psychologie, ale Severní Amerika je psychologií velmi ovlivněna ve své kultuře. Přes minulý Freudův antireligiózní postoj nemají dominikáni z psychologie žádný strach. Akvinského teologie života milosti je zcela psychologická: počínaje britským dominikánem Victorem Whitem, žákem Junga, až k mnoha dominikánům činným ve spirituální teologii je psychologie prostředkem, kterým se evangelium stává osobním. Dominikány nepřekvapí, že život víry může být blokován neurózou, že nátlak nemusí vést ke království Božímu, ale k vlastnoručně vytvořenému fundamentalismu. Boží milost v našem životě je alespoň částečně podmíněna svobodným přijetím. Z vlastní zkušenosti vím, že mnoho náboženských a pastoračních problémů je psychologického rázu. V duchovní službě se dnes tak evidentně nesetkáváme s armádou smrtelných hříšníků, ale stále častěji s lidmi postiženými různými stupni závislosti, nátlaku nebo hněvu. Jejich obrácení musí být psychologické stejně jako náboženské. Dominikánská

spiritualita je ve svém pohledu na milost a přirozenost zdravým rádcem pro křesťanský život, ale kritikou neurotického náboženství.

2. Představy o Bohu. V moderním životě se můžeme setkat nejen s přehnaným přijetím náboženských věcí, ale i se zlostným odmítnutím veškerého náboženství, církve. Vy i já jsme zakusili toto odmítnutí ve svých společnostech různým způsobem. Odmítnutí víry a církve často pochází z osobní nesprávné teologie, která má své kořeny ve falešné představě Boha. Tyto nesprávné představy mohou převažovat v našem psychologickém životě: mohou nás drtit, působit v nás strach. Společnost a církev nás mohou chytit do pasti pomocí infantilních odměn; nadřízení v nás mohou svými diktátorskými způsoby vyvolat hněv vůči každé autoritě. Jak řekl Hegel: „Abychom pochopili historická náboženství v jejich pravdě, je třeba se na ně dívat ze dvou stran: jednak, jak je v nich znám Bůh a jak je definován; a jednak, jak subjekt zná sám sebe. Obě strany, objektivní a subjektivní, mají společný základ. Hluboký vhled proniká obě strany, protože představa, jakou má člověk o Bohu, odpovídá představě, jakou má sám o sobě a o své vlastní svobodě." Lidé neopouštějí církev kvůli tajemství Trojice, ale kvůli špatné pastorační praxi, která může být často autoritářská.

Hluboká zakořeněnost falešných představ o Bohu v nás je znamením „podlé podmíněnosti" lidské rasy, protože Bůh rozhodně není v Novém zákoně představován jako soudce nebo krutý bankéř.

Dominikánská teologie vidí Boha nejprve jako intelekt zrozený láskou, a potom jako vůli, jako tvůrce plánu a současně jako umělce. Teologie Tomáše Akvinského vždy respektuje lidskou svobodu, nikdy nepodporuje duchovní nebo psychologické násilí nebo vydírání ve jménu křesťanství. Podobenství Nového zákona vystupují radikálně proti pokusům udělat z Boha nemilosrdného soudce, vzdálený stroj nebo počítač, chladného bankéře, závistivého partnera, váhavého dárce.

3. Mezi fundamentalismem a světovými náboženstvími. Typicky dominikánská teze o obyčejné milosti působící v lidském životě je kritikou každého fundamentalismu. V něm je milost omezena na malou elitní skupinu, kde jsou běžné zázraky a vidění. Bůh je zde podřízen nějakému člověku, ritu nebo místu. Přitom dominikánská spiritualita láskyplného Božího plánu v nadpřirozeném řádu, jeho historické realizace v lidech a řádného charakteru milosti je vyrovnaná se současným teologickým problémem, jakým způsobem je milost přítomna ve všech lidech a jak může být přítomna v některých náboženstvích, aby současně Kristus nepřestal být středem. Toto teologické téma se zkoumá snadněji, když

spiritualita přijímá velkorysost Boha („Bůh je ve své lásce nesmírně štědrý", jak napsal Tomáš Akvinský) a staví do svého středu Ježíšovo kázání o království Božím.

4. Expanze ve službě místním církvím. Dominikánská revoluce v řeholním životě, stejně jako františkánská, nebyla původně fenoménem kněží. Byla to snaha vyjít s duchovní službou z kláštera a katedrály do každé oblasti živé středověké společnosti. To s sebou neslo touhu zapojit do díla muže i ženy, kněze i laiky. V Severní a Jižní Americe se církevní život posledních 25 let vyznačuje zvláště expanzí služby. V Latinské Americe byl v návaznosti na období Katolické akce diecézní život vystřídán „základními komunitami"; ve Spojených státech se od základu změnil samotný model farnosti v porovnání s tím, jaký byl běžný přes tisíc let. S pastorem spolupracuje ve službě farnosti naplno 5–10 osob s teologickým vzděláním a částečně jim pomáhá dalších 50–350 lidí. Tato expanze, exploze služby nenastala pro nedostatek diecézních kněží, ale protože koncil trval na tom, aby se život farností rozšířil za krátké mše. Dominikánská výchova neprobíhá v prostředí čistě kněžském nebo řeholním, a tak můžeme vidět různé stupně služby, důležité úlohy žen, další možnosti přesahující rozlišení na kněze a laiky; můžeme pochopit původní křesťanský církevní dar charismatu a služby pro všechny pokřtěné v Kristově těle s různými funkcemi.

5. Spirituality. Lidé mají obrovský zájem o spirituality, psychologické a kulturní formy pohledu na křesťanskou víru. Při naléhavém důrazu na světovost církve, v datové a informační explozi a záplavě knih o Novém zákoně nebo o povaze víry si lidé museli najít menší svět, osobní redukci tohoto bohatství pro ně samotné. Naše spiritualita je optimistická, univerzální, přijímá Boží svrchovanost v milosti a církvi a vylučuje strach, diskriminaci, partikularitu. Přitom dlouhá tradice, rozličnost světců a teologů, bohatství zkušeností (mezi nimiž váš dnešek zaujímá přední místo) prozrazují, že naše spiritualita nabízí život a moudrost.

6. Svátost a Slovo. Jedním z velkých prostředků křesťanské obnovy v tomto století je liturgie. Dominikánská spiritualita je čistě liturgická; její přístup k liturgii (v našem dřívějším ritu a v péči generalátu o jeho částečné zachování) respektuje tradici i inovaci. Tomášova teologie oceňuje svátostné v nejširším smyslu slova, a tato široká svátostnost – v přirozenosti, v osobě, v liturgii, v církvi, ve službě, v duchovním životě – je dnes ve středu římského katolicismu. Po II. vatikánském koncilu se o církvi mluví jako o „primární svátosti".

V teologii Tomáše Akvinského bytosti existují pro činnost a symboly existují proto, aby emocionálně a kognitivně ovlivňovaly náš život. Tak liturgie nemůže být rutinou, ale měla by být hodnocena podle úspěšnosti zprostředkování mezi materiálním a božským. Vynakládá se obrovské úsilí, aby se farnost a klášter staly místem liturgie, která dobře předává milost.

Studium znamená více než čtení knih. Studium dnes neznamená společnou místnost s časopisy nebo knihovnu s cennými starými knihami. Studium znamená aktivní zaujetí problémy dnešní doby ve společnosti a v církvi, dobré vzdělání, schopnost studovat a myslet jako katolík; užívat nejlepší knihy – ty, které nestárnou, i ty, které jsou v módě; znamená umět vidět za informacemi strukturu myšlení lidí (informační exploze přijde brzy).

Kontemplace je víc než mentální modlitba. Obě jsou zde jako intuitivní okna do naší doby a do povahy dnešních lidí. Nesmíme si představovat, že svět je obydlen lidmi z romantické minulosti, nebo že stará kniha znamená dobrou teologii. V určitých klíčových dobách v historii četli dominikáni jen své knihy a knihy z minulosti. Krátce před koncilem, když jsem byl dominikánským seminaristou, neměly mé knihy žádný vztah k církvi a společnosti; za celých sedm let studia jsem neslyšel ani slovo o dělnické spravedlnosti, termonukleární válce, rasové nespravedlnosti. Kontemplativní život znamená věrně se věnovat duchovnímu životu, ale duchovnímu životu, který se nebojí historických událostí, vážných problémů naší nové mezinárodní komunity, naší „světové vesnice". Ať byly ve středověku rušivé prvky jakékoliv, dnes jsou to jednoznačně sdělovací prostředky. Ale nemůžeme je ignorovat. Z hlediska kontemplativní stránky našeho života jsme v paradoxní situaci: nesmíme se nechat pohltit technologií, sdělovacími prostředky a velkým obchodem naší kultury, ale naše meditace a kontemplace se nesmí dít odděleně od širších problémů naší doby.

Závěr

Jak jsme se učili my dominikáni v noviciátech, řád nejenže má značný počet světců a blahoslavených, ale pozoruhodná je i jejich různost – jak řekl Ježíš sv. Kateřině Sienské, Dominikova zahrada je pestrá. V době po koncilu počet svatých a blahoslavených členů dominikánského řádu velmi vzrostl, početně díky mučedníkům v Japonsku a Vietnamu. V posledních 25 letech získaly nový význam dvě postavy z našeho řádu. První je

Kateřina Sienská. Ale osobností, která si získala pozornost celého světa, je Mistr Eckhart.

Proč? Eckhart nepodává program askeze, ale způsob vidění světa, historie a vzájemného vztahu Boha a nás očima víry. Eckhart nedává návod na mentální modlitbu, ale hluboké zamyšlení o našem psychologickém životě, jednak jako o životě v odloučenosti od pomíjejících věcí, a jednak, a to je důležitější, jako o životě rodícím se jako slovo Boží. Eckhartova spiritualita (která je středověkou teologií jak neoplatonskou tak aristotelskou) je teologií milosti zrozené v nás a je z pohledu člověka z konce dvacátého století psychologií naší identity ve vztahu k Boží moci.

Bernard z Clairvaux nazval klášter školou lásky; Tomáš Akvinský jistě chápal univerzitu jako místo kontemplace a pravdy. Co živí naši lásku a kontemplaci dnes? Může to být klášter nebo škola, ale působí zde hlubší síly. Všichni jsme to zakusili ve svém životě. Neřekl bych, že školou dominikánského života je svět, protože máme příliš mnoho zkušeností s problematickým stylem světa („sekulární teologie" trvala jen krátce před desítkami let). Ale všichni dominikáni, všichni katolíci vstoupili do toku doby. Stalo se to současně s II. vatikánským koncilem, s koncem bezčasové abstraktní scholastiky, s ukončením barokního monopolu na celou církev a liturgické formy. Tak jsou dějiny náš rádce, naše rozhodné okamžiky, náš svět, naše misie.

přeložila s. Josefa Strettiová OP

Sedm meditací

Aldous Huxley

Bytí

Bůh jest. To je ta prvotní skutečnost. A my existujeme proto, abychom tuto skutečnost přímou zkušeností sami odhalili. Konečným cílem každé lidské bytosti je jednotící poznání bytosti Boží.

Jaká je povaha Boží bytosti? Vzývání Boha v modlitbě Otče náš nám dává odpověď: „Otče náš, jenž jsi na nebesích..." Bůh jest a je náš – imanentní každému vědomému bytí, život všech životů, duch oživující každou duši. Avšak to není všechno. Bůh je také transcendentním Stvořitelem a Zákonodárcem, Otec, jenž miluje, a protože miluje, vychovává

své děti. A konečně: Bůh je „na nebesích". To znamená, že jeho modus existence je nezměřitelný a neslučitelný s modem existence, který je vlastní lidským bytostem v jejich přirozeném, nezduchovnělém prostředí. Protože je imanentní a náš, je nám Bůh velmi blízký. Ale protože je zároveň na nebesích, je většina z nás Bohu vzdálena. Světcem pak je ten, kdo je Bohu tak blízko, jako je Bůh blízko jemu.

Jednotícího poznání Boha lidé dosahují modlitbou. Ale život modlitby je životem pokory, životem umírání sobě. A nemůže tomu ani jinak být, neboť čím více je z já, tím méně je z Boha. Naše pýcha, naše úzkost, naše dychtivost po moci a požitku jsou věci, které Boha vylučují. A také ono pohlcující lpění na určitých bytostech, které až příliš často bývá považováno za nesobeckost, je takové. Mělo by se spíše nazývat alter–egoismem než altruismem. A neméně Boha vylučuje i zdánlivě sebe obětující služba, kterou zasvětíme nějaké věci či ideálu, kterým se nedostává božskosti. Taková služba je vždy modlářstvím a znemožňuje nám Boha ctít tak, jak bychom měli, natož pak jej poznat. Království Boží nemůže přijít, dokud nezačneme svá lidská království obracet na ústup. A nejde jen o šílená a vysloveně zlá království, jde také o království ctihodná, království zákoníků a farizeů, království dobrých občanů a pilířů společnosti, království publikánů a hříšníků. Boží bytost nemůžeme poznat, když svou pozornost a věrnost dáme raději něčemu jinému, ať už se toto jiné zdá v očích světa sebevíc chvályhodné.

Krása

Krása se objeví tam, kde jsou části nějakého celku navzájem i v celistvosti vztaženy k sobě, a to tak, že v uspořádání tušíme řád a význam. Avšak prvotním principem řádu je Bůh a Bůh je konečným nejhlubším smyslem všeho, co existuje. A tak se Bůh projevuje ve vztahu, jenž dělá věci krásnými. Přebývá v tom nádherném okamžiku, jenž dává soulad událostem na všech rovinách, kde objevujeme krásu. Tušíme jej ve střídavé prázdnotě a plnosti katedrály, v prostoru, jenž odděluje dominantní prvky obrazu, v živoucí geometrii květiny, mušle, zvířete, v pomlkách a intervalech mezi tóny v hudbě, v jejich rozdílné zvučnosti a sonoritě a konečně i ve sféře vztahů, v lásce a jemnosti, v důvěře a skromnosti, které vztahům mezi lidmi dodávají krásy.

Taková je tedy Boží krása, jak ji tušíme v rovině stvořených věcí. Ale můžeme také – alespoň do určité míry – tušit, jaká je sama o sobě. Blažená vize božské krásy je poznání, řekněme, čistého okamžiku, harmonických vztahů nezávislých na vztahových věcech. Uskutečněným obrazem krásy o sobě je jasná večerní obloha, která nám připadá ne-

výslovně krásná, ačkoliv nemá žádné uspořádání, neboť zde nejsou rozlišitelné součásti, které by měly být sladěny. Jeví se krásnou, protože je emblémem jasného světla Prázdnoty. K poznání tohoto Čistého okamžiku dojdeme jen tehdy, až se naučíme uskrovnit své lpění na stvořených bytostech, především na sobě samých.

Morální ošklivost povstává tam, kde sebeprosazování kalí harmonický vztah, který by měl mezi vědomými bytostmi panovat. Analogicky pak i etická a intelektuální ošklivost vzniká tam, kde je některá z částí celku přebujelá nebo nedostatečná. Řád je zmařen, smysl pokroucen a na místo správného, božského vztahu mezi věcmi a myšlenkami nastoupí vztah falešný, vztah, jenž nevyjadřuje imanentní a transcendentní pramen veškeré krásy, ale symbolicky manifestuje chaotickou neuspořádanost, která je chrakteristická pro stvořené bytosti, jestliže se snaží žít na Bohu nezávisle.

Láska

Bůh je láska a jsou i požehnané okamžiky, kdy je dáno ji poznat dokonce i lidem s Bohem nesmířeným. Avšak pouze svatým se toto poznání stává bezpečným a trvalým. Lidé na nižším stupni duchovního života Boha chápou především jako zákon. A skrze poslušnost Boha zákonodárce docházíme nakonec k poznání Boha milujícího Otce.

Kdybychom znali Boha jako lásku, viděli bychom, že zákon, jenž musíme poslouchat, je zákonem lásky. „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, ze vší duše své a ze vší síly své. Milovati budeš bližního svého jako sebe samého." Boha nemůžeme milovat tak, jak bychom měli, dokud své bližní nemilujeme tak, jak náleží. A své bližní nemůžeme milovat tak, jak bychom měli, dokud Boha nemilujeme tak, jak náleží. A konečně, Boha nemůžeme pochopit jako aktivní, všepronikající princip lásky, dokud se sami nenaučíme milovat jeho i své bližní.

Modlářství znamená milovat stvořené více než Boha. Modlářství má mnoho odrůd, ale všechny mají jednu věc společnou: totiž sebelásku. Přítomnost sebelásky je zřetelná v hrubších formách smyslné shovívavosti nebo v honbě za majetkem a mocí nebo poctami. Méně nápadná, avšak neméně osudná je sebeláska obsažená v našich přehnaných sentimentech k jednotlivcům, osobám, místům, věcem a institucím. Sebeláska má své tragické místo dokonce i v nejhrdinštějších obětech člověka velikým věcem a vznešeným ideálům. Neboť obětujeme-li se pro jakoukoli věc či ideál, který je nižší než nejvyšší, menší než Bůh sám, obětujeme pouze jednu část naší s Bohem nesmířené bytosti části druhé, kterou my a ostatní lidé považujeme za ctihodnější. Sebeláska stále přetrvává, stále

nám brání přesně dodržovat první ze dvou velkých přikázání. Dokonale milovat Boha mohou jen ti, kdo vymýtili nejjemnější a nejvznešenější sublimované formy sebelásky. Když se toto podaří, když Boha milujeme tak, jak náleží, a tedy jej poznáme jako lásku, určitý problém zla přestává být problémem, časný svět se ukáže jako aspekt věčnosti a svářící se chaotická mnohočetnost života se zvláštním nevyslovitelným způsobem, avšak neméně skutečně a spolehlivě, smíří v jednotě všeobjímající božské lásky.

Mír

Spolu s láskou a radostí je mír jedním z plodů ducha. Ale také je jedním z jeho kořenů. Jinými slovy, mír je nezbytnou podmínkou duchovnosti stejně tak jako jejím nevyhnutelným důsledkem. Řečeno slovy svatého Pavla: mír je to, co udržuje srdce a mysl v lásce a znalosti Boha.

Avšak mezi mírem – kořenem a mírem – ovocem ducha panuje kvalitativně hluboký rozdíl. Mír jako kořen je něco, co všichni známe a čemu rozumíme, něco, čeho můžeme dosáhnout, rozhodneme-li se vynaložit nezbytné úsilí. Jestliže ho nedosáhneme, nikdy neučiníme významnější pokrok k poznání Boha a lásce k němu, nikdy nezachytíme více než prchavý záblesk onoho druhého míru, jenž je ovocem duchovnosti. Mír jako ovoce je mírem, jenž přesahuje veškeré chápání, a chápání přesahuje proto, že je mírem Božím. Pouze ti, kdo se přiblížili Bohu do určité míry, mohou doufat, že tento mír poznají v jeho přetrvávající plnosti. Zcela nezbytně. Neboť poznání je ve světě duchovních skutečností vždy funkcí bytí a povaha toho, co zakoušíme, je určována tím, čím sami jsme.

V počátečních stupních duchovního života se zabýváme takřka výlučně mírem jako kořenem a morálními ctnostmi, z nichž pramení, nectnostmi a slabostmi, které poměřují jeho růst. Vnitřní mír má mnoho nepřátel. V morální rovině naráží na jedné straně na hněv, netrpělivost a veškeré druhy násilí, na druhé straně (vzhledem k tomu, že mír je bytostně aktivní a tvůrčí) na všechny druhy necitlivosti, sklíčenosti a netečnosti. V rovině citu jsou velkými nepřáteli míru žal, úzkost a strach, ten hrozivý činitel všech negativních emocí. A v rovině intelektu se střetáváme s pošetilými zmatky a svévolností lenivé zvědavosti. Překonávání těchto nepřátel je velice namáhavá a často bolestná práce, která vyžaduje neumdlévající krocení přirozených tendencí a veskrze lidských zlozvyků. Toto je také důvod, proč je v tomto našem světě tak málo vnějšího míru mezi společnostmi. Slovy Následování: „Všichni lidé touží po míru, ale málo z nich doopravdy touží po věcech, které míru napomáhají."

Svatost

Celistvý, zdravý, svatý (originál whole, hale, holy) – tato tři slova pramení ze stejného kořene. Z této etymologie neplyne nic jiného, než fakt, že svatost znamená duchovní zdraví a zdraví že je celistvost, úplnost a dokonalost. Svatost Boží je stejná jako Boží jednota a člověk je svatým do té míry, do jaké se stane usebraným, soustředěným, dokonalým tak, jako je dokonalý náš Otec na nebesích.

Protože máme každý pouze jedno tělo, máme tendenci věřit, že jsme jedinou bytostí. Ale naším skutečným jménem je Zástup. Ve svém s Bohem nesmířeném stavu jsme bytostmi rozdělenými, máme jen půl srdce a dvojakou mysl, jsme stvoření různých nálad, jsme mnohonásobnými osobnostmi. A jsme rozděleni nejen vzhledem k svému roztříštěnému já, jsme také neúplní. Stejně jako naše mnohonásobná duše i my máme ducha, který je s univerzálním duchem zajedno. Člověk je potenciálně daleko více než osobnost, za kterou se považuje, avšak ve svém normálním stavu neví, kým je. Své celistvosti nemůže dosáhnout, dokud si neuvědomí svou skutečnou přirozenost, dokud neodhalí a neosvobodí ducha uvnitř své duše, a tak se spojí s Bohem.

Profánnost povstává tehdy, když dáme souhlas k jakémukoliv odporu či sebeprosazování některé složce naší osobnosti proti oné úplnosti, skrze niž je nám umožněno ztotožnit se s Bohem. Tak např. taková profánnost je ve shovívavé smyslovosti, v nekontrolovatelné lakotě, závisti a hněvu, v nabubřelosti pýchy a světských ambic. Dokonce i negativní smyslovost špatného zdraví může zakládat profánnost, dopustíme-li, aby se mysl obírala myšlenkami na utrpení těla více, než je naprosto nutné a nevyhnutelné.

A na rovině intelektu se objevuje slaboduchá profánnost zmatku a rozptýlení a uspěchaná účelová profánnost zvědavosti tam, kde víme, že jsme bezmocni nějak konstruktivně nebo hojivě jednat.

Neexistuje žádná magicky známá zkratka z našeho stavu neúplnosti k duchovnímu zdraví a dokonalosti. Cesta ke svatosti je namáhavá a dlouhá. Tkví v ostražitosti a modlitbě, v neustálém střežení srdce, mysli, vůle a jazyka, v usebrané milující pozornosti k Bohu, který jediný onu ostražitost umožňuje.

Milost

Projevy milosti jsou dárky, které Bůh každému z nás uděluje proto, aby nám pomáhal při dosahování našeho konečného cíle a smyslu, tedy jednotícího poznání Boží skutečnosti. Taková pomoc jen velmi zřídka bývá natolik neobyčejná, abychom si okamžitě uvědomili její skutečnou

povahu jako dar nebes. V naprosté většině případů je tak nenápadně vetkána do pletiva běžného života, že ani netušíme, že jde o projevy milosti, ale dokud na ně nezareagujeme tak, jak náleží, nepoznáme hmotné, morální a duchovní dobro, které nám mají přinést. Jestliže náležitě neodpovídáme na tyto běžné projevy, nezískáme žádné dobrodiní, nepoznáme jejich povahu a dokonce ani nebudeme tušit, že vůbec existují. Milost je vždy dostatečná, ovšem za předpokladu, že jsme hotovi s ní spolupracovat. Jestliže zklameme a svůj podíl nesplníme, či spíše zvolíme spoléhání na svou vlastní svévoli a svůj vlastní směr, nejen že se nám nedostane žádné pomoci milostí, která je nám uštědřena, ale vlastně úplně znemožníme, aby k nám další milost přicházela. Uplatňuje-li se svévole s tvrdošíjnou vytrvalostí, vybuduje jakýsi soukromý vesmír neproniknutelně obezděný před světlem duchovní skutečnosti a uvnitř těchto obezděných soukromých vesmírů jdou svévolníci dál svou vlastní cestou bez pomoci a beze světla, v náhodách od nehody k nehodě, od vypočítaného zla k vypočítanému zlu. Právě o tomhle mluví sv. František Saleský, když říká: „Bůh tě nezbavil působení své lásky, ale ty sám jsi zbavil Jeho lásku své spolupráce. Bůh by tě byl nikdy neodmítl, kdybys ty byl neodmítl Jeho."

Pouze těm, kdo již daleko pokročili v životě ducha, je dáno být si jasně a neustále vědom božského vedení. Na počátečních stupních se musíme namáhat, ale ne přímým vnímáním za sebou následujících projevů Boží milosti, nýbrž vírou v jejich existenci. Musíme přijmout za svou pracovní hypotézu, že události našeho života nejsou bohapustými náhodami, nýbrž dobře uváženými zkouškami naší inteligence a charakteru, speciálně uzpůsobenými příležitostmi (pokud je správně využijeme) pro duchovní pokrok. Budeme-li se řídit touto hypotézou, žádnou událost nepomineme jako nedůležitou. Naše reakce nikdy nebude neuvážená, nebudeme reagovat pouhým automatickým vyjádřením svévole, ale před činem nebo řečí si vždy dopřejeme čas, abychom uvážili, který způsob jednání by nejvíce ladil s vůlí Boží, který je nejčistější a nejlépe vede k dosažení našeho konečného cíle. Stane-li se toto naší navyklou reakcí na události, z jejich důsledků objevíme, že alespoň některé z nich byly projevy Boží milosti, převlečené někdy za banality a jindy za nepohodlí či dokonce za bolesti a strázně. Nepodaří-li se nám jednat s hypotézou, že milost existuje, důsledkem toho bude, že přestane existovat, pokud se nás týče. Životem z náhody do náhody přinejlepším či vyloženým zlem přinejhorším pouze dokážeme, že Bůh lidem nepomáhá, dokud napřed sami nepřipustí, aby jim bylo pomoženo.

Radost

Mír, láska, radost – toto jsou podle sv. Pavla trojí plody Ducha. Velice těsně korespondují s třemi esenciálními atributy Božími, jak je shrnuje indické pravidlo sat, čit, ánanda, tj. bytí, poznání a požehnaná radost. Mír je projevem usebraného bytí. Láska je modus božského poznání. A požehnání, soubytnost dokonalosti, je totéž co radost.

Podobně jako mír, je také radost nejen ovocem ducha, ale i jeho kořenem. Chceme-li poznat Boha, musíme udělat všechno, abychom zušlechtili onen nižší ekvivalent radosti, jejž pocítit a vyjádřit je v naší moci.

Lenost je běžný překlad oné acedia, která se řadí mezi sedm smrtelných hříchů naší západní tradice. Je to překlad nepřesný, neboť acedia je víc než lenivost, je to také deprese a sebelítost, je to také ona šedivá únava ze světa, která způsobuje, že jsme, řečeno slovy Dantovými, „smutní na svěžím vzduchu, jenž se raduje ze slunce". Rmoutit se, stěžovat si, litovat se, zoufat si – to všechno jsou projevy svévolnosti a odporu vůči vůli Boží. A co jiného je ona zvláštní a charakteristická ztráta odvahy, kterou zakoušíme při pomalosti svého duchovního postupu, než příznak uražené marnivosti, pocta, kterou skládáme svému vysokému mínění o svých vlastních zásluhách?

Být veselý, když okolnosti jsou skličující, když máme pokušení oddat se sebelítosti – to je skutečná pokora, pokora o to cennější, že je tak nenápadná, že je tak obtížné poznat, co doopravdy znamená. Tělesnou askezi, dokonce i tu nejmírnější, lze sotva provozovat, aniž bychom na sebe upoutali pozornost druhých, a protože budí pozornost, mívají ti, kdo ji provádějí, často sklony k marnivosti ve svém sebeodpírání. Ale takovou pokoru, jako je třeba zdržet se lenivého klábosení, přebujelé zvědavosti na věci, které nás míjejí, a především všech depresí a sebelítosti, lze provádět, aniž by si jí kdokoliv povšiml. Být neustále veselý nás může stát daleko větší úsilí než např. být zdrženlivý. A zatímco ostatní lidé nás budou často obdivovat proto, že jsme zdrženliví ve věcech smyslné pohodlnosti, naši veselou náladu budou připisovat nejspíše dobrému zažívání nebo naší vrozené necitlivosti. Z kořenů takovýchto skrytých a neobdivovaných sebepřekonání pak roste strom, jehož ovocem je mír, který přesahuje veškeré porozumění, láska k Bohu a všemu stvořenému kvůli Bohu, a radost z dokonalosti, požehnání věčného a bezčasového dokonání.

ze samizdatového materiálu

Dnes zpochybňuješ svou myšlenku

O posledním filozofickém poselství Jean–Paul Sartra

Marek Jedraszewski

„Všichni mě považují za starce. Je mi to k smíchu. Proč? Protože stařec se nikdy necítí být starcem. Chápu na jiných, co stáří způsobuje u toho, kdo je zakouší, ale já své stáří necítím." K tomuto vyznání přidal ještě jedno: „Ta myšlenka přichází jako pokušení neustále, zvlášť když člověk starý je a může si myslet: no co, tak či onak umřu maximálně za pět let, nejpozději za deset". Když to řekl, měl 75 let a od smrti ho dělila doba čítaná sotva na dny. Jenže Jean–Paul Sartre o tom nevěděl, stejně jak o tom nemohl vědět partner v dialogu, důvěrník a přítel posledních let jeho života Benny Lévy, nazývaný v tzv. Sartrově rodině Viktor. Nepřipouštěli to dokonce ti, kteří, jako Simone de Beauvoir, na něho pohlíželi už léta s beznadějí jako na nemohoucího starce zápasícího, byť i se ctí, se stále novými projevy nadcházejícího konce.

Rozhovor s Viktorem byl postupně publikován ve třech březnových číslech „Le Nouvel Observateur". Již 15. dubna 1980 odešel Sartre navždy. Mohl se však v těch posledních dnech a týdnech smát svému stáří, poněvadž se cítil ještě mladý duchem, poněvadž v sobě cítil sílu naděje. „Myslím, že naděje je součástí člověka." Podivně to znělo v ústech autora *L'Etre et le Néant* - - *Bytí a nic*. Viktor nezaváhal a upozornil na to. Sartre odpověděl: „Od roku 1945 jsem si stále víc myslel – a teď jsem si tím jist – že podstatným charakteristickým znakem pro to, co podnikáme (...), je právě naděje. A naděje – to znamená, že se nemohu do něčeho pustit, aniž bych počítal s tím, že to realizovat budu. A nemyslím, (...) že by tato naděje byla lyrickou iluzí. Tkví v samé přirozenosti konání." K této myšlence se vrátil ještě na konci publikovaného rozhovoru s Viktorem. „Vím, že zemřu v naději, ale je třeba určit základ té naděje. Je třeba pokusit se objasnit, proč dnešní svět, který je strašný, je jen momentem v dlouhém historickém vývoji; že naděje byla vždy jednou z dominujících sil revolucí a povstání; a ještě: jak naději cítím jako svou koncepci budoucnosti."

Kde hledal základ pro naději? Odpověď na tuto otázku je tím důležitější, že zmíněné interview z „Le Nouvel Observateur" bylo posledním veřejným Sartrovým slovem. Že díky jemu je určen charakter jeho filozofického odkazu. Zachycení podstatných idejí v něm obsažených dovoluje pochopit poslední etapu, k níž Sartre došel během svého dlouholetého fi-

lozofického hledání. Zdá se, že obyčejná, elementární poctivost vyžaduje od nás všech jak pozornost k tomuto hledání, tak i jasný pohled na cíl, k jakému došel. Jinak by ve společenském povědomí zůstal jedině jako pěvec absurdní svobody. A to by byla křivda vůči němu. Pokusme se tedy pomocí poněkud chaotického a zapleteného rozhovoru s Viktorem, v němž se některé nitky ztrácejí a zase vracejí, kde se jedna myšlenka rodí z předchozí často jen na základě volného spojení a nikoli logického vyplývání, nalézt podstatu posledního odkazu Jean–Paul Sartra a porozumět jí. Úsilí, s jakým se snažíme porozumět druhému, je přece nejvyšší formou úcty, jakou mu můžeme prokázat.

Základ naděje hledal Sartre v židovském mesianismu. Je pravda, že už před léty se otevřeně vracel k židovské otázce ve svých *Réflexions sur la question juive*, kde se představil jako planoucí protivník jakéhokoli antisemitismu. Ale tehdy ještě neznal to, co tvoří specifičnost a neopakovatelnost židovského světa. Dokonce přátelství s Claude Lanzmannem a adopce Arlette, také Židovky, nepřiblížily mu ten svět natolik, aby mohl být fascinován jeho myšlenkou. Teprve dlouhé rozhovory s Viktorem, jenž byl Egypťan židovského původu, mu umožnily alespoň trochu pochopit podstatu židovského mesianismu. „Alespoň trochu", neboť bylo již příliš pozdě, aby se natolik naučil hebrejsky, aby mohl bez obtíží vniknout do světa židovské literatury. „Teď vidím lidi jinak. Zajímalo mě, jaká může být židovská skutečnost zevnitř. Ale je možno porozumět Židovi zevnitř? To opravdu nedokážu. Je třeba být jím samým."

V každém případě zahlédl cosi výjimečného v historii židovského národa, něco, co ho nutilo pohlédnout jinak na historii jako takovou. Nebyla to už jenom historie nějaké suverénní politické skutečnosti s vymezeným územím a odpovídajícími diplomatickými styky s jinými státy. Do jisté míry takovou vizi – třebaže už na jiné rovině – předložil ve své filozofii Hegel. Uchovaná jednota a identita Židů navzdory tomu, že neměli pozemskou vlast, nutily je znovu promyslet samu podstatu historie a toho, co ji nakonec završuje. „Myslím, že u Žida je podstatnou věcí to, že již tisíciletí má vztah k jednomu Bohu, že je monoteistou. Právě to ho odlišovalo od všech starověkých národů, které měly mnoho bohů, a to také způsobilo, že se stal absolutně opravdovým a autonomním. Ten vztah k Bohu byl navíc zvláštního druhu. Samozřejmě, bohové měli vždy kontakty s lidmi, měl je Jupiter, který spal se ženami a měnil se v člověka, kdy chtěl, v tom není nic nového. Nové na tomto Bohu je, že vstupoval do osobního vztahu s lidmi. Vztah, jenž charakterizuje Židy, je bezprostředním vztahem s Tím, jehož nazývali Jménem, to znamená s Bohem. Bůh mluví k Židovi, Žid rozumí jeho slovu a tím vzniká to,

co je realitou, zejména primární metafyzické spojení židovského člověka s Nekonečným. Je to, jak myslím, první definice starověkého Žida, člověka, jenž má v jistém smyslu celý svůj život určený, řízený svým vztahem k Bohu. Celá historie Židů spočívá právě na tomto prvním vztahu."

K tomuto metafyzickému charakteru života Žida, vyplývajícího z náboženství, se pro Sartra váže také i to, že Žid má své určení, svůj osud. „Židovské náboženství v sobě obsahuje konec tohoto světa a v téže chvíli zjevení světa jiného, světa, jenž bude učiněn z tohoto přítomného, ale ve kterém budou věci sestaveny jinak. Je ještě jiné téma, které se mi líbí: židovští zemřelí, a ostatně i jiní, vstanou z mrtvých, vrátí se na zemi. Jinak než je to v křesťanské koncepci: Židé, kteří jsou nyní mrtví, nemají jiný život než ten v hrobě a ukáží se jako žijící v onom novém světě. Právě ten nový svět je cílem." Z tohoto židovského předurčení vyplývá podle Sartra jistá účelnost, v níž probíhá u Žida – více či méně vědomě – jeho život. Účelnost – a skrze ni i smysluplnost – spočívá na konečném sjednocení lidství. Je to tedy cíl společenského charakteru.

Takové chápání účelnosti života muselo rodit odpovídající reminiscence spojené s marxistickou doktrinou, která svého času Sartra fascinovala. Projevem té fascinace byla nakonec nedokončená *Critique de la raison dialectique*. Viktor se okamžitě chopil této příležitosti.

Benny Lévy: *Je dobře vidět, jak jsi mohl být citlivý na ideu cíle lidské prehistorie, se kterou ses seznámil u Marxe; ona mohla dát souvislost tvé myšlence o individuálním projektu. Ale proč tě může zajímat ten mesiánský židovský cíl dnes?*

Jean–Paul Sartre: Přesně proto, že není marxistickým aspektem, to znamená aspektem jistého konce počínajícího v přítomné situaci a projektovaného do budoucnosti, spolu s etapami, jež dovolují ho dosáhnout rozvinutím některých faktů dneška.

Můžeš to víc upřesnit?

Židovský cíl nemá nic z toho, co hlásá marxismus. Chceš-li, je to počátek bytí jedněch lidí pro druhé. To znamená cíl morální. Anebo přesněji – morálka. Žid soudí, že cílem světa, toho světa a současně onoho, který nadejde, je projevení se etického bytí jedněch lidí pro druhé.

Ano, ale Žid nečeká na takový konec světa, jak jsi jej popsal, aby přijal etický rozměr.

Také my, ne–Židé, hledáme etiku. Jde o nalezení posledního cíle, to znamená momentu, kdy morálka bude doopravdy způsobem života jedněch lidí ve vztahu k druhým. Bezpochyby nebude mít tak, jak je to dosud, svou stránku pravidel, předpisů. (...) Bude to způsob formování rozumu, citů...

Ano, ale Žid myslil, že zde může existovat určité překročení zákona, je-li možné ještě vyslovit to slovo s nevinností, nějak shora, a ne zdola. Ne umístěním dneška v závorách pravidel, jak říkáš. (*Veškeré myšlence o pravidlech je připraven takový konec, v němž budou všechna pravidla odstraněna.*) *Kdežto novověký člověk usiloval o to, aby obešel zákon nějak odspodu. Přestoupením zákona anebo tvrzením, že veškerý zákon je prohnilý.*

Samozřejmě. Právě proto je pro mě mesianismus důležitou věcí, protože jedině Židé mysleli takovým způsobem, který by mohli ne–Židé vztáhnout k jiným cílům.

Proč k jiným?

Poněvadž cílem ne–Židů, ke kterým se počítám, je revoluce. Co se rozumí revolucí? Zrušení současné společnosti a nahrazení společností spravedlivější, v níž by jedni s druhými mohli mít dobré vztahy. (...) Revolucionáři touží po uskutečnění společnosti, která by byla lidská a dávala lidem zadostiučinění; ale zapomínají, že společnost takového druhu není společností *de facto*, že je společností, dá-li se to tak říci, *de iure*. To znamená společností, ve které vztahy mezi lidmi mají charakter morální. A tuto ideu etiky jako posledního cíle revoluce možno opravdu chápat v perspektivě jistého druhu mesianismu. Samozřejmě, budou obrovské problémy ekonomické; ale přesně v opozici k Marxovi a marxistům tyto problémy nejsou důležité. Jejich řešení je v určitých případech prostředkem k dosažení opravdového vztahu mezi lidmi.

Potřeba morálky může zaskočit každého, kdo zná dřívější Sartrovu myšlenku, podle níž je člověk především svobodou a jako svoboda tvoří hodnoty. Každý zákon nebo pravidlo jednání, veškerá morálka se jevily autorovi *Mdloby* a *Cest svobody* jako útok na samu svobodu. V rozhovoru s Viktorem Sartre naopak hovoří o morálce. Jak to spolu smířit? Chtěl by si snad Sartre odporovat? O jakou morálku tu jde?

B. L.: *Co dnes rozumíš „morálkou"?*

J.-P. S.: Rozumím jí to, že každé vědomí, lhostejno jaké, má jistý aspekt, který jsem nezkoumal ve svých filozofických dílech a který jako takový ostatně moc lidí nestudovalo. Je to aspekt závazku. Termín „závazek" je špatný. Ale abychom nalezli jiný, je třeba ho přinejmenším objevit. Rozumím mu tak, že v každém momentě, v němž mám vědomí – lhostejno čeho –, a v němž dělám – lhostejno co –, existuje druh žádosti. Ta překračuje rozměr reality a způsobuje, že jednání, které chci uskutečnit, zahrnuje druh vnitřního nátlaku. Ten nátlak je oblastí vědomí. Veškeré vědomí musí dělat to, co dělá, ne proto, že to, co dělá, je tak dů-

ležité, ale – právě naopak – protože jakýkoli vytčený cíl se mu předkládá spolu s charakterem žádosti. Právě to je pro mě počátkem morálky.

Viktor přesně věděl, že Sartre soudí už odedávna, že v podstatě každý člověk je někým, komu byl svěřen určitý mandát, kdo byl pověřen vykonáním čehosi, že je prostě *individuum mandaté*. Tuto situaci lidské podmíněnosti opatřil v *Idiot de la famille* kafkovským zjištěním – otázkou, nechávaje ji však bez odpovědi: člověk obdařený mandátem – ale kdo ho pověřil? Avšak teď, u cíle svých intelektuálních hledání se chce znovu chopit tohoto tématu, s nímž se marně zápasí od Aristotela po Kanta: jaký je pramen morálky? Vydává se zde cestou, která se zdá být definitivně zavržena od chvíle publikování *Bytí a nic*– nezbytnost druhého člověka a vzájemná, v pozitivním smyslu chápaná závislost svobody jednoho na svobodě druhého.

B. L.: *Definoval jsi vědomí jakožto morální už ve svých prvních spisech. Svoboda byla jediným pramenem hodnoty. Dnes zpochybňuješ svou myšlenku.*

J.-P. S.: Poněvadž v mých prvních hledáních, jako ostatně obrovská většina moralistů, jsem hledal morálku v určitém vědomí bez vztahu k jinému. Dnes myslím, že co se děje v dané chvíli ve vědomí, je nutně propojené, často dokonce zrozené s ohledem na přítomnost existence druhého – byť i bez její asistence – vždy však v návaznosti na ni. Jinak řečeno, veškeré vědomí vidím teď jako to, které konstituuje sebe sama jako vědomí, ale současně jako vědomí druhého i jako vědomí pro druhého. Právě tu skutečnost, toto „sebe sama" chápané jako *„sebe-sama pro druhého"*, které má vztah s druhým, nazývám morálním vědomím. (...)

Nesmýšlíš už stejným způsobem o bytí-pro-druhého (l'etre-pour-autrui).

To je pravda. V mé teorii druhého z *L'Etre et le Néant* jsem postavil každého jednotlivého člověka příliš nezávisle na ostatních. Položil jsem několik otázek, které ukázaly v novém aspektu vztah k druhému. Nešlo o dva uzavřené celky, o nichž by padla otázka, jak vůbec spolu vcházejí v relaci, když jsou uzavřené. Šlo o relaci každého ke každému, která by varovala před konstituováním tohoto uzavřeného celku a dokonce znemožnila, aby tyto celky byly úplně uzavřené. Uvažoval jsem tedy nad tím, co bylo třeba rozvinout. Přese všechno jsem si však myslel, že každé vědomí v sobě samém, každý jednotlivec, je sám v sobě relativně nezávislý na jiném. Nepopsal jsem to, co chci popsat dnes: závislost každého jednotlivce ve vztahu ke všem jedincům.

Svoboda byla tehdy vyžadována, nyní je „závislá". Přiznej, že se někdo může podivit, když Tě poslouchá.

Je to závislost, ale vůbec nemá formu otroctví. Myslím si totiž, že ta samotná závislost je svobodná. Charakteristické pro morálku je to, že jednání, které se ukazuje jako jemně vynucené, se současně jeví jako to, jež se odehrát nemuselo. Když se jedná, realizuje se volba, a to volba svobodná. Ten nátlak má v sobě cosi neobyčejného, že se totiž jeví jako nátlak a přitom se volí svobodně.

Idea nové společnosti, která má vzniknout a která se má řídit morálkou, je odmítnutím určitých náznaků už dříve se objevujících v Sartrových dílech, které však svůj výraz nalezly především v jeho *Critique pour la raison dialectique*. Jde tu zvlášť o koncepci teroru jako základního prostředku k realizaci cílů společenské levice. V rozhovoru s Viktorem Sartre mnohokrát dal zaznít svému zklamání z programu a způsobu působení levice, zvláště francouzské. Veškeré násilí je opravdu úsilím zbořit dosavadní společenský pořádek, ale není – a nemůže být! – zkušeností toho, co by mělo být hlavní ideou levice a zejména bratrství. A právě díky němu bude moci – v oné nové společnosti – vzniknout Člověk s velkým Č.

J.-P. S.: Myslím, že tím, co není mytologické, co je skutečné, je vztah tebe ke mně a mě k tobě. Vztah člověka k sousedovi se nazývá bratrstvím, neboť oba cítí, že mají týž původ. Mají týž původ a v budoucnosti společný cíl. Společný původ a cíl – to je to, co konstituuje bratrství.

B. L.: *Jde o pravou zkušenost, kterou lze pochopit?*

Podle mě úplná, doopravdy pochopitelná zkušenost vznikne tehdy, když je uskutečněn cíl, jenž lidé nosí v sobě – Člověk. V tu chvíli bude možno říci, že lidé, kteří začnou existovat, budou mít všichni společný původ, ne v důsledku zrození z matky a otce, ale plností prostředků uskutečňovaných tisíciletí, které dovedly k Člověku. To bude opravdovým bratrstvím.

Rozumím. Co dnes už ohlašuje tento cíl?

Přesně ten fakt, že existuje morálka.

Jak z předchozího vyplývá, stojí Sartre stále na tomtéž stanovisku, které vyjádřil už v *L'Etre et le Néant*, že člověk nevlastní a priori svou podstatu. Že svými činy se stále tvoří. Avšak dříve v tom viděl pramen absurdity lidské existence – člověk se tvoří neznámo proč, bez žádných pravidel a cílů, bez žádné opory z nitra. Zatímco v rozhovoru s Viktorem se cíl rýsuje dost jasně: „Jsme jsoucny, která diskutují, aby došla ke vztahu člověka k člověku a k definici člověka. (...) Snažíme se být spolu jako lidé a být lidmi. (...) Jinak řečeno, naším cílem je dojít ke skutečnému pravému vybudovanému tělu, v němž každá osoba bude člověkem

a v němž kolektivy budou rovněž lidské". Viktor se provokativně chopil té nitky a žádal sartrovské chápání humanismu. Odcitujme nakonec tuto otázku. Průzračně pojímá celý Sartrův filozofický itinerář. Odpověď na ni pak zahrnuje podstatu toho, čím žil autor *L'Etre et le Néant* několik týdnů před smrtí.

B. L.: *Před rokem 1939 nám říkáš, že humanismus je hovno. O několik let později, aniž si uvědomuješ změnu, jíž podléháš, organizuješ konferenci, na které se ptáš: je existencialismus humanismem? Odpovídáš: ano. Ale následně, několik let později, během koloniálních válek, vysvětlíš, že humanismus je zástěrka kolonialismu. Dnes nakonec říkáš: je třeba stvořit člověka, ale to nemá nic společného s humanismem.*

J.-P. S.: Na humanismu jsem nenáviděl jistý způsob, kterým člověk pohlíží na sebe sama. Je to právě to, co měl zvýraznit Samouk v *Mdlobách*. Vždy jsem zavrhoval tento humanismus a zavrhuji ho nadále. Vyjádřil jsem se možná příliš extrémně. Myslím, že když bude člověk opravdově a plně existovat, jeho vztah s jemu podobným a jeho způsob bytí v sobě samém mohou vytvořit předmět toho, co lze nazvat humanismem, to znamená prostě, bude to způsob být člověkem. Jeho vztah k bližnímu a jeho způsob bytí v sobě samém. Ale nejsme ještě tak daleko. Jsme, dá-li se to tak nazvat, pod–lidmi, to znamená jsoucny, která ještě nedorazila k cíli, k tomu cíli, kterého však třeba nikdy nedosáhnou, ale k němuž tíhnou. Co může v tuto chvíli znamenat humanismus? Jestliže se jsoucna budou pokládat za konečné a uzavřené celky, humanismus není možný v našich časech. Jestli se však naopak uzná, že ti pod–lidé v sobě mají zásady, jež jsou lidské, to znamená v podstatě určité předpoklady, které tíhnou k člověku a předcházejí samotné jsoucno, jímž je pod–člověk, tehdy chápání vztahu člověka k člověku prostřednictvím zásad, jež se dnes nabízejí, budeme moci nazvat humanismem. Nepochybně existuje morálka vztahu k druhému.

z časopisu „W drodze", č. 4 (200) 1990 přeložila Terezie Eisnerová, OP

Česká Caritas Christi děkuje Pánu za 25 let své existence

Caritas Christi je sekulární institut papežského práva. Byl založen 4. srpna 1937 v Marseille Otcem Jos. M. Perrinem OP a laičkou Juliettou Molandovou. Má dnes asi 1700 členek ve 37 zemích světa. První české členky byly do insti-

tutu přijaty 15. 3. 1970. Dnes jich je kolem třiceti. Tvoří právoplatnou národní skupinu.

Pojem sekulárního institutu nechápe správně nejen většina laiků, ale často ani členové řeholí a kněží; někdy se zaměňuje s třetím řádem. Zakládací listinou sekulárních institutů je apoštolská konstituce Pia XII. z 2. února 1947 Provida Mater Ecclesia. Potvrdila skutečnost, která se v církvi vyvíjela, zvláště explozivně v 1. polovině tohoto století.

Sekulární (světské) instituty jsou instituty zasvěceného života, kde věřící žijící ve světě usilují o dokonalou lásku zachováváním evangelijních rad čistoty, chudoby a poslušnosti. K jejich zachovávání se zavazují podle stanov svého institutu. Ve světě zůstávají nikoliv pro přilnutí ke světským hodnotám, ale z lásky k lidem, aby svým křesťanským svědectvím osvětlovali a orientovali všechny časné záležitosti podle plánu Stvořitele a zjevovali jeho lásku.

Sekulární instituty naprosto nestojí v protikladu k řeholnímu životu, ani ho nenahrazují. Vyrůstají jako „nová větev života usilujícího o dokonalou lásku, větev vpravdě prozřetelnostní, jako odpověď na novou potřebu církve" (Pius XII. ve zmíněné konstituci). Jsou jednou z reakcí na vzdálenost od světa a cizost vůči světu v církvi a řádech. Odstup od světa, který je v určitém smyslu oprávněný, protože svět a světské skutečnosti mohou křesťana také ohrozit, nezřídka vedl k devalvaci pozemského života a odcizení se člověku. Tím se však církev sama ocitla na okraji společnosti.

Tato životní forma křesťanské přítomnosti ve světě není jednoduchá, je naopak velmi náročná; neznamená dávat Pánu méně než v klášteře, ale jinak. Ctnost přítomnosti ve světě spočívá ve sdílení života a starostí lidí, v tom, že se neutíká před skutečností; spočívá ve stálém pokusu podávat svědectví o křesťanském životě i v nekřesťanském světě. Takový život vyžaduje stálé, přesné rozlišování a sílu odporovat kompromisům. Chce zralou osobnost, schopnou převzít odpovědnost sama za sebe, uváženě se rozhodovat, osobnost vyrovnanou, otevřenou, pevnou, velkomyslnou i ve snášení osamocení, aby mohla žít bez rámce a nosné síly řádového společenství.

Společný život nepatří k charakteristice sekulárních institutů. Členové žijí způsobem jiných svobodných lidí na místě, kam je postavila Prozřetelnost. Jsou spojeni hlavně poutem duchovním. Životu podle evangelijních rad ve světě, kam společenství své členy vždy zpět posílá, pomáhají pravidelná setkání ke vzdělávání a výměně zkušeností.

Hlavní rysy sekulárního institutu Caritas Christi se dají shrnout do těchto bodů: Milovat a pomáhat druhým, aby milovali; formovat ve světě na místě daném Prozřetelností kontemplativní a apoštolské laičky darované církvi; život skrytý v Bohu. Vysvětlení asi vyžaduje poslední bod. Skrytý Bůh nás chce ve své lásce učinit účastnými svého vnitřního života, to pro nás znamená umřít sobě a světu (nelnout k jeho hodnotám), aby v nás žil Kristus; všechno dělat jen pro Boží zalíbení, nikoliv pro lidské uznání, jehož by se členkám mohlo dostat i od lidí, kteří oceňují Bohu zasvěcený život. Caritas Christi požaduje pro své

články velmi přísnou mlčenlivost o příslušnosti k sekulárnímu institutu. Tato diskrétnost je pochopitelná, protože sekulární instituty vznikaly také proto, aby se ničím neoznačení členové dostali do prostředí, kam v sekularizované společnosti kněží a řeholní osoby přístup neměly. I dnes je tato diskrétnost žádoucí, protože svědectví „profesionála" není pro mnohé lidi dosti věrohodné. Chápe se jako povinnost bez přesvědčivého osobního zaujetí.

Je třeba znovu zdůraznit, že tímto aspektem nemá být snižováno svědectví hábitem označených řeholních osob. V církvi jsou různá povolání a různé druhy svědectví.

Caritas Christi nemá žádný speciální úkol. Chce formovat kontemplativní a apoštolské laičky, které žijí do všech důsledků své křestní zasvěcení v radikalitě evangelia.

Caritas Christi vyšla a žije z dominikánské spirituality. Dosud všichni kněží zastávající funkci generálního asistenta byli vynikající dominikáni. Tak by tomu mělo být dle stanov nadále. Proto se institut hlásí do dominikánské rodiny, i když je kanonicky zcela nezávislý. Obrací se na celou dominikánskou rodinu, aby spolu s ním Boha chválila, jemu děkovala a jeho prosila o věrnost povolání, když si letos připomíná 25 let svého trvání u nás.

Národní rada Caritas Christi

Kontaktní adresa pro zájemce: Msgre ThDr. Vladimír Nováček, Kostelní 3, Mikulov na Moravě 692 01.

Schalom Ben–Chorin: Bratr Ježíš
Matka Maria
Pavel

Bruder Jesus, Mutter Mirjam, Paulus

Židovský teolog a publicista Schalom Ben–Chorin se narodil r. 1913 v Mnichově, studoval zde literární dějiny a religionistiku. Po nastoupení nacismu k moci byl pronásledován Gestapem; emigruje v r. 1935 do Jeruzaléma. Jako básník, ale i teolog patří Ben–Chorin k těm židovským osobnostem, které usilovaly a usilují o dobré vztahy mezi Židy a křesťany. Za svoji činnost byl také několikrát vyznamenán různými mezinárodními porotami. V roce 1959 obdržel cenu Leo Beacka, v r. 1982 Buberovu medaili, v r. 1983 Velký spolkový kříž za zásluhy. V roce 1988 mu udělila Mnichovská univerzita čestný doktorát.

V úvodu k prvnímu svazku „Bratr Ježíš" vyjadřuje Ben–Chorin svůj vztah k Ježíši Kristu. Odvolává se na Martina Bubera, který říká, že již od mládí nalézal v Ježíši Kristu svého bratra. Ben–Chorin vyznává: „Ježíš je můj věčný bratr, nejen lidský bratr, ale především židovský bratr. Cítím jeho bratrskou ruku, která se mne chápe, abych ho následoval." Dále říká: „Není to ruka Mesiáše, nýbrž lidská ruka."

Tento první díl je zajímavý pro čtenáře již z toho důvodu, že přibližuje postavu Ježíše Krista v původním koloritu Palestiny, a tím je protipólem Formgeschichtliche Methode, která je přesvědčena o tom, že mezi evangelii a historickým Ježíšem zeje hluboká propast. Zajímavý je jistě i rozbor Ježíšo-

va soudu, kde Ben–Chorin zdůrazňuje, že se jednalo o mimořádný a politický proces, proto ani postup tohoto procesu nemůže odpovídat všem tradicím a předpisům. Autor oceňuje Janovo evangelium jako zdroj historických informací o Ježíši Kristu, jeho době a o jeho působení.

Druhý svazek Ben–Chorina je věnován Panně Marii, hebrejsky Mirjam. Autor věnuje pozornost výkladu Ave Maria, řeší otázku úmrtí Panny Marie, zda zemřela v Jeruzalémě či v Efezu. Rozebírá vizi „Nanebevzetí" z Apokalypsy. Pro české čtenáře je zajímavé líčení obrazu Panny Marie z Karlova mostu, tedy Růžencové Panny Marie, ve společenství svatého Dominika a svatého Tomáše Akvinského.

Třetí svazek je věnován Pavlovi, apoštolu národů. I zde si autor všímá židovských kořenů Pavlova smýšlení. Upozorňuje na jeho vztahy k Židům v diaspoře. Za jeden z důležitých momentů této knihy považuji čtvrtou kapitolu, která pojednává o problému Zákona v díle apoštola Pavla. Myslím, že výklad je pro každého exegetu užitečný. Upozorňuje, že Pavel nemyslí pouze Mojžíšský zákon tak, jak ho známe z Torry, ale již vlastně přípravnou formulaci Mišny. Zajímavý je i názor Ben–Chorina na list Židům, že tento list Pavlových žáků byl adresován kněžské komunitě v Kumránu.

Domnívám se, že pro čtenáře znalého německého jazyka je studium této trilogie důležité nejen pro poznání určitých reálií, které obohatí máš pohled a přiblíží nám tyto tři klíčové postavy celého křesťanstva, ale také nám dají nahlédnout do srdce židovstva, které nově hledá svůj vztah ke křesťanství, a připomíná nám také židovské kořeny naší víry.

P. Dominik Duka OP

KNIHOVNA

Krystal OP:
Jiří Fuchs: Kritické úvahy II
Jeruzalémská bible, V. svazek, Knihy Samuelovy a králů
Jeruzalémaská bible, I. svazek, Geneze - dotisk

Česká křesťanská akademie:
Anthony Kenny: Co je víra?
Friedrich Weinreb: Znamení života
Mircea Eliade: Posvátné a profánní

Karmelitánské nakladatelství:
Josef Sudbrack: Mystika
Bl. Alžběta od Nejsvětější Trojice: Tvá blízkost je mé štěstí
Raniero Cantalamessa: Maria, zrcadlo církve
Synoda o zasvěceném životě
Josef Weismayer: Život v plnosti
Otec Jeroným: Umění naslouchat

Zvon:
Bernhard Welte: Světlo z nicoty
Tomáš Halík: Víra a kultura
Jean Lafitte: Odzbrojená urážka
Emerich Coreth: Co je člověk?

A. Anzenbacher: Úvod do etiky
Wolfgang Welsch: Naše postmoderní moderna

edice Oikúmené:
Nikolaj Berďajev: Smysl dějin
Étienne Gilson: Bůh a flosofie
H.-G.Gadamer: Idea Dobra mezi Platonem a Aristotelem
Karl Jaspers: Filosofická víra

Velehrad: Józef M. Bochenski: Marxismus-Leninismus

CDK: Svatý pavel, Synagoga a církev - sborník

Jan Krigl: Rajmund J. Tretera: Synagoga a církev kdysi a dnes

Matice Cyrilometodějská: Jan Sarkander - sborník ke svatořečení

Návrat: Paul Tournier: Vina

Aula: Karel Skalický: Po stopách neznámého Boha

Mladá fronta: Ivana Čornejová: Tovaryšstvo Ježíšovo

Sdělení pro přispěvatele
Příspěvky zasílejte ve standardním formátu, 65 znaků na řádek, 30 řádků na stránku, nebo na disketě. U převzatých textů je nutné uvést úplné bibliografické údaje o originálu. Překladatelé nechť posílají text s kopií původního znění, aby bylo možno redakčně ověřit případné nejasnosti překladu.
Děkujeme za pochopení. *redakce*

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT
ROČNÍK 5 (1995), (REVUE NA HLUBINU, ROČ. 24)

pro Čs. provincii Řádu bratří kazatelů vydává Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1; vychází čtyřikrát ročně

šéfredaktor: ThDr. Odilo Štampach OP
redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP (předseda), Tomáš Pospíšil OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Dr. Slavomír Hájek, Dr. Karel Vrána
výkonný redaktor a jazyková úprava: Eva I. Fuchsová

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00, tel. 242 184 41/l.28. Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

distribuce pro ČR: cena jednoho čísla je 18 Kč, roční předplatné včetně poštovného 80 Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu: **Knihkupectví f.ú. Praha-Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1**

sazba: KRYSTAL OP v systému LaTeX **tisk:** Graphic Praha

MK ČR 6783

NOVINOVÉ VÝPLATNÉ placeno převodem
Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha
čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.
odesílatel: Knihkupectví f.ú. Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1