

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK V.

ČÍSLO 2

1995

F. Lazecký *Noční rozhovor*

O. Štampach OP *Je dominikánská spiritualita
teocentrická nebo antropocentrická?*

R. Guardini *Soustředění*

E. H. *Variace křesťana na téma
Bhagavadgíty*

Rozhovor s C. Geffré *Dialog si nevybíráme*

M. Freiová *Žena ve společnosti
a v církvi*



OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>Tlakašipevalistli</i>	2
<i>František Lazecký – Noční rozhovor</i>	3
<i>Odilo Štampach OP – Je dominikánská spiritualita teocentrická nebo antropocentrická?</i>	12
<i>Romano Guardini – Soustředění</i>	18
<i>E. H. – Variace křesťana na téma Bhagavadgíty</i>	27
<i>Dialog si nevybíráme – Rozhovor s Claudem Geffré</i>	38
<i>Dominik Duka OP – Symposium ke svatořečení Zdislavy</i>	44
<i>Michaela Freiová – Žena ve společnosti a v církvi</i>	47
<i>Recenze</i>	55

Editorial

Mnozí sdílíme obavu z antisvěta babylónských zámek a ptáme se s autorkou vstupní básně Marií Mahonovou, kde je tu Slovo – Pravda. Někteří se domnívají, že je zakleto v několika průhledných formulacích. Autorka naproti tomu ví, že vchází v nás otevřenou ranou. Také Silvestr Maria Brait, český dominikán, který ve třicátých a čtyřicátých letech redigoval revue *Na hlubinu*, na níž navazujeme, byl hledačem pravd a jistot v soudobých zmatcích. Ale i on věděl, že poznání a sebezpoznání něco stojí. Jeho současník, český spisovatel František Lazecký literárně tlumočí Braitův prožitek, který to ilustruje a který byl zároveň tak trochu i prorockou vizí.

Jako hlavní problém duchovního života dnes mnozí vidí otázku metod či technik meditace. Odilo I. Štampach si v přetištěné přednášce z cyklu *Škola dominikánského myšlení* klade otázku, která zní banálně, ale musí v nějaké podobě předcházet všem praktikám: je středem duchovního života Bůh nebo člověk? Ukáže se, že dominikánské, ale především křesťanské řešení nespěchá s odpovědí, jež by nás napadla jako první. Nicméně metodu nezanedbáváme. Vracíme se k ní materiálem z redakčních zásob, u nějž bohužel postrádáme bibliografické údaje. Významný německý teolog Romano Guardini svým příznačně uvážlivým způsobem ukazuje nutnost (ale i nebezpečí) metodického pěstování bdělosti, ponoření a soustředění pro potřebu duchovního života.

Křesťanským komentářem autorky E. H. k některým veršům Bhagavadgíty a rozhovorem s Claudem Geffré se vracíme k tématu mezináboženského dialogu, jemuž jsme se již věnovali.

Nedávné svatořečení Paní Zdislavy z Lemberka bylo významnou událostí pro české dominikány a jejich přátele. Referát provinciála kazatelského řádu Dominika Duky o sympoziu k tomuto tématu a referát Michaely Freiové chtějí ukázat, že tato událost má obecnější význam.

redakce

Tlakašipevalistli¹

Tou branou
tou rozevřenou tlamou
jsme vstoupili do lživota
Pod klenbu žeber řěřavých
Do tavicího kelímku
Do misky třecí
Vše se tu rozmělní
Zlato se roztaví
Nefrit se rozdrťí
A co my

Tady se staví ten antisvět
babylónských zámků
Ze zlata z nefritu
z podpřirozených vizí
V bušení kladiv
v horečném spěchu
bez oddechu
Mrakodrapy řečí
se sárou až do nebes

Kde je tu Slovo-Pravda
když ke každému slovu
se přidá antislovo
Kde je Slovo-Pravda
Proč ještě nepřichází
Do tavicího kelímku
Do misky třecí
mezi nás

A ono je tu s námi
To jím jsme obrostli
stažení z kůže
kutálející se dolů po schodišti
tam dolů k obětišti
do ohně
kudy se vchází do života
Tou branou
tou otevřenou ranou
vešlo v nás

Marie Mahounová

¹ aztécky Stahování lidí z kůže

Noční rozhovor

František Lazecký

Byl červenec, ale je docela možné, že byl už srpen, ať se namáhám, jak se namáhám, ne a ne vykresat z paměti, který z těch dvou to byl. Vím, že se mi to nepodaří, vždyť od té doby už uběhlo téměř půl století. Ale červenec nebo srpen, co na tom sejde, stejně se už do té doby nevrátím. Vrací se jenom vzpomínka a ta má obvykle barvu sluneční duhy.

Ani na stromy, které tenkrát, když jsem šel do toho kopce, šuměly nad mou hlavou, si už nepamatuji. Šuměly tak, jako by se bály rušit ticho a jas letního dne, které se klénulo daleko a široko nad lesy a vrchy. Ani ty stromy nemůže má vzpomínka určit. Byly to borovice, jedle nebo smrky? Byly to buky nebo duby? Snad tam rostly a dále rostou všechny pohromadě, ale já už na ten kopec asi víckrát nepůjdu, abych si to mohl ověřit. A přece mě ty stromy vroubíci cestu vedly po ní až nahoru. Ani nevím, zdali mě tam nevedl nějaký chodník, ale už i ten zmizel z mé paměti. Jako had, který se mihne před vámi a hned se ztratí mezi kamením a trávou. Všecko se to ztratilo z mé paměti jako cesta na nějaký začarovaný kopec.

Ale ať už je to s mou pamětí nevalné, přece je tu něco, co v ní dodnes zůstalo a co v ní zachovalo zřetelné obrysy a tvary.

Věřte–nevěřte, zůstalo v ní kamení roztroušené po lese a kopci, od úpatí až na jeho vrchol. Bylo ho tolik, že ani má děravá paměť ho nestačila pohltit. Zůstalo v ní zřetelněji než ty stromy nad ním a oblaka plující po obloze. Dosud v ní žije. Snad se usmějete tomu slovu „žije“. Kamení a život, jak to jde dohromady? I když tam ležely od pradávných dob, ty balvany jako by opravdu měly v sobě život.

Svědčily o tom lišejníky a mechy, jimiž byly porostlé. Vyrážely z nich zelenými a žlutavými plameny. Takovou jedovatou zelení a žlutí. Šlehala to z nich jejich životní podstata? Nebo to byly jen jejich květy? Co by se tak stalo, kdybych strhl z nich ty zelené a žlutavé roušky? Jaké tváře bych pod nimi uviděl? Ty, které se bojí a štítí světla? Ať bylo, jak bylo, to kamení se mělo navždy vtisknout do mé paměti. Když jsem šel toho dne do kopce, byly to jen mlčící balvany, když jsem nazítrí scházel z něho dolů, hleděly na mne tvrdé a nemilosrdné tváře, tak jak je vidím dodnes. Tenkrát mi ovšem ani na mysl nepřišlo, že to byl obraz toho kamení, které se potom naplno rozeřvalo na svět.

Od té doby uběhlo půl století. Kupodivu, i mezi těmi balvany protančil čas jako lehkonohá tanečnice. Snad ani nezpozoroval, že má až po kolena zakrvácené nohy. Jako by při tom tanci na své nohy úplně zapomněl.

Zato já jsem procházel kolem těch balvanů pomalu, tak jak jde člověk, když se šplhá do kopce, a pořád jsem si opakoval při každém desátém kroku: „Křemešník! Křemešník! Kopci, jakým jménem tě to pokrtili lidé?“

Ale nebudu předbíhat. Byl ještě plný letní den, když jsem došel nahoru. Svítíl, zpíval, vítal. Čas se smál, jak se směje na svět zdravá vesnická dívka, když vyjde ráno na zápraží chalupy. Kostel se zdvíhal jako skála uprostřed vlnobití okolních kopců, ostatní budovy se táhnou mou pamětí jako dlouhé stíny. To už zřetelněji z ní svítí tváře vysokoškolaček, tváře hladké jako slonová kost nebo jako ruměnné jablíčko. Dvě nebo tři z nich vidím dodnes živě před sebou. Září tam jako živoucí obrazy. Jak by ne, všechny ty jejich tváře se vyzývavě dívaly do budoucnosti, jako by se vysmívaly času okounějícímu lhostejně po dvoře, pod stromy a kolem zdí. Nespěchal, jako by si myslel: Však uvidíme, kdo z koho! Nenadáte se a uvidíte, co jsem zač. Až vám jednou nastavím zrcadlo, spatříte se v něm jako stařenky. Už se těším na slzy vašeho stáří!

Jenže tam bylo ještě daleko. Bylo mi, nebylo, třicet let. Těm dívkám tak něco kolem dvaceti. Všecko bylo nové a překvapující, svěží, jako ty jejich tváře. I když kopec tu ležel od pradáвна a byl jen o maličko mladší než země. A lidé byli plní naděje, plná naděje byla i celá země. Svítla i z pohledu toho zavalitého mnicha v bílém vlněném rouchu, s nímž jsem se tu setkal. Znal jsem ho už nějaký ten rok z Olomouce a z Prahy z Akademických týdnů. Nejenom z jeho přednášek, ale i z večerních posezení v některé pražské vinárničce. Tam to byl výborný společník vždycky plný humoru a kouzelný vypravěč s jižním temperamentem. Dovedl nás všechny rozesmát svými originálními anekdotami z kněžského života. Nepohrdl sklenicí vína, s tím jedním z nejvzácnějších Božích darů rozveselujících lidské srdce a otvírajících duši vstříc jiným duším. A jak se dovedl smát! Až mu přitom poskakovalo jeho objemné břicho. Znáš jen jeden smích, který se mohl rovnat jeho smíchu. Byl to smích básníka a kněze Jakuba Demla. Smích velkého dítěte, čistý smích, zvonivý smích nevinnosti, chtělo by se říci smích ve stavu zrodu. Zato ve smíchu toho zavalitého mnicha byl jakýsi stín lidské a kněžské zkušenosti. A bylo v něm i trochu ironie. Jen taková špetka šafránu k zabarvení polévky.

Dnes byl mnich vážný. Když tak seděl na drnu pod vysokou skálou, kde se dívky a my s nimi utábořili, připomínal kus balvanu odloupnutého od skalního útesu. V ústech svíral stéblo trávy, chvílemi ho posunoval z místa na místo od jednoho koutku rtu k druhému, chvílemi ho zas žvýkal, jistě přemýšlel o tom, o čem sám bude dívkám přednášet. Připomínal mi kus skály, na které se to stéblo chvěje ve větru.

Četl jsem dívkám něco o umění. Mnich mě poslouchal, neposlouchal, jak bych to mohl vědět. Přiznám se, to jeho kousání, žvýkání a pohrávání si se stéblem mě trochu znepokojovalo a znervózňovalo. Jednu chvíli jsem měl dojem, že sám jsem tím stéblem v jeho ústech. Jako bych ho při tom žvýkání a kousání stébla slyšel říkat: „Holečku, já toho už o umění četl a slyšel. A v Římě, kde jsem studoval, v tom městě umění, tam jsem viděl díla, z jakých by se ti zatočila hlava. Jen si povídej, co chceš, v těch svých letech stejně jako všichni ostatní v tom věku chodíš jen tak okolo věci, podstatu jsi ještě neuchopil. Až budeš chtít vědět, co je umění, musíš se do něho vrhnout po hlavě. A do všeho, co chceš vědět, umět nebo dělat. Tak jako se do Boha vrhá kněz. Jinak zde na světě nic nepochopíš až k podstatě a nic silného nevytvoříš. Však to sám jednou poznáš. A to už čas nebude mít pro tebe tak lehké nohy, jako je má dnes.“

Ale ať si mnich myslel, co myslel, tenkrát ještě byl čas, kdy balvany mlčely na kopci i pod kopcem. A mlčely i po celé zemi. Možná že už kdesi začínaly mumlat divná podivná slova, ale kdo by to měl chuť tenkrát poslouchat? Bezstarostnost dívek se mísila s bezstarostností času. Aspoň se zdálo, že i on tu chodí bezstarostně. Nebo to byly jen jedny z jeho šatů, které si v té době na chvíli oblékl? Hladil a ukolébával nás svou sametovou rukou. Vůbec jsme tenkrát netušili, jakou tlapu skrývá v tom sametu a jaké drápy se pod ním tají. Hladil i ty kameny roztroušené po kopci.

Byla to bezstarostná doba. Doba dvacetiletých dívek, doba třicetiletých mužů. Jen mnichovi už bylo přes čtyřicet. Ale chvílemi se mi zdálo, že je mu sto nebo dvě stě let. Tak balvanovitě vypadal. A možná, že mu bylo tolik let, co bylo Církví.

U večere už byl mnich zase veselý. Všechny nás bavil. Ještě dnes slyším jeho smích podbarvující svěží smích dívek.

Tu noc jsem s ním spal v jedné světnici. Pokračovali jsme v živém rozhovoru. Smích dívek, smích mladistvého času ještě kroužil nade mnou. Měl lehounká duhová křídla. Venku se už dávno všude plížila noc, ale já jsem i tu její tmu viděl v duhových barvách. Najednou uprostřed nedokončené věty se mnich zarazil, jako by něco zvětřil, obrátil se k oknu

a začal naslouchat. Slyšel šelest stromů, šum zdvihajícího se vánku nebo šumění křídel nočního ptáka? V té chvíli zvážněl, zdvihl ruku a řekl: „Poslouvejte!“

Podíval jsem se k oknu a napjal uši. Ale venku bylo ticho, nic se tam nehnulo, nic nezašelestilo. Na obloze hvězda na hvězdě. Byla červencová nebo srpnová noc a tu se hvězdy na obloze jen rojí. Jejich paprsky poletovaly ve větvích stromu jako jiskry svatojánských mušek. A ticho takové, že bych zaslechl i pád jehličí. Po chvíli mlčení jsem odpověděl:

„Neslyším nic, kromě předení ticha.“

„Dobrá, třeba je to předení ticha, třeba je to předení času a doby. Ale když jste šel nahoru, nevšiml jste si těch balvanů roztroušených v lese a kolem chodníku?“

„Kdo by si jich nevšiml? To bylo první, čeho jsem si na kopci všiml.“ Chtěl jsem ještě něco bezvýznamného dodat, ale mnich mě přerušil.

„Mám dojem, jako by se ty balvany tam venku pod stromy probouzely a něco začínaly mumlat. Opravdu nic neslyšíte?“

Zapomněl jsem, že mnich je tak starý jako ty balvany, zasmál jsem se trochu posměšně, tak trochu jízlivě:

„To má být začátek vaší nové anekdoty? Na to vám nenaletím!“

Ale mnich se tentokrát nezasmál, naopak, zvážněl ještě víc.

„Začátek to je, ale anekdota z toho nebude. I když bych si to ze srdce přál. Spíše to bude velké drama.“

Jeho slova zněla tak naléhavě v nočním tichu, že jsem znovu pohlédl k promodralému oknu a stůj co stůj jsem se snažil zaposlouchat do toho, co se děje venku. Ale moje námaha byla marná, neslyšel jsem nic. Tam i zde ve světnici předl jen čas. Odvrátil jsem se od okna a trochu nejistým hlasem jsem poznamenal:

„Tak se mi zdá, že máte halucinace. Máte často taková vidění?“

Odpověděl mi ještě vážněji než dříve:

„Mám, nemám, ale je stará pravda, že člověk často putuje přes balvany na tomto světě. U křesťana je to téměř obvyklé. Byly na světě doby, kdy se před člověkem vršilo jen kamení.“

Neodpustil jsem si, abych nepodotkl:

„No, ty doby už snad minuly. Žijeme přece ve dvacátém století.“

„Žijeme, nežijeme. Bylo by dobře, kdyby už byly za námi. Ale ty balvany někdy před lidmi zrovna rostou. Jako by si je lidé sami házeli na cestu. I cesta Církve je poseta takovými balvany. Vidíme jen ty, které leží za námi, copak víme o těch balvanech, které leží před námi, nebo které teprve před námi vyrostou?“

„Vypadá to, jako byste se už toho kamení nemohl dočkat.“

Usmál se té mé uštěpačné poznámce.

„Co my víme o Božích cestách? Bůh někdy k nám mluví z hvězd, někdy z úst andělů nebo světců, a když to nepomůže, začne mluvit třeba skrze kamení. To už zde bylo často. Jak se zdá, přicházejí na svět doby, kdy zas bude mluvit. Cítím, že na lidi padá jakási tíha, jednou je to zas připlácne k zemi a toho, kdo nebude mít pevnou páteř, to všelijak znetvoří. Z mnohých to skoro úplně vytlačí a vyžene Boha. Jen se podívejte zpátky do dějin a uvidíte, jaké nestvůry se staly z lidí, kteří se ho vzdali. A ještě hůře jsou na tom ti, kteří v sobě Boha zpotvořili. To je nejvyšší trest, který může na lidi přijít. Ale naštěstí Bůh člověka nikdy neopustí.“

Nechtěl jsem se vzdát, a tak jsem tvrdošíjně pokračoval:

„Co bylo, nemusí se opakovat.“

Jenže mluvil jsem s mužem starým jako Církev. Odpověděl mi, jako by hovořil k někomu, kdo stojí za mnou ve tmě. Možná, že jich tam stálo víc.

„Opakování to nebude. To jenom jara, léta, podzimy a zimy se opakují, ty se nemusíš rozhodovat, zdali se vrátí nebo nevrátí. Návrat a opakování je v jejich podstatě. Ale lidský život se neodvívá nazpátek. Po té cestě, kterou jsme šli jednou, už podruhé nepůjdeme. A přece máme možnost rozhodnout se pro cestu s balvany nebo bez nich. Je s podivem, že lidé vždycky stůj co stůj rozhodují pro tu cestu s balvany. Aspoň dosud tomu tak bylo. Sám bych si tolik přál, aby ty cesty, po kterých lidé půjdou, byly bez balvanů. Ale jak se zdá, lidé si zas ty cesty sami zatarasí. Jedni na ty cesty balvany házejí, druzí je odklízejí. Když taková balvanovitá doba přijde na svět, člověk se nesmí vzdát, ale musí ty balvany odklidit nebo je přelézt. Nikdo to za něho neudělá.“

Zdvihl jsem hlavu a pohlédl mnichovi do tváře. Zdálo se mi, že na jednou zestárl a že mluví ke mně člověk odněkud z doby před tisícem let. Tak byl ode mě daleko. Ale hned byl zas zde, v přítomné době, v mé době, odhrnul rukáv svého pláště, podíval se na hodinky a řekl: „Noc pokročila, balvany sem, balvany tam, čas jde přes ně dál a nechává je za sebou. Mám se ještě domodlit breviář, někdo volá ze tmy, někdo to asi potřebuje. A vy si radši lehněte, beztak jste po cestě unavený. A ať vás netlačí ty balvany, o kterých jsme před chvílí mluvili. Radši je nechte spát.“

Jen tak spíše pro sebe se usmál, nasadil si brýle se stříbrnými obroučkami, rozevřel breviář, a jako bych tu nebyl, ponořil se do modliteb

a hymnů. V brýlích byl jeho obličej ještě kulatější a jeho hlava se zdála ještě větší.

Byl jsem opravdu unaven cestou sem, jel jsem od časného rána, horcem a tím vzrušujícím dnem, jen jsem ulehl, spánek mě přehrnl jako voda kámen v jejím korytu. Jak některý z těch balvanů tam pod stromy v lese. Jako bych ležel pod duhovou pokrývkou, tak sladký a lehký byl můj spánek.

Nevím, jak dlouho trval. Snad byly dvě, snad tři hodiny po půlnoci, když jsem se náhle probudil. Tak náhle, jako by do mě někdo vrazil špendlík, tak bodavý to byl hlas. V první chvíli jsem se domníval, že mě volá mnich, ale mýlil jsem se. Nebyl to jeho laskavý a dobrosrdečný hlas. Slyšel jsem tak řezavá slova, jako by kámen narážel o kámen:

„Podívej se ven z okna a poslouchej!“

Zdalo se mi, jako by někdo vedle mě prudce oddychoval, tak jsem cítil jeho žhavý dech. Měl tvář černější než tma, chvílemi jsem měl dojem, jakoby v té temné tváři hořely žhavé oči. Nebo to sem do světnice zabloudily dvě rozjiskřené hvězdy, dvě z těch, které jsem spatřil večer v okně? Byla to tvář protáhlá a vyzáblá, ale v té tmě jsem ji spíše tušil, než viděl. Ani zdaleka nepřipomínala kulatou a hebkou tvář mnichovu.

Z toho cizího obličej se mé oči k oknu. Viděl jsem tam jiskření popůlnočních hvězd. A v nich tvář, která vládla tmě i noci.

Cizinec stojící ve tmě se mě zeptal:

„Tak pověz, co tam vidíš?“

Po chvíli mlčení jsem odpověděl:

„Vidím hvězdy a v nich tvář Boha.“

Byl v nich, nebyl v nich, ale já jsem ho v nich viděl. V těch jiskřících hvězdách i mimo ně. Na každém místě oblohy, na které jsem se zadíval. Zdalo se mi, že hvězdy se ještě víc rozjiskřily, jako by chtěly potvrdit mou odpověď cizinci v tmách. Svým třípytem mluvily jedna k druhé a já opravdu slyšel, jak v tom, co a o čem mluví, hovoří sám Bůh. Opravdu mluvil skrze ně, jak to večer říkal mnich.

Než jsem se nadál, ten, který stál u mého lůžka, vztáhl ruku k oknu, hrábl svými prsty do rozsvícené a rozjiskřené oblohy, smetl do dlaně několik souhvězdí, jako by to byly jenom kamínky, a potom s výsměchem řekl:

„Podívej se, tady je ten tvůj Bůh. Jsou to jen svítící kamínky, pouhé kusy hmoty. Chceš-li, tohle všechno ti dám, když v tom nebudeš vidět víc než hmotu a prach.“

A přistrčil mi k očím důlek dlaně, v němž se třpytila hromádka hvězd-
ných diamantů. K tomu uštěpačně dodal:

„Sám jsi z podobné hmoty jako ty jiskřící kamínky. Nic víc, nic méně
než hvězdný prach.“

Vyskočil jsem z lůžka a běžel k mnichově posteli. Doufal jsem, že
naleznu u něho ochranu. Ale mnich spal jako dítě zachumlané do své
pokrývky.

Vyzáblec po mém boku se zachechtal, potom plivl po mnichovi a vy-
prskl: „Máš to marné, ten se neprobudí a neochrání tě přede mnou. Chtěj
nechtěj, ještě nějaký čas mi budeš dělat společníka. Ale co, nechtěl by
ses trochu projít?“

Poslední větu řekl tak, jako by se to samo sebou rozumělo a jako
bychom byli odjakživa důvěrnými kamarády.

Než jsem mohl na to něco říci, uchopil mě za ruku. Cítil jsem jeho
železný stisk. Nezbylo mi než jít s ním. Neslyšel jsem šustot ani svých ani
jeho kroků. Nezpozoroval jsem, že by se dveře před námi otevřely a zase
zavřely, vypadalo to, jako bychom jimi prošli, ale možná, že jsme ani ze
světnice nevyšli. Snad jsme byli zde a snad pod stromy v lese, snad na
obou místech najednou. Ale ať jsem byl, kde jsem byl, nade mnou dál
jiskřily hvězdy letní noci, dál spřádaly tichoucí ticho. A všude, kam jsem
se podíval, leželo kamení.

A v tom tichu jsem uslyšel, jak se to kamení začíná hýbat. Jako by
vstávalo z mrtvých a začínalo žít. Chvillemi něco mumlalo, převalova-
lo se jako spáček v tíživém snu, vráželo do sebe a potom se rozkřičelo.
Padaly z něho šaty z lišejníků a mechu. Zanedlouho jsem spatřil tako-
vé tváře, na které nikdy nezapomenu. Tváře hrubě otesané, vyřobané
deštěm a větrem, pokroucené a pokřivené, křížem krážem rozbrázděné
vráskami, tváře zachmuřené, vyzývavé a jízlivé, tváře hledící hned úko-
sem zpod obočí, hned zas výhružně, tváře vzpurné a vzdorovité, tváře
nelítostné a nemilosrdné, kruté a mstivé, skloněné hlavy divokých býků
a nosorožců, které už už hrozily, že do mě vrazí, tváře plné potměšilosti,
posměchu a šklebů. Jako by tu sám ďábel rozséval své kvítí. Nebo to by-
ly jeho úsměvy? Vylézalo to na svět skutečné peklo? Kdepak, nebyly to
ďáblovy tváře, byly to tváře lidské, jako by ty lidi někdo připlácl k zemi,
a tak je znetvořil.

Můj společník, dosud mě držel svou železnou rukou, se ke mně na-
klonil a s nevyslovenou jízlivostí řekl:

„Dobře víš, že tahle země je stejná hvězda jako tamty nahoře. A teď
mi řekni, zdali z toho slyšíš mluvit Boha! Zde mluví jen kamení a prach.“

A často i něco tvrdšího než kamení. Snad lidé, kteří zkameněli před dávnými věky, hned tam kdesi na počátku lidských dějin. A ti brzy začnou mluvit a budou mluvit delší dobu. A třeba to, co mluví, jim našeptávám já.“

Odmlčel se, jako by vychutnával dojem, který jeho slova ve mně vyvolala. Zato kamení kolem mě křičelo dál. Ani zdaleka to nebyl božský hlas. Jédnu chvíli se mi zdálo, že tu kolem mě sténá a chroptí celý svět. Ale tam dole, pod tím vším, jako bych slyšel úpění samého Boha.

Měl jsem vyprahlá ústa, jako by sto let na ně neskrápla kapka vody. A přece jsem se jenom zeptal:

„A kdo jsi ty?“

Vyzáblec po mém boku se zasmál:

„To ti snad nemusím říkat, přece vidíš a slyšíš. Ale když to chceš mermomocí vědět, tak ti to řeknu. Jsem všechno zlo, které spáchali a ještě spáchají lidé na lidech. Jsem to kamení, které je v nich.“

Vykřikl jsem hrůzou:

„Odejdí ode mě, nestvůro! Tvůj hlas je ten nejošklivější hlas, který jsem kdy slyšel. Ale ať je, jak je, i skrze to kamení mluví nakonec Bůh. Když lidé už jinému hlasu nechtějí rozumět!“ A pokračoval jsem mnichovými slovy: „Ten někdy mluví skrze anděly, někdy skrze světce, jindy zas skrze hříšného člověka. A jsou na světě doby, kdy mluví i skrze kamení.“

Ten vedle mě zlostně zasykl, jako bych mu vrazil hřebík do těla:

„Počkej, však ty ještě poznáš, co dovedu. Co udělám z lidí a ze světa. Kamení, nic. Však se ještě shledáme a nebude to ani dlouho trvat.“

A ztratil se někde ve tmě tak tiše, že jsem nezaslechl ani šustot jeho kroků.

Jen zmizel, kamení přestalo křičet, už nevráželo do sebe. Ztratilo své znetvořené tváře a leželo kolem mě tak, jak zde leželo věky. Jak se stalo, tak se stalo, byl jsem zas ve světnici a nakláněl jsem se nad mnichovým lůžkem. Spal pod lehkou pokrývkou jak to nejnevinnější dítě. Ležel na zádech a jeho břicho se pod ní matně rýsovalo a nadzdvihovalo ji při každém jeho vdechnutí.

Oddechl jsem si a znovu uleh do lůžka. Udělal jsem to, co v té chvíli bylo nejlepší. Bylo nedaleko od ranního rozbřesku, když jsem usnul.

Mnich byl už dávno vzhůru, když jsem vstával. Holil se žiletkovým strojkem. O naši včerejší rozmluvu nezavadil ani slovem.

Všecko naznačovalo tomu, že to, co jsem v noci viděl a slyšel, bylo jen horečnatým snem. I na ten sen bych dočista zapomněl, ale když

jsme odpoledne opouštěli Křemešník a kráčeli dolů po jeho úbočí, mnich při pohledu na mechem a lišejníky zarostlé balvany jako by pro sebe poznamenal:

„Běda světu, když Bůh začne mluvit skrze kamení. Je mnoho lidí, kteří jiné řeči nechťejí rozumět. A když mluví kamení, potom trpí vinní i nevinní.“

Teď jsem mu teprve porozuměl.

S mnichem jsem se od té doby setkal ještě několikrát v Praze a v Olomouci. Mluvili jsme spolu o různých věcech, ale nikdy jsem už neměl příležitost s ním pokračovat v tom našem rozhovoru z Křemešníku.

Pak najednou na víc než dvacet let zmizel z mého obzoru. To už byla doba, kdy Bůh začal mluvit s lidmi skrze kamení. Kdy na mnohých a mnohých místech vyrostly Křemešníky plné balvanů. Naposledy jsem se setkal s mnichem v pražské tramvaji nedlouho před jeho smrtí. Byl hubený, osmahlý a celý jako by omládl. Jeli jsme právě přes Vltavu, když se mi svěřil s tím, že píše velkou knihu o Církvi. Mluvil o té své práci s mladistvým nadšením. A říkal mi též, že., ať bylo, co bylo, všechno odpustil. I tomu kamení. Jak jinak by mohl mluvit ten, který sám na sobě zakusil, jak je to, když mluví Bůh skrze kamení, jak to sám říkal tenkrát na Křemešníku.

Křemešník! Křemešník! Není to nějaké z jiných jmen pro tento svět?

Netrvalo dlouho a doprovázel jsem mnicha na hřbitov. Ještě dnes slyším, jak padá kamení a hlína do hrobu na jeho rakev. Ale nebylo to kamení, o kterém mluvil tu noc na Křemešníku. Byla to milosrdná hlína a milosrdné kamení.

Je dominikánská spiritualita teocentrická nebo antropocentrická?

Odilo Štampach OP

Než začneme uvažovat o dominikánské spiritualitě, musíme si položit otázku, existují-li vůbec oprávněně různé spirituality. Občas se totiž vyskytuje námitka, že křesťanská duchovní cesta je jen jedna, je to cesta, již je Ježíš Kristus, cesta evangelií. Spirituality jsou prý výmyslem současného člověka, který potřebuje něco zvláštního a neobvyklého. Na této připomínce by něco bylo, pokud by všichni lidé na různých místech a v různých dobách byli stejní. Základy křesťanského duchovního života jsou jistě společné, ale ve spiritualitách se promítá různá životní zkušenost, různé kulturní faktory, vliv doby a prostředí.

Když se v křesťanském prostředí vymezuje konkrétní spiritualita, nespojují ji obvykle její přívrženci s monopolním nárokem, aby jediné tento způsob duchovního života byl považován za správný. Spirituality nestojí vůči sobě podle modelu *kdo z koho*. Zkušenost ukazuje, že lidé různých spiritualit dokáží spolupracovat a že dokonce mezi různými školami dochází k výměně myšlenek. To, co se zdálo být donedávna výlučným majetkem jednoho směru, přijímají dnes i jiné, protože se to ukázalo životně a vhodně pro všechny.

Dominikánská spiritualita nepatří ke stabilizovaným školám duchovního života, které mají propracovaný program individuálního duchovního růstu podle přesných postupů a pravidel, jak je tomu u spiritualit karmelské, ignaciánské nebo východní křesťanské. Duchovní život členů a přátel dominikánské duchovní rodiny má spíše určité stálé důrazy, ale čerpá inspiraci z různých duchovních škol. Jednotliví lidé a jednotlivé komunity se liší.

Dominikánskou duchovní rodinu a její přátele nespojuje především metoda rozjímání a podobné praktické modely duchovního života. Existuje ale staletá tradice dominikánské teologie. Společně s ostatními školami se samozřejmě opírá o prameny Božího zjevení a o katolickou věrouku, ale v otevřených otázkách zastává určitá specifická stanoviska. Věřoučná a teologická mínění nejsou odtržena od života. Závisí na nich praktické křesťanské postoje. Můžeme tedy říci, že dominikánská spiritualita je dána především dominikánskou školou myšlení. Je jejím promítnutím do studia Božího slova, do modlitby a rozjímání a do mravního zápasu, do dominikánské asketiky a mystiky.

Na první pohled se zdá, že dominikánská spiritualita nemůže být jiná než teocentrická. Vždyť je to jedna z křesťanských spiritualit. Křesťanství je náboženství, je to vztah člověka k Bohu. Bohu nasloucháme, k Bohu se modlíme, Boží vůli se snažíme plnit. Bůh je ve středu našeho zájmu, Bohu dáváme nejvyšší místo v našem životě. Každé teistické náboženství je teocentrické.

Pohled na dějiny náboženství nám ale ukáže, že místo Boha a člověka v náboženství podléhá změnám. V archaických náboženstvích byla posvátná skutečnost, k níž se vztahují, samozřejmostí. Celá pozornost člověka byla či je (tam, kde archaické postoje přetrvávají) věnována Bohu resp. čemusi božskému. Svět byl, řečeno s Herakleitem z Efesu, *plný bohů*. Člověk byl neproblematicky obrácen k *sacrum*, jež ho obklopovalo, stejně jako byl samozřejmě obrácen k praktickým problémům každodenního života v nesnadných životních poměrech oné doby.

Kolem 6. stol. před Kristem dochází v kulturně vyspělých zemích k posunu náboženského paradigmatu. Nejde jen o náboženský vývoj nebo náboženskou reformu. Postoje lidí se mění zcela zásadně v mnoha směrech, včetně náboženství. Tuto *axiální epochu* připomíná německý filosof Karl Jaspers. Historici kultury spolu s religionisty ji dále zkoumali a interpretovali. Jeden z možných výkladů toho, oč tehdy šlo, tvrdí, že je to *antropologický obrat*. Podobné, i když snad poněkud zúžené pojetí této hluboké změny nabízí čeští religionisté Jan Heller a Jiří Mrázek, kteří mluví o *etickém zlomu*. (Heller J., Mrázek J.: *Nástin religionistiky*, Kalich Praha, 1988, s. 160–164). Náboženství sice nepřestává být náboženstvím, ale pozornost se přesouvá k člověku samotnému. Člověk v této době v různých kulturách novým způsobem tematizuje sám sebe. Klade otázky sobě jako člověku a táže se na sebe jako na člověka. Konfucíánská reforma čínského náboženství znamená, že se o božské sféře začíná mluvit s krajní zdrženlivostí jako o nebesích, hlavní ctností se stává *žen*, lidskost, a náboženské obřady mají podporovat rodinu a stát. Literárně nejstarší verze buddhismu opouští staré teogonické a kosmogonické mýty, teologická řeč ustupuje a do popředí se dostává otázka, co má člověk dělat, aby se osvobodil od strasti, která naplňuje život. V řecké kulturní oblasti pozorujeme přechod od mýtu k historii a filosofii, tradiční národní náboženství zůstává formalitou, vystupují tendence k etickému monoteismu. Něco podobného se odehrává v Indii kolem upanišád a vznikajících filosofických škol.

V dějinách Božího lidu Staré smlouvy pozorujeme v *axiální epoše* vystoupení významných proroků. Objevuje se kritický odstup od chrá-

mového kultu, Hospodin prostřednictvím proroka říká: *Chci milosrdenství, ne oběť, poznání Boha je nad zápalý* (Oz 6,6), zdůrazňuje se Boží transcendence a univerzalita Božích nároků a příslibů. Objevují se motivy, které pak převzalo křesťanství a které mohly daleko později být vyloženy neteisticky, ba dokonce nenábožensky. Obrat k člověku, k jeho subjektivitě, k nitru a otázkám, které si klade, dokumentuje především sv. Augustin. Instruktivní jsou především jeho *Vyznání*.

Tvrdit, že teocentrické náboženství bylo vystřídáno náboženstvím antropocentrickým a že je to vlastně v pořádku, to by bylo příliš jednoduché. Dějinné zkušenosti varují před povrchností a nadšením pro prostá řešení. Antropologický obrat ve významných náboženstvích světa můžeme jistě hodnotit kladně, pokud znamená kritický odstup od archaických náboženských představ a praktik. Starý teocentrismus nebyl přízniv oprávněné autonomii člověka v jeho světské sféře. Jenže na druhé straně i antropocentrismus má svá nebezpečí. Může snadno sklouznout do světského humanismu, který může být sympatický svou péčí o člověka, zápasem o jeho práva a porozuměním pro lidské slabosti. Dříve nebo později mu ale nadšení pro člověka vyprchává. Chybí zakotvení v transcendenci. Člověk, když má těžiště v sobě, je labilní. Potřebuje být zakotven hlouběji, než kam sám dosahuje. Padne-li někde v lidské kultuře Bůh, padne brzy i člověk. Intelektuální destrukce Boha vede záhy k reálné destrukci člověka.

Kde mezi přednostmi a riziky teocentrismu a antropocentrismu nalezneme školu dominikánského myšlení? Není známo, že by se byla k této diskusi nějak výslovně vyjádřila. V tradici nebyl tento spor nikdy takto formulován. Můžeme však využít dvou teologických rozepří, v nichž stála teologie navazující na dominikánskou tradici proti jiným názorům, a tam hledat nepřímou odpověď. Nemusíme již dnes myslet na skupinové a osobní mocenské zájmy, které stály za teologickými disputacemi. Víme, že dnes už nestojí řády či skupiny, které tehdy byly ve hře, proti sobě v polemickém vyhocení. Všichni se snad vzájemně poučili a poslechli rady a doporučení. Přestali se navzájem kaceřovat a respektují se.

První ze sporů, na nichž lze ilustrovat ráz dominikánské spirituality, je konflikt *molinistů* a *tomistů* v 17. století. Tomisté navazují na dominikánskou tradici tím, že se hlásí ke sv. Tomáši Akvinskému, i když k otázce, která se zde řeší, se sám nikdy nevyslovil. Ponecháme-li stranou historické podrobnosti, můžeme říci, že šlo o otázku, jak působí Boží milost při obrácení člověka a u takových dobrých skutků, které mají hodnotu pro věčnou blaženost. Vycházíme zde ze společného křesťanského

předpokladu, že člověk se nemůže spasit sám svými činy. Mravně dobré činy samy o sobě nepřekračují propast, již vyhloubil prvotní hřích mezi lidmi a Bohem. Překlenul ji až Ježíš Kristus, a obrátit se znamená přejít po tomto mostě. Dobré skutky nám zasluhují odměny ve věčnosti, ale nemají tuto schopnost jen díky naší dobré vůli. Jsou tak hodnotné proto, že jim tuto hodnotu dal Bůh sám tím, že se odehrávají v řádu milosti. Na tomto společném věroučném základě se rozvinula diskuse o Božím vlivu a o lidské svobodě u takových činů.

Molinistické pojetí můžeme shrnout tak, že Bůh dává všem lidem *postačující milost* k tomu, aby dosáhli ospravedlnění. K tomu, aby člověk zakusil účast na vykoupení, je ale třeba více. Je nutná *účinná milost*, která skutečně pohne člověka k nutným úkonům (víře, pokání, obrácení). Podle molinistů se postačující milost stává milostí účinnou tím, že ji člověk přijme. Pokud by ji odmítl, postačovala sice pro jeho spásu, ale nestala se účinnou. Lze tedy říci, že Boží rozhodnutí o spase člověka je zde závislé na tom, zda člověk přijme nabídku smíření a odpuštění, či ne.

Tomisté v tomto sporu hájí naprostou Boží svrchovanost. Bůh by nebyl Bohem, kdyby byl ve svém rozhodnutí o spase závislý na nás. Úkon naší vůle zůstává skutečnou příčinou obrácení a záslužných činů. Kdyby tomu tak nebylo, nešlo by o naše svobodné činy. Ale vůle je příčinou pouze druhotnou. Prvotní příčinou úkonu naší vůle, jako konec konců prvotní příčinou čehokoli, je Bůh sám. On nejen stvořil svět a každého z nás na začátku. Jde o *creatio continua*, o stálé tvoření, jež vůbec umožňuje, aby cokoli bylo. Ani úkon, jímž se otevíráme spase, by nebyl, kdyby nebyl stvořen. Je-li tedy vlastní „autorství“ našich záslužných činů Boží a my máme pouze účast, znamená to, že mínění vycházející z dominikánské tradice je výrazně *teocentrické*. V molinistickém řešení vystupuje do popředí člověk a stává se samostatným Božím partnerem.

Jiný teologický spor, v němž měli dominikáni účast, není tak konkrétně vázán na určité osoby a určitou dobu. Je to dlouhodobá rozepře ohledně otázky, co má přednost v lidském mravním jednání, zda rozum nebo vůle. Je to spor mravního *voluntarismu* s mravním *intelektualismem*. Voluntaristé chápou mravní čin jako výsledek poměru dvou vůlí, Boží a lidské. Bůh přikazuje, člověk poslouchá nebo neposlouchá. Boží vůli vyjadřuje především Zákon, ať přirozený nebo pozitivní (veřejně stanovený). Člověk je schopen vzdorovat Boží vůli, ale ta se nakonec prokazuje jako silnější. Člověk je podroben a koná, co Bůh přikazuje, třeba i navzdory svým touhám a přáním. Oč více ho to stojí, o to je jeho čin

kvalitnější. V souboji dvou vůlí se to jeví tak, že Bůh je oslaven tehdy, když je člověk poražen, když je zdrcen na prach. Často s tímto pojetím také souvisí to, že si člověk oškliví své přirozené tužby.

Morální intelektualismus, k němuž se hlásí dědici dominikánské školy myšlení, přiznává prioritu v mravním jednání intelektu, resp. rozumu. Člověk dospívá k přirozenému nebo nadpřirozenému poznání Boha a shledává, že je pro Boha stvořen. Bůh se ukazuje jako plnost bytí, po níž člověk sám touží, ukazuje se tedy jako svrchované žádoucí. Člověk pak praktickým rozumem rozpoznává mravní hodnotu činů. Zjišťuje, nakolik vedou k Bohu jako poslednímu cíli. Impulzem mravního činu v tomto pojetí je tedy intelektuální úkon, jímž člověk poznává zaměření činu k bytostné dokonalosti, po níž sám touží. Pak ovšem člověk jedná mravně dobře nikoli proto, že musí, nýbrž proto, že chce. Jedná ve svobodě. Není to otrocká morálka. Bůh nechce otroky, nýbrž přátele. I v této škole se respektuje, že se Bůh sklání k slabému a trpícímu, ale zdůrazňuje se, že to činí proto, aby člověka pozvedl. Boha nejvíce oslavuje člověk na vrcholu svých sil. Boha oslavuje jeho dokonalé dílo.

Jeví-li se pojetí vycházející z dominikánských tradic ve sporu moli-
nistů a tomistů jako teocentrické, ukazuje se ve sporu mravního intelektu-
tualismu s voluntarismem naopak jako antropocentrické. Zdá se, že toto
hledisko není vnitřně jednotné. U tohoto ne příliš potěšujícího konstato-
vání bychom museli zůstat, pokud by postavení Boha nebo člověka do
středu zájmu vytvářelo rozpor. Odpověď na otázku položenou v titulu
této přednášky by se vytratila, pokud by platila alternativa: *bud' Bůh,
nebo člověk*. Jiné možné řešení je to, které připouští možnost, že v centru
teologických úvah i duchovního života mohou právem být Bůh i člověk
zároveň, a to Bůh i člověk v plném smyslu. Toto řešení, jež nechce upírat
v úvaze Bohu nic, co je božského, a přece chce zachovat člověku čest, jež
mu náleží, nemusí být kompromisem.

Nesmíme zapomenout to, co zde bylo řečeno samém začátku, že domi-
nikánská spiritualita je spiritualitou křesťanskou. Uvědomujeme si také,
že v křesťanství nikdy nejde jen o Boha nebo jen o člověka. V křesťan-
ství jde o Boha i člověka zároveň. Křesťanství z principu není pouhým
antropocentrismem. Nemělo by upadnout do pouhého světského huma-
nismu, Bůh pro ně není jen šifrou lidského sebepřesahu, duchovní život
se v něm neredukuje na pouhou morálku. Křesťanský duchovní život
ale není také pouze teocentrický. Není postojem bezprávných služební-
ků. Bůh se sklání k lidem, aby je k sobě pozvedl. Přesněji řečeno, Bůh
přijímá lidství, aby dal člověku podíl na Božství. Dvojjediné, božské

i lidské centrum této spirituality je založeno na *inkarnačním principu*. Dominikánská spiritualita, protože je to spiritualita křesťanská, není jen teocentrismem ani jen antropocentrismem. Je *teandrická*, boholidská. Je orientována na Bohočlověka, na vtěleného Božího syna.

Ukazuje se, že spor teocentrické a antropocentrické orientace duchovního života na půdě křesťanství je nemístný. Je podobný starým christologickým sporům. Když se křesťané prvního tisíciletí pokoušeli vystihnout spojení božského a lidského v Ježíši Kristu pomocí pojmů, které jim soudobá kultura dávala k dispozici, museli se vyrovnávat s krajnostmi, do nichž má lidská mysl tendenci upadat, aby se vyhnula nesnázím s tajemstvím Vtělení. *Monofysitismus* nechával rozplynout Kristovu lidskou přirozenost v jeho božství a je tedy teocentrický. Člověk není důležitý. V *nestoriánství* zůstává člověk sám sebou, oddělen od Boha, protože přirozenosti nejsou spojeny v jedné osobě. Lze tedy analogicky říci, že je antropocentrický. Pravověrná nauka zachovává vyváženost a vyznává, že Ježíš Kristus je plně Bůh a plně člověk, *nesmíšeně, nezměněně, nerozděleně a neodloučeně* (chalkedonské dogma, cit. podle J. Zvěřina: *Teologie agapé I.*, s. 347).

Dominikánská spiritualita nemůže být výlučně teocentrická či antropocentrická, ale je *christocentrická*. Taková je ovšem každá křesťanská spiritualita. Dominikánská duchovní rodina může jako své poslání pochopit úkol upozorňovat na tento centrální bod křesťanského duchovního života. Může varovat před krajnostmi, které zapomínají na střed v Bohočlověku. Tato čestná role ukazovat v plné síle Boží moc a velikost a zachovat člověku vše, co mu patří, může být užitečná církvi. V dialogu křesťanských škol myšlení a spiritualit může dominikánský christocentrismus jiným křesťanům pomoci zakotvit křesťanský humanismus pevně v Bohu a přitom obhájit lidskou důstojnost ve vztazích k autoritám. Svým inetelektualismem může také překonávat rizika neprosvětlených zbožných emocí, které mají sklon upadat do bigotnosti a fanatismu.

Dialog spiritualit ovšem také znamená, že pozorné naslouchání tomu, co říkají druzí v církvi (a konec konců i mimo církve), může stoupencům dominikánské školy duchovního života pomoci překonat rizika, která hrozí jí.

Záznam přednášky v pražské dominikánském konventu v lednu 1995

Soustředění

Romano Guardini

Všichni mistři vnitřního života o něm mluví. Lze říci, že z jistého hlediska se celé mravní a duchovní vzdělání dá shrnout do cviku soustředění. Co tvoří základ tohoto cvičení?

Jeho podstatou je ta skutečnost, že naše bytost je stavěna z vnitřku navenek a z vnějšku do nitra, tedy názor, že v ní je povrch a hloubka, rozbíhání do šířky a stékání do středu. Je to ten názor, že ono vnitřní, hluboké a soustředěné je důležitější. Člověk má však sklon k vnějšku, povrchnosti a rozptýlenosti. A proto je naším naléhavým úkolem obrátit se na ohroženou stranu.

Je to vskutku velký úkol, při kterém jde o všechno. Lze to vyjádřit asi takto:

Jde tu nejprve o *vnitřní prostor*.

Tento vnitřní prostor existuje: Je to vnitřní oblast, do níž mohu vejít a v níž se mohu zaměstnávat věcmi, je to onen prostor, kde jsem zcela sám se sebou, kde padají životní rozhodnutí, kde jsem sám s Bohem, Jemu tváří v tvář. Tento prostor existuje a jde o to, aby byl širší, hlubší, živější, tišší, jistější.

To všechno není samozřejmé. Zeptáme-li se upřímně sami sebe: „Mám tento vnitřní prostor v sobě? Mám tuto oblast, která je vzdálena vnějškovosti a v níž mohu přebývat a žít?“; myslím, že musíme často odpovědět záporně. Musíme doznat, že míváme pocit, jako by v nás bylo všechno zavřeno, srostlé, pevné. Na každý pád se nepoznáme v tom, co řekli mistři o vnitřním světě, o jeho skrytosti a tichu, o jeho odstupňování do hloubky, o plnosti jeho vnitřního života, o jeho moci a velikosti jeho rozhodnutí... Zde je tedy ten úkol. Vnitřní prostor musí být vytvořen, vyzvednut, vyklenut.

A v tom, co jsme si řekli o vnitřním prostoru, bylo skryto i to další: *hloubka*.

Co znamená, řekneme-li, že někdo je hluboký. Jistě ne to, že jeho myšlenky jsou spleť a těžké k pochopení, že jeho cesty jsou utajené, jeho cíle skryté a tak podobně. Hloubka je zcela zvláštní vlastnost. Můžeme ji vyjádřit pouze obrazně, ale cítíme přesně, v čem záleží. Hloubka znamená vlastní rozměr, je to něco jiného než množství nebo šíře nebo spleť. Je to jakési vytvoření vrstev nitra, a to tak, že čím hlouběji leží která vrstva, tím je cennější, vzácnější, životodárnější. Nejjednoduše-

ší myšlenka může být hluboká, nejspletitější myšlení může být povrchní. Nejsilnější cit může být povrchní, nejmenší pocit může být hluboký.

Také tato hloubka musí být dobyta. Kdo ji však obdržel jako dar, ten ji musí opatrovat. Známe-li nějakého člověka od jeho dětství a žije-li ten člověk, jak má žít, a koná-li to, co se na něm žádá, pak si všimneme, jak ona vlastnost, o které jsme hovořili, se projevuje v celé jeho bytosti, ať už v řeči nebo v činech.

A dále: *vnitřní bdělost*.

To znamená mít jasno ve věcech správných, mít cit pro plnost a rozmanitost bytí a situací, pro odstupňování a odstínování skutečnosti a hodnot. A opět ani toto není nic samozřejmého. Odpor k této bdělosti je takřka běžný: slepota či úzký pohled, necitlivost vnitřního smyslu, váhavost srdce. Bdělost znamená, že pociťujeme sílu a plnost bytí, že máme v sobě vášeň k dobru, k tomu, co by mělo být, že nás trápí nedokonalostí, že jsme vnitřně vždy připraveni – takřka hotovi ke skoku – přiklonit se k tomu, co je správné a dobré. Také toto světlo, citlivost a napětí je náš úkol.

Pak je tu *soustředění* v užším smyslu.

Jde o to, aby celá rozmanitost sil byla podchycena z jednoho vnitřního bodu, aby všechno konání mělo jedno východisko, a tam aby se opět vracelo ze spleťtých cest; aby život měl *střed*, tím i rytmus. A opět, když se zeptám – „Má můj život něco takového jako střed? A co řád podle toho středu?“ – odpověď bude sotva uspokojující. Tak jak přicházejí, strhávají nás vnější věci k sobě. Jsme vydáni na pospas tomu, co před nás předstupuje, co se nám přihodí. Naše síly se rozplynou v tisících předmětech. Ano, mnozí lidé necítí vůbec žádný „střed“. Zkušenost s tímto „středem“ je však docela určitá, ale jistě ne ve všech lidech živá, protože pak by naše kultura vypadala jinak. Tedy opět jeden úkol.

A konečně bychom mohli ještě jmenovat *oduševnění*. Jde o to, aby v nás zesílil duch, totiž to, co je jiné než hmotné věci, jiné než pouze tělesné, jiné než pouhý život vjemů, něco, co stojí ve zvláštním vztahu k dobru, k tomu, co má být, k pravdě, lásce, čistotě, k Bohu. Aby toto v člověku rostlo, v tom spočívá hodnota našeho lidství. Jde o to, aby duch vše pronikl, ovládl život pudů a vášní, aby se projevoval ve všem. Podíváme-li se blíže, závisí na tom vlastně všechno to, o čem jsme právě mluvili. Vnitřní prostor, hloubka, bdělost, soustředění a střed – to jsou jen různá jména pro tu skutečnost, že duch v nás je silný. Ani toto není žádná samozřejmost. Řekněme jednou pozorně „já“. Jestliže z tohoto „já“, z toho, co mám a jsem, škrtnu věci, které vlastním: orgány mého

těla, pocity mých smyslů, škrtnu-li z toho své vjemy, znalosti, obratnosti – zůstane potom ještě něco? To je velmi krutá otázka, ale smysl je jasný. Škrtnu-li toto vše, mám nad to ještě něco „jiného“, pro co všechno jmenované je pouze hnací silou a vyjadřovacím prostředkem? Něco vlastního, v tom všem žije, co uvnitř zakouší svůj osud, co uskutečňuje své rozhodnutí, co se osvědčí nebo selže, to, na čem konečně závisí má hodnota, má spása? Vím zajisté, je to duch, moje duchovní duše... Ale nevypadá to tak, jako bych to právě nejvýš jen „věděl“? Jako bych to nežil? Jako by duchovní duše spala? Spala i s tím nejvlastnějším? Musí to už tak být, protože jinak by lidé byli jiní, než jsou.

Mnoho z toho duchovního úsilí musí mít začátek ve slově: cvičení soustředěnosti.

Promluvíme si tu o něm trochu podrobněji. Vyjdeme přitom z vnějšku a pronikneme vždy hlouběji k tomu podstatnému. S všeobecnými úvahami bychom však nikam nedošli. Na začátku jsme se dohodli, že chceme mluvit o tom, „co musíme udělat“. Začnu tedy praxí, a na vás bude, abyste k tomu zaujali své stanovisko. Přece bych však rád poukázal na to, že se zde bude jednat o věcech zkušenosti. A ty lze vlastně posoudit opět jen ze zkušenosti. Předpokladem opravdového zaujetí stanoviska je tu tedy konání.

1. Nejblíží forma soustředění je zajisté **pořádek**.

Pořádek denního bytí a konání, pořádek věcí v místnosti a v domě, pořádek činnosti během dne a během dní, pořádek úkolů, myšlenek atd.

Pořádek soustřeďuje.

Je to samozřejmé, ale přesto je třeba to zdůraznit.

2. Hlouběji zabírá to, co bychom mohli nazvat **kázeň smyslů a pozornosti**.

Sokrates řekl kdysi jednomu otci, který ho přišel požádat o radu pro svého syna, věc zcela zvláštní: Před zkaženými jídly se mají lidé na pozor – vědí, že není jedno, co dají do žaludku. Ale dát do duše zkažené myšlenky, nad tím se nepozastaví. To je vskutku zvláštní. Máme hygienu jídla, ale ani nás nenapadne, že by mohla také existovat hygiena vidění, slyšení, čtení. Musíme vskutku všechno vpustit dovnitř? Udělejme jednou tento pokus: jdeme-li městem, živými ulicemi, kolem lidí a výkladních skříní, zkoumejme potom své nitro, jak to v něm vypadá. Jaký zmatek dojmů! Jaká rozběhlost myšlenek! Jaké množství podnětů a přání, neklidu a nespokojenosti! A kolik též ošklivostí! Musí to být? Sem patří právě to, co duchovní otcové nazývají stráž smyslů, kázeň pozornosti.

Cvičení pozornosti by tedy znamenalo, nevypouštět dovnitř všechno, co narazí na bránu smyslů a pozornosti, a rozlišovat mezi dobrem a zlem, mezi ušlechtilým a nízkým, mezi cenným a ničemným, mezi tím, co přináší smysl a pořádek, a tím, co působí zmatek.

Cvičení tohoto druhu by vypadalo asi takhle: jdu jako pán sebe sama ulicemi a nedopustím, aby můj zrak upoutala každá reklama. Zůstanu samostatný a nenechám se přitáhnout každou výkladní skříní. Učiním se vnitřně nezávislým na hemžení lidí a vozů, na směsici hluku a tlačenic a nenechám své nitro strhnout každým náhodným podnětem. To budu cvičit, a vždy znovu. Takovým cvičením se naučím jít městem nepošípený a s klidným a zdravým nitrem dojít k cíli.

Cvičení v soustředění bude spočívat též v tom, že nedovolím novinám, rozhlasu, televizi, aby do mě cpaly spousty různých věcí, věci cenné a bezcenné zároveň, pravdy a lži, věci krásné a šeredné, kritiku a pomluvy atd. Musím se tedy naučit vybrat si z toho všeho jen to, co se mne týká, rychle a jistě, a jestliže mne to nepovzneslo, pryč s tím vším, a raději se chopit něčeho, co si více zaslouží mého sporého času a umdlévajících sil. Tady by se dalo mnoho říci. Cvičení v soustředění zde tedy bude znamenat, že se samostatně postavíme proti všemu zmatku, proti množství dojmů a událostí, proti neklidu a ošklivosti. Že navzdory všemu tomu získáme klid, že své dojmy prosejeme, že bude pro nás radostí a velmi jemným sportem bojovat proti vtíravému barbarství všude kolem nás. Bojovat za to, abychom nebyli míčem kulturního chaosu kolem nás, ale abychom se stali každý svobodným pánem nad sebou samým.

Ale nejenom tím, že všechno prosejeme a nepotřebné a nedobré vyřadíme. Daleko více a především tím, že přitom vnitřně upneme svou pozornost na něco podstatného: na nějakou myšlenku, kterou chceme promyslet, na nějakou objasňující okolnost, na nějakého člověka nebo věc, jimž chceme porozumět atd.

3. Jdeme dále a hlouběji – *samota a mlčení*.

Jsme otroky nejen dojmů, ale také lidí. Máme instinkty stáda. Já vím, existuje také určitá ostýchavost, plachost, která by opravdu neměla být zesilována. Existuje i osud samotáře, který nenalézá žádného, s nímž by mohl jít společnou cestou. Avšak ani o tom nemluvíme. Hovoříme zde o něčem zdaleka ne tragickém; jde totiž o příliš rozšířenou lidskou stádovitost. Všimněme si, že potřebujeme kolem sebe stále hlučící kulisu (hrací skříňky), že neumíme mlčet, že nic si nenecháme pro sebe, že si sami se sebou nevystačíme.

Soustředění by zde spočívalo ve vyhledávání samoty a mlčení. Tedy neutíkat hned k druhému, ale zůstat sám se sebou, a to ne z nějakého zvláštního důvodu, pouze abychom dozráli ve svém vlastním bytí. Sám dokončit nějakou věc, a to i tehdy, když máme po ruce někoho, s nímž bychom o tom mohli pohovořit – aby totiž náš úsudek a rozhodnutí byly samostatnější. Cvik soustředění bude spočívat také v tom, že nevyslovíme nějakou zprávu, kterou jsme slyšeli, nějaký příběh, událost či vtipný nápad nebo přiléhavou poznámku. To všechno může být opravdu citelné, ale v přemáhání tohoto nevážaného kontaktu s druhým, k mluvení a poslouchání, je vnitřní hloubka.

Potom hledání ticha a samoty: zvolit nenápadnou silnici místo ulice plné výkladů a světél. Jít na procházku sám, a ne s jinými. Jeden večer strávit tiše doma místo mezi lidmi. Jeden celý den být sám doma nebo – a to je zvlášť krásné – venku, je dokonce možné několikadenní ubytování. Takto strávený čas znamená osvěžení a prohloubení, vyjdeme z něho celí očištění.

A opět, do tohoto ticha je třeba dát nějakou náplň, něco pozitivního: dobrou myšlenku, dobrou knihu, nějakou otázku. To mějme stále na paměti. Budeme o tom ještě mluvit, co to znamená.

Mimo to, co bylo řečeno, pomáhá ticho vnitřní pozornosti. Tím je míněna všeobecná náklonnost zůstat občas uvnitř a z dálky si vše rozmyslet. Vystoupit z honičky věčného „kupředu“ a zvenčí naslouchat tomu, co se tu děje. Je třeba pohlížet zpět na vykonanou práci a zkoušet ji; nepokládat dění s vnějšími událostmi za hotové, vyřízené, ale nechat je na sebe působit z jeho hlubších vrstev.

Wilhelm Raabe vyjádřil jednou, jaké by si přál mít čtenáře, takto: staví se dům a lidé o tom přemýšlejí. Ten haní, onen chválí, třetí přemýšlí, jak by se v něm zařídil, kdyby mu dům patřil. Každý vidí stavbu z kamene a dřeva a měří ji z hlediska líbivosti a užitečnosti. Potom je tu však jeden, který přemýšlí, jaký život bude v těchto místnostech prožíván, jaký osud, jaká bolest, jaká radost bude jimi procházet. Takového čtenáře, míní velký vypravěč, který takto nazírá věci, by si přál nejvíce.

Něco podobného je míněno zde. Mohli bychom říci: druh niterné přitažlivosti. Tato přitažlivost potřebuje, aby se nebránilo její cílevědomé síle. Ona však musí této síle, tomuto jednání dát váhu a také spojení s nitrem.

Dalo by se to také vyjádřit jako pozornost přesahující na druhý břeh – pozornost transcendentní.

Rainer Maria Rilke zvolal jedenkrát z hloubky:

„Ty sousede, Bože
naslouchám stále, dej znamení,
jsem docela blízko,
jen tenká zeď je mezi námi...“

Osvětluje to, co bylo míněno. Pravda, lze žít také jinak. Lze žít zcela ponořen do strhující přítomnosti, opřen o její osvědčené síly, v uzavřeném okrsku viditelných věcí, zjistitelných událostí. Lze však také udržovat v sobě bdělé vědomí, že tím to nekončí, že krok za krokem jde s námi i to druhé, že podél všech hranic našeho bytí jde blízkost Boha. Můžeme udržovat v bdělosti vědomí, že v našem vlastním nitru, tam, kde hraničíme s nicotou, stojí živý Bůh.

Není třeba, abychom zde činili něco zvláštního, nějaké zvláštní přemýšlení nebo namáhání. Pouze tiché, vždy znovu obnovované poslouchání, rozvaha a tiché vzájemné spojení.

To byly první stupně soustředění, cvik v přísném smyslu slova. Ten má různé formy, ale všechny tyto formy vedou k stejnému cíli.

Toto cvičení může vypadat třeba takto:

V honičce současného dění běžíme s ostatními, denně pracujeme, chceme, hledáme. Soustředění tu má ten význam, že z této honičky vystoupíme a spočineme v klidu. Musíme se stát klidní ve svém bytí, ve svých silách, ve svém chtění. Klidně, vždy hlouběji do sebe. Stále děláme my, to i ono; stále pracujeme my, plánujeme, chceme, organizujeme, podnikáme. Když nic neděláme, jsme nervózní a kolem nás je prázdno. Je nám nepohodlně. Máme dlouhou chvíli. Nedovedeme být nad tím vším konáním. Zbožšťujeme činnost a ztrácíme člověka.

Soustředění zde znamená zkusit na chvíli nedělat nic, pouze být. Klidně jsme zde. Zbaveni všeho, osvobození od boje chtění a konání.

Stále usilujeme, abychom dosáhli jistého cíle, pak se upneme k dalším, a tak pořád dále. Stále k něčemu, co dosud není. Vyřizujeme věci a házíme je za sebe. Prožíváme události kvapně – a není jich více. Tak žijeme stále v jakémsi proklouzávání mezi tím, co už není, a tím, co ještě není.

Soustředění zde znamená, že budeme vytvářet přítomnost. Že budeme uvnitř a v přítomnosti. Přítomni sami v sobě. Je třeba uskutečnit slovo „nyní“ – to je soustředění, pokud je to vůbec naší pomíječností dáno, přinejmenším pokud se týká úmyslu a zaměření našeho jednání. Žít ono klidné „nyní“ – to je soustředění.

Naše síly jsou rozptýleny na rozmanité věci. Naše pozornost je přitahována tisíci věcmi. Naše chtění a přání jsou spoutány sty žádostmi.

My nemáme sami sebe, věci mají nás. Ale v nás samých je tato rozmanitost: je v pestrosti našich myšlenek, v kříšení našich přání, v neklidu naší mysli.

Soustředění tu znamená, že se vrátíme sami k sobě. Že stáhneme své síly a rozmanitosti do jednoty. Že přemůžeme zmatek a nastolíme klidnou jednoduchost. Že zmatek vyhostíme a budeme se držet několika silných, dobrých myšlenek. Že rozluštíme různorodá přání a bez žádosti spočineme sami v sobě. Že se staneme tiší a jasní. To znamená, že se naučíme mít moc sami nad sebou.

Naše nitro je často tísněno starostmi, zneklidněno vášněmi, zatíženo ošklivostmi a bolestmi.

Zde soustředění znamená, že vnitřně přijmeme sami sebe. Znamená, že se v nás zvedá něco hlubokého, co všemu zvrácenému říká: to nepatří vlastně ke mně. Musím to snášet, chci to věrně konat. Ale já to nejsem. Něco stojí ve mně stranou toho všeho. Toto něco je jasné a silné: živoucí bytí mého ducha. To žije samo v sobě, vskutku v nezničitelné podstatě. Soustředění znamená, že hledám styk s tímto živoucím duchovním středem, styk sám se sebou, a že tam odtud čerpám sílu a důvěru. Evangelium mluví o vnitřním světle, které je v nás a které všechno osvěcuje. To není žádný obraz, to je pravda. Duch je skutečné světlo. A kdo ví, jak ducha proniknout, toho činí duch jasným. „Celé tělo učiní světlé,“ praví Pán.

Dalo by se mnoho říci...

Ale aby se nám to neomrzelo. Budme docela konkrétní: jak si můžeme počínat?

Večer, když jsme s denní prací hotovi, měli bychom se stáhnout zpět. Dobré je posadit se. Pokleknout by bylo možná lepší, neboť pokleknutí má v sobě klid a držení těla zároveň. A potom necháme, aby se všechno uklidnilo: kolem nás, v nás. Řekněme si: teď jsem klidný, docela klidný, až do nejhlubšího nitra své bytosti. Budeme se snažit, abychom se naprosto vnitřně uvolnili a utišili. Potom si dobře všimněme, jak hluboko v nervech tkví neklid. Tisíce věcí přicházejí a chtějí být učiněny. Zapomenuté chce být dokončeno, hlásí se starosti, plány se derou kupředu... Pryč se vším! Budme klidní! Ne však napětím vůle, ale tichým vnitřním uvolněním. A toto ticho nechme klesnout dolů, vždy hlouběji do našeho vlastního „já“. Pryč s rozličnými myšlenkami! Pryč s věčnými přáními! Ne však tím, že donutím vůli, ale tichým rozhodným jednáním. Nemysleme na věcejšek ani na zítřek. Spočínme zcela v přítomnosti. Úplně zůstaňme

zde. A tak chvíli vytrvejme. Již toto přináší vnitřní růst, zmocňování se sebe sama, občerstvení, obnovení.

Potom však, jsme-li si jisti touto vnitřní skutečností, vnesme do tohoto ticha, do této přítomnosti, do této soustředěnosti něco z okruhu dobra. Promysleme třeba nějaký zážitek až na kořen jeho smyslu: co by to vlastně mělo znamenat? Osvědčili jsme se v tom? Neměli jsme to udělat jinak? Nesprávně učiněné může být přece ještě jednou začato, téměř znovu zrozeno, a to v lítosti a upřímnosti obrácení. Nebo vezměme s sebou do ticha něco, co ještě zbývá učit: nějaký úkol, nějaký problém. Otevřeme se dobru: „Chci to, jsem připraven, upřímně, zcela až do nitra. Co mám teď činit?“ Jsme-li bezradní, tu se nejprve vnitřně utišme, přemožme odpor k dobru – ne násilím, ale vnitřním uvolněním – upřímně se na věc podívejme, a často pak najednou poznáme, co se stalo. Neboť to, co z neznalosti vyšlo najevo, nebyly nakonec žádné skutečné protidůvody, ale jakási „protivůle“. Anebo vezměme s sebou do ticha nějaké hluboké slovo, nějakou podstatnou myšlenku, nějaký ryzí text.

To je prostor, do kterého patří především Písmo svaté, to je prostor meditace.

Zde je místo pro Boha. Jestliže se uklidním, jsem zde zcela přítomen, potom přijde takřka sama od sebe myšlenka: Bůh je zde, živý Bůh. Modlit se znamená pozdvihnout mysl k Bohu. Znamená to hledat vnitřním zrakem Boží tvář, na níž by mohl spočinout pohyb našeho srdce a slovo našeho ducha. Toto hluboké směřování k Bohu, spočinutí u Něho, posvátné oslovení „Ty, Bože“ – to jsou plody tohoto soustředění. „Jestliže se modlíš, připrav své srdce, neboť jako člověk, který Boha pokouší,“ říká Písmo. Kdo se takto připravuje, tomu se daří modlitba takřka sama od sebe.

Při této příležitosti nesmíme zapomenout na něco důležitého: cvičení v soustředěnosti lze také zneužít. Jde tu o realitu, o skutečné síly, o skutečné hloubky. Tyto síly mohou být vzbuzeny a mohou způsobit také nemoc. Hloubky mohou býti otevřeny a mohou přinést nebezpečí. Snad proto, že síly jsou bez příčiny nerozhodné, a pak ovšem ničí, jako navrtaný pramen, který nebyl spoután. Anebo proto, že to vše bylo vytvořeno domýšlivě, z touhy po hře, fantazii, senzaci, či z jakékoliv touhy po moci. Proto některá mystická hnutí našeho času provádějí s těmito silami frivolní hru... Co my zde činíme, musíme činit v klidné střízlivosti. A – to má rozhodující význam – musíme to činit pro pravé a ryzí věci. Jestliže ono soustředění je zaměřeno třeba na jedno slovo Písma, je schopno zanítit svatý život; totéž soustředění však způsobí neštěstí,

nedostane-li žádný nebo nebo nějaký nepravý či fantastický předmět za svůj cíl. Totéž soustředění, které pořádá a probouzí, jestliže je spojeno s lítostí nad chybným krokem a ryzí připraveností k nadcházející povinnosti, totéž soustředění tvoří zmatek, jestliže se zaměří na libovolné cíle tzv. „duchovní moci“ nebo fantastického působení.

Toto soustředění je tedy správné pro slovo Boží, které má být přijato v klidu a hloubi srdce. Neboť slovo Boží není pouhé sdělení, ale síla, která bude svědčit o svatém životě.

Soustředění je místo pro Boha samého.

Tak si můžeme počínat večer. A ráno též. Deset minut zapůsobí tu již hodně. Všechny činy a obtíže dne dostávají zcela jiný vzhled důvěry a čistoty, jestliže vyjdou z takového soustředění.

Proto je dobré, když si ráno uvědomíme: „Jsem zde! Existuji – se svými silami, s bdělostí svého ducha, s horoucností a připraveností svého srdce. Bůh je zde, přicházím od Něho a Jeho milost je ve mně. Jeho volání po svatosti na mne naléhá, abych to uskutečnil... Já vím, to i ono na mne přijde... A teď, z této vnitřní síly, vyjdu do tohoto dne. Chci svou věc provést dobře.“

Potom opět večer vyúčtování před živým Bohem: „Jaký byl den? Jak jsem vnímal požadavky dobra? Jak jsem je splnil?...“ Vyúčtování, lítost, obnova srdce... A pak ono hluboké odevzdání se do rukou Boha, který je pánem vši lítosti.

A je také dobré, když si tu a tam během dne vzpomeneme na onu oblast, kterou si ráno a večer stále vždy znovu vytváříme. Antaios, syn země, byl nepřemožitelný, poněvadž vždy, když se dotkl matky, získal novou sílu. Tak je to, ale v duchu. Jako tiché dotknutí se onoho nitra, zvláště tehdy, když přijde nějaká těžkost nebo zmatek a vyžaduje všechny síly. To pak přináší vždy obnovu pohotovosti a síly.

Ještě ledacos by bylo třeba říci, ale zatím to stačí. Toto vše – a k tomu ještě to, o čem jsme nejprve mluvili: skryté vnitřní zrání naší bytosti, neustálá práce, zkušenosti, odvážné prožívání každodenního života i se vším, co přináší – v tom se pozvolna vytváří živoucí střed, nabývá moci a proniká celé naše duchovní bytí, otvírá se vnitřní prostor, hloubka se stává zřetelnou, síla se soustřeďuje a působí.

A zde se stává svědomí pozvolna tím, co podle své podstaty má být: živým hlasem Božím v nás.

Variace křesťana na téma Bhagavadgíty

E.H.

Věnováno těm, kteří mají zájem o jógu a neví, co je křesťanství. Budou-li to číst křesťané, kteří si myslí, že jóga je totéž co křesťanství, kéž dobře vnímají podstatné rozdíly.

Bhagavadgíta (Zpěv vznešeného) je považována za posvátnou knihu hinduismu. Autorem byl neznámý mudrc, který mluví s nadšením o svém poznání a o svém cítění. V knize je filozofická analýza a praktický návod, jak jednat, aby bylo dosaženo nejvyššího cíle, jímž je osvobození duše z koloběhu zrození, jak hinduismus věří. Hlásá čtyři cesty: karma, bhakti, džňána a rádžajógu.

Křesťané vycházejí ze slov Ježíše Krista, který mluví jako ten, kdo ví, a toto vědění není osobním poznáním jako u mudrců, ale sdělením Božím. Jeho slova a skutky přesahují vše, čeho byl kdy jaký člověk schopen, ať to byl mudrc, prorok či osvícený guru. Spása není pouze osvobození z pout země. Spása je proměna lidského v božské dokonalou láskou, láskou Ježíšovou. Této spásy nelze dosáhnout osobním úsilím či jógou. Přestože nacházíme mnoho společných znaků v obou náboženstvích, je rozdíl značný a podstatný.

Muž kázně, ideál Bhagavadgíty, je obdivuhodný, a to i v křesťanství, ale bez vztahu k Bohu má malý význam. Člověk je třtina větrem se klátící, plný mylných názorů a rozhodnutí, proto potřebuje zachránce - vtěleného Boha. Ježíš miluje Otce zvláštním, božským způsobem a takto nás učí milovat: Boha a jeden druhého. Této zvláštní lásky není člověk schopen sám od sebe. Proto se Ježíš vtělil, aby tuto lásku v nás rozvinul, abychom Jeho láskou byli spaseni všichni.

Variace křesťana volně klade vedle citátů z Bhagavadgíty křesťanské myšlenky, vedle muže kázně - člověka lásky. Nevysvětluje, pouze ukazuje krásu a velikost člověka obdařeného Ježíšem, přetvořeného a osvobozeného od sebe sama.

Vznešený pravil:

Bhagavadgíta:

1. Mužem kázně a odříkání je ten, kdo koná činy, které je třeba vykonat, jsa nezávislý na jejich plodech, nikoliv člověk, který nedbá o posvátný oheň ani nekoná obřady.

Variace křesťana:

Člověk lásky je ten, kdo si odříká, aniž by cítil, že si odříká. Odříkání je mu přirozeností a samozřejmostí.

Člověk lásky vykonává činy, které je třeba vykonat, ani málo, ani víc, než je nutno, a aniž zasahuje rušivě do vývojových procesů.

Člověk lásky není závislým na výsledcích svých činů a vždy dbá o posvátný oheň lásky k Bohu i k bližnímu. Obřady vykonává jakožto projevy lásky k Bohu.

2. Věz, že to, co nazývají odříkání, je sebekázně, ó Pánduovče. Vždyť nikdo se nestane mužem kázně, kdo se nevzdá chtění.

Sebekázně se stane normálním projevem života, aniž by bylo nutno užívat vůle a myslet na záměr sebekázně. Nikdo se nestane člověkem lásky, kdo se nevzdá chtění, a to i chtění sebe káznit.

3. Praví se, že činy jsou prostředkem pro mudrce, jenž touží dovršit sebekázeň, a jakmile ji dovršil, je mu prostředkem zklidnění.

Činy jsou pro člověka projevem lásky a stávají se samozřejmou sebekázní, a zklidnění se dovrší, vychází-li činy z lásky k Ježíši Kristu.

4. Vždyť vzdá-li se všeho chtění a neulpívá na smyslových předmětech ani činech, praví se o něm, že dovršil sebekázeň.

Vzdát se všeho chtění není lidsky možné, ale kdo o to prosí, tomu bude dáno.

Smyslové předměty přitahují naši pozornost a je dobré se radovat ze všeho jako z daru Božího. Škodí nám jen ulpívání a žádostivost.

Je lepší si vícekrát odříct než si dopřát, ale je moudré si i maličko dopřát, aby byla rovnováha.

Přílišná sebekázeň vede ke zbujelému já – k uvědomování si: já si odříkám.

Ulpívání na činech a jeho ovoci je škodlivé, a proto všechno konejme pro Boha a všechno darujme Bohu.

Někdy je dobré se činu zdržet.

5. Každý by měl své já povznášet prostřednictvím já a neměl by je nechat poklesnout. Vždyť jen já je přítelem vlastního já, jedině já je vlastnímu já nepřitelem.

Každý by se měl povznášet k Bohu prostřednictvím Ježíše Krista a neměl by polevit v důvěře, že Ježíš Kristus je činitelem v nás.

Jáství je vždycky nepřítelem růstu, ale stává se přítelem, dokážeme-li je zapojit do hledání splnutí s Bohem.

6. Vlastní já je přítelem já u toho, kdo tímto já právě své já podmaní. Samotné já člověka, který postrádá já, však jako nepřítel setrvává v nepřítelství.

Kdo se opírá o své jáství: já usiluji, já medituji, já dělám jógu, já se zdokonaluji, já se modlím, já se sjednocuji s Bohem – zůstává v nižší oblasti.

Kdo se opírá o Ježíše Krista a jeho působení v nás, ocitá se ve vyšší oblasti.

I nejvyšší já zůstává já a nemůže přejít do nesobecké lásky.

Samotné lidské já se stává člověku nepřítelem v tom smyslu, že mu brání ve vnímání a vedení Bohem jsoucím i mimo nás. Nestačí být veden jen Bohem v nitru.

7. Jestliže člověk dosáhne klidu a vítězství nad svým já, jeho nejvyšší já zůstává soustředěné v chladu i horku, ve slasti i strasti a stejně tak i uprostřed poct a opovržení.

Je sice krásné, když člověk dosáhne neochvějného klidu a vítězství nad svým já, soustředěn a stejný v chladu a horku, ve slasti i ve strasti, uprostřed poct i opovržení, ale stav být nad vším bez lásky je pýchou.

Člověk lásky snáší chlad i horko, radost i bolest, pocty i opovržení, aniž je nad tím povznesen. Vše se mu stává projevem lásky Boží k nám.

Být nad vším povznesen se může stát odpuzujícím chladem k druhým.

8. Je-li muž kázně ve svém já nasycen poznáním i rozpoznáváním, je-li povzneseným, ovládl své smysly a staví-li hroudu, kámen i zlato na roveň, pak se praví, že je ukázněný.

Člověk lásky si váží všeho stvořeného, stejně kamene jako zlata a nesnaží se být povzneseným, aby ovládl své smysly.

Prosí o dar rozlišování, aby poznával, co prospívá jemu a celku a co neprospívá.

Sytí-li se člověk lásky poznáním, že Bůh nás miluje, že Ježíš Kristus je v nás činný, prožívá naplnění svého života.

9. Ten, jehož rozmysl zůstává stejný, ať jde o přátele, druhy či nepřátele, lidi lhostejné, nestranné i hodné nenávisti, nebo příbuzné, světce či hříšníky, vyniká nad všechny ostatní.

Člověk lásky přijímá stejně přátele i nepřátele, lidi lhostejné, nestranné i hodné nenávisti, příbuzné, světce či hříšníky. Nevyniká nad ostatními, ale zachovává vědomí sounáležitosti se všemi.

Rodí se pokora, ohleduplnost a moudré soucítění.

10. Muž kázně by měl neustále ukázněvat své já, setrvávat v ústraní a sám, ovládat své myšlenky, být bez přání a bez majetku.

Člověk lásky by neměl setrvávat v ústraní a sám, ale být vším všem.

Vyhledávat samotu by měl jen k upravení vztahu k Bohu a k lidem.

Myšlenky se učí klást do pozitivní polohy, pozvedat je k Bohu a přát si vědomí Ježíše Krista zbavené břemene neustálého myšlení. Myšlení je nahrazeno milováním. Učí se být bez přání: nemnožit přání, vzdát se jich a být s Ježíšem Kristem, kde není co si přát.

Učí se nemít pocit vlastnění a mít živou připravenost okamžitě se všeho, co má, vzdát.

11. Na čistém místě nechť si zřídí pevné sedátko, ani příliš vysoké, ani příliš nízké a rozprostře na něm posvátnou travu, antilopí kožešinu a plátno.

Pro své ztišení, které je zapotřebí každý den jako návyk, neboť je to strava naší duše, pro své ztišení volíme čisté místo, pevné sedátko, ani příliš vysoké, ani příliš nízké, ani příliš pohodlné, ani příliš nepohodlné. Avšak ani na to se neupínáme, neboť ztišit se můžeme kdekoliv, na jakémkoliv sedátku, i v chůzi nebo ve stoje, za jakýchkoli podmínek.

12. Když na sedátko usedne, nechť zaměří mysl na jediný bod, zkrátí činnost myšlenek i smyslů, a aby očistil své já, pohrouží se v sebekázně.

Prosíme, aby všechno bylo přijato jako projev naší lásky k Bohu a nikoliv jako záměr stát se duchovnějším nebo jako únik z trápení nebo budování mocného já naplněného silami.

Raději než nám meditace zůstává hledáním a pokorným vyčkáváním se soustředěnou pozorností na Boha.

13. Tělo, hlavu a krk nechť drží zpříma a nehybně, je pevný, upře pohled na špičku vlastního nosu a nerozhlíží se kolem.

Při modlitbě ticha nám pomáhá držet tělo, hlavu a krk zpříma a nehybně, nerozhlízet se kolem, ale zakotvit pohled buď na vnější objekt nebo na vnitřní představu.

Pěstujeme důvěru, že se tělo uvolní, že se dech upraví, aniž zasahujeme vůlí nebo přáním, aniž manipulujeme s dechem. Prostě se vzdát veškerého násilí.

14. Se svým já zklidněným, zbaven strachu a setrvávající ve slibu cudnosti nechť sedí ukázněný, ovládne svou mysl, upře myšlenky na mne a plně se mi oddá.

Zklidněn, zbaven strachu, který je vyvážen důvěrou, sedí takto člověk lásky s touhou po cudnosti, když upře myšlení na Boha s důvěrou, že se mysl ztiší a plně se Bohu oddá.

Možné je vzdání se vlastní koncepce života, vlastních představ o štěstí, vzdání se představ o dosahování Boha.

Možné je pokorné nazírání na činnost Boží v sobě, v druhých a ve vnějším světě, zapomenout na sebe.

15. Muž kázně, který takto stále ukázněuje své já a krotí svou mysl, dojde míru, který spočívá ve mně a vrcholí vyvanutím.

Člověk lásky, který se stále upíná k Ježíši Kristu a stále myslí na jeho působení v sobě a zklidňuje mysl, dojde míru tak, jak to Ježíš Kristus slibuje: „Svůj pokoj dám vám, ne ten, který dává svět.“ (Jan 14,27)

Takový člověk spočívá v Bohu a vrcholem je splynutí s Bohem.

Nirvána je možná naplnění tak, že již není touha po životě. Možná, že je to odložení ega.

16. Sebekázněni však není pro toho, kdo se přejídá, ani pro toho, kdo nejí vůbec, ani pro toho, kdo je náchylný k přílišnému spaní, ani pro toho, kdo příliš bdí, Ardžuno.

Cesta k Bohu není pro toho, kdo se přejídá, ani pro toho, kdo nejí vůbec, ani pro toho, kdo je náchylný k přílišnému spaní, ani pro toho, kdo příliš bdí.

Prosme Boha o dar střídmosti nejen v jídle, v půstu, v odpočinku, v práci, ve spánku a bdění, ale i střídmosti v meditacích a četbě. Energie by měla být rovnovážně rozdělena na službu Bohu a lidem (srov. „Modli se a pracuj“).

17. Je-li kdo střídmy v jídle a radovánkách, zná míru ve všem počínání a je uměřený ve spánku a bdění, sebekázeň odstraní všechny jeho strasti.

Je-li kdo střídmy v jídle a radovánkách, hledá míru ve všem počínání a je uměřeným ve spánku a bdění, vyvaruje se zbytečného utrpení.

Je dost na tom, musíme-li procházet utrpením, které nás přetváří.

18. Ukázněným se nazývá člověk odvrácený od všech žádostí, jestliže jeho zkročené myšlenky spočinou v samotném já.

Člověk lásky se odvrací od všech žádostí a touží spočinout v Bohu bez přemýšlování.

19. Netěká, stejně jako netěká plamínek lampy v závětrří – tento příměr se užívá o muži kázně, jenž ovládá myšlenky a hrouží se do ukáznování svého já.

Stav milujícího člověka se podobá plamínku lampy v závětrří, který netěká, protože je uchvácen nazíráním na Boha – milostí spojení. Myšlenky mizí a člověk lásky je hroužen Bohem do Božské podstaty.

20. Ustanou-li myšlenky potlačené cvičením sebekázně, nahlíží-li já skrze vlastní já a je ve svém já spokojen,

Nepotlačujeme myšlenky, ale učíme se zpomaleně myslet až do stavu zapomenutí na proces myšlení. Člověk lásky v úžasu nazírá na Boha tak, že zapomene na sebe, na schopnost přemýšlet, na schopnost přát si nebo chtít něco jiného, než co je. Nic umělého.

Takto spokojen setrvává ve stavu nazírání na Boha. Není to stav oddělenosti od Boha, protože nazíráním je zde myšleno obdivování ve splynutí s Bohem. Není to ani uvědomování si – já a Bůh jedno jsme, protože v takovém nadpřirozeném obdivu Boha mizí touha vnímat pojem já.

21. pozná-li ono bezmezné nadsmyslové blaho, jež lze postihnout rozmyslem, je-li stálý a nevzdaluje se od pravdy,

Prožití takového bezmezného nadsmyslového blaha, jež lze ještě postihnout rozmyslem, pocitem nebo čímkoliv, není možné dosáhnout ani vůlí, ani násilím, vynucováním, sebetrýzní a sebeobětmi, protože to je čistá milost daná Bohem.

K tomu stavu lze se jen disponovat, otevírat, ale konečný zážitek je dílem Božím. Je-li dílem lidským, je navozen sugescí.

Předpokládá to poznání, že na to nemáme, že nejsme nic. Je třeba dát pozor na rozlišení, zda tento stav je zážitek přetvářející nebo jen zážitek pocitový. Přetvářející zážitek je funkční, zážitek pocitový je jen povzbuzením, příslibem nebo útěchou.

22. nepokládá-li poté, co toho dosáhl, jiný zisk za vyšší než toto, a pokud v něm spočine, nepohne-li jím ani krutý zármutek,

Jen ten, kdo se přidržuje sdělení, že všechno je proces, nikoliv konečný stav, může postupovat dále. Dosáhl-li člověk lásky tohoto stavu, není to konečná pravda a realita. Ta se teprve odhaluje. Ani ona nadměrná radost není zárukou, že jsme uviděli celou pravdu.

23. nechť je takové rozpojení pouta se strastí známo pod jménem sebekázně. Toto sebekázně je třeba provádět s rozhodností a neklesat přitom na mysl.

Rozpojení pouta se strastí neznamena únik od strastí, ale prožitek strastí jako něco samozřejmého, proměňujícího, jako součást blaženého stavu splynutí s Bohem. Je to poznání mimo dosah lidských smyslů, pocitů, rozumu, logiky atd.

Člověk lásky je zakotven v Bohu jistě a navždy. Člověk lásky se neodchýlí od pravdy, že Bůh je to Nejvyšší, protože žádný jiný stav není pro něho žádoucí.

Co může udělat, aby tento stav dosáhl? Možná stále po něm toužit, stále o něj prosit, každodenně o něj usilovat, a to činným životem – modlitbami, meditacemi – bez očekávání výsledků. Pouze s důvěrou, že Bůh v nás pracuje.

24. Když beze zbytku upustí od všech žádostí, jež povstávají z chtění, a samotnou mysl veskrze spoutá soubor smyslů,

Když beze zbytku upustí od všech žádostí, jež povstávají z chtění a z ovlivňování vnějším světem, je naděje, že zapomene na smyslové vjemy.

25. nechť se postupně zklidní rozmyslem pevně uchopeným, nechá mysl spočinout v já a na nic ať nemyslí.

Zklidnění těla navodí zklidnění dechu a toto navodí zklidnění mysli. Člověk lásky nechá mysl spočinout v Bohu a zapomene na vše.

Příchylnost k hmotným věcem mizí, sleduje-li se trpělivě ono zklidňování a zapominání na vnější svět.

26. Ať jeho vrtkává a nestálá mysl zabloudí kamkoliv, měl by ji odtud odpoutat a přivést pod vládu já.

Stává se, že vrtkává a nestálá mysl zabloudí jinam. Trpělivě sbíráme myšlenky zpět na předmět soustředění, na Boží lásku a voláme o pomoc.

27. *Neboť nejvyššího blaha se dostane tomu muži kázně, který je prostý poskvrny, mysl má zklidněnou, utišil vášnivost a stal se totožným s brahma.*

Neboť nejvyššího blaha se dostane tomu, kdo trpělivě plní své povinnosti a sedá ke ztišení bez poskvrny žádosti po výsledcích: kdo utišil vášnivost s prosbou o cudnost; kdo se vzdal vůbec být něčím výjimečným a v pokoře má mysl zklidněnou: kdo touží po lásce Boží a po ničem jiném, a je tím zcela naplněn, kdo se tak odevzdává Bohu, že si ho Bůh přitáhne a dá mu účast na své blaženosti.

28. *Muž kázně, který neustále ukážíuje své já a je bez poskvrny, snadno dosáhne nekonečného blaha v obcování s brahma.*

Člověk lásky prožívá radost, že může hledat Boha. Může pochopit, že všechno, co ho potkává, je z rukou Božích, což mu usnadňuje všechno prožívat s Bohem. Poznává, že nemá dost sil na sebekázně a že není možné být bez poskvrny. I když tato cesta není snadná, prožívá blaho v přítomnosti Pána.

29. *Ten, kdo sebekázněním ukáznil své já, spatřuje já sídlící ve všech tvorech a všechny tvory v já – všude vidí totéž.*

Kdo se obrací k Ježíši Kristu, spatřuje ho sídlícího ve všech tvorech a všechny tvory jako jednotu navzájem se ovlivňujících bytostí.

30. *Kdo mne vidí všude a vše vidí ve mne, tomu se já neztratím a on se neztratí mně.*

„... nikoho, kdo ke mně přichází, jistě neodmítnu ... každý, kdo zří Syna a věří v něj, má život věčný a já jej vzkřísím v poslední den.“ (Jan 6,37-40)

„Moje ovce slyší můj hlas, já je znám, jdou za mnou a já jim dávám věčný život: nezahynou na věky a nikdo je z mé ruky nevyrvé ...“ (Jan 10,27)

„A toho, kdo mě miluje, bude milovat můj Otec; i já ho budu milovat a dám se mu poznat.“ (Jan 14,21)

„V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás.“ (Jan 14,20)

31. *Muž kázně, který se dobral jednoty a uctívá mne, jenž sídlím ve všech tvorech, přebývá ve mně, ať dli kdekoli.*

„A slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.“ (Jan 1, 14)

Ježíš Kristus přebývá nejen mezi námi, ale i v nás, ať dlíme kdekoliv. Učí nás to mít úctu ke každé bytosti a vnímat všechny jako bytost jedinou – Ježíše Krista.

32. Za nejdokonalejšího muže kázně je pokládán ten, kdo v souladu s já pohlíží na blaho i strast stejně, Ardžuno.

Člověk lásky netouží po extázi a neodmítá bolest, přijímá pokorně všechno jako proces vedoucí ke splynutí s Bohem. Výsledkem je vnitřní klid přesahující jakoukoli představu o blaženosti a schopnost trpět, aniž by to byla drásavá bolest. Je vybaven zvláštní silou od Boha při procházení temnými nocemi opuštěnosti.

Ardžuna pravil:

33. Pro sebekázně, které jsi vymezil jako jednotejnost myslí, v ní nevidím pevnou oporu při její vrtkavosti, Madhusúdano.

Mysl je vrtkává a lidské slabosti jsou mnohé. Jak může věčně neklidný duch člověka dojít pokojné odevzdanosti? Jen vírou v Boha.

34. Vždyť mysl je, Kršno, vrtkává, bouřlivá a velice vzpurná. Zdá se mi, že se dá zkrotit stejně nesnadno jako vítr.

Vzpurnost je znakem pýchy. Bouřlivost je znakem vášně. Vrtkavost je znakem hlouposti.

Vznešený pravil:

35. Není pochyby o tom, ó válečníku mocných paží, že mysl je vratká a těžko ovladatelná. Lze ji však zvládnout, synu Kuntí, neustálým cvičením a bezvášnivostí.

Lidské slabosti lze neustálým cvičením a výchovou měnit k lepšímu. Právě tak těkavou mysl neustále opakovanou meditací. Nevášnivostí můžeme dosáhnout jen pomocí milosti Boží. Koneckonců, všechno je milost, dar Boží.

36. Soudím, že ukázněnosti nesnadno dosáhne ten, kdo neovládl své já. Avšak ten, kdo má já ve své moci a vynakládá úsilí, může ji pravými prostředky dosáhnout.

Kdo především miluje Boha a pak vynakládá úsilí měnit se k lepšímu, sloužit bližnímu, vykonávat své povinnosti a modlit se, může být obdařován klidem mysli a bezvášnivostí. Mezi pravé prostředky náleží prosba o milost očišťující, o milost osvěcující a o milost spojující. Nestáčí jen ukázněnost.

Ardžuna pravil:

37. Jakou cestou, Kršno, půjde, kdo se nesnaží, a byť je obdařen vírou, odvrátil svou mysl od sebekázně, aniž v něm dosáhl dokonalosti?

Kdo se nesnaží a je obdařen vírou, může dojít určitého poznání. Kdo se opírá jen o sebekázně, může skončit v silném duchovním egoismu.

38. Jsa odpadlý od obou, zbaven opory a zmaten na cestě k brahma, zdaž nezanikne jako rozervaný mrak, ó válečníku mocných paží?

„Otče náš, ... neuveď nás v pokušení, ale zbav nás od zlého - amen.“
Člověk lásky si je vědom, že pokušení je třeba, že zlo je funkční, že oporou je jen Bůh a že filozofování může přinést zmatek. Kdo se obrací k Bohu, toho Bůh neopouští.

39. Rozetni, prosím, beze zbytku tuto mou pochybnost, Kršno, vždyť kromě tebe není nikoho, kdo by tu pochybnost rozfal.

Pochybnosti sílí víru. Učit se žít v nejistotě s důvěrou, že Bůh miluje.

Vznešený pravil:

40. Ani zde, ani na onom světě ho zkáza nečeká, synu Prthy, neboť nikdo, kdo jedná ctnostně, můj synu, se neubírá cestou zla.

Kdo jedná ctnostně, je už na dobré cestě, ale ještě to není oddanost Bohu.

Bez darů Ducha svatého není možné jít cestou dobra.

41. Člověk odpadlý od sebekázně dosáhne světů těch, kdo si vydobyli zásluh, a když tam pobude bezpočtu let, zrodí se znovu v domě čistých a vznešených lidí.

„Bože, nedej mi odpadnout od započaté cesty. Kéž dosáhnou prožívání Tvé přítomnosti ve všech a ve všem, kéž mám kolem sebe čisté a vznešené lidi.“

42. Nebo se dokonce narodí v rodině moudrých stoupenců sebekázně; na světě ovšem lze jen velmi zřídka dojít takového zrození.

„Kéž nacházím inspiraci ve slovech moudrých a podnět k zamyšlení u stoupenců sebekázně. Kéž slyším hlas Tvé moudré vůle v každé životní události.“

Jsme zrozeni vždy do podmínek, které vedou k naprosté spáse od znovuzrovnání díky Ježíši Kristu.

43. *Tam znovu dosáhne spojení s rozmyslem z předchozího vtělení, potomku Kuruů, a pak nadále usiluje o zdokonalení.*

„Kéž není cílem jen mé sebezdokonalení. Kéž se stanu služebníkem lásky Boží.“

44. *Neboť právě oním dřívějším cvičením je, třeba i nechtě, unášen. Dokonce i ten, kdo touží sebekázně jen poznat, překonává brahma slov.*

„Kéž mne unáší k Tobě Tvá Božská energie, abych mohl zapomenout na sebe a na svou spásu vlastním úsilím.“

45. *Avšak muž kázně, který se usilovně snaží, je očištěn od všech vin, a když se zdokonalil v mnohých zrozeních, kráčí nejvyšší cestou.*

„Bože, děkuji Ti, že mne očišťuješ od všech vin zásluhou Ježíše Krista a že uskutečňuješ ve mně zázrak přetvoření a sjednocení s Tebou.“

46. *Muž kázně je víc než kající, je pokládán za nadřazeného i mužům vědění; muž kázně předčí rovněž muže činů. Proto se staň mužem kázně, Ardžuno.*

Člověk lásky je víc než člověk kající, je víc než člověk vědění, je víc než člověk činů. Člověk lásky je víc než člověk kázně.

47. *Ze všech mužů kázně spatřuji nejlépe ukázněného v tom, kdo mne uctívá s vírou a svým vnitřním já se ke mně upíná.*

Kdo uctívá Boha a sytí se důvěrou v Boží milost, učí se od Ježíše Krista a upíná se k Duchu svatému, stává se člověkem lásky. Požehnaný, kdo je obdařen pokojem, kdo odevzdán a pohroužen v lásku Boží hledá cestu ze stvořeného do nestvořeného.

Vzorem člověka lásky je Ježíš Kristus. Nejen, že miluje, ale uschopňuje nás milovat božsky, nesobecky. Je Cesta, Pravda a Život.

(Bhagavadgíta kap. VI, 1 - 47, přeložili Jan Filipický a Jaroslav Vacek, Odeon, Praha 1976)

Dialog si nevybíráme

Rozhovor s Claudem Geffré

Málokterý francouzský teolog se tvůrčím způsobem zapojil do vztahů mezi náboženstvími. Claude Geffré je jedním z nich. Tento prostý a přátelský dominikán mne přijímá ve své kanceláři ve vydavatelství Cerf, kde je vedoucím redaktorem věhlasné sbírky *Cogitatio fidei*. Je to jen jedna z jeho povinností. Hlavní je jeho profesorská činnost na Výzkumném a vyučovacím středisku Pařížského katolického institutu a na jiných ústavech mimo Francii. Claude Geffré je rozený debatér a umí se s posluchači podělit o své bohaté vzdělání, hlavně z německé jazykové oblasti. Je specialistou v hermeneutice. Tento trochu barbarský výraz se užívá pro výklad slova Božího s ohledem na zkušenost dnešních čtenářů a o. Geffré je přesvědčen, že v třetím tisíciletí bude teologie stát před výzvou, jak se křesťanská teologie vyrovná s náboženským pluralismem.

V určitých katolických kruzích se hodně hovoří o nutnosti dialogu mezi náboženstvími. Kdy se toto přesvědčení objevilo?

Slovo dialog se stalo úspěšným teprve nedávno. Do slovníku učitelského úřadu se dostalo s encyklikou Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964). II. vatikánský koncil mu dal téměř teologickou hodnotu. Nevyjadřuje tam už pouze meziosobní setkávání, nýbrž vztah Boha a člověka, nebo církve a světa.

Náboženský pluralismus nevznikl včera. Jak tuto skutečnost během věků vnímalo křesťanství? Vždyť samo vzešlo z exkluzivistického náboženství, z judaismu?

Bible vcelku posuzuje pohanská náboženství záporně. Najdou se však výjimky. Máme přece „svaté pohany ve Starém zákoně“, jak říkal otec Jean Daniélou, spravedlivé, kteří nepatří k izraelskému lidu – jako Melchisedech, Henocha, Noeho a Joba.

A co Nový zákon?

I tam nacházíme prohlášení, že Bůh Izraele je jediný Bůh. Důraz se však klade na skutečnost, že tento Bůh je Otec, že je Láska. Není žárlivý ve smyslu pomstychtivosti. Mnohé texty ostatně vyjadřují přesvědčení, že spravedlivý život mohou vést i pohané; že mnozí filozofové a básníci

měli předtuchy o neznámém Bohu (srv. Sk 17,23). V Novém zákoně však nacházíme opravdu málo zmínek o velkých náboženstvích jeho doby.

Biblický pohled je tedy dost kritický, že? Mění se to u církevních otců, těchto starověkých teologů?

Otcové soudí přísně o velkých náboženstvích své doby: egyptských, perských, babylonských, římských. S židovstvím vedou jen polemický dialog.

Tyto poznámky však neshrnují dostatečně jejich postoj.

Ne. Mají kladný postoj k tomu, co nazývají „moudrost národů“, přičemž v podstatě jde o řeckou filosofii, v níž nacházejí „semena Božího slova“. Mluvíme-li o církevních otcích, připomeňme si, že jejich vědomosti o náboženstvích byly velice kusé: vůbec nemohli brát v úvahu islám. Téměř nic nevěděli o hinduismu a buddhismu.

Existuje dialog ve středověké teologii?

Např. u sv. Tomáše nenacházíme dialog, ale spíše vyvracení apologetického ražení – jak pokud jde o Židy, tak i o muslimy. Myslím, že nejvíce novátorskou osobností je Mikuláš Kusánský (1401–1464). Jeho „De pace fidei“ je na svou dobu opravdu dílo převratné.

Mikuláš chtěl přivést dohromady zástupce různých náboženství.

Ano. Souhlas považoval na možný na základě víry v jediného Boha. Obřady a výrazové prostředky jiných náboženství byly pro něj vzdálenou přípravou na křesťanskou pravdu.

„De pace fidei“ popisuje určitou utopii. Jak to vlastně ve skutečnosti vypadalo?

Dějiny nám svědčí spíše o bratrovražedných bojích mezi židy, křesťany a mohamedány. Nikdy však nesmíme zapomenout na zlatý věk mírového spoluzití tří monoteistických náboženství ve španělské Andalusii – téměř po dobu osmi století.

Zlatý věk a po něm staletí svárů! Říkáte, že až II. vatikánským sněmem se ze strany katolíků nebe vyjasnilo.

Prohlášení „Nostra aetate“ je opravdu chartou mezináboženského dialogu. Netvrdím ovšem, že tam najdeme základ nějaké teologie náboženství. Církev spíše předkládá etiku dialogu na podporu pokoje a spravedlnosti mezi lidmi. Sněm se nevyjadřuje k možnosti, že by náboženství mohla

být prostředkem spásy. Spokojuje se s diskrétním tvrzením, že v každém náboženství jsou spásonosné hodnoty.

Po koncilu je velkou mezináboženskou událostí setkání v Assisi v říjnu 1986.

Assisi tak trochu uskutečnilo to, co sněm, a hlavně Nostra aetate stanovaly jako žádoucí. Úplný převrat ve smýšlení představovala skutečnost, že iniciátorkou setkání velkých náboženských vůdců byla právě hlava katolické církve. Mons. Lefébvre se nemýlil, když při svém odsuzování „ducha II. vatikánského sněmu“ neoddděloval ducha II. vatikánu od ducha Assisi. Assisi znamenalo opuštění určitého katolického absolutismu ve starém smyslu slova.

V Assisi nebylo žádné teologické povídání, jen se hlavy náboženství modlily za mír.

To je důležitý bod. Setkání v Assisi dosvědčuje, že rozjímání a modlitba jsou univerzálnější postoje než víra v jednoho osobního Boha. Byly překročeny přísné meze solidarity pouze mezi monoteisticky věřícími a setkání zahrnuje všechna náboženství, také ta, která odmítají dávat jméno transcendenci, uznávat osobního Boha. Assisi je čin prorockého dosahu, který popohnal bičem teologické úsilí.

Co nového se dá říci o způsobu, jak se teologicky přibližovat k jiným náboženstvím?

Od úvah o spáse se přešlo k úvahám o významu náboženského pluralismu v Božím záměru. Jdeme-li dál než Nostra aetate a všimneme si všech textů II. vatikánského sněmu, ukáže se, že „semena Slova“ nejsou zaseta pouze do svědomí lidí dobré vůle, nýbrž do stavebních prvků samotných náboženství. Náboženství tak na své úrovni mohou podporovat otevřenost vůči Bohu a obrácení srdce.

Katolická církev vstupuje aktivně do mezináboženského dialogu. Není to snad proto, aby zakryla svůj neúspěch v misionářské práci? Celý svět vidí příklad Rwandy, kde se katoličtí Hutuové a neméně katoličtí Tutsiové bez výčitek svědomí navzájem zabíjejí. Také bychom mohli mluvit o Asii, kde se křesťanství téměř nepodařilo zapustit kořeny.

Vždy bude nesnadné hodnotit podíl náboženských motivací a etnických nebo nacionalistických zájmů, ale žijeme v nové historické situaci. Poprvé si bezprostředně uvědomujeme rozličnost kultur a náboženství. Rovněž

poprvé si uvědomujeme, že patříme k jedné lidské rodině. Expanzivní pohyb šel kdysi ze Západu směrem k jiným světům. Dnes je tomu obráceně. Orientální moudrost a nauky vábí dnes víc než křesťanská mystika a moudrost.

Nelze podle vás hovořit o tom, že nyní jsme my získáváni?

Ne, nebo jen zevně. Nynější situace nás vede k tomu, abychom objevovali opravdovou jedinečnost křesťanství. Také si musíme uvědomit, že posláním církve není dobyvačná misie (jak jsme si kdysi mysleli), zaměřená na dosahování vyššího počtu členů. Naše poslání patří spíš do řádu svědectví. Měli bychom se méně křečovitě upínat na výslovné hlásání křesťanského poselství, podmiňující obrácení těch „druhých“, ale spíše vydávat svědectví o Božím království už přítomném i mezi těmi, kteří dosud neznají ani Boha, ani Ježíše Krista, ani církve.

Pustit se do mezináboženského dialogu – není v tom nebezpečí relativismu a synkretismu?

Snad na samém počátku. Vést dialog však nutně vede k tomu, že se druhým dáme oslovit a že se obrátíme k pravdě, na kterou se odvoláváme. Dialog nevede k relativismu, naopak vyžaduje rozhodnější angažovanost pro pravdu, o níž vydáváme svědectví, a postoj otevřenosti, naslouchání, pokud jde o zárodky čehokoli dobrého, které se mohou nacházet v jiných náboženstvích. Ti, kdo se touto cestou odhodlaně pustili, říkají, že objevují s mnohem větší svěžestí a intenzitou jedinečnost své vlastní tradice.

Ježíš se v Evangelii prohlašuje za „cestu, pravdu a život“. Není to pohrdání Ježíšovým prostřednictvím, když se dáme na cestu dialogu? Mnozí stoupenci dialogu jsou více bohocentričtí než kristocentričtí.

Pokušení tu je. Dosvědčují to některé „liberální“ teologie, ať už protestantské nebo katolické. Tvrdit, že Kristus je jediný prostředník, to myslím ještě není imperialistické vůči jiným náboženstvím. Událost Ježíše Krista není událostí, jež musela nastat nutně. Nevylučuje jiné Boží projevy v dějinách. Uvažujeme-li o Ježíšově lidství po všech stránkách vážně, nemůžeme je považovat za přiměřené vyjádření mnohotvárného bohatství Božího tajemství. Rozlišoval bych mezi univerzálním prostřednictvím Kristovým a univerzalismem křesťanství jako historického náboženství. Jiná náboženství mohou být prostředky objevování pravého Boha a spravedlivého života také proto, jak se domnívám, že tajemství Kristovo je v nich a v srdcích lidí, kteří podle nich žijí, skryté přítom-

no. Jsem ochoten připustit, že křesťanství, jako historické náboženství, je jedno náboženství mezi jinými, a musíme je zbavit absolutnosti; nemůže si činit nárok, že plně obsahuje veškerou náboženskou zkušenost, rozsetou v různých náboženstvích. Stává se, že určité stránky vztahu člověka k Absolutnu se paradoxně lépe projevují v jiných náboženských tradicích než v křesťanské. Kdyby však je křesťanství chtělo integrovat, vystavilo by se nebezpečí, že deformuje to, co je v něm nejcennějšího, nejvíce specifického. Jako náboženství kříže je křesťanství svou podstatou tajemstvím kenoze, ponížení, projevem určitého nedostatku, není všezahrnující totalitou. Jsme vždy ve vztahu k odlišnému, k druhému.

*Je nějaké spojení mezi ekumenismem a mezináboženským dialogem?
V čem se liší?*

Ekumenismus mezi křesťanskými vyznáními sehrál výchovnou úlohu vzhledem k dialogu mezi náboženstvími. Ten by nemohl existovat, kdybychom se nebyli naučili hledat jednotu v rozmanitosti a překonávat určitou formu katolického absolutismu. V planetárním věku lidské rodiny existují myslím hluboká pouta mezi tímto dvojím postupem, i když je nesmíme zaměňovat. Křesťané společně vyznávají Ježíše Krista. Je méně snadné najít společný základ mezináboženského dialogu. Nemůže jít o osobního Boha...

Nebo snad o Boha vůbec!

Za základ tohoto dialogu můžeme brát buď kritéria antropologická nebo etická. Kritéria antropologická proto, že přes různorodost náboženských systémů existuje určitá aspirace k Absolutnu, překračující pomíjivost dějin. Rovněž všechna náboženství svědčí o vůli osvobodit se od úzkosti lidské existence, od záhad existence. Etické kritérium je v tom, že opravdová humanita dochází stále většího obecného souhlasu. Nebo aspoň shody o tom, co je skutečně nelidské. Náboženství sdílejí společně určitý smysl pro lidskou integritu a pro přežití lidského rodu v jeho prostředí. V Asii se křesťanství opravdu vždy ujímalo s velkými nesnázemi. Zároveň však na úrovni světového veřejného mínění pozorujeme silný vliv křesťanských ideí. Jestliže velká náboženství, např. buddhismus, se snaží o stále větší univerzálnost, vděčí za to částečně křesťanství. V dnešní době nemůže být některé náboženství záležitostí pouze etnickou, národní nebo kulturní.

Jste teolog povoláním. Dosáhla teologie úrovně mezináboženské vědy?

Pozorujeme určité pokulhávání. Mezináboženská oblast často zůstává jen jednou z disciplin mezi jinými. Při teologickém a religionistickém studiu se tento rozměr bere vážně. To však neznamená, že na tradičních teologických fakultách se podávají solidní informace o velkých světových náboženstvích. Nedá se také říci, že je možné se v dogmatické nauce, ať už se týká tajemství Boha, spásy nebo církve, odvolávat na nějaký přístup židovský, islámský nebo buddhistický. Podobně jako ekumenismus by se mezináboženská otázka měla dostat na obzor veškerého dogmatického vyučování. Nesnáz je v tom, že teolog se sice může snažit o co největší všeobecné vědomosti, ale nemůže být odborníkem na všechno.

Když vás poslouchám, mám dojem, že dialog mezi náboženstvími je nejen užitečný, nýbrž nutný. Křesťanský teolog nemá tedy na vybranou. Na čem spočívá toto Vaše přesvědčení?

Mnozí teologové posledních třiceti nebo čtyřiceti let se domnívali, že nová interpretace křesťanského poselství – alespoň na Západě – je možná pouze ze zřetelem na masový jev náboženské lhostejnosti nebo ateismu. Ve světě planetárním, který je naší současností, se mi zdá, že tou velkou výzvou není ateismus, ale pluralita víry, náboženství. Tato výzva nesmí přinášet do našeho života úzkost, nýbrž osvobození. Dialog umožní relativizovat některé přístupy křesťanství a brát ohled na pravdu, která se nachází v jiných tradicích. V podstatě pomůže objevit, že Boží tajemství, zjevené v Ježíši Kristu, je mnohem neproniknutelnější, než jsme si představovali, protože existují i jiné přístupy, jak se přibližovat Absolutnu. Pro teologa je dialog radikálním požadavkem, umožňujícím překonávat všechno, co by mohlo být antropomorfismem, lidským způsobem hovoru o Bohu. Zároveň též cestou, jak překonat všechno, co v náboženské zkušenosti je příliš místně vázané, poznamenané určitou kulturou, příliš spojené se západní civilizací. Je v tom cosi plodného, co má vztah k tzv. „negativní teologii“ uvnitř křesťanské tradice: že totiž nesmíme zaměňovat skutečné Boží tajemství s větami, kterými se snažíme je vyjadřovat. Bůh je větší než všechno, co považujeme za možné o něm říci, když vycházíme z Písma a ze své teologické tradice.

Zaznamenal Jean-Paul Guetny, zastupující redaktor časopisu Actualité religieuse dans le Monde, č. 126 z 15. října 1994

Přeložil P. Juvenál Valíček, OFMCap.

Symposium ke svatořečení Zdislavy z Lemberka

Dominik Duka OP

Z iniciativy katedrální kapituly sv. Štěpána v Litoměřicích a Řádu bratří kazatelů československé provincie se uskutečnilo ve dnech 19. až 20. dubna 1995 symposium pod záštitou pražského arcibiskupa kardinála Miloslava Vlk a litoměřického biskupa mons. Josefa Koukla. Symposium mělo tři zastavení: v Praze, v Litoměřicích a v Jablonném v Podještědí u hrobu paní Zdislavy. Zahájeno bylo 19. dubna v Praze v čítárně konventní knihovny u sv. Jiljí. Po uvítání provinciálem řádu pozdravil účastníky symposia pražský arcibiskup primas český mons. kardinál M. Vlk a náměstek ministra kultury Ing. Josef Svoboda. Z čestných hostů pozdravil shromáždění apoštolský nuncius v Praze mons. G. Coppa. V pražské části symposia přednesli své referáty: P. Ambrož Svatoš OP, promotor kanonizace, P. Dr. Jaroslav Němec, kanovník katedrální kapituly v Olomouci, profesor církevních dějin a dlouholetý pracovník kongregace pro kanonizace, který také pracoval na kanonizaci paní Zdislavy. Po přestávce přednesla jeden z nejvýznamnějších referátů paní Michaela Freiová. Po ní byla v nepřítomnosti přečtena přednáška prof. Dr. Petra Pithy, exministra školství. Prof. MUDr. Emanuel Vlček přednesl svůj referát doplněný diapositivy, na kterých dokumentoval průzkum kosterních pozůstatků paní Zdislavy. P. ThDr. Odilo Štampach OP ve svém příspěvku hodnotil úlohu laiků v církvi. Pro nemoc nebyl přednesen referát Dr. J. Křivohlavého o významu rodiny v dnešní době. Závěrečná úvaha patřila církevnímu historikovi P. Dr. Angelu Waldsteinovi, který nejenom zdůraznil svou rodovou příbuznost s paní Zdislavou z Lemberka, ale všiml si evropského kontextu zdislavského kultu. V diskusi vystoupila autorka knihy „V erbu lvíce“ MUDr. Alena Vrbová a autor kanonizačního obrazu mistr Jaroslav Šerých.

Druhý den symposium pokračovalo v Litoměřicích v kulturním domě. Po úvodní dramatické scéně od Marie Holkové v podání farního společenství dětí z Litoměřic pozdravil účastníky symposia litoměřický biskup mons. Josef Koukl, který ve svém vystoupení zhodnotil a charakterizoval příspěvky prvního pražského dne. Poté PhDr. Jaroslav Macek hovořil o paní Zdislavě v kontextu působení dominikánů v Jablonném v Podještědí. Z technických důvodů nebyl přednesen referát Mgr. Jana Libora. Biskup-elekt starokatolické církve Mgr. Dušan Hejbal z ekumenického hlediska referoval o významu svatořečení paní Zdislavy. MUDr.

Alena Vrbová přiblížila paní Zdislavu litoměřickým účastníkům sympozia. Závěrečný referát o kanonizačním zázraku přednesl předseda církevního tribunálu P. ThLic. Josef Pacal z Brna.

Po obědě velká část účastníků uzavřela dvoudenní sympozium poutí k hrobu paní Zdislavy. V Jablonném v Podještědí u jejího hrobu pozdravil účastníky sympozia strážce hrobu, osobní děkan otec Jindřich Gajzler spolu s přednostkou okresního úřadu v České Lípě JUDr. Brožovou a starostou města Jablonného. Po modlitbě litaní k paní Zdislavě si účastníci prohlédli hrob paní Zdislavy v kryptě kostela sv. Vavřince a farní chrám, skvost barokní architektury v severních Čechách, za odborného výkladu otce Jindřicha. V pozdních odpoledních hodinách se rozjeli do svých domovů s vnitřním pocitem, že kanonizace paní Zdislavy může nastolit rodinnou atmosféru v našich společenstvích.

Mám-li hodnotit význam a smysl tohoto sympozia, chtěl bych připomenout, že rozhodujícím způsobem přispělo k hlubšímu poznání historického významu života a působení paní Zdislavy. V tomto smyslu bych podtrhl přednášku PhDr. Jaroslava Macka a P. Angela Waldsteina. Rovněž tak i autorka knihy „V erbu lvice“ paní primářka MUDr. Alena Vrbová doplnila historické bádání týkající se rodiny paní Zdislavy. Referát prof. MUDr. Emanuela Vlčka nejenom přiblížil fyzickou osobnost paní Zdislavy na základě provedeného průzkumu kosterních pozůstatků, ale doplnil i archeologická bádání týkající se místa pohřbení paní Zdislavy, neboť jak prokázal Dr. Macek, kostel sv. Vavřince, ve kterém odpočívá paní Zdislava, byl dokončen mnohem později. Zdá se, že původně byla paní Zdislava pohřbena ve farním kostele, jehož románská krypta byla odkryta při archeologických výzkumech v roce 1992. Později, nevíme datum, bylo tělo paní Zdislavy přeneseno do klášterního kostela sv. Vavřince, kde odpočívá doposud. Referenti prof. Dr. Jaroslav Němec a P. ThLic. Josef Pacal přiblížili účastníkům sympozia procedury kanonizačního procesu, ukázali na historicky zodpovědný přístup kongregace k svatořečení jednotlivých kandidátů na úctu oltáře. Referát o kanonizačním zázraku přiblížil způsob, kterým kongregace hodnotí zázračnou přímluvu světců. V našem případě jde o uzdravení pacienta po srdeční zástavě, která ve svém důsledku způsobila smrt mozku. Tento stav trval více než dvě hodiny, a přesto se pacient uzdravil bez jakýchkoliv následků, což, jak zdůraznil profesor Vojta, je zcela mimořádné a neznámé v lékařské literatuře. Otec Ambrož Svatoš spolu s referátem prof. P. Piňhy přiblížili význam paní Zdislavy pro naši dobu. Referát o. Ambrože více sledoval historické kořeny zdislavského kultu, naproti tomu P. Piňha interpretoval paní Zdislavu jako modelovou postavu křesťanského posto-

je v současné době. V ekleziologicko–společenském kontextu hodnotili paní Zdislavu paní Michaela Freiová a o. Odilo Štampach. Přednáška o. Odila byla exkursem do koncilních a pokoncilních dokumentů zabývajících se otázkou postavení laiků v Církvi. Od koncilních konstitucí přešel k posledním papežským dokumentům. Nemalé místo v jeho referátě patřilo dokumentu „Familiaris consortio“. Paní Michaela Freiová ve svém referátě „Žena v církvi a společnosti“ jedinečným způsobem na vysoké úrovni zhodnotila úlohu ženy v současné společnosti a církvi s reflexí nad postavením ženy v dějinách antické i křesťanské civilizace. Není náhodou, že tento referát, který spolu s ostatními bude uveřejněn ve sborníku sympozia, uvádíme jako vlašťovku v našem časopisu Salve. Ekumenický pohled na paní Zdislavu reprezentuje referát biskupa elekta starokatolické církve Dušana Hejbala, který připomněl i žádost starokatolické církve o kanonizaci paní Zdislavy. Druhým v duchu ekumenicky laděným referátů byl Dr. J. Křivohlavý, který se nemohl pro nemoc zúčastnit, ani předat napsaný referát o významu rodiny v dnešní době a společnosti. Tento referát však nebude chybět v připravovaném sborníku sympozia, který vyjde v krátké době. Toto krátké panorama o sympoziu ke svatořečení Zdislavy z Lemberka bych rád ukončil připomínkou, že kanonizace paní Zdislavy nebyla jakousi uspěchanou akcí, která měla otupit napětí vyvolané kanonizací bl. Jana Sarkandra. Tato kanonizace byla připravována již krátce po nastoupení do úřadu litoměřického biskupa Štěpána Trochty. Všechny přípravné práce nesou pečeť mnohaletého úsilí promotora kanonizace otce Ambrože Svatoše, exprovinciála, který zasvětil kanonizaci paní Zdislavy celý život. Byla to obtížná práce v dobách persekuce a nesvobody. Nejednou materiály k připravovanému kanonizačnímu procesu se ocitly v sejfech státní bezpečnosti a celá řada spolupracovníků byla vyslýchána. Rovněž tak práce na kanonizačním procesu paní Zdislavy byly natolik připraveny, že se uvažovalo o společné kanonizaci bl. Zdislavy a Anežky v roce 1989. Po dohodě se zemřelým o. kardinálem Františkem Tomáškem jsme ustoupili od společné kanonizace s tím, že Zdislava bude kanonizována později. Svoboda, kterou nám také přinesla svatá Anežka, dcera královská, znamenala doplnění kanonizačního procesu bl. Zdislavy v nových podmínkách a také zvýšení nároků na vypracování potřebných přípravných materiálů, neboť v době nesvobody nemohly obsahovat řadu dokumentů, které v době totality odmítaly vydat příslušné úřady v tehdejší socialistickém Československu. S radostí můžeme konstatovat, že toto dlouholeté úsilí je korunováno svatořečením paní Zdislavy při návštěvě svatého otce v České republice.

3. Žena ve společnosti a v církvi

Michaela Freiová

Každé svatořečení, které církev vyslovuje, je výpovědí o smyslu lidského života, a to výpovědí zcela konkrétní, vztaženou k charakteristikám světcovy osobnosti. A není zásadnější charakteristiky, než je charakteristika pohlaví, této primární modalit lidské existence.

Je tedy nastávající svatořečení blahoslavené Zdislavy sdělením katolické církve o smyslu života ženy a o jejím postavení v lidské společnosti.

Na smysl lidského života obecně můžeme pohlížet pod dvojím zorným úhlem: můžeme se na něj dívat jako na neopakovatelnou, individuální životní cestu, nebo jako na výkon role, která je – jakožto životní cesta – v zásadě dána a na níž se člověk naopak své individuality do určité míry zřiká. Napětí mezi těmito dvěma úhly je věcí obecně lidskou, a je-li dnes u mužů méně vnímáno, je to způsobeno mravním deficitem doby, která nepovažuje za podstatné, jak se člověk osvědčil v roli syna, manžela a otce.

Ale mateřská role ženy se do individuálního života lidské osoby vtiskuje tak výrazně, že u ženy nelze napětí mezi životem individuálním a životem věnovaným roli prostě pominout. A už na tomto místě zdůrazním, že je to napětí plodné jak pro ženu jako jednotlivce, tak pro společnost, která na jedné straně spoluurčuje charakter jejích rolí, na druhé straně je tímto charakterem sama určována. To samozřejmě nemění nic na tom, že nás toto napětí opakovaně staví do situace radikální volby, která může být bolestná a těžká, volby, jejíž výsledek zpravidla nebývá jednoznačný. Přesto trvám na tom, že i tato nejednoznačnost volby je pozitivem individuálního ženského údělu i pozitivem uplatnění ženy ve společnosti. K tomuto svému tvrzení se vrátím na konci svého vstupu, kde budu mluvit o ženě v politice.

Nejprve se však zastavím u výpovědi, kterou před nás církev staví svým rozhodnutím kanonizovat Zdislavu z Lemberka. Není pochyb o tom, že touto volbou nám církev staví před oči ženu oddanou svým životním rolím. – Pominu zde skutečnost, že jde o roli, která po dlouhá staletí nebyla v popředí pozornosti mužů církve, ovlivňujících kanonizace, o roli, která byla odsouvána až za role související s řeholním stavem. Vztah katolické církve k manželství je historie dlouhá, složitá a dosud otevřená, na kterou zde není místo. – V této chvíli je ale podstatné, že

důraz této kanonizace je důrazem na roli, nikoli na jedinečnost, a tento důraz má určité kontexty biblické i historické.

Postavíme-li proti sobě důraz na jedinečnost a důraz na životní roli, moderně řečeno akcent liberální proti konservativnímu, lze v Písmu najít opěrné body pro obojí pojetí. Vzor ženy, která se vztahuje k Bohu především svými rolemi, patrný více ve Starém zákoně, je vyvažován novozákonním akcentem na individuální cestu ke spáse pro každého člověka. Křesťanská žena je povolána k následování Krista stejně jako muž, platí pro ni stejné náboženské zákazy i příkazy jako pro muže a – navzdory výlučně mužské hierarchii církve – obrací se k Bohu bezprostředně, a to i v dobách, kdy byla po stránce právní podřízena moci otce a manžela. Její povolání ke spáse i osobní odpovědnost je přísně individuální: ze dvou žen, stojících u mlýnku, bude jedna vzata, druhá ponechána.

Jestliže se tedy dnes církev rozhoduje ke svatořečení ženy, o níž historicky věrohodná fakta nevypovídají nic, co by vybočovalo z role vdané ženy a matky, šlechtičny a paní domu, bylo by vhodné podívat se na tuto roli v jejím historickém rozměru blíže a hledat její dopad v dnešním kontextu.

Už homérské Řecko dělilo skutečnost lidského života i života lidské společnosti na dvě kategorie: přirozenost (*fysis*) a kulturu (*nomos*), oblast kultury pak na dvě oblasti další: oblast veřejnou, obec, *polis*, a oblast soukromou, *oikos*.

Zatímco obec, *polis*, tedy veřejný aspekt lidské kultury, se považovala za cosi nezávislého na *fysis*, tedy na přirozenosti a jejích zákonitostech, nezpochybňovala se nijak její vazba na oblast soukromou, na *oikos*. Oblast soukromá, dům, domácnost, byla na jedné straně sférou výroby, produkce, na druhé straně sférou předávání života, reprodukce. **Byla to tedy společná oblast rodinných a hospodářských vztahů, z jejichž spojení vyplývala i odpovědnost za otázky, které dnes nazýváme sociálními a zdravotními.** Tato soukromá oblast, stejně jako oblast přirozenosti, *fysis*, se přesto považovala za sféru nutnosti a tedy nesvobody. Ve starověku byla oblast soukromá oddělena od veřejné mj. také tím, že oblast veřejná, politická, nebyla přístupná všem. Byla to oblast, kde svobodní občané mužského pohlaví diskutovali o vážných věcech, vedli války a stávali se hrdiny.

Oblast soukromá byla ve starověku i ve středověku doménou žen, a to včetně jejího hospodářského aspektu. Její tehdejší šíři naznačují například slavné verše z Knihy přísloví:

Ženu statečnou kdo nalezne?...
Stará se o vlnu a len,
pracuje s chutí vlastníma rukama.
Podobna obchodním lodím zdaleka přiváží svůj chléb. ...
Vyhledne si pole a získá je,
z ovoce svých rukou vysází vinici.
Bedra si opáže silou a posílí své paže.
Okusí, jak dobré je její podnikání,
její svítilna nezhasne ani v noci.
Vztahuje ruce po přeslenu,
svými prsty se chápe vřetena.
Dlaň má otevřenou pro utištěného,
a ruce vztahuje k ubožáku. ...
Zhotovuje si příkrývky.
Z jemného plátna a šarlatu je její oděv.
Zhotovuje plátno na prodej
a pásy dodává kupci. ...
Její ústa promlouvají moudře,
na jazyku mívá vlídné naučení.
Pozorně sleduje chod svého domu
a chleba lenosti nejlí.

Pozornost, kterou křesťanství od počátku věnuje soukromé sféře, je dána především jeho odvratem od kultu moci a síly. Orientaci na soukromou sféru mu vyčítají i někteří filosofové nové doby (Arendtová): ještě Nietzsche (a po něm Alfred Rosenberg) zopakuje charakteristiku o náboženství slabých, náboženství otroků.

Nebylo by samozřejmě přesné stavět křesťanské pojetí do protikladu ke koncepcím Platonovým a Aristotelovým, protože křesťanství při svém vzniku nevstupuje do světa kvetoucích městských států, ale do centralizovaného, zkorumpovaného a upadajícího římského impéria.

Přesto však blahoslavenství tichých, mírných, milosrdných, pokojných – znamená zásadní přesun důrazu od nadřazenosti veřejné sféry k přiznání plné důstojnosti všednímu životu každého člověka, i otroka, i ženy, i dítěte. Soukromá sféra, tato – pro antický svět – nižší oblast nutnosti, je vyzdvihena z řeckého opovržení a postavena na místo, jež pohanský starověk vyhrazoval sféře veřejné.

Tento přesun přináší revoluci v postavení světské moci. Teprve křesťanská epocha, sycena ovšem celou biblickou tradicí, historicky uskutečňuje myšlenku, že i vládci velkých říší mohou být podrobeni soudu jiné povahy a pod hrozbou občanské neposlušnosti svých poddaných přivedeni až do Canossy. Politická sféra, vládnutí, císařství, to vše pozbývá nároku na posvátnost. Rodí se nová svatost – svatost milosrdenství a soucitu, svatost orientovaná právě na onu sféru nutnosti, kterou Řekové považovali za nesvobodnou. Ctnost a morálka jako měřítko všech činů, tedy i činů sféry veřejné, je určováno hodnotami sféry soukromé.

Když mluví svatý Augustin o obci – obci nebeské a pozemské –, používá toto slovo, *civitas*, jako generický pojem: obcí je mu rodina i společenství státní. Potřeba řádu vyvěrajícího z lásky, soucitu i autority, důraz na základní morálku, jež je shodná rozličným rovinám života, zákony vepsané do lidského srdce, jež vina nedokázala zcela vymazat – to vše spojuje *oikos* i *polis* v pozemskou obec, jejíž jednota se rodí společným směřováním k obci nebeské.

Už renesance přináší pohled radikálně odlišný: požadavek hodnocení věcí podle jejich vlastních zásad. Takto hodnotí politiku Niccolo Machiavelli. Politický čin může být podle něho hodnocen jen podle vlastních hodnotových norem, ne podle norem etických nebo náboženských. Zatímco křesťanská tradice formuje člověka, který – utvářen zbožností a láskou v rodině a v náboženské obci – kriticky hodnotí veřejnou sféru a mírní její tvrdosti, zbavuje Machiavelli soukromou sféru jakéhokoli závazného měřítka, jímž by mohla hodnotit sféru veřejnou.

Také Machiavelli hovoří o ctnosti, ale je to ctnost vyhrazená pouze sféře veřejné, mužská, marciální ctnost síly.

Roztržka mezi soukromou a veřejnou sférou se znovu rozšiřuje a s ní trpí veškeré sociální vazby a vztahy. Na jedné straně je tu politika, charakterizovaná pojmy jako „moc, donucování, násilí“, na druhé straně zůstává soucit, milosrdenství a cítění, jejichž existence se trpí pouze tehdy, dokud nezasahují do veřejné sféry.

Počátky novověku přinášejí řadu myšlenkových pokusů, jak překlenout roztržku mezi veřejnou a soukromou sférou, z nichž zmíníme např. ideu patriarchalismu.

Pro vztah soukromé a veřejné sféry je však podstatnější historická skutečnost nástupu industriální éry, která rozhodujícím způsobem zasahuje do soukromé oblasti, označované jako *oikos*. Vylamuje z ní totiž

produkci – výrobu, práci, jež takto přechází do oblasti veřejné a stává se souputnicí politiky.

A právě tento vývoj přináší myšlenku, že sféra politická, speciálně sféra působení státu, má přejímat i další funkce, do té doby vyhrazené rodině nebo dalším přirozeným institucím s ní spojeným, jako je obec, dobrovolné sdružení náboženského nebo světského charakteru atp. Státy postupně přejímají péči o nemocné, o chudé, o slabé. Začínají řešit také problémy rodin. Výsledkem je stále stoupající ingerence státu do přirozených institucí lidské společnosti a tedy politizace soukromého života.

Ve společnostech, jimž historický osud dopřál dobrodiní přirozeného vývoje, se tento neblahý vývoj více nebo méně účinně vyvažuje tím, že mezi sférou soukromou a sférou v moderním smyslu slova politickou existuje široká a bohatě strukturovaná oblast veřejného života nepolitického, který navazuje na přirozené instituce vycházející ze soukromé sféry. Mezi individuálním životem člověka a působením společenských megainstitucí, především státu, fungují rodiny, dobrovolná sdružení, samostatný život obcí občanských i náboženských. Touto sítí jakýchsi zprostředkujících struktur procházejí hodnoty a významy lidského života a ovlivňují fungování společnosti jako celku.

Není náhodou, že se furor totalitních režimů tak cíleně zaměřoval právě na tyto struktury. Extrémní politizace osobního života, zničení jeho autonomie, to vše by nebylo možné bez zákazu života spolkového, církevního, bez zasahování do rodin. Zcela zásadním způsobem pak tento proces zasahuje působení ženy ve společnosti. – Život rodiny jako autonomního celku, který samostatně řeší převážnou část problémů lidského života, byl a je přece především v rukou ženy: ale i život obcí, každodenní život církevních společenství, především pak působení nejrůznějších dobrovolných organizací a sdružení – to vše bylo a jest převážně doménou žen. Čím tradičnější je ta která společnost v přístupu k ženské zaměstnanosti, tím větší roli klade právě na působení žen v této sféře svobodných, neplacených aktivit.

Odtud lze vysvětlit leccos ze zvláštních rysů, které má společenské uplatňování žen u nás. Ve Velké Británii a především v USA jsem se setkala s politicky činnými ženami, které nebyly nikdy – poté, co staly matkami – zaměstnány v našem smyslu slova. Jejich cesta k širší společenské odpovědnosti, vedoucí až do přímé politiky, se odvíjela od působení právě v těchto zprostředkujících strukturách. Zde je po mém soudu

třeba hledat jeden z důvodů absence českých žen v politice: chybí jim sebevědomí získané léty řízení rodiny jako samostatně rozhodující jednotky, vzdělávací a kulturní práce spojené se svobodně vybranou školou a fungující obcí, zejména však aktivita ve spolcích a hnutích, s nimiž by se mohly hodnotově ztotožnit.

Případně poukazuje americká filosofka a feministka Jean Bethke Elsh-tain, že to bylo – paradoxně – protipotratové hnutí, které politicky zaktivizovalo tisíce konservativních žen: přivedlo je do ulic, naučilo je agitovat po domech, diskutovat na veřejnosti.

Česká žena, se svou mimořádnou výkonností nenavyklou jakýmkoli ohledům, uplatňuje svou energii v polistopadové době především v podnikatelské sféře, kde je mužským konkurentům rovnocenným partnerem – politické sféře se však vyhýbá. Je samozřejmě nesmyslem zdůvodňovat to vysokou pracovní náročností, kterou údajně činnost v této oblasti přináší: české ženy zvládají i ty činnosti, které z hlediska profesní přípravy i pracovního nasazení patří k nejnáročnějším, a v takových oblastech, jako je medicína, není žena ve špičkové pozici výjimkou. – Příčiny tedy budou jinde.

Zmínila jsem se o nástupu industriální sféry jako o okamžiku, který rozhodujícím způsobem zasahuje soukromou sféru tím, že z ní vytrhuje hospodářský prvek a návazně na to i momenty sociální a zdravotní péče. Nepřekvapuje proto, že je to právě v této době, kdy se objevují první známky nespokojenosti žen s jejich – takto zúženým – životním údělem.

Industrializace staví ženu do situace, kdy – má-li se šíře uplatnit, ale především má-li pozitivně ovlivnit ekonomickou situaci své rodiny – musí opustit svůj domov. Dělbá práce v odvětvích dříve provozovaných jako domácí řemesla ji staví do pozice nekvalifikované síly u stroje nebo u běžícího pásu. Uplatnění v ekonomické sféře mimo dům, ale např. i působení v oblasti zdravotní péče žádá si nyní speciální profesní přípravu, která z valné části není ženám přístupná. A všechny tyto problémy se odehrávají ve veřejné sféře, která je ovlivnitelná především politicky. Síly žen se proto soustřeďují na bariéru, která stojí mezi nimi a politikou: na volební právo.

Tím se dává do pohybu první období feminismu, které bychom mohli velmi zhruba charakterizovat jako snahu žen vyjít z moderně zúžené soukromé sféry a proniknout do sféry veřejné. Druhá fáze feminismu pak zpochybňuje samotnou hranici resp. rozdílnost mezi sférou soukromou a veřejnou, a to různým způsobem, podle toho, o jaký typ feminismu se

jedná. Radikální feminismus dospívá k popření rozdílu mezi soukromou a veřejnou sférou a znamená krajní politizaci soukromého až k politizaci vztahu mezi mužem a ženou (u nás Biedermannová). Je to směr, který lze také charakterizovat jako zrcadlový obraz misogynství starokřesťanských církevních autorů, směr, který nespátňuje ve vztahu muže k ženě nic než útlak a z této pozice odmítá soukromou sféru jako celek. – Jinou variantou je feminismus liberální, který oblast soukromého přebudovává a paušálně odmítá tradiční roli ženy i charakteristiky, které z ní vyplývají (to je střední proud i českého feminismu). Odmítá vůbec přijetí jakékoli role, a toto odmítání vztahuje i na sféru veřejnou. V protikladu k předešlému směru znamená tedy odpolitizování veřejné sféry. Člověk je prostě individualita a nesmí se nechat vtěsnat do šablony, do role matky, otce, přítele, vědce, veřejného činitele atd. – Feminismus marxistický chápe pozici ženy třídně, v souvislosti s jejím hospodářským útlakem, a v náboženství vidí nástroj podmanění ženy jako proletáře. Feminismus psychoanalytický překonává jinak převládající odpor představitelky feminismu k psychoanalýze s jejím misogynským příděchem a vidí ve snaze mužů udržet si dominanci nad veřejnou sférou reakci na výlučně ženské, konkrétně mateřské obsazení soukromé sféry (u nás Brdečková).

Naznačené směry samozřejmě zdaleka nevyčerpávají rozsah feminismu jako prvku soudobé politické filosofie, jen naznačují šíři a rozporovitost tohoto jevu. – Zatímco v západní Evropě a ve Spojených státech je feminismus ve své mnohovrstevnosti a různorodosti výrazným jevem společenského života, je pro středoevropskou oblast charakteristická jednak jeho absence ve veřejné sféře – u nás je doposud záležitostí spíše akademickou –, jednak časový předstih antifeministických reakcí. Tento středoevropský „antifeminismus bez feminismu“ v leccems komplikuje obnovu veřejné sféry v posttotalitních zemích. Každá konservativní, veřejně činná žena proto po mém soudu ocení uvážlivá slova papeže Jana Pavla II., který ve své knize „Překročit práh naděje“ hodnotí nárůst feminismu jako reakci na patologické rysy naší moderní kultury a na nedostatek úcty k ženě v ní.

Pojetí liberální, spatřující na každém člověku jen individuální charakteristiky a popírající role, včetně rolí daných pohlavím, vidí ve veřejně a politicky činné ženě prostě individualitu, která se uplatňuje vedle jiných individualit. – Pojetí konservativní není o nic menším podnětem k veřejnému a politickému angažmá, jeho motivy a dopady jsou však odlišné. Konservativní žena vidí v tradiční ženské roli s jejím živým

středem, jímž je mateřství, podnět a přínos i pro činnost veřejnou. Tato role může sice být s individualitou ženy v napětí, ale nikdy s ní nemůže být v rozporu. Naopak: mateřství, mateřská role, znamená pro každou ženu otevřenou možnost intenzivního osobního růstu, zrání, jehož plody jsou dlouhodobé. Mateřkost jako vztah ke světu, vztah šetrné péče ke stvořenému, roste právě z konkrétní zkušenosti mateřství a stává se charakteristikou, kterou žena rozvíjí všude, kde je činná: v rodině, v církvi, v obci, ve společenském životě, i v politice. Není to tak, že by potřeba žen v politice byla prostě potřebou obhajoby nějakých ženských zájmů. Ženy patří do veřejné sféry proto, že jsou – díky svému údělu – bytostně neschopny zříci se měřítek a hodnot sféry soukromé. Nepřítomnost žen ve veřejné sféře s sebou nese nejen vytěšňování určitých momentů a pohledů z politiky a následně deformaci veřejného života: tato nepřítomnost znamená nebezpečí ztráty vazby mezi soukromou a veřejnou sférou a tedy nebezpečí jakési společenské schizofrenie.

Kanonizaci Zdislavy z Lemberka můžeme tedy číst různě: mnozí v církvi i mimo ni si ji vysvětlí jako odmítavé gesto vůči přítomnosti žen ve veřejné sféře resp. snahu postavit na piedestal vzor ženy nepřekračující rámec soukromé sféry. Navrhuji jiné čtení: toto svatořečení lze pochopit jako poukaz na to, že tradiční role ženy bývala nepoměrně širší, než se dnes uznává, ale také na to, že hodnoty této ženské životní role vždycky měly, mají a budou mít významný přesah do veřejné sféry. – Možná nejsem daleko od pravdy.

Werner Trutwin: Otváral nám Písma (Úvod do sveta Biblie)

Kněžský seminář biskupa J. Vojtašáka ve Spišské kapitule vydal v r. 1993 tuto publikaci, která má sloužit jako základní učebnice studentům teologie. Je to dílo přehledné, rozebírající otázky Starého i Nového zákona, s řadou ilustrací, map, grafů, přehledných tabulek. V určitých pasážích slovenský překladatel a redaktor J. Maga doplňuje slovenské prameny, zmiňuje i nejstarší slovenský překlad Bible z Červeného Kláštera. Takováto učebnice v našich zemích stále ještě chybí. Určitou její nevýhodou je skutečnost, že v prvních pasážích se autoři nedostatečně vypořádávají s otázkou inspirace, která souvisí i s Božím zjevením a pro současnou biblistiku, která se musí vyrovnávat s tlaky nového fundamentalismu, je důkladnější seznámení s inspirací pro studenta teologie bezpodmínečně nutné. Těž chybí v této učebnici partie věnované hermeneutice tak, jak ji doporučuje i nová instrukce Papežské biblické komise s Kongregací pro otázky víry. Mnohé exegetické či hermeneutické vývody jsou zde podávány jakoby autoritativní cestou, a student sám pak není schopen pracovat s biblickým textem samostatně. Opakuje názory svých učitelů či autorů jiných knih, aniž by se seznámil s metodou hermeneutické práce s Písmem. Při redakci se vloudily určité rozpory mezi některými tabulkami a samotným textem. Především je to viditelné v dataci vzniku Evangelii. Text sám je příliš obecný. Tabulky kolísají od tradiční katolické datace až k neobultmannovské dataci. Určitou nevýhodou, se kterou se ovšem vždy setkáváme u překladu zahraničních děl, je doba vzniku německého originálu, který vyšel v Patmos Verlag v Düsseldorfu v r. 1971.

P. Dominik Duka OP

Tomáš Pěkný: Historie Židů v Čechách a na Moravě

Vydalo nakladatelství Sefer, Praha 1993

Jedná se o jedinečnou studii, která doplňuje velké mezery našich znalostí o životě a působení židovstva v české kultuře. Chtěl bych připomenout důležitou a přitom krásnou studii bývalého rakouského kulturního ataše pana Willi Lorenze "Sbohem Čechy", v které autor připomíná skutečnost, že civilizace a kultura v českém prostoru je výsledkem spolupráce tří národností, Čechů, Němců a Židů. Komunistický antisemitismus téměř potlačil jakékoliv vědomosti o přítomnosti a zásluhách židovského obyvatelstva na rozvoji civilizace a kultury v našich historických zemích. Dovolil bych si však kriticky zhodnotit první kapitolu, která nejenom hovoří o příchodu Židů do Čech v rozmezí 9.-11. století, ale zabývá se také otázkou Židů a křesťanů. Vyznívá zcela v neprospekch křesťanského obyvatelstva a líčení tohoto problému je příliš černobílé. Nechtěl bych, ani nemohu po holocaustu, zmenšovat problém útlaku a pronásledování židovského obyvatelstva v průběhu dvou tisíciletí dějin. Chtěl bych ale připomenout autorovi, že problém antisemitismu je starší než křesťanství. O tom vypovídá i biblická kniha Ester, o tom vypovídají i apokryfy, které zachycují

problém antisemitismu v Alexandrii. Známe i římský antický antisemitismus (sám Pontius Pilatus, známý z novozákonních evangelií, patří k této skupině). Rovněž tak je zapotřebí uvědomit si, že vztahy Židů a křesťanů jsou poznamenány vzájemnými konflikty. V počáteční etapě je to pronásledování prvních křesťanů r. 36 synagogou, dále masakrování křesťanských obcí za povstání Bar Kochby.

Připomínám tyto skutečnosti ne proto, že bych chtěl další postoj křesťanů líčit jako odvěkou pomstu, spíše bych chtěl vyzdvihnout postavu apoštola Pavla, účastníka prvního pronásledování křesťanů, který zdůrazňuje křesťanům samotným vyvolení židovského národa a nutnost takového přístupu k židovskému národu, který křesťanství nebylo schopno po dlouhá staletí realizovat na základě tehdejšího pojetí náboženské a politické svobody.

V Chazarské říši, když Chazaři přijali židovství, jsme svědky toho, že židovsko-chazarské království jednalo obdobně s křesťany jako křesťanství panovníci s Židy. (Ghetto a určitá diskriminace.) Tyto skutečnosti neospravedlňují křesťanský antisemitismus a nepřátelský postoj vůči židovstvu, ale pomáhají dějinnému vyrovnání s problémem vztahů mezi křesťany a Židy. Není bez zajímavosti sledovat i absolutisticko-osvěcenský represivní postoj, který se projevil jako numerus clausus židovských snatků.

Jistým nedostatkem této studie je i skutečnost, že autor čerpá převážně z materiálů, které byly publikovány v posledních 40 letech a jejichž autoři se museli podrobovat autocenzuře, někdy i cenzuře. Proto by bylo jistě užitečné celou řadu nastíněných otázek a problémů prostudovat a někdy doplnit.

P. Dominik Duka OP

KNIHOVNA

Krystal OP:

Karel Groulík: Moudrosti pěti tisíc let
Sborník ke svatořečení Zdislavy z Lemberka

Česká křesťanská akademie:

Mistr Jan Hus: Sermo de pace (Řeč o míru)

Karmelitánské nakladatelství:

Katolická ročenka 95

Henri Boulad: Dimenze lásky

Johannes Haas: Žít pokojně

Karl Frielingsdorf: Falešné představy o Bohu

Sv. Terezie z Lisieux: Básně

Zvon:

Rudolf Fischer-Wollpert: Malý teologický slovník - Přehled papežů

Jan Pavel II.: Veritatis splendor

Jan Pavel II.: Redemptoris Mater

Jan Pavel II.: Tertio millennio adveniente

Joseph Ratzinger: Církev jako společenství

Český misál

Oikúmené:

Platón: Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés

Vincent Descombes: Stejně a jiné

CDK: Čas Krista (Křesťanství v dějinách) - sborník

Pravoslavné vydavatelství:

Svatý Jan Damašský: O pravé víře

Vladimír Lossky: Dogmatická teologie

Tok: Jan Pavel II.: Překročit práh naděje

Návrat: Larry Crabb: Osobnost člověka

Documenta: Anastáz Opasek: Život upřen do středu

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 41/1.28. 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 L^AT_EX **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
