



Salve

ROČNÍK VI.

1996

ČÍSLO 2

25 Kč

*T. Radcliffe OP
Pramen naděje*

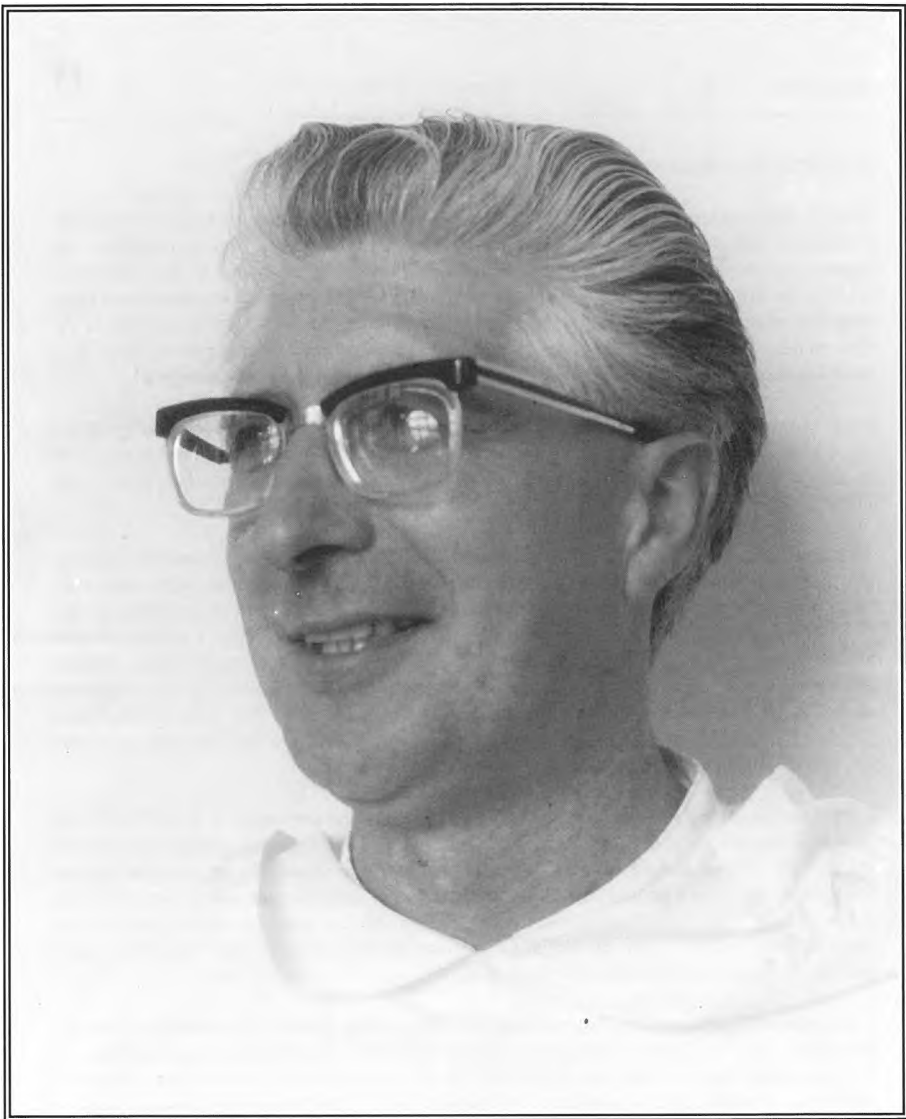
*J. Salij OP
Základní postřehy o evangelizaci*

*D. Duka OP
Nová evangelizace (Cyril a Metoděj)*

*B. G. Andrade
Duchovní předpoklady evropské integrace*

*Charisma, spiritualita
a duch dominikánské rodiny*

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT



Fr. Damian Byrne, O.P.

1929 - 1996

LXXXIV Magister Ordinis

OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>T. Radcliffe OP – Pramen naděje</i>	2
<i>J. Salij OP – Základní postřehy o evangelizaci</i>	19
<i>D. Duka OP – Nová evangelizace (Cyril a Metoděj)</i>	22
<i>B. G. Andrade – Duchovní předpoklady evropské integrace</i> ...	27
<i>Charisma, spiritualita a duch dominikánské rodiny</i>	37
<i>T. Radcliffe OP – Damián, přítel Boží</i>	40
<i>D. Duka OP – Petr Niger</i>	43

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 6 (1996)

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, Slavomír Hájek

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.

Distribuci pro ČR zajišťuje

Knihkupectví f.ú. Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1;

cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovného 100 Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu distribuce.

sazba: KRYSTAL OP v systému L^AT_EX **tisk:** Graphic Praha

MK ČR 6783

NOVINOVÉ VÝPLATNĚ 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

Editorial

Úkolem revue pro teologii a duchovní život je jistě také sloužit duchovní obnově církve a národa. Proto jsme zaměřili letošní druhé číslo na téma, jež nese tento rok v Desetiletí obnovy. V článkách se ukazuje, co je vlastně evangelizace a co ji musí doprovázet. Zvláštním přínosem dominikánů je důraz na studium. Magistr řádu Timothy Radcliffe ukazuje, že studium je součástí duchovního života a činí evangelizaci věrohodnější. Polský systematik Jacek Salij ji pojímá ve stručném a snadno srozumitelném článku jako osobní předávání evangelia. Šťastně odlišuje evangelizaci od propagandy.

Provinciál dominikánů Dominik Duka uvádí novou evangelizaci do souvislosti s původní evangelizací, jež byla posláním patronů letošního roku Obnovy, svatých Cyrila a Metoděje. Přehledný text srovnává pojetí toho, čemu dnes říkáme evangelizace, v různých dobách a prostředích. Úlevný je poznatek, že evangelizace nikdy nebyla výsledkem určitých směrnic. Kéž by nám naši nekatoličtí bratři uvěřili to, co autor znovu připomíná, že nová evangelizace nemá být jakousi zakuklenou formou rekatolizace či pokusem o klerikalizaci současné Evropy či světa.

Evangelizovat neznamená jen získávat lidi pro víru, ale i pronikat veřejný život, včetně jeho politických a kulturních rozměrů duchem evangelia. D. Bienveido G. Andrade píše o křesťanských základech evropské jednoty. Příspěvek však volá po diskusi, protože je výrazně v napětí s koncilní a pokoncilní sebekritikou církve a s jejím současným ekumenickým zaměřením.

Krátký referát o pražské přednášce P. Lippiniho se týká dominikánského pojetí řádového života, příznivého současné evangelizaci. Spíše uvnitř řádu zůstává i nekonvenční zhodnocení života nedávno zesnulého bývalého magistra řádu od magistra současného. O epizodě ze života jednoho z učených dominikánů české provincie, totiž o jeho účasti na vývoji diskutovaných křesťansko-židovských vztahů píše Dominik Duka.

redakce

Pramen naděje

Studium a zvěstování evangelia

List Magistra řádu

Timothy Radcliffe OP

Když sv. Dominik putoval jižní Francií a ocitl se v nebezpečí smrti, radostně si zpíval. „*Byl stále klidný a radostný, jestliže ho nevzrušil soucit s bídou bližního.*“¹ Dominikova radost je neoddelitelná od našeho povolání kazatelů radostné zvěsti. Jsme povoláni „*dát odpověď každému, kdo by nás vyslyšel o naději, kterou máme*“ (1P 3, 15). V dnešním světě, křižovaném utrpením, násilím a chudobou, je naše povolání těžší, ale zároveň potřebnější než kdy předtím. Celý svět prochází krizí naděje. Jak žít Dominikovu radost, jestliže jsme lidmi své doby a sdílíme krize svého národa, silné i slabé stránky své kultury? Jak si uchovat hlubokou naději, založenou na Božím neotřesitelném slibu života a štěstí jeho dětem? V tomto dopisu řádu chci vyjádřit přesvědčení, že život studia je jedním ze způsobů, jak růst v one lásce, jež „*ať se děje cokoli, vydrží, věří, má naději, vytrvá*“ (1K 13, 7).

Přišel čas obnovit milostné pouto mezi řádem a studiem. Již se to děje. Všude na světě vznikají nová studijní a teologická střediska: Kyjev, Ibadan, Sao Paulo, Santo Domingo, Varšava, mám-li jmenovat aspoň některá. Tato střediska by neměla nabízet pouze intelektuální formaci. Studium je cestou ke svatosti, otevírá naše srdce i mysl pro druhé, buduje komunitu a tvoří z nás lidi, kteří s odvahou hlásají příchod Božího království.

Zvěstování

Studovat je samo o sobě úkonem naděje, protože tím dáváme najevo víru, že náš život i utrpení našeho národa má smysl. A tento smysl k nám přichází jako dar, Slovo naděje, které nese příslib života. V dějinách našeho vykoupení je jeden okamžik, který v sobě mocně shrnuje přijetí tohoto daru radostné zvěsti: Zvěstování Marii. Toto setkání, tento rozhovor názorně ukazuje, co to znamená být student. Povede nás v naší úvaze o studiu jakožto základu naší naděje.

Za prvé je to moment pozorného vnímání. Maria naslouchá radostné zvěsti, kterou jí přináší anděl. To je počátek veškerého našeho studia: pozornost vůči slovu naděje, jak nám je hlásá Písmo. „*Bratr Dominik často napomínal a povzbuzoval bratry ústně i ve svých listech, aby stále studova-*

¹ Cecilia, *Miracula B. Dominici 15*, Archivum Fratrum Praedicatorum XXXVII, Roma 1967, str. 5ss

li *Starý i Nový zákon*.² Učíme se naslouchat Tomu, který praví: „*Plesej, neplodná, která jsi nerodila, zvučně plesej a výsej, která ses v bolestech nesvíjela*“ (Iz 54, 1). Poskytuje nám studium pevnou kázeň, abychom se naučili naslouchat evangeliu?

Za druhé je to moment plodnosti. Tady je, jak ji namaloval fra Angelico, s knihou na klíně, pozorná, očekávající, naslouchající. A plodem této pozornosti je, že v sobě nosí dítě, Slovo, jež se stalo tělem. Naslouchání v ní uvolňuje veškerou její tvořivost, její ženskou plodnost. Také v nás má studium, pozornost k Božímu slovu, uvolnit zdroje plodnosti, abychom přinášli našemu světu Krista. Uprostřed světa, který působí dojmem zániku a neplodnosti, dáváme Kristu rodit se v zázraku tvořivosti. Kdykoli se někde čte Boží slovo, nehovoří k lidem o jakékoli naději, nýbrž o té naději, která dostává tělo a krev v našem životě a v našich slovech. Congar rád citoval známá slova Péguyho: „*Nikoli Pravda, nýbrž Skutečnost... To jest Pravda i s dějinností, s konkrétním umístěním do naplňování budoucnosti, do času.*“ Podle toho se pozná hodnota našeho studia: Přivádí znovu na svět Krista? Je naše studium dobou opravdové tvořivosti, dobou Vtělení? Studijní domy by měly být jako porodnice!

Za třetí, když už se zdá, že Boží lid je opuštěn a bez naděje, Bůh mu dává budoucnost, cestu do Království. Zvěstování mění pohled Božího lidu na vlastní dějiny: místo aby ho dějiny vedly do otroctví a zoufalství, otevírají mu cestu do Království. Připravuje naše studium cestu přicházejícímu Kristu? Mění se jím naše vnímání dějin lidstva tak, abychom je chápali nikoli z hlediska vítěze, nýbrž z hlediska nepatrných a utiskovaných, na které Bůh nezapomněl a které obhájí?

Učit se naslouchat

[*Anděl Gabriel*] přistoupil k ní a řekl: „*Buď zdráva, milostí zahrnutá, Pán s tebou! Ona se nad těmi slovy velmi zarazila a uvažovala, co ten pozdrav znamená*“ (L 1, 28–29).

Maria naslouchá slovům anděla, radostné zvěsti o naší spáse. To je počátek veškerého studia. Studium neznamená učit se, jak být chytří, nýbrž jak naslouchat. Simone Weil napsala bratru Perrinovi, že „pravým předmětem studia a téměř jediným jeho zájmem je rozvoj pozorné vnímavosti“³. Tato schopnost přijímat, toto otevření uší, jímž se vyznačuje veškeré studium, je nakonec hluboce spojeno s modlitbou. Obojí od nás vyžaduje, abychom mlčky čekali na Boží slovo, až nám bude dáno. Obojí od nás žádá, abychom byli prázdní a očekávali, co nám chce dát Pán. Vzpomeňte si na onen obraz fra Angelika, na němž Dominik sedí u paty kříže a čte. Studuje nebo se

²Kanonizační proces, n. 29

³Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris 1950, str. 71

modlí? A je to vůbec důležité? Právě studium z nás dělá mendikanty. Jsme přivedeni ke vzrušujícímu objevu, že nevíme, co ten či onen text znamená; zjišťujeme, že jsme najednou nevědomí a potřebujeme pomoci, a tak čekáme s lačnou inteligencí, co bude darováno.

Pro otce Lagrange byla École Biblique střediskem biblických studií právě proto, že byla domem modlitby. Životní rytmus komunity se odvíjel mezi celou a chórem. Napsal: „*Rád poslouchám, když jáhen zpívá evangelium od ambonu v oblacích kadidla. Když se pak s týmiž slovy znovu setkám v nějakém článku, vniknou mi hlouběji do duše.*“⁴ V řádovém životě studia by měly hrát důležitou úlohu kláštery mnišek jakožto oázy pokoje a místa pozorného rozjímání. Studium v klášteřích mnišek patří k askezi dominikánského mnišského života. Nelze je přenechávat jen bratřím. Každá mniška si zaslouhuje dobrou intelektuální formaci jako součást svého řeholního života. Konstituce mnišek o tom říká: „*Vždyť studium, podstatná součást řádových observancí, doporučovaná jistým způsobem svatým Dominikem prvním sestrám, nejen žije kontemplací, ale také napomáhá pěstování evangelijních rad s osvědčenější věrností, protože odstraňuje překážky, pocházející z nevědomosti, a vychovává praktický úsudek.*“ (LCM 100, II)

Maria vyslechla slib, který jí dal anděl, a porodila Slovo života. Zní to tak prostě. Co víc je třeba, než se otevřít Slovu Božímu, jež mluví v Písmu? K čemu tolik let studia, aby se z nás stali kazatelé radostné zvěsti? Proč musíme studovat filosofii a číst tlusté, složité teologické knihy, když máme Slovo samého Boha? Copak to není prosté, „*dát odpověď o naději, kterou máme?*“ Bůh je láska, a láska přemohla smrt. Co víc lze říci? Nezrazujeme onu prostotu svými složitými diskusemi? Pro Marii to však nebylo tak prosté. Na počátku příběhu je zmatena. „*Ona se nad těmi slovy velmi zarazila a uvažovala, co ten pozdrav znamená.*“ Naslouchání začíná teprve tehdy, když se odvážíme nechat se zmást, rozrušit. Pak příběh pokračuje Mariinou otázkou poslovi: „*Jak se to může stát, vždyť nežiji s mužem?*“

a) *Důvěra ve studium*

O sv. Albertu Velikém se vypráví, že když jednou seděl ve své cele a studoval, zjevil se mu ďábel přestrojený za jednoho z bratří a snažil se ho přesvědčit, že studiem světských věd zbytečně maří čas a síly. Škodí to prý jeho zdraví. Albert udělal pouhé znamení kříže a zjevení zmizelo⁵. Bratři se bohužel nedají vždy tak snadno přesvědčit! Všechny vědní obory, které se snaží pochopit tento svět, literatura, poezie, historie, filosofie, psychologie, sociologie, fyzika atd., jsou v hledání Boha našimi spojenci. „*V celkovém*

⁴B. Montagnes, Le Père Lagrange, Paris 1995, str. 57

⁵Thomas de Cantimpré

*souhrnu lidské zkušenosti musí být možné najít Boha.*⁶ Tento svět je přes veškerou bolest a utrpení nakonec plodem „oné božské lásky, jež uvedla do pohybu všechno krásné.“⁷ Naděje, která z nás dělá kazatele radostné zvěsti, není žádný jalový optimismus, bodrá veselost, pohvizdování si ve tmě. Je to víra, že nakonec můžeme ve svém životě objevit smysl, který není přidán zvenčí, nýbrž který již tam je, jen ho objevit.

Z toho vyplývá, že studium by mělo být především potěšením, čirou radostí z objevu, že navzdory všem známám opaku věci **mají** smysl, ať už je to náš život, dějiny lidstva nebo právě ten úryvek Písma, s nímž se celé dopoledne potýkáme. Naše studijní střediska jsou školami radosti, protože jsou založena na přesvědčení, že je možné nějak pochopit svět a život. Historie lidstva není nesmyslný a nekonečný konflikt „Jurského parku“, kde přežívají jen ti nejschopnější. Stvořený svět, v němž žijeme a jehož jsme součástí, není výsledkem náhody, nýbrž je dílem Kristovým: „*všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá*“ (Ko 1, 16–17). Moudrost tančí před trůnem Božím, aby vyjádřila svou radost ze stvoření světa, a cílem veškerého studia je sdílet její radost. Simone Weil napsala v dubnu 1942 francouzskému dominikánovi otci Perrinovi: „Inteligenci může vést jedině touha. K té je však zapotřebí potěšení a radost z práce. Radost z poznávání je při studiu stejně nepostradatelná, jako dýchání při běhu.“⁸ Konstituce hovoří o *propensio* (LCO 77) k pravdě, o přirozeném sklonu lidského srdce. Studium by prostě mělo patřit k radosti ze života, který se žije naplno. Pravda je vzduch, pro nějž jsme byli stvořeni.

To je sice krásné, ale připustíme si rovnou, že velice vzdálené od zkušenosti mnohých z nás! Pro některé dominikány i dominikánky nebyla léta studií dobou, kdy se učili doufat, ale dobou zoufalství. Jak často jsem viděl studenty bojovat s knihami, které jim připadaly suché a odtržené od života, takže se těšili, kdy už to všechno skončí, aby mohli začít s kázáním, a zapřísahali se, že až odtud utečou, nikdy v životě už žádnou knihu o teologii ani neotevrou. Ještě horší než ten suchopár je však pro některé to pokoření, když bezvysledně bojují s hebrejskými slovesy, nemohou pochopit rozdíl mezi ariány a apolinaristy, a nakonec je zdrtí německá filosofie!

Proč je studium pro mnohé z nás tak těžké? Částečně proto, že jsme poznamenáni kulturou, která ztratila důvěru ve smysluplnost studia a pochybuje o tom, že je možné dospět k vytoužené pravdě cestou diskuse. Jestliže naše století zakusilo tolik násilí, pak je to jistě i proto, že lidé již nevěří, že jsme schopni společně najít pravdu. Násilí je pro kulturu, která neuznává

⁶Cornelius Ernst, *Multiple Echo*, ed. Fergus Kerr OP and Timothy Radcliffe OP, London 1979, str. 1.

⁷Dante, *Peklo*, Zpěv 1, 40

⁸Simone Weil, op. cit., str. 71

společné hledání pravdy, jediným východiskem. Dachau, Hirošima, Rwanda, Bosna, to všechno jsou symboly zhroucení víry v možnost vybudovat společný lidský domov na základě dialogu. Tato nedůvěra se projevuje dvojitým způsobem: buď relativismem, který popírá, že je vůbec možné dospět k pravdě, nebo fundamentalismem, který tvrdí, že pravdu již zcela vlastní.

Tváří v tvář zoufalství relativismu vyznáváme, že pravdu poznat lze a že k nám přišla jako dar. Můžeme říci se sv. Pavlem: „*Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal.*“ (1K 11, 23). Studium je eucharistický úkon. Otevíráme ruce, abychom přijali dary tradice bohaté poznáním. Západní kultura je postižena hlubokou nedůvěrou vůči jakémukoli vyučování, protože je pokládá za indoktrinaci a bigotnost. Platí jediné ta pravda, na kterou člověk přišel sám nebo která se zakládá na jeho citění: „když mi to vyhovuje, je to v pořádku.“ Avšak učení nás má vysvobozovat z vlastních omezených zkušeností a předsudků a otevírat nám široké prostory pravdy, kterou nikdo nemůže spoutat. Pamatuji si, jak se mi jako studentovi zatočila hlava z objevu, že Chalcedonský koncil nebyl pro bádání o Kristově tajemství tečkou, nýbrž novým začátkem, protože vyhodil do povětří všechna ta drobná, úhledně srovnaná řešení, do nichž jsme se ho pokoušeli vtěsnat. Nauka není k tomu, aby byla vtlačována do hlav, ale aby osvobodila k další cestě.

Ale setkáváme se i s rostoucí vlnou fundamentalismu, který pramení ze zakořeněného strachu myslet a nabízí „*falešnou naději na víru bez nejasností*“ (Oakland č. 109). V církvi se fundamentalismus někdy projevuje bezmyšlenkovitým omíláním cizích slov, nechotou podílet se na ustavičné snaze hledat porozumění a nesnášenlivostí vůči těm, pro něž je tradice nejen zjevením, ale i pozváním přiblížit se tajemství. Fundamentalismus se může jevit jako skálopevná věrnost pravé víře, ale je v rozporu se základním zákonem naší víry, že totiž zdůvodňováním a uvažováním ctíme našeho Stvořitele a Vykupitele, který nám dal rozum, abychom přemýšleli a přibližovali se k němu. Nenajdeme-li v sobě dost pokory a odvahy k tomu, abychom vyslechli a docenili názory těch, s nimiž nesouhlasíme, nebude naše teologie nikdy dobrá. Sv. Tomáš napsal: „Jako nikdo nemůže posoudit nějaký případ, jestliže nevyslechne důvody obou stran, tak i ten, kdo se zabývá filosofií, bude lépe schopen vynést úsudek, vyslechne-li všechny důkazy obou stran.“⁹ Musíme se vzdát jistot, které nám zakrývají nepohodlnou pravdu, chtít vidět i druhou stranu věcí, klást si otázky, které v nás mohou vzbuzovat strach. Sv. Tomáš byl mužem otázek, který se naučil brát každou otázku vážně, ať vyznívala sebehloupeji.

Naše studijní střediska jsou školami naděje. Když se scházíme ke společnému studiu, stává se naše komunita „**posvátným kázáním**“. Dosvědčuje světu, který již ztratil důvěru v hodnotu rozumu, že je možné společně hledat

⁹In Metaph. III, lect. 3

pravdu. Může to být universitní seminář, kde se diskutuje nějaký casus lékařské etiky, nebo skupina jihoamerických pastoračních asistentů, kteří společně studují Písmo. Tam bychom se měli učit vzájemné důvěře jako partneři v dialogu, společníci v dobrodružství. Při studiu nesmí být nikdo ponižován, máme-li se navzájem povzbuzovat k cestě. Ten, kdo nezná z vlastní zkušenosti onu paniku, když člověk otevírá novou knihu nebo se potýká s novou myšlenkou, by nikdy neměl učit. Vždyť učitel není od toho, aby cpal žákům do hlavy fakta, nýbrž aby v nich posiloval hluboký lidský sklon k pravdě a provázel je v jejím hledání. Musíme se učit dívat vlastníma očima a stát na vlastních nohou. Lagrange říkával svým žákům na École Biblique: „*Podívejte se! Vy nebudete říkat, že otec Lagrange řekl to či ono, protože to sami uvidíte.*“¹⁰ Učitel by měl studenta především povzbudit, aby se nebál dělat chyby a riskovat omyly. Mistr Eckhart pravil, že „*člověk se málokdy setká s tím, že by lidé došli k něčemu dobrému, aniž by předtím trochu bloudili.*“ Dítě se nenaučí chodit, dokud si několikrát nenatluče. Dítě, které se bojí, zůstane celý život na všech čtyřech!

b) Rozbíjení model

Na počátku řádu bylo studium především biblické, sloužilo bratřím jako příprava na pastorační práci, hlavně na svátost pokání. První řádové teologické spisy byly zpovědní příručky. Ale když sv. Tomáš učil na svaté Sabíně začínající bratry teologii, pochopil, že naše kázání bude užitečné pro spásu duší jedině tehdy, když se bratřím dostane hluboké teologické a filosofické formace. Měl k tomu dva důvody. Za prvé, ty nejjednodušší otázky nás často nejvíc nutí se zamyslet: Jsme svobodní? Jak můžeme Boha o něco prosit? Za druhé, podle biblické tradice nestojí mezi námi a pravou bohoslužbou ani tak ateismus, jako spíše modlářství. Lidé mají sklon stavět si falešné bohy, aby se jim mohli klanět. Exodus z tohoto modlářství od nás vyžaduje náročnou cestu změny života a myšlení. Nestačí jen poslouchat slovo Boží. Potřebujeme zlomit sevření těchto falešných obrazů Boha, které nás drží v zajetí a zacpávají nám uši.

Sv. Tomáš byl celý svůj život uchvácen otázkou: Co je Bůh? Herbert McCabe OP říká, že jeho svatost spočívala právě v tom, že se touto otázkou nechal přemoci. V samém středu Tomášova učení najdeme toto radikální nevědění: jsme spojeni s Bohem „*jako s někým neznámým*“¹¹. Musíme se osvobodit od obrazu Boha jako nějaké nesmírně mocné a neviditelné osoby, která volně nakládá s událostmi našeho života. Takový bůh by byl nutně tyranem a nepřítelem lidstva, kterému bychom se museli vzepřít. Místo toho

¹⁰Bernard Montagnes, *Le P re Lagrange*, Paris 1995, str. 54

¹¹ST I q12 a 13 ad 1, srv. Caleruega 32. Tento text dal na kapitule podnět k jedné z nejvášnivějších diskusí. Bylo krásné vidět, jak se bratři dohadují o teologii!

je třeba objevit Boha jako nevýslovný zdroj mého bytí, srdce mé svobody. Musíme Boha ztratit, máme-li v něm nalézt toho, který je „*vnitřnější než mé vlastní nitro*“, jak praví sv. Augustin¹². Při výuce teologie tedy nejde jen o předávání poznatků, ale o doprovázení studentů ve chvíli, kdy prožívají ztrátu Boha jako zmizení dobře známé a milované osoby, a musí jej znovu nalézt jako zdroj všeho, který se nám zcela daroval ve svém Synu. Pak budeme moci skutečně říci: „*Blahoslavení plačící, neboť oni budou potěšeni*.“ McCabe píše: „*Jednou ze zvláštních radostí přednášení na našem studiu je pozorovat okamžik, který se dříve nebo později dostaví u každého studenta a který bychom mohli nazvat obrácením, okamžik, kdy si student uvědomí, že ... Bůh není ničím menším než zdrojem všech mých svobodných činů a zároveň důvodem, proč jsou ty činy mé vlastní*.“¹³

Intelektuální kázeň našeho studia má za cíl přivést nás k tomuto okamžiku obrácení, kdy padnou naše falešné představy o Bohu, abychom se mohli přiblížit tajemství. Avšak přemýšlet nestačí. Dominikánská teologie začala, když Dominik sestoupil s koně a stal se chudým kazatelem. Intelektuální chudoba sv. Tomáše před Božím tajemstvím je neoddělitelná od jeho volby řádu chudých kazatelů. Teolog musí být žebrák, který umí zdarma přijímat dary od Pána.

Naslouchání slovu bude od nás vyžadovat, abychom se osvobodili od falešných ideologií své doby. O jaká falešná božstva jde? Určitě k nim patří modloslužba k státu, na jehož oltářích byla v tomto století prolita krev milionů nevinných, uctívání trhu a hon za bohatstvím. O nebezpečích mýtu konsumismu jsem již hodně psal. Celý svět podléhá mytologii, podle níž lze všechno koupit a prodat. Všechno se stalo zbožím určité ceny. Svět přírody, úrodnost země, křehká rovnováha lesů, to vše je na prodej. Dokonce i nás, syny a dcery Nejvyššího, chtějí kupovat a prodávat na trhu práce. Průmyslová revoluce vedla k vykořenění celých společností, nucených opustit svou půdu a nechat se zotročit v nových městech. Toto rozsáhlé stěhování obyvatelstva pokračuje dodnes. Jedním z nejbolestnějších a nejhanebnějších příkladů je zotročení milionů našich afrických bratří a sester, kteří se stali zbožím, vyváženým za účelem zisku. Jak napsala kapitula v Calerueze: „*S lidmi nelze zacházet jako se zbožím, ani nelze považovat jejich život a práci, jejich kulturu a možnosti společenského rozvoje za zpeněžitelné symboly ve hře zisků a ztrát*“ (20, 5).

Naše studijní střediska by měla být místy, kde se osvobodíme od tohoto zúženého pohledu na svět a naučíme se znovu vděčně žasnout nad dobrými Božími dary. Právě studiem, snahou pochopit různé věci i sebe navzájem, znovu docházíme k údivu před zázrakem stvoření. Simon Tugwell OP píše:

¹²Vyznání III, 6

¹³*God Matters*, London 1987, str. 241

„Když se dostaneme až na dno věci a dotkneme se myslí samé jejich esence, najdeme tam nevyzpytatelné tajemství Božího stvořitelského aktu ... Něco skutečně poznat znamená ocitnout ve střemhlavém pádu do úžasu, daleko přesahujícího pouhou zvědavost.“¹⁴ Pravda nás skutečně osvobozuje. Toto intelektuální osvobození jde ruku v ruce s opravdovou svobodou chudoby. Tak jako Dominik a Tomáš se musíme stát žebráky, kteří dostávají dobré Boží dary. Slib chudoby a blízkost chudým představují pravý kontext dominikánského studia.

V našem úsilí osvobodit se od tohoto pojetí světa nám pomáhá i to, že náš řád je skutečně světový. Je mnoho kultur, v nichž se vidění světa nezakládá na principu ovládnutí a panování. Naši afričtí bratři a sestry nám mohou pomoci k tomu, abychom stavěli teologii více na vzájemnosti a harmonii. Asijská náboženská tradice nám zase může napomáhat ke kontemplativnější teologii. Musíme být v těchto různých kulturách přítomni nejen proto, abychom jim přinášeli evangelium, ale také proto, abychom se od nich učili lépe chápat tajemství stvoření a Boha, dárce všeho dobra.

Zrození komunity

Anděl jí řekl: „*Neboj se, Maria, vždyť jsi nalezla milost u Boha. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš*“ (L 1, 30).

Cílem našeho studia není jen předávat znalosti, ale znovu přivádět Krista na svět. Kvalita našeho studia se nepozná podle toho, kolik poznatků získáme, nýbrž podle toho, zda nás učinily plodnými. Každé novorozené dítě je překvapením, dokonce i pro své rodiče, vždyť nemohou předem vědět, koho přivedou na svět. Naše studium by nás také mělo připravit na různá překvapení. Kristus k nám přichází v každé generaci jinak a způsob jeho příchodu nelze předvídat, takže někdy jen pomalu rozeznáváme jeho pravost, podobně jako Církvi chvíli trvalo, než přijala novou, šokující teologii sv. Tomáše. V guatemalských horách, v našem středisku inkulturace AK'KUTAN v Cobanu, bratři a sestry pomáhají zrození řádu v bohaté domorodé kultuře. V Takamori za horou Fuji hledá náš bratr Oshida cesty, jak pomoci zrození Krista ve světě Japonců, a opět jinde, na Novém Zélandě, se náš bratr Michael Shirres už dvacet let snaží sloučit plodná semínka maorské spirituality s křesťanskou vírou. Něco takového se může dít mnoha způsoby, které nejsou neakademické. V Chorvatsku vede jeden z našich bratří rockovou kapelu, nazvanou *Poslové naděje*. V Japonsku jsem viděl nádherné obrazy našich bratří Petita a Carpentiera. Nebo může jít o zázračné zrození komunity v haitské vesnici. Jak to udělat, aby naše kázání pomáhalo zrození Krista mezi newyorskými narkomany nebo v londýnských slumech? Jak se má Slovo stát tělem v dnešních slovech, vzít na sebe tělo v jazyce filosofie

¹⁴Reflections on the Beatitudes, London 1979, str. 100

a psychologie, skrze naši modlitbu a studium? Kvůli tomuto vtělení Božího Slova do každé kultury musí být prioritou řádu zakládání studijních domů vynikající teologické úrovně ve všech světadílech.

Hájím zde názor, že život studia buduje komunitu, a tak připravuje domov Kristu, aby mezi námi mohl přebývat. Žádné zoufalství není tak kruté jako naprostá osamělost člověka obráceného zcela do sebe. Je-li naše společnost tak často pokoušena k zoufalství, pak je to možná tím, že převažujícím obrazem člověka v našem světě je osamělý jedinec, který se žene za naplněním svých vlastních tužeb a hledá jen své dobro. Dnešní krajní individualismus působí dojmem osvobození, ale může nás uvrhnout do osamělé beznaděje. Komunita nám nabízí *ekologii naděje*¹⁵. Pouze společně se můžeme odvážit doufat v obnovený svět.

Vědec může působit dokonalým dojmem samotáře; sám se svými knihami nebo u počítače, na dveřích nápis NERUŠIT. Je pravda, že studium od nás bude často vyžadovat, abychom zůstávali sami a potýkali se s abstraktními otázkami. Ale je to služba, kterou nabízíme bratřím a sestrám. Plody této samotářské práce mají vytvářet společenství tím, že mu otevírají tajemství Božího slova. Studium se učíme, že náležíme jeden druhému, a tím se zároveň učíme i doufat.

a) *Proměna mysli a srdce*

Již sám obraz vlastní osoby jako někoho zcela osamocené, jedince v naprosté izolaci je pochybný, neboť nauka o stvoření ukazuje, že náš Stvořitel je nám blíž než jakákoliv bytost, protože je v nás stále přítomen jako zdroj našeho bytí. Nemůžeme být sami, poněvadž sami bychom ani nemohli být!

Západní kultura je posedlá touhou po sebepoznání. Avšak jak mohu poznat sám sebe, aniž bych poznal toho, který zachovává mé bytí? Sv. Kateřina byla velice moderní, když vyzývala své bratry, aby vstoupili do *cely sebepoznání*. Toto sebepoznání však pro ni bylo neoddělitelné od poznání Boha. „*Neuvidíme svoji důstojnost a viny, jež kazí krásu naší duše, dokud se nezahledíme do pokojného moře Božího bytí, v němž jsme zobrazení.*“¹⁶ I chvíle naprosté skleslosti, temná noc duše, kdy si připadáme úplně opuštěni, se může proměnit v okamžik setkání: „*Ó noci, jež jsi spojila Milovaného s milovanou, milovanou v Milovaného přepodobněnou.*“¹⁷

Studium nemůže být pouze cvičením mysli; jde o změnu lidského srdce. „*A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstráním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa*“ (Ez 36, 26). První

¹⁵ Jonathan Sachs, *Faith in the Future*, London 1995, str. 5

¹⁶ Letter 226, *Catherine of Siena, Passion for Truth, Compassion for Humanity*, ed. Mary O'Driscoll OP, New York 1993, str. 26

¹⁷ Sv. Jan od Kříže, *Canciones de Alma*, 5

generální kapitula řádu v Bologni ustanovila, že novicové mají být vedeni k tomu, aby „*horlivě studovali, aby dnem i nocí, doma i na cestách stále něco četli nebo rozvažovali a snažili se zapamatovat si co nejvíce.*“¹⁸ Stále necháváme své srdce formovat, ať už čteme noviny nebo romány, díváme se na filmy nebo na televizi. Všechno, co čteme a vidíme, dotváří naše srdce. Živíme je dobrými věcmi? Nebo je modelujeme násilím a banalitou, a tak si sami dáváme srdce z kamene?

Sv. Kateřina Sienská říká o sv. Tomášovi, že „*okem své mysli stále něžněji kontemploval Pravdu a získal světlo vyšší než světlo přirozené.*“¹⁹ Studium nás tedy učí něžnosti a dokonce i Tomáš byl velkým teologem proto, že měl citlivé srdce. Otec Yves Congar jednou napsal, že s postupující nemocí a ochrnutím byl stále závislejší na svých bratřích. Bez jejich pomoci nemohl dělat nic. Řekl: „*Od té doby, co jsem nemocen a zcela odkázán na službu svých bratří, jsem především pochopil, že ... ať kážeme nebo říkáme cokoli, třeba i velice vznešeného, je to bezcenné, není-li to prováděno prací, skutečnými, konkrétními činy služby a lásky. Myslím, že tohle mi v životě trochu chybělo, byl jsem příliš intelektuální.*“²⁰

Když Savonarola hovoří o sv. Dominikovi, říká, že rozuměl Písmu na základě *caritas*, lásky. Písmo inspirovala Boží láska, a proto mu může rozumět jen ten, kdo miluje: „*A vy, bratři, kteří si přejete rozumět Písmu a chcete kázat, uče se lásce, ta vás všemu naučí. Budete-li mít lásku, porozumíte jí.*“²¹

Studium proměňuje lidské srdce svou disciplínou. *Pro vytrvalost a stříhanost je jednou z forem askeze* (LCO 83), která patří k našemu růstu ve svatosti. Nabízí nám strohou kázeň a učí nás zůstat mlčky ve své cele a snažit se něco pochopit, když bychom nejradši utekli. Náš řád zavedl mimo jiné tu novotu, že těm, kdo se měli zvláště věnovat studiu, poskytl samotou samostatné cely, avšak tato samota může být askezí. Když jsme sami a bojujeme s nějakým textem, napadnou nás tisíce platných důvodů, proč toho nechat a jít za někým na kus řeči. Rychle přesvědčíme sami sebe, že je to naše povinnost, zatímco kdybychom pokračovali ve studiu, zradili bychom své povolání a křesťanskou povinnost! Přece však, jestliže tuto samotou a mlčení nevydržíme, nebudeme mít co hodnotného dávat. V „Dopise bratru Janovi“ čteme: „*Miluj svou celu a stále v ní přebývej, chceš-li být vpuštěn do viněného sklepa*“²², což zřejmě odpovídá představě novice ze třináctého století

¹⁸Prvotní konstituce 1, 13

¹⁹Mary O'Driscoll OP, tamtéž str. 127

²⁰Allocution de fr. Congar, en remerciement la Remise du prix de l'Unité chrétienne, 24 Novembre 1984.

²¹Dalle Prediche di fra Gerolamo Savonarola, Ed. L. Ferretti, in *Memorie Domenicane* XXVII, 1910

²²De Modo Studendi

o ráji! Velké množství studia bývá opravdu nevyhnutelně nuda. Učit se číst hebrejsky nebo řecky je tvrdá a únavná dřina. Často budeme váhat, jestli to má cenu. Úkon naděje je přesně v tom, věřit, že tato práce přinese ovoce způsobem, který si zatím neumíme představit.

b) Studium a vytváření komunity v řádu

Studium má nejen otevírat naše srdce pro druhé, ale má z nás vytvářet komunitu. Studovat znamená navazovat rozhovor s bratřími a sestrami i s ostatními, s nimiž společně hledáme pravdu, jež nás osvobodí. Albert Veliký napsal o radosti ze společného hledání pravdy: „*in dulcedine societatis quaerere veritatem*“²³.

Vědci jsou často obrazem hodnot naší společnosti. Akademický život je z velké části založen na výkonu a soutěžení, jako bychom nehledali moudrost, ale vyráběli auta. University se mohou podobat továrnám. Články se musí z výrobní linky jen hrnout a s protivníky a odpůrci je třeba zatočit. A přesto nemůžeme říci o Bohu nic osvětlujícího, nebude-li naše teologie jiná, bez soutěžení a plná úcty. Teologii nikdo nemůže rozvíjet sám. Nejen proto, že dnes nikdo není schopen zvládnout všechny obory, ale i proto, že chápání Božího slova nelze oddělovat od vytváření společenství. Velkou část příprav na II. vatikánský koncil vypracovala komunita bratří v Le Saulchoir, zvláště Congar, Chenu a Ferret, kteří na tomto díle spolupracovali a sdělovali si své názory.

Vypráví se, že když byl Tomáš jednou hostem u francouzského krále, udeřil prý pěstí do stolu a zvolal: „*Tohle usadí ty manichejské!*“ To asi svědčí o tom, jak málo se věnoval ostatním hostům, ale také to dokazuje, že teologie může být zápas. Musím opět zdůraznit, jako již tolikrát, význam diskuse, argumentace, úsilí o pochopení. Ale bojujeme se svým protivníkem tak, jako zápolil Jákob s andělem, abychom od něho získali požehnání. Bojujeme proto, že chceme přijmout, co nám náš protivník může dát. Zápasíme, aby vyhrála pravda. Je třeba diskutovat z jakési pokory. Ten druhý má vždycky něco, co nás může poučit, a my s ním bojujeme, abychom ten dar mohli přijmout.

Jednou z nejživějších vzpomínek na můj roční pobyt v Paříži je pro mne vzpomínka na Otce Marie-Dominique Chenu, mistra, který toužil se něco naučit od každého, s kým se setkal, ba i od hloupého mladého anglického dominikána! Často nám pozdě večer po návratu z nějakého setkání s biskupy, studenty, odboráři nebo umělci vyprávěl, co se toho dne naučil, a ptal se, co jsme se ten den naučili my. Pravý učitel je vždycky pokorný. Jordán Saský řekl, že Dominik všemu rozuměl „*humili cordis intelligentia*“²⁴, po-

²³In Liber viii Politicorum

²⁴Libellus 7

kornou inteligencí svého srdce. Srdce z masa je pokorné, ale kamenné srdce je neproniknutelné.

Teologie není jen to, co se děje ve studijních střediscích. Je to okamžik osvětlení, nového vhledu, kdy se Boží slovo setkává s naším každodenním lidským lopocením, včetně zkušenosti hříchu a selhání, a pomáhá nám stavět lidské společenství a tvořit spravedlivý svět. Celý vědecký svět biblistů, patrologů, filosofů a psychologů je tu proto, aby náš rozhovor mohl být plodný a pravdivý. Dobrá teologie vzniká například tehdy, když biblista pomáhá bratrovi v pastorači pochopit jeho zkušenosti a bratr, který má zkušenosti s pastoračí, zase pomáhá vědci porozumět Božímu slovu. Obnova naší teologické tradice vyžaduje nejen, aby se více bratří specializovalo na různé teologické obory, ale hlavně, abychom rozvíjeli teologii společně. Nedokážeme-li vytvořit ze svých provincií teologická společenství, bude naše studium brzy neplodné a pastorační činnost povrchní. Sv. Tomáš napsal velkou část svého díla jako odpovědi na otázky svých bratří, včetně dost hloupých otázek magistra řádu!

Kde vlastně vzniká teologie? Jistě jsou nezbytné velké teologické fakulty a knihovny. Avšak potřebujeme i střediska, kde vzniká teologie v jiných souvislostech, s těmi, kdo hájí spravedlnost, v dialogu s ostatními náboženstvími, mezi chudými a v nemocnicích. Opravdové studium znamená zvláště v této době života církve rovněž vytváření společenství mezi ženami a muži. Teologie, vyrůstající pouze z mužské zkušenosti, napadá na jednu nohu, dýchá jen jednou plící. Proto je dnes třeba rozvíjet teologii ve spolupráci s celou dominikánskou rodinou, navzájem si naslouchat, a tak vytvářet teologii opravdu lidskou. Bůh o tom říká sv. Kateřině Sienské: „*Mohl jsem snadno stvořit lidi tak, že by všichni měli vše, co potřebovali pro duši i pro tělo. Chtěl jsem však, aby jeden potřeboval druhého a aby moji služebníci sloužili jiným dary a milostmi, přijatými ode mne.*“²⁵

Každé lidské společenství je zranitelné, hrozí mu, že se rozpadne, a proto vyžaduje neustálou posilu a obnovu. Jedním z prostředků, jimiž tvoříme a přetváříme komunitu, jsou slova, kterými spolu hovoříme. Jako služebníci Božího slova bychom si měli být hluboce vědomi moci svých slov, moci uzdravovat nebo zraňovat, stavět nebo ničit. Bůh řekl slovo a vznikl svět, a nyní Bůh vyslovuje Slovo, jež je jeho Syn, a my jsme vykoupeni. Naše slova sdílejí tuto moc. Jádrem veškerého našeho vzdělávání a studia musí být hluboká úcta k jazyku, citlivost vůči slovům, která nabízíme svým bratřím a sestrám. Slovem můžeme nabídnout vzkříšení nebo ukřižování. Naše slova si druzí často pamatují, bratří je uchovávají ve svém srdci, dlouhá léta na ně vzpomínají a přemýšlejí o nich, v dobrém nebo ve zlém. Slovo může zabít.

²⁵Dialog 7

Studium by nás mělo vychovávat k zodpovědnosti za slova, kterých užíváme. Zodpovědnosti v tom smyslu, aby to, co říkáme, odpovídalo pravdě, skutečnosti. Jsme však zodpovědni i za to, abychom říkali slova, která budují komunitu, pomáhají druhým, uzdravují rány, nabízejí život. Sv. Pavel napsal z vězení Filipánům: „*Konečně, bratři, přemýšlejte o všem, co je pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za ctnost a co si zaslouhuje pochvalu*“ (Fp 4, 8).

c) Studium a vytváření spravedlivého světa

V našem světě triumfoval jediný ekonomický systém. Stěží si dovedeme vůbec představit jiný. Naše generace může být v pokušení smířit se s utrpením a nespravedlnostmi této doby a přestat žít po obnově světa. Avšak my kazatelé musíme být strážci naděje. Dostali jsme slib svobody Božích dětí, a Bůh své slovo splní. U sv. Sixta visí obraz sv. Dominika, jak studuje a u nohou má psa se svící v hubě. V pozadí jiný dominikán zahání psa holí. Nápis praví, že Dominik neodporoval ďáblu násilím, nýbrž studiem! Studium nás připravuje, aby naše slova přinášela osvobození, protože nás učí soucitu, dává nám vidět Boží přítomnost i uprostřed utrpení, a tam právě musíme kovat svou teologii. Studium nám nabízí intelektuální kázeň, a tím nám otevírá uši, abychom slyšeli Boha, který nás povolává ke svobodě.

Felicísimo Martínez OP jednou popsal dominikánskou spiritualitu jako spiritualitu *otevřených očí*. Chrys McVey řekl na generální kapitule v Calerueze: „*Dominik byl pohnut k slzám – a k činu, když viděl hladovějící v Palencii, hostinského v Toulouse, stav jistých žen ve Fanjeaux. Ale to nestačí k vysvětlení jeho slz. Měly původ v kázni spirituality otevřených očí, jimž nic neuniklo. Pravda je heslem řádu; ne její obrana (jak se často myslívá), nýbrž spíše její vnímání. A ten, kdo má oči otevřené, aby mu nic neušlo, ten v nich brzy pocítí sůl.*“ Naše studium by mělo vychovávat k pravdivosti, která otevírá oči. Jak říká sv. Pavel: „*Hleďte na to, co máte před očima*“ (2K 10, 7).

Vidět, co máme před sebou, to bolí. Mít kamenné srdce je snazší. Dost často jsem se dostal na místa, na něž bych nejradši zapomněl; nemocniční sály ve Rwandě, plné mladých lidí s amputovanými údý, žebráci na ulicích Kalkaty. Jak může člověk snést pohled na tolik bídy? Přesto však musíme poslechnout Pavla a dívat se na věci, jak skutečně jsou, vidět mučený svět. Knihy, které čteme, musí otevřít dveře našeho srdce jako páčidlem. Franz Kafka napsal: „*Myslím, že bychom měli číst jen takové knihy, které nás zraňují a bodají... potřebujeme knihy, jež v nás způsobí katastrofu, které nás hluboce zarmoutí, jako smrt někoho, koho milujeme víc než sami sebe,*

jako vyhnanství v lesích daleko ode všech, jako sebevražda. Kniha musí být sekerou na zamrzlé moře v nás."²⁶

Nestačí místa lidského utrpení jen vidět, být turisty po ukřižovaném světě. Na těchto místech musí vznikat teologie. Právě na těchto kalvarských místech je možné setkat se s Bohem a nalézt nové slovo o naději. Vzpomeňte si, kolik té největší teologie bylo napsáno ve vězení, od listu sv. Pavla Filipánům a básní sv. Jana od Kříže až po dopisy Dietricha Bonhoeffera z nacistického koncentračního tábora. Sv. Jan od Kříže řekl, že jsme jako delfini, kteří se vrhají do temné černi moře a pak se vynoří v oslnivém jasu světla. Uprchlíky tábor v Gomě nebo lůžko na onkologickém oddělení, to jsou místa, kde je možné nacházet teologii, jež přináší naději.

S Bohem je možné se setkat i jinde než v situacích krajní bolesti. Vincent de Couesnongle napsal: „*Není naděje bez čerstvého vzduchu nebo kyslíku či nového pohledu. Není naděje v zatuchlém ovzduší.*“²⁷ Naše teologie byla od počátku teologií města a tržiště. Sv. Dominik poslal své bratry do měst, kde vznikaly nové myšlenky, ekonomické a demokratické pokusy, ale kde se zároveň shromažďovala i nová chudina. Máme odvahu nechat se vyrušit otázkami současného města? Jaké slovo o naději může pomoci mladým, které čeká celoživotní nezaměstnanost? Jak můžeme objevit Boha v utrpení svobodné matky nebo vyděšeného přistěhovalce? Také toto jsou místa teologické reflexe. Co říci světu, který se stává neplodným kvůli znečištění? Necháme si klást otázky mladých lidí a odvážíme se na minová pole morálky, jako je sexuální etika, nebo radši zůstaneme v bezpečí?

Musíme se tedy odvážit uvidět, co máme před očima; musíme uvěřit, že právě tam, kde se zdá, že je Bůh nejvzdálenější a lidé jsou pokoušeni k zoufalství, může vznikat teologie. Jako dominikáni však rozhodně zdůrazňujeme ještě třetí požadavek. Naše slova o naději budou mít autoritu jedině tehdy, budou-li vycházet z vážného studia Božího slova, podpořeny rozbořem současné společnosti. Když Montesinos r. 1511 pronesl své slavné kázání proti útlaču Indiánů, položil v něm tyto otázky: „*Nejsou to snad lidé? Nemají rozumovou duši? Nejsme povinni je milovat jako sebe? Copak tomu nerozumíte? Nechápete to?*“ Montesinos vybízel své současníky, aby otevřeli oči a uviděli svět jinak. K tomu, aby člověk získal na věci jasný pohled, soucit nestačí. Bylo třeba hodně studovat, aby bratři prohlédli falešnou mytologii dobyvatelů, a odtud pramenil prorocký postoj Las Casase.

Chenu dodává: „*Je nesmírně podnětné si všimnout, jak spekulativní nauka tohoto prvního velkého učitele mezinárodního práva (v době, kdy se za hranicemi Svaté říše římské rodí národy) vychází vstříc Las Casasově evan-*

²⁶Dopis Oskaru Pollakovi, 27. ledna 1904

²⁷*Le Courage du Futur*, kap. 8

gelizační činnosti. Ve Vitoriovi hájí tohoto proroka teolog."²⁸ Nestačí se jen rozhořčovat nad nespravedlnostmi světa. Naše slova budou mít autoritu jediné tehdy, budou-li zakotvena v řádném ekonomickém a politickém rozboru příčin nespravedlnosti. Jako se sv. Antonín potýkal s problémy nového ekonomického řádu renesanční Florencie, tak Lebrét zkoumal nové ekonomické problémy tohoto století. Máme-li odolat pokušení laciných frází, musíme mít bratry a sestry, kteří budou schopni odborné vědecké, sociální, politické a ekonomické analýzy.

K tomu, aby vznikla spravedlivá společnost, nestačí jen rovnoměrné rozdělení bohatství. Je třeba vytvářet společnost, v níž bychom se všichni mohli rozvíjet jako lidé. Svět, v němž vítězí konzumní způsob života, se stává kulturní pouští. Kulturní chudoba tohoto převládajícího pohledu na člověka ničí celý svět a „*není-li žádného vidění, lid pustne*“ (Př 29, 18)²⁹. Lid hladoví nejen po jídle, ale po smyslu. Jak se vyjádřila kapitula v Oaklandu: „*Mluvit pravdivě je úkonem spravedlnosti*“ (n. 109). Sv. Bazil Veliký říká, že máme-li šaty navíc, patří chudým. Jedním z pokladů, které máme a které bychom měli uchovávat a předávat v našich studijních střediscích, je poezie, příběhy našich národů, hudba a tradiční moudrost. To všechno je bohatství, z něhož může vyrůst lidský svět.

Ani prorok nemá žádnou omluvu, nestuduje-li Písmo. Boží Slovo rozjímáme, abychom poznali Boží vůli, a ne proto, abychom se ujistili, že Bůh stojí při nás. Je snadné užívat Písma jako zdroje jednoduchých hesel, avšak studiem Božího Slova usilujeme o daleko hlubší osvobození, než si umíme představit. Studijní kázni chceme zaslechnout ozvěnu hlasu, který nás volá k nevýslovné svobodě, ke svobodě samého Boha. Když Lagrange čelil problémům, vyvolaným moderní historickou kritickou metodou, citoval slova sv. Jeronýma: „*Sciens et prudens, manum misi in ignem.*“³⁰ Věděl, že ho to může stát bolest a utrpení, a dal za to ruku do ohně. Lagrange svým nasazením pro nové intelektuální obory své doby projevil neobyčejnou důvěru v to, že se Boží slovo samo prokáže jako slovo skutečně osvobozující a že se nemusíme bát projít i pochybováním a tázáním. Podrobil Boží slovo přísnému rozboru, protože věřil, že se ukáže jako slovo, nad nímž se nelze stát pánem. Sdílíme s ním tuto jeho odvahu? Odvažujeme se vložit ruku do ohně, nebo máme radši svůj klid?

²⁸M.-D. Chenu, *Prophètes et Théologiens dans l'Église, Parole de Dieu*, in: *La Parole de Dieu* II, Paris 1964, str. 211

²⁹Srv. jamajskou státní hymnu

³⁰Tamtéž, p. 84. (*Vědomě a s rozvahou jsem vložil ruku do ohně.*)

Dar budoucnosti

„Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán Bůh mu dá trůn jeho otce Davida, Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce.“ Maria řekla andělovi: „Jak se to může stát, vždyť nežiji s mužem?“ (L 1, 32–34)

Jak se to stane? Jak může panna porodit dítě? Jak by mohla žena z této malé a bezvýznamné římské kolonie porodit Spasitele světa? Kdo by si byl myslel, že dějiny tohoto národa nesou sémě takové budoucnosti? Před dvěma tisíci lety, kdy se zdálo, že Davidův rod zklamal, David nečekaně dostává syna, který zasedne na jeho trůn.

Velká část našeho studia se týká minulosti. Studujeme dějiny národa Izraele, vývoj Bible, dějiny Církve, řádu a dokonce i filosofie. Učíme se o minulosti. Pro studium je důležité si vycvičit paměť, ne však proto, abychom si mohli zapamatovat mnoho vědomostí. Studujeme minulost proto, abychom v ní objevili semena nepředstavitelné budoucnosti. Jako panna nebo neplodná žena najednou čeká dítě, tak se ukazuje, že náš zdánlivě neplodný svět v sobě nese možnosti, o kterých se nám nikdy nesnilo, Boží království.

„Historie, více než kterákoli jiná věda, je schopna osvobodit mysl od tyranie současného mínění.“³¹ Historie ukazuje, že věci nemusí být vždycky tak, jak jsou nyní, a že dějiny nám mohou připravit nečekanou budoucnost. Zjišťujeme, jak řekl Congar, že není jen jedna Tradice, nýbrž celé množství tradic, které nám otevírají neuvěřitelné bohatství. II. vatikánský koncil znamenal nový začátek, protože jakoby převyprávěl minulost. Koncil nás vrátil do doby před rozdělením reformací, před začátkem středověku, abychom znovu objevili pojetí církve před východním rozkolem. Tato vzpomínka nás osvobodila pro nové věci.

Dějiny nás uvádějí do širšího společenství, než jsou pouze ti, kdo náhodou právě žijí. Vidíme, že patříme do společenství svatých a těch, kdo žili před námi. I oni mají právo vyjadřovat se k našim rozhodnutím. Prověřujeme své názory oproti jejich svědectví a oni nám nabízejí širší pohled, než nacházíme v úzkých hranicích své vlastní doby.

Převyprávění historie nás osvobozuje nejen od současného mínění, ale i od *vládců tohoto věku* (1K 2, 8). Dějiny se většinou píší z hlediska vítězů, silných, zakladatelů říší, a tyto dějiny je utvrzují v jejich moci. My se musíme učit vidět historii z jiného hlediska, z pohledu malých a zapomenutých, a pak se stane příběhem, který nás osvobozuje. Proto je připomínání nejstarší náboženský úkon židovské a křesťanské tradice. Když se shromažďujeme k modlitbě, *připomínáme divy, jež vykonal* (srv. Ž 105, 5).

³¹Owen Chadwick, *Origins* 1985, str. 85

Nakonec se vracíme k paměti malého, zdánlivě bezvýznamného národa, lidu Izraele. Nevykládáme onen příběh z hlediska velkých říší, Egypta nebo Asýrie, Persie, Řecka či Říma, nýbrž z hlediska nepatrného národa, jehož dějiny jsou stěží zaznamenány v knihách velkých a mocných národů, a přece právě dějiny tohoto národa přinesly narození Syna Nejvyššího. A ona historie, v níž nacházíme sami sebe, je nakonec příběhem jedné panny, která slyšela andělovo poselství, a muže, kterého přibili na jeden kříž v moři křížů, člověka, jehož příběh skončil nezdarem. A to je ten příběh, který si připomínáme v každé eucharistii. Na tomto příběhu se můžeme naučit vykládat historii lidstva, historii, jež křížem nekončí.

Odvažujeme se vykládat dějiny církve nebo i řádu takto neohroženě? Odvážíme se učit dějiny Církve bez triumfalismu a nadutosti, uznat okamžiky rozdělení a hříchu? Ona radostná zvěst, základ naší naděje, spočívá určitě v tom, že Bůh přijal právě takový chybný a rozhádaný lid za svůj lid. Jak často se při studiu dějin dominikánského řádu hovoří jen o slavných chvílích. Nebojíme se přiznat selhání, spory? Předchozí archivář řádu, Emilio Panella OP, napsal studii³² o tom, co kroniky **neříkají**, co vynechávají. Nakonec nám takový příběh dodává víc naděje a důvěry, protože nám ukazuje, že Bůh stále pracuje s „*hliněnými nádobami*, aby bylo patrné, že tato nesmírná moc je Boží a není z nás“ (2K 4, 7). Může tedy něco dokázat i skrze nás. Na generální kapitule v Mexiku jsme se odvážili připomenout si pětisté výročí našeho příchodu do Ameriky. Připomněli jsme si nejen velké skutky našich bratrů, Las Casase a Montesina, ale i mlčení a selhání jiných. Ti všichni jsou ale našimi bratry. Připomněli jsme si však především ty, kdo byli odsouzeni k mlčení nebo záhubě. Vzpomínali jsme, abychom zároveň doufali ve spravedlivější svět.

Jsou i vzpomínky, které je těžké nést: Dachau a Osvětim, Hirošimu a bombardování Drážďan. Jsou skutky tak strašné, že bychom na ně nejradši zapomněli. Je vůbec možné vypovědět dějiny, které by unesly tolik utrpení? A přece památník obětí v Osvětimi říká: „*Ó země, nepřikrývej jejich krev.*“ Snad jen tehdy se můžeme odvážit vzpomínat na minulost a pravdivě o ní hovořit, jestliže si připomínáme toho, který vyšel vstříc své smrti, vydal se svým zrádcům, učinil ze svého utrpení dar a společenství. Pokud na něj myslíme, máme odvahu doufat. Víme, že „*dějiny nakonec nespočívají v rukou vraha. Mrtvé lze nazvat jménem, o minulosti se musí vědět. V tomto pojmenovávání a poznávání se máme setkat s Bohem, a v Bohu tkví možnost jiného světa pro nás, jiné pojetí moci, hlasy němých.*“³³ „*Ubožák však nikdy neupadne v zapomnění, naděje ponížených nikdy neztroskotá.*“ (Ž 9, 19)

³² „Quello che la Cronaca Conventuale non dice“, *Memorie Domenicane* 18, 1987, 227–235

³³ Rowan Williams, *Open Judgement*, London 1994, str. 242

Sv. Dominik šel od vesnice k vesnici a cestou si zpíval, nejen proto, že byl odvážný, a nejen proto, že měl veselou povahu. Roky studia mu daly srdce, formované pro naději. Studujme, abychom měli účast na jeho radosti.

„Dějiny praví: *Nedoufej,
dokud nejsi za hrobem.*

Potom však, jednou za život,
se zdvihne vytoužená vlna
přílivu spravedlnosti a naděje a dějiny do rýmu si padnou.

Tak doufej, že se moře změní

a přestane se mstít.

Věř, že je i druhý břeh,

na který odtud můžeme doplout.“³⁴

Psáno o svátku Zasvěcení Panny Marie, 21. listopadu 1995.

(přeložila Josefa Strettiová OP)

Základní postřehy o evangelizaci

Jacek Salij OP

...Jestliže Bůh opravdu „tak miloval svět, že dal svého Syna, aby každý, kdo v něho věří, měl věčný život“ (J 3, 16), pak není důležitější zvěsti, která by si zasluhovala rozšíření do celého světa. Pokud ji ovšem hlásáme autenticky.

Mnohokrát se upozorňovalo na to, že Ježíšovo místo v křesťanské víře nemá analogii v žádném jiném náboženství. ... Křesťanství bez Ježíše Krista by bylo kupou žalostných trosek. ... Nikdo z jiných zakladatelů náboženství o sobě neříkal, že je třeba ho milovat víc než otce a matku (Mt 10, 38), ani nežádal vytrvat u něho dokonce tváří v tvář smrti (Mt 10, 32n); nikdo se nenazýval světlem světa (J 9, 5), ani životem a vzkříšením (J 11, 25); žádný netvrdil, že jen v něm lze poznat Boha (Mt 11, 27), ani neslibil, že přijde jako Soudce všech národů (Mt 25, 31).

...

Ani my, křesťané, si, bohužel, nemusíme povšimnout, že základem křesťanské víry je nezištná Boží láska k lidem. Naše křesťanství je pak hrozně znetvořeno. ... Zdá se, že se lze považovat i lze být považován za horlivého křesťana a současně nebýt příliš citlivý na prožívání své víry

³⁴Seamus Heaney, *The Cure at Troy: version of Sophocleses' Philocetes*, London 1990

jako nezištného dávání se Boha lidem. Křesťané tohoto typu jsou lidmi silného náboženského temperamentu, nedoceňují však to, co je v křesťanské víře nejpodstatnější. Pro ně je křesťanství kulturně nejbližším způsobem uspokojování náboženských potřeb. Křesťanskou víru vyznávají tak, jako by pro ně byla nejdostupnějším přirozeným náboženstvím.

Takoví křesťané mohou dokonce - navzdory veškeré své náboženské horlivosti - podlehnout (obyčejně nevědomky) modlářským úchyilkám. A to dokonce ve své zkušenosti s Kristem. S hlubokým vhladem na to upozorňuje kardinál Lustiger: Existují křesťané, kteří jsou stále v pokušení odmítnout jedinečnost dějin a vyvolení. Jsou pokoušeni udělat z Ježíše projekci ideálního člověka, jakého v sobě nosí každá kultura a každá civilizace. Je to nejspontánnější způsob, jak převést Boha do podoby člověka, jinak řečeno, jak zbožstit sebe sama a upadat v modlářství. Každá pohanská civilizace, která se stala křesťanskou, asi cítí pokušení dělat z Ježíše svého Apollona a promítat do něho takový obraz člověka, v jakém má zalíbení.

Takoví křesťané - dokonce i jsou-li obdařeni velkým náboženským temperametem - pochopitelně nejsou schopni hlásat radostnou zvěst ostatním. K hlásání radostné zvěsti je třeba být jí sám nadšen. Ovšem, takoví lidé mohou někoho mobilizovat k intenzivnějšímu náboženskému životu. Může se dokonce stát, že pomohou ke vstupu do církve někomu, jenž v ní radostnou zvěst skutečně uslyší. Ale to nehlásají tuto radostnou zvěst oni, protože sami ji ještě doopravdy nezaslechli.

Takoví nábožensky horliví, ale nedoevangelizovaní křesťané dosti často zavádějí v církvi ducha propagandy. Propagandistovi nezáleží na dobru člověka, jehož touží o něčem přesvědčit. Má na zřeteli nějaké vlastní dobro (včetně svého psychologického zadostiučinění), anebo dobro kolektivu, k němuž se hlásí, či ideologie, kterou vyznává. Evangelium ani církve nepotřebují přívržence, kteří by jim svou podporou poskytovali posilu. Jediným důvodem, proč je třeba hlásat evangelium a zvát do církve, je radost, že Bůh nám daroval svého vlastního Syna, radost, již v sobě nedokážeme zadržet, ale musíme se o ni sdílet s ostatními, tak aby se co nejvíc lidí mohlo radovat s námi. ...

+ + +

Mnoho myslitelů se zamýšlelo nad tím podivným rysem současnosti, který se projevuje téměř všeobecnou nijakostí, neschopností vytvořit si vlastní mínění, pokorným podřízením se módním názorům a vzorcům chování. Svého zotročení si člověk ani nemusí všimnout; každý je naopak přesvědčen o své myšlenkové nezávislosti a dokonce - což je zvlášť komic-

ké - originalitě. David Riesman toto „vnější řízení“ dnešního člověka, jež stavěl do protikladu k dřívějšímu „vnitřnímu řízení“, vysvětloval tím, že si neumíme poradit se vzrůstající složitostí společenských struktur. Erich Fromm hovořil o psychologické prázdnotě, v níž jsme se ocitli po pádu tradičních autorit, prázdnotě, do které vstoupily nejružnější authority anonymní (a tudíž obtížně zachytitelné), jež dokázaly unifikovat celé národy.

Hlásit se k názorům ne vlastním, ale zato módním, sotva ukrývat v daném prostředí populární příslušnost, zdržovat se obhajoby vyznávaných hodnot, podřítit své pojetí pravdy potřebě být někým podpořen - to jsou zvláště charakteristické projevy této společenské nemoci, jíž více či méně podléhá každý z nás a která nás mimo jiné dovedla k sekularizaci dnešní společnosti.

Jistě, že je obtížné očekávat svědectví víry od takových katolíků, kteří se nepokoušejí z této nemoci léčit. Dá se léčit tak, že se získává úcta k sobě samému, hrdost na svou příslušnost (i tu nepopulární), odmítá se zdání a předstírání, posiluje se potřeba pravdivosti, odvaha být jiný, než se ode mě očekává, odvaha mít autentické vlastní mínění a obhajovat vlastní přesvědčení, být obezřetný vůči těm názorům, které provází hodně hluku.

Katolík však potřebuje ještě něco víc než se vysvobodit z područí dnešní nijakosti. Být křesťanem, to znamená dřív nebo později být konfrontován s nějakým výsměchem a nenávisť. Hle, Pán Ježíš řekl jasně, jak máme v takových situacích jednat: „Kdo se stydí za mě a za má slova, za toho se bude stydět Syn člověka, až přijde ve své slávě“ (Lk 9, 26; srv. 12, 8n). Zkrátka, tehdy nám přísluší klidně setrvávat s Ježíšem a v jeho učení a o zbytek se nestarat. Je dobré si připomenout dávné přesvědčení církve, že trpělivé snášení takových situací má zvláštní moc získávat Kristu nové vyznavače. ...

Postoj sdílení radostné zvěsti je asi nedělitelný. Tudíž je velmi dobré, když se někdo snaží zvítězit nad svou evangelizační pasivitou aspoň v jedné oblasti. ...

Vím, že moje reflexe mohou budit dojem, jako by byly nakažené individualismem. Ale není to tak, že bych podceňoval význam evangelizace veřejného života. To je prostě jen odlišné téma, vyžadující zvláštní úvahu. Koneckonců k tomu by bylo třeba velmi zdůraznit, že prvním a hlavním příjemcem darů evangelia je konkrétní člověk: jsou to lidské duše, skrze něž Boží světlo prozařuje mezilidské vztahy a společenské struktury.

Když se Jan XXIII. v encyklice *Pacem in terris* zamýšlel nad tím, proč v zemích s křesťanskou kulturou je veřejný život „často příliš málo prodchnut křesťanským duchem“, spatřoval příčiny právě v „nedoevangelizování“ konkrétních křesťanů. ... „Za takovou dobu byste už měli být sami učitelé, a zatím opět potřebujete, aby vás někdo učil abecedě Boží řeči; potřebujete mléko, ne hutný pokrm“ (Žid 5, 12).

Z knihy „Dylematy naszych czasów“ (W drodze, Poznań 1994) přeložila Terezie Eisnerová OP

Nová evangelizace v perspektivě cyrilometodějské tradice

Dominik Duka OP

Pojem evangelizace či nová evangelizace je v povědomí současné církve úzce spojen s exhortací papeže Pavla VI. Evangelii nuntiandi z 8. 12. 1975. Tento dokument byl v církvi přijat s velkým entusiasmem a stal se *magna charta* mnoha apoštolských aktivit v současné církvi. Jan Pavel II. konstatuje, že potřeba nové evangelizace je mnohem hlubší, než se zdálo před dvaceti lety. Církev se ocitá v nové situaci. Padla berlínská zeď, symbol bipolarity světa, v jehož komunistické části byla svoboda hlásání evangelia potlačována. Také církev sama urazila značný kus cesty v rámci reformy II. Vatikánského koncilu a rozšířila se v zemích třetího světa.

Evangelizace je nový termín, který v sobě obsahuje zkušenost hlásání evangelia v různých částech světa. Někdy se také mluví o christianizaci nebo, po dobách úpadku, o rechristianizaci. Proto snad používá Jan Pavel II. termínu *nová evangelizace*. První evangelizací můžeme nazvat vyslání apoštolů, či snad už samotné hlásání evangelia Kristem. Dalším krokem evangelizace je okamžik, kdy apoštolové opouštějí rámec židokřesťanské diaspory a obracejí se k pohanským národům Středomoří. Evangelizace Římské říše měla specifický charakter - byla provázána pronásledováním, nesvobodou. Křesťan se musel pro Krista a pro evangelium rozhodnout s veškerou vážností, ve vnější nesvoboda byla východiskem hluboce osobního svobodného rozhodnutí.

Historikové by nás přesněji poučili o dalších vlnách christianizace (evangelizace), a to směrem za hranice Římské říše. Po první vlně stěhování národů, v VII., VIII. a IX. století, přicházejí hlasatelé evangelia a obnovují zdevastované a rozpadlé církevní struktury. S jistým vymezením můžeme hovořit o christianizaci (evangelizaci) ve XIII. století, kdy se mendikantské řády svým hlásáním evangelia obracejí na středověkého křesťana, který žil svázán často povrchní tradicí, aby se i on nově a svobodně rozhodl pro evangelium a pro Krista. Christianizací (evangelizací) bych nazval i onu vlnu obnovení náboženského života po třicetileté válce, která zdevastovala struktury křesťanského života a v níž velké množství obyvatel střední Evropy ztratilo své náboženské kořeny. V duchu ekumenismu bychom mohli říci, že tato evangelizace probíhala jak v reformačních církvích, tak v oblastech katolické reformy Tridentského koncilu. K evangelizaci bychom mohli počítat i velké úsilí lidových misionářů v XVIII. a XIX. století. Zcela určitě patří k evangelizaci i velké misijní dílo církve na přelomu 19. a 20. století.

Přesto víme, že církev používá pro jednotlivé vlny šíření evangelia různé názvy. Tato terminologie není náhodná, vyrůstá z historických kořenů. Zdůraznil jsem, že antická christianizace (evangelizace) v době pronásledování církve vyžadovala od nového křesťana zcela svobodné a navýsost odvážné rozhodnutí. Hlásání evangelia v raném středověku, do něhož spadá i dílo velkého Evropana a našeho světce sv. Vojtěcha, se odehrává ve zcela jiném politicko-kulturním kontextu. Misionáři se neobracejí na jednotlivce, nejsou hlasateli Krista pronásledované církve, ale naopak církev představuje v této době instituci, která má velký morální, kulturní, ale i politický vliv. Takto je chápána i mocenskými a politickými strukturami keltských, germánských a slovanských etnik, která nežijí v pluralitním nebo demokratickém státě, ale v kmenové či feudální instituci. Rozhodnutí kmenového náčelníka nebo feudála zavazuje jeho soukmenovce – jeho poddané. Zcela zřetelně chybí osobní a svobodné rozhodnutí toho, kdo přijímá v rámci kmene křest. Snad nejvýmluvnějším svědectvím může být křest sv. Vladimíra v Kyjevě, který po svém křtu nařídil pokřtění svých poddaných. Je spíše otázkou pro historiky a historizující psychology, jakým způsobem člověk raného středověku prožíval tento zřejmý nedostatek svobodného rozhodnutí. Historické dokumenty svědčí o tom, že kontestace byla okrajová. Většina obyvatelstva přijímá křest především jako přihlášení se k instituci církve, čili jako vstup do společenství vyspělých kulturních států. Nabízí se tu ur-

čítá analogie se vstupem zemí do Evropského společenství či do jiných politicko-ekonomických paktů v dnešní době.

Evangelizace (christianizace) XIII. století, která vyžaduje osobní rozhodnutí, v sobě skrývá jistý problém, s kterým se těžko vyrovnává člověk XX. století. Teologové tohoto vrcholného středověku rozhodně zdůrazňují nutnost svobodné volby k přijetí víry. Toto vědomí vede k přijetí zákona tolerance, který dovoluje ve Španělsku koexistenci tří náboženství, křesťanského, židovského i islámského, a v křesťanské Evropě alespoň dvou: křesťanství a židovství. Tato tolerance byla jistě omezená, ale nesmírně důležitá pro vývoj společnosti během staletí ke svobodné demokracii. Nicméně středověký teolog nedokázal pochopit a přijmout možnost odmítnutí již jednou přijaté víry. Zde má původ inkvizice a její zúžené pojetí svobodné volby v životě člověka.

Mnohem menší prostor svobody však dopřálo XVI. a XVII. století v době velkých konfesních válek. Renesancí vytvořený model vlády přerůstá do barokního absolutismu, který vůbec nepřipouští pluralitu konfesí. Když si však odmyslíme válečnou vřavu, uvidíme, jak v obou částech rozdělené Evropy, katolické i protestanské, je evangelium hlášáno hlubokým způsobem, s jakou opravdovostí je Kristus nově přijímán, i když je tomu v úzkém konfesním rámci, což je neštěstím této doby.

Od konce XVIII. a v XIX. století se církev ocitá v mnoha zemích Evropy, později i Nového světa, v postavení podřízené instituce, vytěšňované, zbavené kulturního a společenského vlivu. Politického vlivu byla radikálně zbavena francouzskou revolucí, a postupně je vytěšňována, buď revoluční nebo administrativní cestou, z politických, společenských i kulturních struktur. Vytačení církve z veřejného života mělo za následek zvnitřnění a prohloubení vlastního poslání. Proto evangelizace venkova, proto velké misijní úsilí, které je osvobozeno od hegemonie státu. Nová misijní území koloniálních velmocí vítala iniciativu církve i v oblastech, ze kterých byla ve vlastní zemi vytlačována: ve zdravotnictví, charitě, školství. Takto koloniální velmoci získaly velice levné a obětavé síly, které pomáhaly vytvářet potřebné struktury v nově získaných územích.

XX. století radikálně změnilo postavení církve. 2. vatikánský koncil není zlomem, jakýmsi obratem ve vývoji o 180 stupňů, nýbrž znamená potvrzení vývoje, který v církvi zrál po celou 1. polovinu XX. století. Církev v demokratické společnosti znovu nachází své místo, prosazuje svobodu náboženství namísto svobody od náboženství. Odklerikalizovaná církev je přítomna ve svých věřících, ve společenských, kulturních a politických strukturách současného západního světa. Tyto skutečnosti

jsou opravdu nové. Postupně se situace mění – od románských zemí směrem k západní a střední Evropě. Po druhé světové válce vrcholí v USA, když poprvé v dějinách země proti nepsané tradici byl zvolen prezidentem katolík J. F. Kennedy.

V tomto klimatu je svolán II. vatikánský koncil, na němž bylo vydáno prohlášení o náboženské svobodě, které vytváří základní orientaci pro exhortaci Pavla VI. Evangelii nuntiandi. Hlásání evangelia člověku musí respektovat jeho kulturní, společenské, politické odlišnosti. Evangelium je současnému člověku nabízeno, je zván, aby se svobodně rozhodl pro Ježíše Krista, aby svobodně přijal Krista a stal se tak církví Ježíše Krista.

9. rok Desetiletí duchovní obnovy nese heslo *modlitba a evangelizace* a zvolil si za patrony sv. Cyrila a Metoděje. Víme, že cyrilometodějská tradice se ocitla několikrát ve středu zájmu mocných tohoto světa. Byla i různým způsobem zneužívána, v XIX. století hlásáním panslavismu, v 50. letech XX. století hlásáním prokomunistické orientace s pokusem o vytvoření národní církve pod ochranou moskevského patriarchátu. Přesto cyrilometodějská misie představuje neopakovatelný krok v dějinách evangelizace. Její význam můžeme sledovat v několika vrstvách.

V době raného středověku především Východ chápe misii jako šíření vlády byzantského císaře, který je považován za nástupce Krista na zemi. Přijmout křesťanství znamená stát se součástí této říše, stát se poddaným tohoto císaře. Podobné pokusy se děly i v západní církvi a známe je pod pojmem „boj o investituru“. V této situaci cyrilometodějská misie volí nový bezprecedenční postup. Obrací se na římského biskupa, na papeže. Jeho pravomoci podrobuje území své slovanské misie. Tímto způsobem se vlastně rodí pojem střední Evropy. Na tuto myšlenku Cyrila a Metoděje naváže sv. Vojtěch i maďarský král sv. Štěpán. Tato myšlenka se obnovuje i při zrození habsburské říše v XVI. století.

Druhým důležitým aspektem misie Cyrila a Metoděje je volba slovanského jazyka. Znamená to přiznání práva autonomie celému slovanskému světu. Je to veliké zrovnoprávnění tohoto „nového“ světa slovanského se „starým“ řeckým a latinským.

Třetí aspekt zdůraznil ve svém článku v Teologických textech velký znalec cyrilometodějské problematiky P. dr. Vojtěch Tkadlčík³⁵. Užiti slovanského jazyka, srozumitelného posluchačům, svědčí o úsilí Cyrila a Metoděje obrátit se bezprostředně k člověku. Pokládají tedy touto misí základ k osobnímu rozhodnutí pro Krista.

³⁵V. Tkadlčík: Průkopnická evangelizační metoda Soluňanů, v: TT 6 (1995), 6

Tyto tři aspekty cyrilometodějské misie jsou nesmírně důležité a zaslouží si hlubší propracování, ale také jistou vděčnost spolu s hrdostí.

Nová evangelizace nemá tedy být jakousi zakuklenou formou rekatalizace nebo pokusem o klerikalizaci současné Evropy či světa. Nová evangelizace nemůže být ani lacinou propagandou či nadbíláním současnému člověku. Zmíněné historické evangelizační proudy byly vždy spojeny s velkou nábožensko-kulturní obrodou. Je pro ně typické, že se prosadily v krizové situaci zcela v protikladu k heslu „*Inter arma silent musae*“. První antická křesťanská evangelizace slaví svůj úspěch v době pronásledování církve. V době stěhování národů, kdy se boří celý tehdejší kulturní, společenský a politický svět, znamená evangelizace záchranu a zrod nové náboženské kultury. Každá ze zmíněných vln christianizace (evangelizace) představuje určité mezníky v náboženském, kulturním a společenském životě našeho světa. Proto máme-li hovořit o nové evangelizaci, je třeba si uvědomit, že církev musí provést nejprve vnitřní evangelizaci, obrodu, obnovu nábožensko-kulturního potenciálu. Žádná evangelizace nemohla být nadekretována, žádná evangelizace nebyla pouze výsledkem určitých směrnic. Víme, že u zrodu každé evangelizační vlny stáli Boží lidé, muži a ženy, osloveni či „uchvácení“ Ježíšem Kristem. Evangelizace není v historii bez postav světců. Každá vlna evangelizace předpokládá svědky, kteří žili s Ježíšem Kristem. Toto bych přál i naší církvi v roce evangelizace.

Duchovní předpoklady evropské integrace

D. Bienveido G. Andrade

1. Evropa jako problém

Úsilí o vytvoření jednotného evropského prostoru vyvrcholilo podpisem Maastrichtské smlouvy v roce 1993 a zahájením fungování Evropské unie v roce následujícím. Tomu předcházela dlouhý a složitý vývoj. Projekty na sjednocení Evropy se zakládaly především na ekonomické integraci. A v tomto směru se skutečně ze západní Evropy podařilo vytvořit společnost materiálního blahobytu. Takto jednostranně ekonomické projekty, inspirované mentalitou demokratického neokapitalismu, byly již předem odsouzeny k neúspěchu. (Připomeňme jen hlubokou ropnou krizi na počátku 70. let či ekonomickou nesolidaritou evropských zemí, jež provázela diskuse o Maastrichtské smlouvě.) Jednoduše optimistické vize sjednocené Evropy trpí již od počátku vážnými trhlinami.

Celý problém je totiž daleko složitějšího rázu než jen ekonomického. Evropská společnost je dnes zmitána vnitřními rozpory, které hrozí narušením samotných jejích kořenů. Uveďme alespoň ty nejnapadnější.

1. Rozpad rodiny jako tradičního základu evropské společnosti provází dramaticky vzrůstající množství osamocených lidí (50 % obyvatel centra Paříže žije osamoceně!). Jde o důsledek proklamovaného práva na „volnou“ a „svobodnou“ lásku, jež vede k odcizení a neschopnosti vzájemného sdílení.

2. Rostoucí důraz na dodržování individuálních lidských práv, včetně práva na život (roste odpor vůči trestu smrti) ústí paradoxně v legalizaci smrti bezbranných nenarozených dětí (počet dětí zabitých při potratu jen v 80. letech dvojnásobně převyšuje počet Židů zabitých v nacistických koncentračních táborech).

3. Pokles porodnosti se odráží v celkovém stárnutí evropské populace jež by mohlo v budoucnu vážně narušit evropskou ekonomickou prosperitu. Tento jev spolu s krizí rodinných vztahů nahrává šířícím se snahám o legalizaci euthanasie.

4. Naděje a nadšení spojené s porážkou totalitních režimů ve střední a východní Evropě byly vystřídány strachem z nestability patrným zejména na území bývalého SSSR a v tragické podobě pak v bývalé Jugoslávii. Ekonomické reformy v ostatních zemích tzv. východního bloku jsou provázeny opatrným vyčkáváním ze strany západu.

5. Ještě větší obavy vyvolává pak pesimismus a apatie, šířící se mezi mladými lidmi na našem kontinentu. Nevěří iluzím a utopiím, jež zavedly

Evropu do slepé uličky, spolu s nimi však odmítají i křesťanský humanismus pro jeho vysokou osobní náročnost. Vedle obhajoby pozitivních hodnot, jako je ekologie, práva žen, pacifismus, schvalují potraty, narkomanií, legalizaci euthanasie.

Právě vědomí těchto problémů a rozporů, neřešitelných jakýmkoli sociálně-ekonomickým projektem, vede mnohé jedince i instituce k přesvědčení o nezbytnosti oživení jiných pozitivních hodnot. K vytvoření „nové Evropy“ není třeba vymýšlet nové hodnoty, je nutné oživit ty principy, z nichž pojetí Evropy jako celku historicky vzešlo.

Co vlastně dělá Evropu Evropou? Jaké jsou ony společné hodnoty? Evropa nikdy nebyla chápána jako celek ve smyslu geografickém (Středozeří nemá po této stránce nic společného se střední Evropou či Skandinávií). Nejde ani o celek etnický, koneckonců národnostní spory sužující Evropu dodnes jsou toho důkazem. Evropa nikdy nebyla jednotná ani v politickém či ekonomickém smyslu (vedle vysoce rozvinutých zemí jsou zde státy s průměrnou životní úrovní, a dokonce i ekonomiky rozvojové). Rovněž po stránce ideologické Evropa nebyla a není jednotná (vedle převážně neoliberálního kapitalismu existují zde modely sociálně demokratické a donedávna i kolektivistické). Po kulturní stránce koexistují vedle sebe kultura řecká, románská, germánská, muslimská a další. Východní a západní Evropa sledují již velmi dlouho i odlišné cesty historického vývoje.

Přes všechny tyto rozdíly vnímáme však Evropu jako celek. Spojujícím prvkem tohoto chápání Evropy je totiž styl života, vzniklý integrací výše uvedených principů a přinášejících s sebou jedinečné pojetí člověka a světa. Rozpad Evropy, ohrožení její integrity, začalo tedy už tam, kde právě toto pojetí duchovní jednoty začalo být narušováno.

2. Rozpad Evropy

Začátek rozpadu (Vilém Ockham, Martin Luther)

Počátky pokusů o rekonstrukci historicky utvořeného pojetí západní Evropy jako duchovního celku je třeba hledat ve 14. století. V roce 1328 uprchl anglický mnich Vilém Ockham (asi 1300 – 1349) z papežského zajetí v Avignonu. V Pise se setkal s papežovým protivníkem, císařem Ludvíkem Bavorským, k němuž prý pronesl slavná slova: „Braň mne mečem, a já tě budu bránit perem.“ Objevila se první velká trhlina v křesťanském myšlení – nominalismus Viléma Ockhama. Je projevem hluboce pesimistického pojetí lidské přirozenosti, vycházejícího z neschopnosti lidského rozumu dojít k poznání Boha (tzv. *via moderna* v theologickém myšlení jako protiklad myšlení sv. Tomáše Akvinského označeného jako *via antiqua*). Protože soulad mezi rozumem a vírou není podle Viléma Ockhama možný, vedlo jeho

učení k postupnému oddalování víry a rozumu, k oddělení řádu přirozeného od nadpřirozeného a k nastolení nového pojetí lidské svobody, chápané téměř jako nezávislost.

Na počátku 16. století vyústilo toto duchovní drama v nezvratitelnou katastrofu v cele jednoho německého kláštera. Protagonista byl právě jeden z Ockhamových následovníků, augustinánský mnich Martin Luther (1483 – 1546), prototyp moderního individualismu. Myšlení a působení tohoto wittenberského profesora bylo určováno třemi souřadnicemi, jejichž dopad na vývoj Evropy byl nedožrnný. Byla to úzkost jako výchozí bod, antropologický pesimismus jako jádro jeho učení a individualismus jako jeho důsledek.

Tento velice zbožný a citově založený mnich zaměnil žádostivost s hříchem, a dospěl tak k velice krutému závěru: člověk je zcela neschopen dobrých činů. Sužovaný svou morální ubohostí, stojí člověk proti Bohu „soudícimu a trestajícimu“, jakého nelze milovat. Aby se vymanil z této úzkosti, musí člověk potlačit svou svobodu. Člověk není svobodná bytost, zodpovědná za své hříchy, nemůže dělat nic jiného než hřešit: „Hříšníci jsou špatné stromy a mohou jen hřešit a vydávat zlé plody, jsou neschopni činit něco jiného než hřích, či se o to alespoň pokusit.“¹ Člověk musí také potlačit svůj rozum, „slepý a v mlhách“, „nejlítějšího nepřítele Božího“, kterého „by bylo třeba pošlapat a zničit“.² Podle Luthera „žádný skutek, žádné úsilí, žádný akt svobodné vůle nemá před Bohem cenu, nýbrž všechny skutky jsou odsouzeny jako bezbožné, nespravedlivé, zlé...“³

Teologické řešení tohoto problému (starého jako lidstvo samo) je dostatečně známé: jen Kristus může zachránit, lidské činy nemají žádnou hodnotu. Jde tedy pouze o víru, o osobní jistotu, že každý byl ospravedlněn. Z toho vyplývá velice důležitý závěr: subjektivní prožitek jedince se stává podmínkou spasení. Jinými slovy: jediné, co spasí, je mé přesvědčení, že Bůh jedná. Není tedy Bůh ve skutečnosti více než jakýsi spojenec podřízený člověku, aby odpustil hříchy, jež člověk uzná ve svém svědomí. U Luthera se poprvé tak výrazně setkáváme s absolutizací lidského JÁ, nahrazujícího Boha individuálním svědomím. Lutherův pesimismus paradoxně ústí v přecenění jedince a v důsledku toho vede k duchovní anarchii.

Důsledky Lutherova učení byly nedožrnné:

1. Relativizace pravdy, jež je ve skutečnosti jen osobním přesvědčením, neexistujícím mimo jedince.

2. Morální subjektivismus zavádějící nový koncept morálky, jež už se nechápe jako soulad rozumu s vnějšími objektivními principy, ale jako jakási „etika“, která je vnitřní záležitostí jedince. Niternost, vnitřní život jedince,

¹M. Luther, *De servo arbitrio*

²cit. podle J. Maritain, *Tři reformátoři*

³M. Luther, cit. dílo

je zákonem sama v sobě. Jde o relativizaci absolutního dobra, jejíž následky byly nedožrnné. Ještě dnes se je pokouší korigovat encyklika Jana Pavla II. *Veritatis splendor*.

3. Politický individualismus: společenský řád je pouhým prostředím, kde se realizují individuální „podniky“ jednotlivců. Protože to s sebou nese mnohé konflikty, je nutné zachovat společenský řád prostřednictvím dohody, smlouvy (Hobbés, Locke, Rousseau). Příkrý nástup subjektivismu zcela zpochybňuje objektivní zdůvodnění politické moci a uvolňuje prostor neomezené činnosti Státu. „Rozum, duch Státu“ se tak stává tím, co ovládá celý život společnosti, včetně náboženství⁴. Jedinec, který je jen mikroskopickou částicí konglomerátu zvaného Stát, se tak bez naděje na úspěch střetává s despotismem monarchie (u Hobbese), s despotismem demokracie (u Rousseaua) či s nadosobním pojetím Státu – prozřetelnosti, Státu – boha (u Hegela).

4. Náboženská a sociální anarchie:

Aplikace principu *cuius regio eius religio* předpokládala poprvé v dějinách křesťanství, že křesťanská víra není universální, ale územní, podmíněná, ve své podstatě modifikovatelná. Tato zásada zároveň vedla k rozpadu celkové institucionální, politické a sociální jednoty Evropy. V období mezi roky 1517 (tzv. Wittenberské teze jako první krok k destrukci evropské jednoty) a 1648 (Vestfálský mír, definitivně stvrzující rozpad katolické říše, o níž snili Habsburkové) se v Evropě objevuje zhoubný nacionalismus. Byla svržena universální morální autorita římských papežů (i na nich však leží obrovská historická zodpovědnost za rozpad evropské jednoty, neboť většina z nich zabředla do osidel světského podnikání a chovala se jako knížata dychtící po majetku a světské slávě⁵. Po pádu tohoto nepochybného morálního svorníku se část Evropy uchyluje k důvěře v rodící se sekulární stát. Např. v Anglii dochází v osobě Jindřicha VIII. ke spojení církevní a světské moci, bezprecedentnímu v celých křesťanských dějinách. Francouzský František I. sice zůstává katolíkem, ale z důvodu „státního zájmu“ se bez okolků spojí i s Turky. Absolutní autorita světských vládců dovedla Evropu k náboženským válkám. Každý vládce nutí svým poddaným svou víru. Evropa neměla od těch dob poznat mír a ztracenou jednotu už nebylo možno obnovit. Namísto ní se prosazuje tzv. náboženská tolerance, nikoli jako výsledek

⁴ „Protože světská moc je pokřtěna spolu s námi, vychází z téže víry a z téhož evangelia, je třeba nechat ji, aby byla knězem i biskupem, a považovat její činnost za činnost duchovní, která patří ke křesťanské společnosti a je pro ni užitečná.“ (M. Luther, *An der christlichen Adel deutscher Nation*)

⁵ Existuje mnoho svědectví o zneužívání duchovní moci ze strany papežů. Např. Jan od Kříže, který katolickou církev jistě hluboce miloval, píše v traktátu *O příčinách herezí*. . . : „Veliké pohoršení... vzbuzuje ten fakt, že se velice často a rychle sahá po tak choulostivé zbrani, jako je zavržení duší. O svátcích není mší, kdy by se nečetlo 7, 8 i více exkomunikačních listin.“

duchovního vývoje, ale z politické nezbytnosti; náboženské rozpory totiž došly tak daleko, že ohrožovaly samou podstatu států. A to vše bylo zahájeno Lutherovým vystoupením.

Všemohoucnost Rozumu (*Descartes a osvícenství*)

Rok 1650. Sto čtyři roky po Lutherovi umírá Descartes. Tento šlechtic s vybraným vzděláním, znalec života a kultury velké části západní Evropy, který je pokládán za otce moderní filosofie, nosil v sobě vnitřní drama své zmatené a rozervané doby. Přišel s hořkou herezí, v níž mu pravdu a dobro zakryl nános relativismu.

Když se Descartes rozhodl vnést řád do své vlastní doby, vyšel z opačného předpokladu než Luther: rozum může dosáhnout všeho. Bylo nutné najít jistotu, jež by mohla odolat dobovému skepticismu. Prubířským kamenem se mu stala nepochybnost, jistota ducha, unikajícího pochybnostem. Tak dospěl ke svému klíčovému východisku: „nepokládat za jisté nic, o čem bych jistě nevěděl, že to existuje“ (*Rozprava o metodě, II. část*). Na základě rozhodnutí „chci pochybovat o všem“ nemilosrdně rozbořil celý svět všech svých dosavadních přesvědčení, až dospěl k jedině, pro něj nezpochybnitelné skutečnosti, jež měla mít dramatické následky pro moderní svět: subjektivita jako výchozí bod a zpochybnění všeho vědění, dokonce i reality samé. V důsledku toho zůstalo filosofické myšlení uvězněno v hranicích subjektu. Objektivní pravda byla podřízena subjektivnímu rozumu. Vrozené ideje se oddělily od reality věcí. Lidský rozum začal být pokládán za všemocný a neomylný (osvícenství to později stvrdilo výrokem, že „rozum nikdy nemůže oklamat sebe ani nás“), to vyvrcholilo 10. 11. 1793 jeho zbožštěním na oltáři pařížské Notre Dame.

Stejně jako u Luthera, i u Descarta znovu vystupuje neomezené, absolutní Já. První z nich stojí na počátku evropské intelektuální anarchie, druhý přišel s radikálně optimistickou koncepcí o lidské přirozenosti, vycházející z toho, že lidský rozum může vysvětlit vše a že vše může být postupně zlepšováno nezvratným procesem, který nás znovu přivede do ztraceného ráje.

Descartes přišel s lákavým řešením. Teď už bylo třeba jen realizovat jeho závěry v praxi. A to bylo úkolem osvícenství (chápeme jím zde v nejširším smyslu myšlenkové hnutí druhé pol. 17. a celého 18. století, od Descarta až do Kantovy smrti roku 1804). To si vytklo za cíl „rozbít náboženské pojetí života, aby bylo možno nastolit nový zákon, nemající nic společného se zákonem Božím, novou morálku, nezávislou na veškeré teologii, novou politiku, jež udělá z poddaných občany, a tak vznikne ideální obec, obec lidí“ (Paul Hazard). Pro Voltaira (1694–1778), nejvzdělanějšího z osvícenských autorů, bylo křesťanství nepřitelem rozumu, neboť prý přeceňuje úlohu citu.

Rozum musí být osvobozen od jha křesťanství. Pokrok je podle Voltaira „cesta vysvobození rozumu ke službě pravdě“, cesta, která nezbytně musí být křížovým tažením proti iracionalitě katolické církve.

Condorcet, zcela oddaný službě rozumu, vizionářsky předvídal jasnou budoucnost lidské obce a nadšeně ji vítal i při svém pronásledování, od nějž jej zachránila jen sebevražda. „Přijde doba, kdy slunce bude na zemi zářit jen svobodným lidem, kteří nebudou mít jiného pána než svůj Rozum, kdy tyrani, otroci a kněží se všemi svými pokryteckými metodami budou už jen součástí historie a divadelních her.“⁶

Kant (1724–1804) obdobně chápe lidské dějiny jako rozvoj rozumu prostřednictvím jeho postupného sebeosvobodování, které nevyhnutelně povede k nastolení svobodnější a racionálnější společnosti.

Vzpoura srdce (Rousseau)

Zvláštní pozornost si zaslouží J. J. Rousseau (1712–1778), který položil třetí ze základních kamenů moderní Evropy. Byl to člověk, jehož osobnost i názory byly plné protikladů. Neradostné dětství bez lásky způsobilo celoživotní sociální vykořeněnost tohoto hluboce citově založeného vizionáře a snílka, který byl zastáncem osvícenství, zároveň však i ostrým kritikem racionalistické osvícenské filosofie. V souladu s ní se však ve svém jednání vždy řídil svou vlastní nezávislou a spontánní přirozeností. Neměl valné vzdělání, to, co znal, dokázal však podat tak, že pronikl až k srdcím svých současníků.

Rousseau představuje vzpuru citu, instinktu. Citovost je jeho dílem povýšena na životní normu. Je to postoj člověka, který si je vědom svých zhoubných vnitřních rozporů, přesto však prohlašuje sám sebe za nejlepšího⁷. Lidské Já se zde absolutizuje tentokrát až k zbožštění. Tím se uvolňuje cesta morální anarchii. A Evropa bez váhání přijala za svou Rousseauovu myšlenku, že člověk vychází z rukou přírody dobrý a má sklon konat jen dobro. Bude-li se tedy spoléhat na své „přirozené“ instinkty, nikdy se nemůže mýlit. „Stanovme jako nespornou zásadu, že první impulsy lidské přirozenosti jsou vždy správné; v lidském srdci neexistuje zvrácenost“, píše R. Rousseau v druhé části svého románu *Emil*. Existující zlo a zvrácenost je vždy dílem těch druhých, společenského pořádku. Člověk se však nemůže vrátit k „přirozenému stavu“, neboť musí žít ve společnosti; je proto nutné nastolit nový společenský pořádek na základě jakési „smlouvy“ či „dohody“ mezi svobodnými jednotlivci. Vzniká nová utopie, „obecná vůle“ lidu, která je „vždy správná a společensky prospěšná“ (*Společenská smlouva, II.*). „Každý je-

⁶ J. A. de Condorcet, *Skica k historickému pohledu na vývoj lidského ducha*

⁷ „Vím o svých nedostatcích a upřímně lituji svých neřestí, přesto však zemřu neochvějně přesvědčen, že jsem byl nejlepší ze všech lidí, s nimiž jsem se v životě setkal.“ (Dopis Malasherbesovi z 4. 1. 1762)

dinec odevzdá všechna svá práva společenství.“ Tato „obecná vůle“ odráží podle Rousseaua suverénní vůli lidu a projevuje se prostřednictvím demokratického státu, jemu se podřizuje individuální vůle jednotlivce. „Kdo odmítne poddat se této obecné vůli, bude k tomu celým společenstvím donucen; což neznamená nic jiného, než že každý má povinnost být svobodný.“ (*Společenská smlouva*) Počínaje Rousseauem může si Evropa vybrat mezi cestou paradoxní svobody (k níž lze občas i nutit) či demokratického absolutismu Státu, chápaného jako realizace Prozřetelnosti.

Následovníci Luthera, Descarta i Rousseaua (v 19. století například Hegel, Comte, Feuerbach, Marx, ve 20. století pak např. Freud, Marcus a další) jen do všech důsledků rozvinuli jejich učení. Nicméně právě „cela, kde se Luther přel s ďáblem, krb, u něhož prožil Descartes svůj slavný sen, les ve Vincennes, kde Jean Jacques promáčel slzami svou vestu, když odhalil čistotu přirozeného člověka, to jsou místa zrodu moderního světa“ (J. Maritain).

3. Pokusy o realizaci „snů věku rozumu“

Osvícenstvím byly položeny základy moderního pojetí člověka. Ten je dokonalý a bezvadný (Rousseau), nadaný neomezeným a všemocným rozumem, jímž si vytváří „Boha ke svému obrazu a své podobě“ (Comte). Je schopen neomezeného a trvalého vývoje, který jej dovede k jakémusi ráji na zemi. V samé podstatě tohoto nového člověka tkví svoboda, pojatá jako úplná nezávislost svědomí, utvářející „etiku“ vzdálenou všemu náboženskému šilenství.

Teď už chyběli jen ti, kteří by tyto sny o lidském rozumu realizovali v praxi. Prvním z nich byl Napoleon, protagonista horečného „úprku vpřed“, charakterizovaného „neomezenou autonomií racionality“⁸. Všechny oblasti lidského života se dostaly pod kontrolu rozumu, duchovní základy Evropy byly vytěsněny do oblasti soukromých prožitků. Napoleon usiloval o sjednocení Evropy pod praporem francouzského nacionalistického centralismu. „Má-li francouzský systém přetrvat, musí se stát systémem evropským“, řekl svému bratru Josému. Pohrdal náboženskými a historickými city porobených národů. „Budu řídit náboženský svět tak, jako řídím svět politický, prostřednictvím legislativních zasedání.“⁹ Ve svém zhoubném mesianismu se prohlásil za prostředníka nové celosvětové úmluvy: „Stal jsem se archou staré i nové úmluvy, přirozeným prostředníkem mezi starým a novým řádem věcí.“

Legitimitu mělo tomuto experimentu zajistit předstírané následnictví nejslavnějších evropských historických tradic. „Jsem římský císař, z té nejlepší císařské krve, následovník Karla Velikého,“ řekl Napoleon roku 1812.

⁸J. Ratzinger, *Církev, ekumenismus a politika*

⁹J. Pabon, *Napoleonská ideologie a systém*

Nebyl však sjednotitelem, ale podmanitelem. Nesjednotil Evropu a vlastně mu o to ani nešlo. Snil o dvou světových říších. Evropa pak měla být jen oporou Západu proti rozpínavosti Východu. Velikášství a nereálnost této chiméry spolu s odporem podmaněných národů brzy přivedily její krach.

Poslední čtvrtina 18. století se odvíjela ve znamení tzv. „průmyslové revoluce“. Roku 1763 zdokonalil J. Watt parní stroj, a tak byl umožněn rozvoj masové a sériové výroby. Bájný prostředek na vytvoření bohatství byl na světě, provázen trhem, nadhodnotou, investicemi... V roce 1776 publikoval A. Smith svou knihu o „Příčinách bohatství národů“. Zformovala se ekonomie jako věda o rozmnožování zisku. Nejmocnější bůh dnešního světa, peníze, sliboval přinést společenský blahobyt. Jednostranné pojetí lidské práce jako zboží přineslo však s sebou i hladovějící a vykořisťovaný proletariát.

A objevil se druhý experiment, usilující o rekonstrukci duchovního konceptu Evropy, marxismus. A byl ze všech nejhouževnatější a nejvytrvalejší (kardinál Ratzinger jej nazval „nejvýznamnější odchylkou od historického kursu celku, jemuž říkáme Evropa“). Marxistické úsilí vyložit celý svět z hmoty spolu s jeho ateismem představují nejradikálnější dosavadní negaci všech duchovních základů Evropy. Jde o dosud nejambicióznější mesianistickou vizi, v níž byl Bůh nahrazen mýtem komunistického ráje. Proletariát měl nastolit universální jednotu všech lidí, v níž zmizí i stát a veškerá represe. Místem realizace tohoto experimentu se stala východní Evropa. Ničivé důsledky marxismu jsou dostatečně známy. Bylo velice symbolické, že rok dvoustého výročí francouzské revoluce byl počátečním rokem rozpadu komunistického bloku.

Třetí experiment zaskočil Evropu ve třicátých letech tohoto století. Tentokrát vzešel z biologického materialismu, chápajícího společnost jako výsledek druhového výběru. Filosofické základy tohoto systému položil Fichte úvahami o kulturním poslání německého národa ve svých *Řečech k německému národu* (1807), Hegel svými *Přednáškami z filosofie dějin* (1822–23), Gobineau *Esejem o nerovnosti mezi lidskými rasami* (1835) a Nietzsche svým dílem *Tak pravil Zarathustra* (1882). Z těchto základů vzešel neopohanský nacismus, odmítající křesťanskou civilizaci a její hodnoty a usilující o návazání na předkřesťanské etapy evropského vývoje. Šlo o absurdní návrat ke „krásné pohanské přirozenosti“ s jejím nadčlověkem. Dosavadní duchovní hodnoty chtěl nahradit mytologií, liturgií nabubřele frázevitých nekonečných proslovů, myšlenkou o nadřazenosti jedné rasy, jejímž posláním je germanizace Evropy. Tento experiment nechal za sebou hrůzy koncentračních táborů, masové vraždy a 55 miliónů obětí.

Čtvrtý, od samého počátku sporný pokus o rekonstrukci tradičního evropského řádu začal po II. světové válce. Jde o integraci Evropy, na základě neokapitalistických teorií usilující o vytvoření jednotného trhu (u zrodu té-

to myšlenky stály takové vynikající osobnosti jako Adenauer, Monnet, de Gasperi...). Přínos a dosavadní výsledky této cesty však jsou spíše rozpačité a varující.

4. Evropa – ztroskotání nebo naděje?

Rozchod mezi kulturou a vírou, zahájený Lutherovým vystoupením, vedl k nastolení neomezeného panství rozumu, jehož logickým důsledkem byly ony ambiciózní projekty na rekonstrukci světa, končící v krvavých sporech. Ateistický humanismus dospěl nakonec k ničení samotného člověka.

Historický vývoj Evropy v novověku jasně odsuzuje k neúspěchu všechny pokusy o její sjednocení založené na jednostranném hledisku, jak politickém (i v Maastrichtské dohodě byla zamítnuta idea federativního uspořádání Evropy), tak ekonomickém či kulturním.

Má-li být úsilí o integraci našeho kontinentu úspěšné, musí být založeno na renesanci těch osvědčených prvků, které se podílely už na konstituování duchovního pojetí Evropy. Samozřejmě, že jde o odkaz klasické řecké, zejména však křesťanské tradice. Klasické řecké myšlení ovlivnilo evropskou kulturu svou realistickou filosofií člověka a přírody. Křesťanství pak přišlo s tím nejpodstatnějším, s pojetím člověka jako jedinečné osobnosti, stvořené k obrazu Božímu, jejíž cena spočívá v ní samé, ve schopnosti a potřebě lásky, osobnosti schopné Boha, „definovaného“ v křesťanství jako Láska. Konstitutivním prvkem této osobnosti je svoboda a z ní vycházející lidská práva.

Jinými slovy, při hledání svých jednotících principů musí Evropa pro sebe znovu objevit pravdu o člověku i pravdu o Bohu.

Konečnou pravdou o člověku je biblické pojetí člověka jako obrazu a podoby Boží. To je jediná pravda, jež může vymanit chápání člověka z pout všeho redukcionismu (bytost politická, bytost ekonomická, bytost společenská...). A z této pravdy musejí vycházet i všechna nezczizitelná lidská práva, vnitřně přítomná v evropské kultuře: rovnost, svoboda, bratrství, právo na život, právo na mír, tolerance.

Rovnost: „Jediná rovnost, již musíme hájit, neboť z ní všechna společenská rovnost vychází, nám byla dána Zjevením v pojmu lidské osoby... Lidé, osoby, jsou si rovné právě proto, že každý je stejně milován Bohem.“ (M. Lustiger)

Svoboda: pojatá jako přesvědčení o schopnosti člověka zodpovídat za své chování a volit dobro. „Zůstanete-li v mém slovu, jste opravdu mými učedníky. Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými“ (J 8, 31). Bez této svobody k pravdě a dobru, nemyslitelné v rovině jakési pouhé mezilidské „etiky“, zůstanou všechny humanistické, politické i sociální hodnoty velice zranitelné. Křesťanská svoboda není volutarismem („děláním si, co chci“), ale

spočívá na základech, jež přesahují možnosti jakékoli „společenské smlouvy“ či sebegeniálnějšího jedince.

Bratrství: nikoli ve své osvícenské či marxistické podobě, ale bratrství konkrétní, skutečné, bezprostřední, založené na tom, že jsme všichni syny jednoho Boha (tedy takové bratrství, jež dnes představuje třeba Matka Teréza).

Právo na život: ale ve všech stadiích a podobách, tedy i život starých, nemocných, nenarozených, zločinců a teroristů.

Mír: možný však jen v respektování odlišných názorů.

Láska: jako radost a potěšení ze sdílení, ale i jako oběť a kompromis.

Tolerance: jako postoj otevřenosti a úcty k pozitivním hodnotám v myšlení a jednání bližních, nikoli však jako důsledek rezignace na možnost poznání pravdy a dobra.

To vše bude možné, jen vrátí-li se Evropa v pravdě k Bohu. Úplnou, definitivní pravdou v Bohu je Ježíš Kristus, jediné a neopakovatelné Slovo Boží.

Bůh však mluví ve své církvi, společenství „kněží, proroků a králů“. Proto jsou tak povzbuzující církevní dokumenty o úloze laiků, například *Christi-fideles Laici*, věnované rozpracování této myšlenky, jejíž hloubka není zatím ještě v celku církve realizována. Žít v pravdě v každém prostředí a rozbít tak neblahou dichotomii mezi vírou a kulturou, to je poslání laiků¹⁰.

Nebude-li se z Evropy znovu šířit její víra..., „bude se odtud nevyhnutelně šířit její nedůvěra, přesvědčení, že neexistuje pravda, právo, dobro. Bez věrnosti bezpodmínečné pravdě se z Evropy stane pouhý geografický útvar, místo, kde započaly tendence k destrukci lidství“ (R. Spemann).

Naděje Evropy spočívá v tom, že křesťanství vždy vytvářelo kulturu a životní styl prostřednictvím známých (např. Benedikt z Nursie, Cyril a Metoděj, Tomáš Akvinský) i mnoha neznámých osobností.

Žijeme v očekávání třetího tisíciletí, jež se blíží, neboť Ježíš Kristus, Pán vesmíru a dějin, je věčně živý. Evropa má naději, žije-li Kristus v nás (jsme-li schopni odpovědět jako Jakub, „syn hromu“: „Můžeme pít Kristův kalich.“)

Z materiálů sympozia „Evropa a třetí tisíciletí“, které se konalo v Santiagu de Compostela v r. 1995, vybral a přeložil Petr Beneš

¹⁰II. vatikánský koncil o tom mluví jasně: „Rozpor, který je u mnoha lidí mezi vírou, ke které se hlásí, a denním životem, je třeba počítat mezi nejzávažnější omyly naší doby... Nestavme proto nesprávně proti sobě činnost v zaměstnání a ve společnosti na jedné straně a náboženský život na straně druhé. Když křesťan zanedbává své časné povinnosti, zanedbává tím své povinnosti vůči bližnímu, ba vůči samému Bohu...“ (GS 43)

Charisma, spiritualita a duch dominikánské rodiny*

Otec P. Lippini OP se ve své přednášce proslovené v dominikánském konventu v Praze 16. 4. 1996 věnoval aktuálnosti charismatu, spirituality a ducha dominikánské rodiny pro novou evangelizaci.

Pojem **charisma** užívá o. Lippini v širším významu než jak je tomu např. v listech sv. Pavla (zdarma daný dar v listu Římanům; mimořádný nadpřirozený dar daný Duchem sv. – dar jazyků, dar proroctví, atd. v 1. listu Korintánům). Zakladatelské charisma chápe jako původní ideu darovanou zakladateli určitého řádu a odpovídající potřebám církve v daném dějinném okamžiku. V případě sv. Dominika se jedná o geniální myšlenku na založení řádu přednostně zaměřeného na kázání. Po stručném nástinu geneze této Dominikovy idey a její prvotní realizace v prvním konventu, kde společně žili bratři, sestry i laici, podílející se na kazatelském díle podle svého zaměření a schopností, specifikuje o. Lippini zakladatelské charisma sv. Dominika. To spočívá v zacílení všech čtyř klasických prvků řeholního života k účelům kázání.

Jedná se o *společný život* (účinnost kázání nezávisí na činnosti jedince, ale je plodem práce celé komunity), *askezi* (u mnichů sloužila k podrobení těla vládě ducha; u dominikánů k tomu, aby si kazatel vyprosil Boží milost, kterou potřebuje k vyšší účinnosti svého kázání), *chórovou liturgií* (u mnoha mnišských komunit často sám cíl; u dominikánů prostředek kázání, zákon dispense umožňuje u dominikánů vyjmout bratra z této povinnosti kvůli kázání či studiu) a *práci* (viz benediktinské „Ora et labora“; na místo fyzické práce nastupuje u dominikánů studium).

Podle řádových konstitucí tyto čtyři prostředky nemohou být zrušeny, ani podstatně změněny, ač s postupem doby jsou možné drobné adaptace účinnější z hlediska cíle.

Pod pojmem **spiritualita** určitého řádu rozumí o. Lippini rozvinutí původního zakladatelského charismatu v učení zakladatelových následovníků. Zakladatelé řádu totiž obvykle nevytvářejí ucelenou teologickou soustavu, jež jejich idea bývá dále rozvíjena. V případě dominikánského řádu je toto rozvinutí díky mnoha vynikajícím řádovým teologům velice podstatné. O. Lippini se ve své přednášce zaměřil na roli kontemplace v řádu bratří kazatelů tak, jak ji vymezil sv. Tomáš Akvinský. Ten se v rámci svého úsilí o syntézu klasického myšlení a křesťanství pokusil uplatnit řecké pojetí kontemplativního a aktivního života i při charakteristice jednotlivých řádů; ke kontemplativním řádí především řády mnišské, k aktivním řády charitativní (věnující se skut-

*z přednášky otce P. Lippiniho OP, upravil Petr Beneš

kům lásky). O. Lippini vystoupil v této souvislosti proti smíšenému pojetí, které je v současnosti rozšířené zvláště mezi kongregačními sestrami. Jedná se přece o bytostné a celkové zaměření osobnosti, tedy např. ekonom kartuziánů zůstává osobou kontemplativní, i když počítá; sestra ošetřovatelka zůstává činně orientovanou i ve vlastní nemoci. Podle sv. Tomáše je kazatel, a tedy i kazatelský řád, dokonce superkontemplativní. Kazatel má v kontemplaci trvalý zdroj kázání, není přece spuštěnou gramodeskou; osvětlovat jiné je vždy víc než zářit a je lepší kontemplovat tak, že plody kontemplace nabídnou druhým. Toto Tomášovo učení je zcela v souladu se zakladatelským charismatem sv. Dominika (o. Lippini připomíná první konstituce, podle nichž kazatel má za svých cest vždy hovořit buď o Bohu nebo s Bohem).

Termín **duch řádu** je poměrně vágní, o. Lippini jím označuje mentalitu, způsob myšlení a chování těch, kteří k řádu patří. Za základní rysy ducha dominikánského řádu považuje intelektualismus, teocentrismus a demokratismus. Pojem *intelektualismus* ve vztahu k dominikánské spiritualitě vykládá ze tří aspektů – intelektuál jako člověk s určitým vzděláním, protiklad intelektuálního a emocionálního, protiklad intelektu a vůle.

To, že členové řádu jsou lidé studovaní, dokládají i nebývale široká privilegia, která se již od prvních konstitucí, na nichž se podílel sám sv. Dominik, udělují studentům (samostatná cela, možnost studovat při osvětlení dlouho do noci apod.) Opozici intelektuálního a emocionálního objasnil o. Lippini na drobném srovnání modlitby křížové cesty (vzešlé z emocionálně orientovaného františkánského prostředí) a modlitby růžence, tak blízké dominikánům. Opozice intelektu a vůle by vyžadovala hluboké ponoření do teologie, zejména sv. Tomáše Akvinského. O. Lippini jen připomněl odlišnost dominikánů od mnoha jiných řádů, následujících učení Platónovo a Augustinovo a jasné preferujících volní stránku. V této souvislosti rozebral i pojetí kontemplace u sv. Tomáše Akvinského. Podle něj dominikánská osobní meditace podporuje takový rozumový proces, jehož prostřednictvím se na základě různých principů dospívá ke kontemplování pravdy. Samozřejmě na počátku i na konci takové meditace je láska Boží, ale proces, kterým meditace prochází, je rozumový proces dospívání od jedné pravdy k další. Pro tuto lásku k pravdě dostalo se řádu od císaře Ludvíka Bavorského označení „řád pravdy“.

Teocentrismus dominikánského řádu je třeba chápat jako opozici k přehnanému antropocentrismu; historickým projevem tohoto rysu dominikánského ducha byly vášnivé spory o účinnou milost, v nichž dominikáni vždy hájili primát milosti před lidským úsilím.

Demokratismus dominikánského řádu se projevuje v jeho „federativním“ uspořádání, kdy jednotlivé prvky si zachovávají svou autonomii vůči centru. O. Lippini rozvedl tuto zásadu v mnoha konkrétních příkladech (nezávislost konventů a provincií při volbě představeného; spolupůsobení rady při

rozhodování převora či provinciála; volba představených zdola; svolávání generálních kapitul nejen k volbě generálního představeného, jak je to běžné v jiných řádech, ale i k legislativním otázkám; nezbytnost schválení vnitřních zákonů třemi kapitulami před nabytím jejich platnosti; i zákony vyhlášené generálním představeným musí schválit nejbližší kapitula atd.)

V závěrečné části svého příspěvku se o. Lippini věnoval roli dominikánské rodiny v období nové evangelizace. Pokusil se odpovědět na dvě otázky: jsou charisma a spiritualita dominikánské rodiny aktuální i dnes? A jaká je role mnišek, kongregačních sester a zejména laiků v nové evangelizaci?

Na první otázku odpovídá, že dokud bude potřeba hlásat evangelium a hájit pravdu, dotud bude zapotřebí kazatelský řád. Jediné nebezpečí, jež mu hrozí, spočívá ve falšování jeho fyziognomie, v tom, co bývá nazýváno „herezí aktivity“. To by mohlo nastat, kdyby se řád bez rozmyšlení pustil do sociálních aktivit, nesměřujících do oboru „lásky k pravdě“, a kdyby se vzdal mnišských observancí. Tak by se totiž stal jednou z mnoha kongregací aktivního života, které jsou napohled velmi činné a úspěšné, ale jsou velmi vzdálené onomu charismatu, které dostal sv. Dominik.

Poměrně rozsáhle se o. Lippini v závěru své přednášky věnoval roli „druhé“ a „třetího řádu“ při nové evangelizaci. Zdůraznil, že jak mnišky a kongregační sestry, tak „terciáři“ musí plně žít charisma dominikánského řádu podle svých okolností. Mnišky nesmějí nikdy ztratit ze zřetele zacílení svých modliteb na kázání, sestry apoštolského života by neměly ani při své činnosti opustit kontemplativní rozměr života. Nejpodrobněji se pak přednášející zaměřil právě na „terciáře“. Už v první řeholi, která se k nim vztahuje a pochází z roku 1285, je zdůrazněno, že laici jsou horlivými obhájci, kteří způsobem jím vlastním hájí pravdy katolické víry. Obdobně vlastně jejich roli vymezují i současné konstituce z roku 1987. I v životě laiků musí působit společný život, modlitba a studium. Možnost zapojení laiků do kázání ilustroval o. Lippini příkladem z Bologne, kde působí. Bratři, sestry i laici káží společně ve všech 400 farnostech diecéze – otcové káží v kostelích a zpovídají, sestry navštěvují nemocné, laici se účastní společných setkání rodin z farnosti.

Velice aktuální je otázka možnosti kontemplativního života pro laika. Je omylem domnívat se, že klauzura je totéž co kontemplace. Je to jen jeden z prostředků. A je omylem směšovat kontemplaci s mystickými stavy. Budete-li kontemplativní, možná dostanete i dar extáze, ale budete-li se vrhat do extáze, neznamená to, že jste kontemplativní. Máme-li však víru, která pronikavě chápe, naději, která si je jistá a lásku, která všechno spojuje s Bohem, pak máme kontemplaci. A tato kontemplace je přístupná i laikům.

Damián, přítel Boží

Timothy Radcliffe OP

Sešli jsme se tu jako Damiánovi přátelé. Na to, že byl člověkem celkem nesmělým a tichým, měl Damián nesmírné množství přátel. Všude, kam jsem za poslední tři roky přišel, jsem se setkával s lidmi, které nějak ovlivnilo jeho přátelství. Tato schopnost přátelství je hluboce zakořeněna v jeho dominikánské totožnosti. Sv. Tomáš Akvinský popsal náš vztah s Bohem jako vztah od základu přátelský. Nejsme Boží služebníci nebo otroci. Jsme jeho přátelé.

Naše kázání by mělo být především kázáním o Božím přátelství k nám, přátelství, které zahrnuje velkorysost bez hranic, „dobrou míru, natlačenou, natřesenou, vrchovatou,“ jak praví evangelium. Náš způsob řízení by neměl být jen vykonáváním chladné vypočítavé demokracie, ale prožíváním této vzájemné velkorysosti. Damián byl tak skvělý dominikán právě proto, že věděl, co znamená velkorysý přátelství.

My, jeho přátelé, můžeme dnes udělat něco, co by si on byl velice nepřál, to je chválit ho. Jediné, co Damián nemohl vystát, byly pocty; říkal tomu „šaskárna“. Když jsem žil v Londýně, Damián se u nás často zastavil na jednu nebo dvě noci mezi lety z Heathrow. Chtěli jsme udělat velkou slávu, nejen proto, že byl magistr, ale hlavně proto, že jsme ho měli rádi. Jen jsme ho tím rozčílili. Damiáne, dnes nám v tom nemůžeš nijak zabránit.

Nejlepší způsob, jak vzpomínat na Damiána, by bylo poslouchat, co o něm říkají jeho přátelé. Od té doby, co zemřel, k nám na svatou Sabinu přicházejí faxy jeden za druhým. Přečtu jen slova jednoho z nich, která podle mě shrnují, kým byl Damián. Převor kláštera v Caracasu ve Venezuele napsal: „*Zůstává v našich vzpomínkách jako řeholník našeho řádu, chudý, odříkavý, misionář, mlčenlivý a pokorný kazatel a následovník sv. Dominika Guzmána.*“

Byl především „*řeholníkem našeho řádu*“. To znamená, že byl mužem modlitby. Každý den si našel čas, aby byl sám s Bohem. Když musel opustit klášter v pět ráno, aby stihl letadlo, vstal ve čtyři, aby mohl sloužit mši. Byl to zbožný člověk, a to bylo tajemstvím všeho ostatního. Říkal, že mnišky jsou pro řád nezbytně důležité, protože nám připomínají, že jsme všichni kontemplativní.

„*Chudý a odříkavý.*“ Žil velice prostě. Neměl rád okázalost. Pro Damiána bylo jaksi typické, že když byl zvolen magistrem, byl tam snad jako jediný z bratří bez hábitu, takže bratr vedle něj musel svléknout svůj hábit a dát mu ho. Jeho téměř první slova poté, co byl zvolen magistrem, zněla: „Kdo mě zná, ví, že nemám rád pocty. Říkejte mi Damiáne.“ Skoro nejedl, nepil ani nekouřil. Když ho bratr Vincent de Couesnongle, jeho předchůdce v úřadu magistra, zavolał do své kanceláře, nabídl mu pití, ale on nechtěl. Zkusil

cigaretu a také nepochodil. Potom Vincent řekl: „Víš jistě, že jsi opravdu dominikán?“

Pořádaly se velké hostiny a on poprosil o jablko a sklenici vody. Jít do McDonaldu, to byl pro něj svátek. Po mém svolení mě vzal mimo kapitolu, abych se trochu vzpamatoval. K mému velkému úžasu a překvapení mi oznámil, že jdeme do nejlepší restaurace v Mexico City. Samozřejmě se z toho vyklubal levný stánek s hamburgery!

To nebylo puritánství. Myslím, že to bylo příznačné pro člověka, který byl celistvý, jehož totožnost jako řeholníka pronikla celou jeho bytostí. Podobně jako Dominik se radoval z nesmírné svobody chudoby, ze svobody toho, kdo cestuje nalehko, jen s taškou přes rameno. Často říkal, že se v tom máme co učit od sester, zvláště v rozvojových zemích. Jejich chudý a prostý život vybízí bratry, aby odhalili Dominikovu svobodu.

Byl to „*pokorný kazatel*“. Učil rád především svými dopisy. Dnes jsme slyšeli v prvním čtení z Izaiáše: „Vystup si na vysokou horu (takto zní heslo irské provincie: *Super montem excelsum ascende*), Sióně, který neseš radostnou zvěst, co nejvíc zesil svůj hlas, Jeruzaléme, který neseš radostnou zvěst, zesil jej, neboj se!“ Damián mocně pozvedal svůj hlas a jeho nauka byla jasná. Nebál se mluvit silně. Především učil nás dominikány, co vyžaduje společný život; poučoval nás o dominikánské rodině, abychom si vážili darů sester; učil nás o formaci mladých. Učil nás, abychom toužili po spravedlivém světě a usilovali o něj. Říkal, že po Dominikovi je pro něj vzorem dominikána Las Casas. Všude, kam jsem přišel, jsem slyšel bratry a sestry hovořit o jeho dopisech.

Byl „*následovníkem Dominika Guzmána*“. Jako Dominik měl dar řídit. Rozuměl řízení řádu víc než kdokoli, s kým jsem se kdy setkal. Téměř po celý svůj život zastával volené úřady: vikář provinciála Argentiny, vikář provinciála Trinidadu, mexický provinciál, irský provinciál, potom magistr řádu. Vzpomínám si, jak se mu nesmírně ulevilo, když byl nakonec mou volbou uvolněn z úřadu, i když jeho první slova zněla: „Je mi velice líto, když já jakožto Ir oznamuji, že byl zvolen Angličan“.

Základem naší tradice řízení je důvěra k bratrům. Když Dominik posílal novice kázat, mnohým lidem se to nelíbilo a říkali, že se žádný z nich nevrátí. On však odpověděl: „Jen jděte a nebojte se, protože Pán bude s vámi“. To je důvěra, kterou dával svým bratrům a sestrám Damián. Naprosto věřil těm, kdo s ním spolupracovali.

Když Damián ke konci svého úřadu odjížděl ze svaté Sabiny na svou poslední cestu, připomenul Frank Vicente, jeho vikář, že Dominik „chodil z jedné strany chóru na druhou a povzbuzoval a posiloval bratry při oficiu. Ty jsi procestoval celý svět, přinášel naději a říkal bratrům a sestrám našeho řádu, aby nepodléhali pesimismu a neposlouchali hlasy proroků poslední-

ho soudu'.“ To je základní úlohou představeného – povzbuzovat a dodávat odvalu.

Přinášel lidem sv. Dominika, protože nacházel Dominika v bratřích a sestrách všude, kam přišel. V posledním vánočním poselství řádu napsal: „Před patnácti lety se mi stalo, že v jedné malé stanici v Mexiku převorka místního dominikánského kláštera nevěděla, jak by lidem vysvětlila, kdo jsem já, cizinec. Řekla jim, že v Mexiku zastupuji všem dominikánům sv. Dominika. Od té doby jsem často tuto příhodu vyprávěl a dodával jsem, že pravými zástupci svatého Dominika jsou bratři a sestry, kteří jsou věrní jeho poslání, jako ta převorka a její komunita.“

Damián byl přesvědčen, že posláním magistra řádu je být symbolem jednoty řádu, jak říkají konstituce. V tom byl asi nejúspěšnější. Přes všechna napětí a různosti nás spojoval dohromady, a nejen bratry, nýbrž celou dominikánskou rodinu. V církvi, kde ženám a laikům často není popřáno sluchu, věřil, že kazateli můžeme být jediné společně, jako rodina. V dopise *'Spolu na misie'* napsal: „Spolupráce sester a bratří je sama o sobě svědectvím, kázáním. Zpočátku se klášter nazýval *sacra praedicatio* (svaté kázání). Dnes tento název vyjadřuje apoštolát celé dominikánské rodiny.“

Přestože Damián už nemůže proti mé chvalořeči nic namítat, jeho přátelé by mohli, kdybych pokračoval příliš dlouho, i když je toho ještě mnoho, co byl chtěl říci. Dovolte mi uzavřít tím, že se vrátím k oněm slovům evangelia, která popisují, co to znamená žít opravdové přátelství: „Dávejte, a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.“ Damián dával bez omezení. Provinciál pařížské provincie napsal: „Vzpomínáme na něj jako na člověka, který se dal bez výhrad do služeb řádu.“ Dával se až do úplného vyčerpání. Byl přesvědčen, že každý bratr má mít možnost mluvit s ním osobně, i když už stěží mohl dál poslouchat. Když jsem cestoval po celém řádu, slyšel jsem vyprávět o tom, jak se zhroutil v Japonsku, v Mexiku, při plenárních zasedáních rady.

To byl jeho způsob, jak prožíval radikální velkorysost Ježíše, který se nám vydal naprosto, „až k smrti“. „To je mé tělo a já vám ho dávám.“ Takto vyjádřil velkorysé přátelství, kterým je Boží život. A tak si můžeme být jisti, že Damián nyní dostane od Boha plnou míru, natlačenou, natřesenou a přetékající.

z IDI, n. 340 (April 1996) přeložila Josefa Strettiová OP

Petr Niger

Dominik Duka OP

Petr Niger (Nigri) – vlastním jménem Schwatz – se narodil asi 1434 v Kadani nad Ohří v početné německé rodině, takže pro mnohé badatele bylo nesnadné rozlišit jeho četné bratry a bratrance. V roce 1452 vstoupil do noviciátu k otcům dominikánům ve Würzburgu. Rodný bratr Jan je znám jako převor dominikánského kláštera v Řezně a působil také jako profesor v Ingolstadtě. Jiří (Georg) byl provinciálem české provincie dominikánů v Praze a později působil v Eichstädtu. Mikuláš (Nikolaus) se stal převorem v Landshutu. Petr absolvoval teologická studia na universitách v Lipsku, v Montellier, Salamance, Freiburgu a v Ingolstadtě, kde také promoval jako lektor posvátné teologie.

Vzhledem k jeho hebraistickým studiím byl rozhodující pobyt v Salamance, kde se účastnil vyučování hebrejštině s židovskými dětmi u místního učitele – rabína. Pověst o znalosti hebrejštiny způsobil, že bavorský vévoda Ludvík povolal Petra Nigera do Řezna, aby o Velikonocích 1474 disputoval s řezenskými rabíny, kteří představovali učenou židovskou elitu. K těmto disputacím, které připomínaly středověká rytířská klání, se ze strany místních rabínů nikdo nedostavil, a tak byl Petr Niger prohlášen za vítěze. Dobové materiály naznačují, že mělo ze strany radnice dojít k vyhnání Židů z města, ale na zásah světícího biskupa vévoda znemožnil plánované vyhnanství. Tato událost nám ukazuje na problém soužití křesťanů a Židů ve středověku. Disputace byly často chápány jako forma misijního úsilí a výsledek jako možný rozsudek. Podobné disputace pořádal Petr Niger ještě ve Frankfurtu, Wormsu a Norimberku. Rovněž tak byl jako odborník zván k procesům. Této činnosti se pravděpodobně věnoval asi 4 roky, mezi lety 1474 – 1478. Zdá se, že po těchto disputacích nedošlo k žádným represím.

Roku 1476 se Petr Niger vrací k učitelské dráze; dostává místo magistra na universitě ve Freiburgu. V roce 1481 se zde stává profesorem hebrejštiny; je zván do Prahy, ale dává přednost nabídce uherského krále Matyáše Korvína a přijímá místo rektora university v Budapešti. Umírá pravděpodobně v roce 1483.

Celé dílo Petra Nigera se může rozdělit do dvou vrstev. První tvoří práce vycházející z jeho kazatelské činnosti, kterou však pro své založení ve znalosti hebrejštiny svým významem dalece překračují. Staly se základem pro studium hebrejštiny na universitách. Metodický výklad hebrejské gramatiky a fonetiky položil základ pro vytvoření hebrejské gramatiky v analogii s latinskými gramatikami a určil směr na další staletí.

Jsou to:

Traktát proti Židům (Tractatus contra Iudeos), Eblingen 1475

Hvězda Mesiáše (Stella Mešiah), Eblingen 1477

Výklad žalmů podle původního textu – toto dílo nebylo vydáno tiskem a je uloženo pod signaturou Clm 23818.

Druhou vrstvu představuje „Clypeus Thomistarum“, který vydává P. Niger jako rektor budapeštské university v Benátkách r. 1481. Jde o výrazné dílo z oboru tomistické filosofie, které zajišťuje autorovi čestné místo v dějinách středověké filosofie a teologie.

Krátký popis díla:

Traktát proti Židům byl sepsán na žádost řezenského biskupa. Jde o dvoj-jazyčné dílo v latině a hebrejštině. Hebrejský text je psán v latince s vokalizací. Traktát je rozdělen do šesti částí:

1. Příchod Mesiáše v chudobě
2. Mesiáš je druhá božská Osoba
3. První příchod Mesiáše se již uskutečnil
4. Zavržení židovského národa
5. Předání Nového zákona
6. Panenská matka Mesiáše

V závěru vyslovuje autor přesvědčení o snadnosti poznání Mesiáše. V dodatku uvádí seznam knih Starého zákona podle masoretského kánonu.

Hvězda Mesiáše v úvodu vyjmenovává knihy Starého zákona podle hebrejského, latinského a německého seznamu. Celé dílo rozčlenil Petr Niger do 11 traktátů, které ještě rozdělil na kapitoly.

1. traktát o trojjediném Bohu
2. traktát o proroctvích, která předpovídají vtělení (Micheáš, Zachariáš, Izaiáš 9. a 48. kap., Jeremiáš 33. a 14. kap.)
3. traktát o příchodu Mesiáše
4. traktát o narození Mesiáše z Panny
5. traktát o prvním příchodu Mesiáše v chudobě
6. traktát o činech Spasitele na zemi (kázání, zázraky, utrpení, smrt, sestoupení do pekel, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a seslání Ducha svatého)
7. traktát o předání Nového zákona a odvolání Starého zákona
8. traktát o zavržení židovského národa s připomínkou, že pouze někteří členové tohoto národa budou zachráněni
9. traktát o vyvolení pohanů podle Gn, Iz, Oz a Jer.
10. traktát o zaslíbené zemi, do které Mesiáš uvede vyvolené
11. traktát o vyvrácení námitek a omylů. V poslední kapitole tohoto traktátu zaujímá Petr Niger ostře negativní stanovisko k Talmudu.

Zřejmě i při takto povrchně informativním popisu díla napadne čtenáře, že neodpovídá současným normám o vztazích mezi křesťany a Židy. Bylo by

ahistorické a nespravedlivé posuzovat autora podle našich měřítek. Je nutné uvědomit si dějinnou podmíněnost, ale i velkou odvahu a otevřenost, s jakou autor přistupoval k dobovým problémům s ochopou je řešit. Bojovnost přístupu vyrostla z tehdejší kontroverzní mentality.

Ve svém díle cituje Petr Niger sv. Jeronýma, Augustina, Eusebia, Vincente Fererského, Mikuláše Lyránského, s kterým i případně polemizuje. Dílo Rajmunda Martiniho *Pugio fidei* se jeví jako hlavní pramen, z kterého autor čerpá (podle Petra Nigera byl Rajmund Martini původně rabínem a je autorem dvou děl – zmíněného *Pugio fidei Christianorum* a nevytištěného *Capisterium Judeorum*). Z židovských autorů cituje Josefa Flavia, dále rabiho Šalamouna, Eliezera a rabiho Davida Kinchiho. Znal modlitební knihy Tefilah, Sefer toledot Ješuah hanozeri a Talmud.

Výklad žalmů z původního textu nebyl publikován tiskem. Výklad každého žalmu sleduje pevné schéma středověké exegeze a prozrazuje rozhodující vliv Mikuláše Lyránského. Vlastní práce je především v uvedení hebrejského textu s transkripcí spolu s lexikografickými poznámkami a gramatickými vysvětlivkami. Ve svém výkladu upozorňuje na rozdíly mezi aškenáskou a sefardskou výslovností.

Ve výkladových partiích cituje Mikuláše Trivetského, Lyránského, sv. Jeronýma, Augustina, Casiodora, Catholicon Janovo, Rajmunda Martiniho a magistra Remigia. Nepochybně čerpá ze Septuaginty a překladů Aquilova, Symachova, Theodotionova a z Targumu, dále z židovských autorů Josefa Flavia, Davida Kinchiho a rabiho Šalomouna. Často také vzpomíná svého učitele rabína ze Salamanky. Výklad potvrzuje, že vedle hebrejštiny znal Petr Niger také aramejštinu.

Clypeus thomistarum byl vydán v Benátkách 1481 a 1504. Dílo se vyznačuje ostrým polemickým tónem a zrcadlí stav polemiky s nominalisty a skotisty, která se vedla na středověkých universitách. Mezi hlavní střediska kontroverzí patřila lipská universita, na které také Petr Niger studoval. Tato universita se stala kolbištěm mezi tomisty a skotisty. Toto dílo je často vzpomínáno z hlediska studia metodiky. Data vydání nám připomínají, že se jedná o poslední dílo Petra Nigera, které se dočkalo i posmrtného vydání.

Z nových knih

Hans Urs von Balthasar - Síla křesťanské naděje

Velehrad 1995

Jeden z nejvýznačnějších teologů 20. století vrací v této studii křesťanům naději a ukazuje perspektivu víry, která nemá nic společného s fanatismem. V době, kdy se ve společnosti šíří satanský kult, rezignace a beznaděj, nám tato kniha otevírá novou perspektivu.

Anselm Moynihan OP - Boží přítomnost

Krystal OP, Praha 1996

Chceme-li přebývat v Boží přítomnosti, musíme znát její formy a projevy, jak se k nám sklání ve stvoření, v duši, v Kristu, v Nejsvětější svátosti. Jenom tak ji můžeme pravdivě okoušet a odpovědět na ni vděčností a oddaností.

Filozofie konání

(ke 100. výročí Blondelovy „L'Action“) - uspořádal Karel Říha SJ, profesor filozofie na CMBF v Olomouci

Tato studie seznamuje českého čtenáře s velikou postavou Maurice Blondela, který dříve nebyl dostatečně pochopen. Plně rehabilitován byl současným papežem Janem Pavlem II. Blondelovo dílo nám přibližuje prof. Říha prostřednictvím Petra Henriciho, jednoho z hlavních redaktorů mezinárodního teologického časopisu *Communio*. Pro studenty teologie považují za nejdůležitější poslední kapitolu, nazvanou Víra a tradice. Blondelovo pojetí tradice patří k důležitým oblastem současné katolické teologie.

Výklad bible v církvi

(Papežská biblická komise), Zvon, Praha 1996

V autorizovaném překladu dokumentu papežské biblické komise je shrnuta metodika výkladu bible v současné církvi. V úvodu nás dokument seznamuje s vývojem biblistiky v posledním století, schvaluje historicko-kritickou metodu, kterou v katolické církvi zformuloval otec J. M. Lagrange OP. Rovněž tak nás tento dokument seznamuje s novými přístupy v současné hermeneutice biblického textu. Nezapomíná ani na nutnost a důležitost noematiky, to je nauky o smyslech Písma. Dokument neponechává stranou ani praktické užívání bible v liturgii, v lectio divina, pastorační službě a v ekumenismu.

Viktor E. Frankl - ...A přesto říci životu ano

Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996

Kniha významného rakouského psychologa židovského původu, který přežil koncentrační tábor, vypovídá o síle života, který je zakotven v plnosti smyslu. Život podle autora neztrácí smysl ani v nejkritičtější fázi. „Snad ještě žádná generace nepoznala člověka tak, jak ho poznala generace naše.

Co tedy je člověk? Je to bytost, která šla do plynových komor vzpřímeně, s modlitbou na rtech.“ Autor potvrzuje zkušenost, která je často přehlížena, a sice odhalení smyslu života, odhalení Boha v Osvětimí. Heslo o smrti teologie Boha po Osvětimí vychází spíše od autorů, kteří Osvětimí neprošli.

Odilo Ivan Štampach OP - *Nástin ekumenické teologie*

vydavatelství Karolinum, Praha 1995

Otec Odilo nabízí českému čtenáři první elementární učebnici ekumenické teologie, po které tolik volala studující mládež, ale i širší veřejnost. Praktický ekumenismus bez základní znalosti ekumenické teologie může být srdečný i opravdový, ale je nebezpečí, že ustrne v rovině emocí, sympatií, které se někdy mohou příliš snadno změnit.

Svatý Jan Damašský - *O pravé víře*

Pravoslavné vydavatelství Olomouc 1994, přeložil ThDr. Pavel Aleš

Překladatel nabízí významnou část vrcholného díla sv. Jana Damašského *O pravé víře*. Sv. Jan Damašský patří k vrcholům teologického myšlení východní církve ještě v době před rozdělením (žil v 7. až 8. století). Jeho dílo ovlivnilo i tvůrce systematické teologie západní církve, a to jak Petra Lombardského, tak sv. Tomáše Akvinského, jenž ho s velkou úctou a láskou cituje. Díky tomuto překladu má i český čtenář možnost nahlédnout do dílny východní teologie a bylo by potěšitelné, kdyby mohlo toto dílo vyjít celé. Bude však záležet na čtenářském zájmu.

Heinrich Petri a Wolfgang Beinert - *Učení o Marii*

Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1996

Přeloženou německou práci bychom mohli nazvat mariologickou summou. Čtenář v ní nalezne opravdu souhrn učení církve o Panně Marii. Autoři vycházejí od biblických základů, seznamují čtenáře s dogmatickou mariologií, všímají si též postavení Panny Marie v rámci ekumenické teologie. Stojí za zmínku, že věnují velkou část mariánské úctě v duchovním životě, modlitbě a liturgii, a významu mariánské spirituality. Neváhají se zabývat ani otázkou mariánských poutí. Ukazují nám, jak mariánská úcta zformovala uměleckou tvorbu, jak na Východě, tak na Západě. Přijdou si na své i historici umění. Dílo je opravdu záslužné, možná, že někteří z dogmatiků by namítli, že je zpracováno příliš popisně. Ne vždy je text čtenáři srozumitelný, překladatelé někdy s textem zápasili.

Systematická teologie 1 (Římskokatolická perspektiva)

uspořádali Francis S. Fiorenza a John P. Galvin, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1996

Tento překlad vyšel ve spolupráci s Křesťanskou akademií. Velice podnětná je první část, která seznamuje čtenáře s vývojem teologické metody. Další rozčlenění připomíná teologické příručky z druhé poloviny 20. století, počínaje francouzským *Initiation theologique*. Nedostatkem této práce a většiny těchto příruček je zakrňelá teologie Boha a Nejsvětější Trojice. Domnívám se, že tento problém je patrný i v životě církve, bylo na něj již upozorněno na mnoha teologických symposiích. Význam tohoto díla je především v tom, že nám dává možnost seznámit se s teologií z jiné jazykové oblasti, která není okrajovou, neboť angličtina je jazykem 60% studentů teologie na světě.

Oto A. Kukla - Listy pro Viktorii (přemítání nad dějinami Izraele)

Cesta 1995

Vtipnou, zajímavou a velice čtivou formou seznamuje autor Viktorii s dějinami Izraele. Pomocí této knihy může současný křesťan hlouběji pochopit své kořeny, staro- i novozákonní a bude také schopen odmítnout ničím neodůvodněný a protikřesťanský antisemitismus, který je občas ukryt v naší kultuře i v životě.

Dominik Duka OP