



Salve

ROČNÍK VI.

1996

ČÍSLO 3

25 Kč

*Ch. Journet
Transsubstanciace*

*M. O'Driscoll
Marie Magdaléna a Kateřina Sienská:
dominikánské sestry*

*Origenes
O modlitbě*

*S. Czerwik
Liturgie a meditace*

Homilie Pierra Claverie OP

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>Charles Journet – Transsubstanciace</i>	2
<i>Mary O'Driscoll OP – Marie Magdaléna a Kateřina Sienská: dominikánské sestry</i>	11
<i>Origenes – O modlitbě</i>	19
<i>M. Borkowska OSB – „Chudá modlitba“ u otců pouště</i>	27
<i>Stanislaw Czerwik – Liturgie a meditace</i>	33
<i>Anselm Grün OSB – Iubilatio jako téma mystiky</i>	41
<i>Homilie Pierra Claverie OP</i>	44
<i>Recenze</i>	49

Editorial

V létech před přelomem tisíciletí si hodně připomínáme evangelizaci. Když hovoříme o nové evangelizaci, myslíme na to, že bychom rádi pronikli svět v této pokročilé době duchem evangelia. Duchovní rodina svatého Dominika zdědila od svého zakladatele nadšení pro kázání, misi, evangelizaci, svědectví a všechny možné podoby služby slova. Má-li ale jít o opravdové nesení radostné zvěsti a nikoli o indoktrinaci a ideologizaci, je nutno splnit jednu důležitou podmínku. Mluvíme-li lidem o Bohu, musíme, jak to dělal svatý Dominik, mluvit také s Bohem. Máme se snažit pozdvihnout mysl k Bohu. Evangelizace by měla z modlitby vycházet, měla by jí být doprovázena a měla by do společné, zejména liturgické modlitby ústit.

Důležité je nejen to, že lidem pravdy víry tlumočíme, ale také jak to činíme. Můžeme vést monolog, v němž si budeme opakovat dávno formulované teze a vlastní pravda věroučného sdělení nám unikne. Opatrně volená nová formulace může být překvapivě právě výrazem věrnosti pravdě. Švýcarský teolog francouzského jazyka Charles Journet vychází ze scholastické tradice a hájí klasický, transsubstanciační výklad Kristovy přítomnosti v eucharistii, který nabízí věřícím tridentský koncil. Snaží se ho ale přece jen přiblížit dnešnímu člověku.

Úvahou nad jednou biblickou postavou (Marií Magdalskou) a nad jednou postavou z dějin církve (Kateřinou Sienskou) rozvíjí dominikánská teoložka Mary O' Driscoll úvahu o způsobu naší přítomnosti v současném světě. Zde už spojuje téma evangelizace s tématem modlitby.

Vždy má smysl se obracet s hledáním inspirace na tradici. Dva z článků nám připomínají počátky křesťanské meditativní a modlitební tradice úryvkem z připravovaného knižního vydání díla *O modlitbě* od Órigena a studií polské benediktinky Malgorzaty Borkowské o *chudé modlitbě otců pouště*.

Souvislost osobní rozjímavé modlitby s liturgií probírá polský autor Stanislaw Czerwik. Ukazuje, že meditace je přípravou, hodnotným prožitím i asimilací toho, co se děje v liturgii. O mysticích se dnes mnohým zdá, že se nepohnutě noří do tajuplné božské přítomnosti. Novodobý znalec klasické mnišské spirituality Anselm Grün ale ukazuje jako součást mystiky radostný jásot nad Boží velikostí, krásou a dobrotou.

redakce

Transsubstanciace – Přepodstatnění

Charles Journet

Je-li pravda, že Bůh tak miloval svět, že mu daroval tělesnou přítomnost svého jediného Syna, nenapadne nás, že že asi miluje svět dost na to, aby mu tělesnou přítomnost tohoto jediného Syna také zanechal? Když naopak rozum uhýbá před tajemstvím Vtělení a odmítá víru chalkedonského sněmu, jak by neuhýbal před tajemstvím eucharistie a neodmítal víru tridentskou?

I. Proč transsubstanciace?

„Chléb, který já dám, je mé tělo, dané za život světa.“ (Jan 6, 51)

1. Písmo vidí ve smrti Ježíšově nejvyšší oběť, v níž se dokonává vykoupení světa: „Sám sebe dal za nás jako dar a oběť.. Bohu“ (Ef 5, 2). „Kristus však přinesl za hříchy jedinou oběť, navěky usedl po pravici Boží“ (Žid 10, 12). „My, Boží nepřátelé, byli jsme s Bohem smíření smrtí jeho Syna“ (Řím 5, 10). Bůh skrze něho smířil všechno, „protože smíření přinesla jeho krev na kříži“ (Kol 1, 20). Výkupná oběť se vztahuje na všechny lidi v minulosti i v budoucnosti, spasila se zpětnou platností – per anticipationem – věky, které předcházely: Boží pomoc se nabízela každému s ohledem na budoucí oběť Kříže; a stálým přiváděním (milosti p. p) per derivationem věky, které následovaly: Boží pomoc se nyní daruje skrze oběť Kříže. „A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všechno k sobě“ (Jan 12, 32).

2. Od lidí se žádá, aby do této oběti vstoupili: jistě ne proto, aby zvýšili její hodnotu, která je nekonečná, nýbrž aby přijali její očištnou moc (sílu).

Do účasti na Ježíšově oběti se v zásadě vstupuje souhlasem víry a lásky (caritas). Tam, kde nebylo hlášáno evangelium, se to může dít velmi skrytě, jakmile se srdce tajemně otevře laskavému vykupitelskému světlu Kříže.

Bůh však výslovně chce, jak stojí v Písmu, pozvat kromě toho všechny lidi k viditelné a kulturní účasti na oběti Kříže, a to jistě ne proto, aby víra a láska byly odstraněny, ale aby naopak jejich sjednocující moc byla vynesena k vyššímu stupni.

Pod starou Smlouvou existoval takový typ oběti, s níž se obětující sjednocovali nejen ve svém smýšlení, ale i požíváním obětiny, aby se tak naznačilo, že se obětují spolu s ní: „Nespojuje ty, kteří jedí oběti, společenství oltáře?“ (1Kor 10, 18). Takovým obětem se říkalo „oběti sjednocení“ (communio).

3. Taková bude oběť Nového zákona. Spasitelův úmysl je jasný. Časová shoda Poslední večeře s židovským svátkem Velikonoc není náhodná. Znamená, že židovské Velikonoce mají ustoupit tajemnějším Velikonocům, jejichž byly předobrazem. Židovské Velikonoce byly obětním darem beránka, a s touto obětí se lid sjednocoval tím, že ho požíval ve vděčnosti za dobrotu

Boží, která ho vysvobodila z egyptského zajetí a uvedla ho do země zaslíbené. Je to předobraz obětního daru Krista, neposkvrněného Beránka (1Pt 1, 19), a s jeho obětí se lid opět sjednocuje požíváním (přijímáním) a je jí vysvobozen z hříchu a uveden do Božího pokoje. Po slavení starých Velikonoc, říká Tridentský sněm, ustanovil Kristus nové Velikonoce „na památku svého přechodu z tohoto světa k Otci. Když nás vykoupil prolitím své krve, vytrhl nás z moci temnoty, a přenesl do svého království“ (Denz.-Schön. č. 1741). Časová shoda Večeře a židovských Velikonoc je zaznamenána v Písmu. Když nastal večer, řekl Ježíš svým učedníkům: „Velice jsem toužil jísti s vámi tohoto beránka, dříve než budu trpět“ (Lk 22, 15). A svatý Pavel vybízí Korintské, aby se očistili od hříchu, když se blíží velikonoční svátky, „neboť byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus“ (1Kor 5, 7).

Bude však možná „oběť sjednocení“ (přijímání), když Beránek nastoupí na místo beránka?

4. Přibližujeme se odpovědi na položenou otázku: proč transsubstanciace – předpodstatnění? Je jen jediná oběť, kterou jsme byli spaseni. Je to krvavá oběť kříže. Začíná již tehdy, když Ježíš ustanovuje Večeři, „tu noc, kdy byl vydán“ (1Kor 11, 23). Je ukončena na kříži, kdy „dokonáno jest“ (Jan 19, 30). Aby se apoštolové mohli při Večeři sjednotit s touto obětí nejenom vírou a láskou, nýbrž také požíváním obětního daru, učiní se Ježíš tajemným způsobem přítomným pod způsoby chleba a vína a dává se jim za pokrm. Chce být požíván apoštoly ve stejnou dobu, kdy touží spasit svět svou obětí; ve stejnou dobu, kdy je spalován ohněm, jež přišel uvrhnout na zemi (Lk 12, 49). Kdo se sytí touhou, sám je stravován touto touhou; kdo se sytí ohněm, sám je stravován tímto ohněm.

5. Oběť, kterou bylo celé lidstvo vykoupeno, je „obětí sjednocení“. Trvá od Večeře až po smrt na kříži. Při Večeři se nám ukazuje, jakým způsobem na ní můžeme brát účast požíváním obětního daru. Smrt na kříži nám ukazuje to, na čem bereme účast, když požíváme, co se skrývá pod zevnějškem chleba a vína.

Je to jistě „Pánova Hostina“ a jejím smyslem je, abychom se živí vrhli do „Pánovy oběti“.

II. Transsubstanciace

„To číňte na mou památku.“ (Lk 22,19)

1. Posvátný Tridentský sněm učí a vyznává, že „po konsekraci (proměnění) chleba a vína je náš Pán Ježíš Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, opravdu, reálně a podstatně přítomen pod způsobou (specie) těchto smyslových věcí. Není totiž žádný rozpor v tom, že náš Spasitel osobně sídlí stále po pravici Otcově v nebesích podle způsobu bytí, který mu je přirozený, a přitom na mnoha jiných místech je pro nás svátostně ve své podstatě přítomen

podle způsobu bytí, který naše slova bezpochyby mohou sotva vyjádřit, který však náš rozum, vírou osvěcený, může uznat a v který máme pevně věřit jako ve věc u Boha možnou.“ (Denz. – Schön. č. 1636) Uvedme odpovídající kánon z téhož data 11. října 1551: „Popírá-li někdo, že ve svátosti nejsvětější eucharistie jsou opravdu, skutečně a podstatně obsaženy Tělo a Krev spolu s duší a božstvím našeho Pána Ježíše Krista, a tedy celý Kristus, a tvrdí, že tam jsou pouze symbolicky, obrazně (figure) nebo virtuálně (virtu), budiž vyloučen z Církve.“ (tamtéž č. 1651) Toto je katolická víra.

2. Týž Kristus, který je od Nanebevstoupení přítomný v nebi ve své vlastní a přirozené podobě, se beze změny místa a jakékoli jiné změny a bez jakékoli újmy na své slávě činí přítomným zde na zemi pod vnější velmi skromnou podobou chleba a vína, když se vysloví konsekrační slova. Klademe důraz na tento bod: beze změny místa. Představovat si Krista, jak opouští nebe, aby se učinil přítomným v maličkých hostiích, které kněz konsekruje, by vedlo ke zřejmým nemožnostem. Je však změna místa jediný způsob, jak skutečně přijít tam, kde jsme nebyli?

3. Existuje tajemnější způsob, jak se nějaká bytost, a to bez stínu jakékoliv změny v ní, může zhloubi objevit tam, kde nebyla. Takto se především činí přítomným Bůh ve stvoření, Slovo ve vtělení, Duch svatý v ospravedlnění. Krátce se na to podívejme.

Dokud svět nebyl, nebyl v něm ani Bůh. Bylo třeba Boží všemohoucnosti, aby byl svět nějak vyvolán z nicoty; je jí třeba i nadále, aby byl svět udržován v trvání. Jak reálná je tato tvořivá a zachovávající Boží přítomnost ve světě! A přitom se nemohla objevit ani jediná vráska v oceánu božského bytí. Svět začal záviset na Bohu a Bůh vůbec nezávisí na světě; teologové to vyjadřují tak, že vztah závislosti je reálný od světa k Bohu, ale nikoli naopak. Řekneme-li, že Bůh stvořil výkonem své všemohoucnosti, zdůrazníme tím svobodu a velkomyslnost Boží iniciativy; abychom si však připomněli, že tento úkon nezměnil nic v Bohu samém, uchylujeme se k obrazné řeči: Bůh povolal svět k sobě, v lásce vyvolal svět z nicoty.

Podobně je tomu v tajemství vtělení. Slovo neopouští Otcovu pravici, ale aby přebývalo mezi námi, stává se tělem, přivlastňuje si lidskou přirozenost vytvořenou v lůně Panny Marie. Je už předtím u Otce, ale aniž se mění, začíná existovat ještě v lidské přirozenosti tak, že k sobě tuto lidskou přirozenost přitáhne, vezme ji na sebe, takže On, Slovo, se skutečně, osobně narodí, bude ukřižován a vstane z mrtvých v této lidské přirozenosti. Toto je jediný způsob, jak je možné tajemství vtělení; a vůbec to nepopíráme, když vyznáváme v Kředu, že Slovo „pro nás a pro naši spásu sestoupilo z nebe“, nýbrž tím oslavujeme nezaslouženost jeho iniciativy a spolu s Apoštolem se klaníme veškerému ponížení, jež s tím bude spojeno. (Flp 2, 5–8)

Podobně je tomu konečně také v tajemství ospravedlnění. Když člověk přejde ze života hříchu do života milosti, sestupuje do něho Duch svatý a přibližují se k němu božské osoby: „Kdo mě miluje... bude ho milovat můj Otec; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek“ (Jan 14, 23). Jaká to proměna v srdci tohoto člověka! Změna se však děje pouze v něm: když jste na loďce a táhnete za kotevní lano, zdá se vám, že pobřežní skály se přibližují k vám.

Přítomnost stvoření ve vesmíru, přítomnost přebývání v duších a v církvi, přítomnost vtělení v Kristu, hlavě církve: tři božské přítomnosti, nesmírně reálné, ale vždy se změna děje pouze ze strany věcí směrem k Bohu, ne naopak. Kdo nepromyslel toto trojí tajemství, nepochopí nic z toho, jak je Kristus přítomen v eucharistii.

4. Zde je vlastní tajemství eucharistie: jakmile se totiž vysloví konsekrační slova, Kristus, který sedí po pravici Otcově, se celý stává přítomným zde na zemi, se svým tělem, svou krví, svou duší i se svým božstvím, bez jakékoliv změny svého bytí, nýbrž nesmírně hlubokou a jedinou proměnou chleba a vína v něho samého.

„Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: »Toto je mé tělo, které se za vás vydává; to číňte na mou památku«“ (1Kor 11, 23–24). Boží všemohoucnost působí to, co naznačuje. Co bylo chlebem, stává se tělem Pána Ježíše, který večer při Poslední večeři nabídl sám sebe v nastávající výkupné oběti a který nyní sídlí ve slávě Otcově. Je to tělo nerozlučně spojené s božskou Osobou, tělo vtěleného Slova. Je nerozumné oddělovat jak v eucharistii, tak ve vtělení, přítomnost tělesnou a přítomnost osobní.

Slovní (literární) smysl vyžaduje, aby to, co Ježíš nabízí svým učedníkům, už nebyl chléb, nýbrž jediné jeho tělo. Pokud jde ale o vnější podobu, nic se nezměnilo, to je empirická pravda. Váha, barva, chuť, pevnost při ohmatání, vlastnosti i činnosti zůstávají stejné. Smysly, které vnímají pouze jevy, dále vnímají chléb a víno, a nemýlí se; pod těmito jevy však stojí nová skutečnost, kterou nelze pozorovat a kterou nám dává poznat jediné víra: síla konsekračních slov nezničila, nýbrž přeměnila chléb a víno na Ježíšovo tělo a krev.

Podívejme se na věci, které nás obklopují. Jeví se nám strukturované. Pod empirickými aktivitami, kterými se projevují navenek a v prostoru a v čase a kterými působí na naše smysly, lidská inteligence samovolně rozeznává svůj vlastní předmět, to jest jsoucno, podstatu, existující subjekt, který je jejich nositelem. Tyto empirické aktivity jsou svou přirozeností neoddělitelné od subjektu, který prozrazují; jsou však od něj odlišné, nesplývají s ním. Pouze zásah té Všemohoucnosti, která všechny věci učinila, by je mohl oddělit. A právě tento zázrak se děje v eucharistii.

Co se tedy děje při konsekraci? Empirické aktivity, vnější projevy a znaky toho, co se jeví smyslem jako chléb, nejsou dotčeny. Avšak hlubinné bytí chleba, této směsi, je od nich působením Boží všemohoucnosti oddáleno, aby bylo nikoli zničeno, nýbrž „změněno“, „proměněno“ v tělo Páně, který sice způsobem sobě vlastním a přirozeným nadále beze změny přebývá v nebi, který však díky onomu proměnění je nyní navíc přítomen pod vypůjčenou vnější podobou chleba. Není tedy dvojí Kristus, nýbrž dvojí způsob přítomnosti jediného Krista: jeden „přirozený“ v jeho nebeské slávě, druhý „svátostný“ pod závojem vnějších znaků neboli empirických činností chleba. „Toto“, co bylo chlebem, jest nyní tělo Pánovo. Co zahalovalo chléb, zahaluje nyní Pánovo tělo. Jedině hustota vnějších projevů nás odděluje od záře jeho slávy.

5. Takto vypadá závěr mše alexandrijského koptského obřadu, slavnostní vyznání víry ve skutečnou přítomnost:

„Amen, amen, amen. Věřím, věřím, věřím. Až do svého posledního dechu budu vyznávat, že toto je oživující tělo tvého jediného Syna, našeho Pána a našeho Boha, našeho Spasitele Ježíše Krista. Toto tělo přijal od naší Paní a naší Královny, přecisté Matky Boží. Připojil ho k svému božství, aniž nastalo smíšení, splnutí, změna... Věřím, že jeho božství nebylo nikdy ani na okamžik odděleno od jeho lidství. To On nám byl darován na odpuštění hříchů, abychom měli život a věčnou spásu! Věřím, věřím, věřím, že tomu všemu tak jest!“

6. Co znamenají konsekrační slova pro toho, kdo odmítá transsubstanciaci a tvrdí, že chléb přetrvává? Smysl už nebude: „Toto, co bylo chlebem, je moje tělo“; nýbrž: „Toto, co je chlebem, co zůstává chlebem, je moje tělo.“ „Toto, co držím ve svých rukou a vám nabízím, a mé tělo je jedno jediné.“

¹ Tělo, překrývající chléb, ho jaksi „překonává“, „zakrývá, zastihuje“, „bere na sebe“, tvoří s ním jeden celek, ztotožňuje se s ním. Jak chápat toto ztotožnění?

Luther to chápal reálně: samotné Kristovo tělo vstoupilo do chleba, pod každou jeho částíčkou: „I když tělo a chléb jsou dvě odlišné přirozenosti, každá sama pro sebe, a jsou-li odděleny jedna od druhé, jedna rozhodně není druhou, přesto jsou-li spojeny, stávají se novým úplným jsoucnem a ztrácejí svou odlišnost v tom, co se týká tohoto nového jediného jsoucná... Nyní to už není jednoduše chléb z mouky, nýbrž chléb–maso nebo chléb–tělo, to jest chléb, který se stal jediným jsoucnem a jedinou svátostnou věcí s Kristovým tělem².“

¹ Srovnej Courier de Geneve, 12. června 1971, Můžeme vysvětlit eucharistii?

² Spisy VI, str. 127–128, Labor et fides, Geneve 1969. Toto pojednání De la Cène du Christ-Confession (O večeři Kristově – Vyznání), s datem 1528 „je posledním Lutherovým slovem v jeho sporu s Zwinglim a jeho školou“, tamt. str. 7.

Pro Kalvína je chléb zde na zemi a tělo Kristovo v nebi. Jejich ztotožnění může proto být pouze v řádu znamení (...před tabulovým oltářním obrazem od Grünewalda v Kolmaru mi řeknete: Hle, Kristus ve slávě...). Později napíše: „Krista – člověka musíme hledat jedině v nebi, a to ne jinak než v duchu a ve víře. Je proto zlou a zvrhlou pověrou uzavírat ho pod prvky tohoto světa. Odmítáme proto jako špatné vykladače ty, kdo trvají na navlas doslovném smyslu těchto slov: Toto je mé tělo, toto je má krev. Považujeme za všeobecně uznávané, že se tato slova musí vykládat zdravě a rozvážně: že se jim totiž připisuje, co znamenají slova chléb a víno. Není třeba považovat za nové nebo divné, že ve figuře, které se říká metonymie, dostává znamení jméno té pravdy, kterou zobrazuje; vždyť takový způsob vyjadřování je v Písmu velice častý.“³ Kalvín zde útočí jak na Luthera, tak na katolíky: „Nemyslíme si však, že je menším nesmyslem uzavírat Krista pod chléb nebo ho připojovat k chlebu, než říkat, že se chléb přepodstatnil v jeho tělo.“⁴ Znamená to „prohřešovat se proti nebeské slávě Kristově.“⁵ a proti jeho Nanebevstoupení⁶.

7. Tridentský sněm ve svém druhém kánonu odmítl tezi, která „tvrdí, že ve svátosti eucharistie zůstává podstata chleba a vína spolu s tělem a krví našeho Pána Ježíše Krista a popírá onu podivuhodnou a jedinečnou proměnu veškeré podstaty chleba v tělo a veškeré podstaty vína v krev, která nechává subsistovat jen vnější znaky chleba a vína, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, proměnu, kterou katolická církev velice vhodně nazývá jménem transsubstanciace“ (Denz. – Schön., č. 1652).

Ježíš neřekl: „toto obsahuje moje tělo“ ani „toto znamená moje tělo“. Řekl: „Toto je moje tělo.“

8. Pokusy odmítat transsubstanciaci – z níž se ponechává jen jméno – se čas od času objevují též u katolických spisovatelů. Uvedme např. pokus J. De Baciocchiho⁷. Kristus, aniž změní skutečnost chleba, mocí své vlády

³Dohoda odevzdaná a uzavřená, týkající se věci svátosti mezi ministry církve v Curychu a magistrem Janem Kalvínem, ministrem církve v Ženevě, 1. srpna 1549, v Recueil des Opuscles, Geneve 1566, s. 1142.

⁴Tamtéž.

⁵Tamtéž.

⁶„Svátost eucharistie není vůbec založena na totožnosti mezi znamením a tím, co je znamením vyjádřeno, ale přidává ke vztahu mezi znamením a tím, co je znamením vyjádřeno, vztah příčiny k účinku a předpokládá zásah první příčiny, která působí nejradikálnější změnu, jakou je možné si představit, změnu, která zasahuje bytí právě jako bytí.“ J. Maritain, *Signe et Symbole* (Znamení a symbol) v *Quatre essais sur lesprit dans sa condition charnelle* (Čtyři eseje o duchu a jeho tělesných podmínkách), Paris 1939, s. 89.

⁷S. Sm. *Présence eucharistique et Transsubstantiation* (Eucharistická přítomnost a transsubstanciace). Studie uveřejněná v *Irénicon*, 1959, str. 139–161, recenzovaná v *Nova et Vetera*, 1959, č. 3, str. 237

nad světem činí z chleba „skutečné znamení“ těla, a tak to, co bylo chlebem, se stává tělem mocí Ducha svatého. „Bytostná funkce“ chleba dostává „novou funkci“. Právě to opravňuje církev, aby mluvila o transsubstanciaci. Říkat, že Kristus je ve svátostných způsobách, znamená užívat „výraz potouchle dvojsmyslný“. To, co je umístěno na eucharistickém stole, jsou svátostná znamení, není to oslavený Kristus, který přebývá v nebi... Víru církve nahradila teze Kalvínova.

Stejně drama zjišťujeme v knize E. Schillebeeckxe Kristova přítomnost v eucharistii⁸. Na str. 67 čteme: „Pro dogma víry je podstatné a základní, že po konsekraci přestala existovat skutečnost chleba.“ Dále na s. 69: „Až nyní stojíme před opravdovým problémem. Co je totiž skutečnost (réalité)? Není pochyby, že »skutečnost« má jiný význam v naivně realistickém pojetí lidského poznání než v idealistické kritice poznání...“ Podle koncilu je realitou, která přestala existovat, »podstata« chleba, oproti »způsobám«, které jediné zůstávají. Ale to je právě „naivně realistické pojetí“, které autor odmítá na str. 68 a 140. Je dosti dobrým filosofem, aby uznával „určitý rozdíl mezi samotnou skutečností a jevy (le phénoménal)“, které jsou znaky tajemství této skutečnosti. Tím jako by přijímal autentické pojetí podstaty, jako skutečnosti, která sama sebou je sice řádu rozumem poznatelného (intelligibilního), je však bezprostředně poznávána rozumem, jakmile se mu předloží nějaký smyslový předmět. Pak se však objeví jeho idealismus, když říká: „smyslové obsahy, které zakoušíme v živém styku“ např. s chlebem a vínem, „se nemohou považovat za objektivní kvalifikace skutečnosti. Není proto možné nazývat je případy (akcidenty), objektivními kvalitami nějaké »podstaty«, která jako by existovala na hlubší úrovni“, str. 140–141. Učení definované Tridentským sněmem je takto odbouráno. Zázrak, kterým je podstata chleba oddělena od svých smyslových vlastností, aby se změnila na podstatu Kristova těla, se stává nemožný. V eucharistii chléb zcela zůstává. Ovšem tvrdí se nám, že jeho profánní skutečnost je uchopena „ve tvůrčím stvořitelském úkonu“ spásnou činností Boha, který se nám v Kristu daruje. To tedy je „tvůrčí prvek“, „ontologický prvek“ eucharistie, který Tridentský sněm naznačuje slovem proměnění (conversio), s. 75. Je však zřejmé, že to všechno není nic víc než přítomnost virtuální, *virtute*, kterou ostatně uznává i Kalvín a proti níž sněm výslovně staví přítomnost podstatnou, *substantialiter*. Dále rozlišuje autor v eucharistii „skutečnost a tuto skutečnost jakožto vnější jev“ a píše: „To, co se v naší zkušenosti jeví jako svátostný pokrm chleba a vína, je tělo Páně, které se jeví jako svátostný pokrm. Naznačující hodnota jevové podoby chleba a vína se mění, protože mocí tvůrčího Ducha se změnila skutečnost, ta skutečnost, na niž jev poukazuje: už to není chléb, nýbrž nic více, nic méně než tělo Páně, které se mi nabízí za duchovní po-

⁸La présence du Christ dans l'Eucharistie, Paris, Cerf, 1970

krm. Protože se objektivně změnilo to, co je naznačováno prostřednictvím jevového, změnila se současně i naznačující hodnota jevů.“ (s. 143)

„Toto je moje tělo“ potom má význam: Toto je chléb, který je znamením a zprostředkováním mého těla.

III. Ježíšova tělesná přítomnost

„To jste nemohli jedinou hodinu bdít se mnou?“ (Mt 26, 40)

1. Bez transsubstanciace by v eucharistii byl jen chléb a víno, pomocí nichž bychom se snažili spojovat se s Kristem přítomným pouze v nebi. Jedině transsubstanciace umožňuje připojit se ke Kristově oběti, a to nejenom vírou a láskou, nýbrž také požíváním obětního daru, přítomného pod svátostnými znameními: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm“ (Jan 6, 56).

Takový způsob sjednocení, který se děje při požívání pokrmu a jeho asimilaci, kdy živý tvor proměňuje v sebe sama to, co přijímá s potravou, je vůbec nejintimnější ze všech, jež můžeme pozorovat ve smysly vnímatelném světě. Přeje-li si zde Kristus takové sjednocení, pak on je ten Živoucí, který asimiluje, a z tohoto sjednocování činí svou všemohoucností znamení a nástroj kontaktu, který může pokaždé znovu prohloubit a zesílit sjednocení horlivé duše v lásce s vykupitelským Umučením. Tato smyslová setkání se Spasitelem jsou vždy krátká. Trvají po dobu mešní liturgie, kdy Kristus, nyní oslavený, se nás dotýká svým krvavým křížem; Spasitelova tělesná přítomnost v přijímajících trvá jen po dobu, kdy svátostné způsoby jsou dosud nezměněné. Takové návštěvy jsou však jako ohňové šípy. Zvou nás následovat apoštoly, kteří večer při Hostině vstupují do dramatu vykoupení světa.

2. Není-li transsubstanciace, zůstane na oltářním stole po skončení eucharistické liturgie pouze chléb. Jen transsubstanciace nám umožňuje po skončení liturgického konání zanést Krista, vtěleného Boha, k přijímání nepřítomným a nemocným a se zbožnou úctou ho uchovávat, abychom ho mohli dát naposledy jako viaticum (na poslední cestu) umírajícím.

3. Během staletí pozorujeme v církvi neustálý pokrok v tom, jak si je vědoma mocného působení mlčenlivé tělesné přítomnosti Krista, její hlavy, pod svátostným znamením.

4. Takové uvědomění si Kristovy tělesné přítomnosti mezi námi, takové intuitivní a experimentální poznání víry a lásky nás povede k pozornějšímu pohledu na texty evangelia.

Známe tajemné Ježíšovo slovo o modlitbě, kterou vyslyší Otec, který je v nebesích: „Kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (Mt 18, 20). To slovo platí až do konce věků. Je tedy mezi námi ve víře a lásce duchovně přítomen Ježíš, který je nyní v nebi

a tělesně vzdálen. Ale přímo v této přítomnosti se může uskutečnit událost, která zesílí naši horlivost, a to tělesný příchod Ježíše.

Právě ve jménu Ježíšově a v duchu víry i lásky se totiž ustrašení učedníci v předvečer Velikonoc shromáždili ve Večeřadle za zavřenými dveřmi. A náhle „přišel Ježíš, postavil se uprostřed nich a řekl: Pokoj vám! Když to řekl, ukázal jim ruce a bok“ (Jan 20, 19–20). „Osmého dne potom byli učedníci opět uvnitř a Tomáš s nimi. Ač byly dveře zavřeny, Ježíš přišel, postavil se doprostřed a řekl: Pokoj vám. Potom řekl Tomášovi: Polož svůj prst sem, pohleď na mé ruce a vlož svou ruku do rány v mém boku. Nepochybuj a věř! Tomáš mu odpověděl: Můj Pán a můj Bůh“ (Jan 20, 26–28).

V tentýž velikonoční večer v Emauzích, když byl s nimi u stolu, vzal chléb, vzdal díky, lámal a rozdával jim. Tu se jim otevřely oči a poznali ho; ale on zmizel jejich zrakům. (Lk 24, 30–31) Rembrandt se nám svým obrazem pokouší sdílet šok z této tělesné přítomnosti, náhle zjevené a rozpoznané.

Ježíšova duchovní přítomnost provází a ochraňuje učedníky, shromážděné v jeho jménu na břehu Tiberiadského jezera. Jak však byli vzrušeni, když po noci marného rybolovu za svítání náhle na břehu poznávají Ježíše: „Onen učedník, kterého Ježíš miloval, řekl Petrovi: To je Pán! Jakmile Šimon Petr uslyšel, že je to Pán, přehodil si plášť – byl totiž svlečen – a pustil se do moře“ (Jan 21, 7).

Jak divně se chová Ježíš, když Lazar je nemocný a umírá! Lazar z Betanie byl nemocen. „Sestry vzkázaly Ježíšovi: Pane, ten, kterého miluješ, je nemocen... Ježíš měl rád Martu, její sestru i Lazara. Když uslyšel, že je Lazar nemocen, zůstal ještě dva dny na tom místě, kde byl. Potom teprve řekl svým učedníkům: Pojďme opět do Judska! Učedníci mu řekli: Mistře, není to dávno, co tě chtěli Židé kamenovat, a zase tam chceš jít“ (Jan 11, 3–9). Duchovní přítomnost Ježíšova u jeho přátel v Betanii je jistě hluboká. Když se dozví, že Lazar je nemocen, proč ještě prodluhuje své odloučení? A jaký divný důvod uvádí svým učedníkům: „Lazar umřel. A jsem rád, že jsem tam nebyl, kvůli vám, abyste uvěřili. Pojďme k němu!“ (14–15). Evangelium pokračuje: „Když Marta uslyšela, že Ježíš přichází, šla mu naproti. Marie zůstala doma. Marta řekla Ježíšovi: Pane, kdybys byl zde, nebyl by můj bratr umřel.“ Ježíš to nepopřel. „Potom odešla zavolat svou sestru Marii, a stranou jí řekla: Je tu Mistr a volá tě! Jak to Marie uslyšela, rychle vstala a šla k němu. Ježíš totiž dosud nedošel do vesnice, ale byl ještě na tom místě, kde se s ním Marta setkala. Jakmile Marie přišla tam, kde byl Ježíš, a spatřila ho, padla mu k nohám a řekla: Pane, kdybys byl zde, nebyl by můj bratr umřel. Když Ježíš viděl, jak pláče a jak pláčou i Židé, kteří přišli spolu s ní, rozhorlil se v duchu a byl vzrušen...“ (20–23). Zde se nám odhaluje tajemství, co může přidat tělesná přítomnost k přítomnosti duchovní ve

víře a lásce. Evangelista vtěleného Slova neustále přitahuje naši pozornost k tomuto bodu.

6. „Kdo jsi, Pane?“ zeptal se Šavel, blížící se k Damašku, a náhle kolem něho zazářilo světlo z nebe; jakou to dostává udivující odpověď: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ!“ (Sk 9, 3–6): Ježíš ještě mučený a pronásledovaný!

Kristova tělesná přítomnost dokonce v našich nejprostších kaplích, kde čeká. V určitém smyslu je pravda, když řekneme, že je tam v agonii až do konce světa v bouřích dějin a že my v té době nesmíme spát. Nebo má ještě i k nám dospět tato stížnost: „To jste nemohli jedinou hodinu bdít se mnou?“ (Mt 26, 40).

z časopisu Nova et Vetera 46/1971/161–172 přeložil Juvenál Valíček OFM Cap

Marie Magdaléna a Kateřina Sienská: dominikánské sestry*

Mary O'Driscoll OP

Když jsem nedávno četla dopisy Kateřiny Sienské, překvapilo mě, kolikrát se v nich zmiňuje o Marii Magdaléně. V této úvaze bych se chtěla zabývat tím, co mají obě ženy společného, a uvažovat o tom, že obě, přestože jsou si vzájemně tak vzdálené prostředím a dobou, nám sdělují totéž živé poselství o tom, co to znamená být dominikány.

Vždycky mě fascinovalo, že si náš dominikánský řád na začátku svých dějin vybral za svou patronku Marii Magdalénu (rovněž tak Kateřinu Alexandrijskou) místo nějakého patrona, jakého bychom spíše čekali, např. Jana Křtitele, předchůdce Páně, nebo Pavla, velkého kazatele pohanských národů, nebo i některého z apoštolů. Marie Magdaléna byla zjevně vybrána proto, že dobře ztělesňovala ducha a poslání řádu. Kateřina Sienská obdivovala tuto evangelní Marii zřejmě proto, že v ní viděla vzor, podle něhož mohla žít své dominikánské povolání. Všichni můžeme jako Kateřina považovat Marii Magdalénu nejen za patronku řádu, ale i za svou čestnou sestru a člověka s bohatou zkušeností, který nám může říci, v čem spočívá dominikánské povolání.

*Zkrácený text přednášky pro dominikánskou rodinu v New Yorku v září 1995.

S očima upřenýma jak na Marii Magdalénu, patronku řádu, tak i na Kateřinu Sienskou, jednu z jeho nejvěrnějších a nejhodlivějších členek, budeme uvažovat o našem dominikánském poslání v dnešním světě. Necháme na sebe působit tyto dvě velké, dynamické ženy především ve třech životních dimenzích, na něž se soustředíme.

1. Zranění a uzdravení

Evangelia popisují Marii Magdalénu jako ženu uzdravenou Ježíšem. Legenda ji často ztotožňuje buď s onou velkou hříšnicí, jež umyla Ježíšovi nohy svými vlasy, nebo s Marií, sestrou Marty, ale tyto domněnky nejsou opodstatněné. Jediné, co se dozvídáme o Marii Magdaléně dříve, než ji vidíme stát na Kalvárii, je to, že z ní Ježíš vyhnal „sedm démonů“ (Mk 16, 9; Lk 8, 2). Co to bylo za demony, nevíme; mohli znamenat tělesnou, emocionální, duševní nebo mravní chorobu. Ale ať byla její nemoc jakékoliv povahy, je jisté, že Marie mnoho vytrpěla. (Člověk, který se potýká se sedmi demony, musí vědět, co je to utrpení.) Někteří se domnívají, že trpěla vážnou duševní chorobou. Pokud je to tak, což je docela možné, pak jistě znala deprese, citové zvraty, osamělost a pocit, že je odmítána. Žila v Magdale, kvetoucím obchodním městě na břehu Genezaretského jezera, které se těšilo blahobytu a rušnému životu, ale pro ni, uzavřenou v temnotě její nemoci, to znamenalo velmi málo. Nicméně ať byla její nemoc duševní nebo ne, musela se v zápalu se svými mnohými demony setkat sama se sebou, zejména se svou temnotou, zranitelností a křehkostí. V tomto ohledu je Marie každým z nás. Kdo z nás nepoznal demony slabosti, zranitelnosti, křehkosti, neschopnosti, sobectví, hříšnosti? A kdo z nás netouží po větším, hlubším uzdravení svého života?

Také Kateřina Sienská byla někým, kdo změřil své vlastní hlubiny a dobře znal svoji slabost. Její učení o „cele sebepoznání“ stále krouží kolem tohoto objevu. „Jsem křehká, slabá, zranitelná, hříšná,“ vyznává nesčetnými způsoby. Cesta sebepoznání nám podle Kateřiny dává poznat naše nedokonalosti, selhání a omezení. To vše nazývá „prstí naší chudoby“. Povzbuzuje nás, abychom se nebáli uznat své slabosti a neutíkali zbaběle a znechuceně před tím, co je v nás temné, křehké nebo nedokonalé, nýbrž spíše to přijímali a učinili z toho důvod, proč se ve svých potřebách obracet k Bohu.

Marie Magdaléna byla zřejmě ve stavu nesmírného utrpení, když potkala Ježíše a dovolila mu, aby ji uzdravil. O jejich prvním setkání nemáme zprávy. Snad k němu přistoupila jako jiní nemocní v evangeliu a naléhavě ho prosila, aby ji uzdravil? Nebo před ním jen prosebně stála a nechala mluvit svou ubohost? A jak ji Ježíš uzdravil? Na základě zpráv o jiných uzdraveních v evangeliu si můžeme představovat, že se jí dotkl a laskavě s ní hovořil a řekl jí, aby se nebála. Víme však, že uzdravující dotek Ježíše Marii osvobodil, přinesl jí radost a daroval jí nový život. Byla opět svobodná; svobodná ke

jí, aby se nebála. Víme však, že uzdravující dotek Ježíše Marii osvobodil, přinesl jí radost a daroval jí nový život. Byla opět svobodná; svobodná ke skutečnému životu, svobodná být sama sebou, svobodná následovat svého Pána, jak hned uvidíme.

Kateřina Sienská také poznala ve svém životě Boží uzdravující dotek a stále o něm uvažovala. Pro ni to byl dotek lásky, který začal jejím stvořením a projevoval se v celém jejím životě jako výkupná láska, jejíž hlubiny nedokázala vystihnout. Když uvažuje o nesmírné Boží lásce, modlí se v Dialogu:

„Což potřebuješ svého tvora? Zdá se mi, že ano, neboť s ním jednáš tak, jako bys bez něj nemohl žít, ačkoliv jsi Život sám ... Proč jsi tak pošelilý? Protože sis zamiloval tu, kterou jsi stvořil. Ona od tebe utíká a ty ji hledáš. Ona se vzdaluje a ty se k ní přibližuješ.“ (Dialog 153)

Boží jemný, uzdravující dotek dal Kateřině poznat nejen, že je milována, ale také, jako Marii Magdaléně, že je krásná. Z mnoha různých spiritualit právě její nejvíc zdůrazňuje krásu člověka. Na začátku Dialogu ji Bůh zve: „Otevři oko a hled' na mne a uvidíš krásu a důstojnost člověka“ (Dialog 1). Věděla, že ji Bůh miluje a tím ji nesmírně zkrášluje, a tato zkušenost jí umožnila milovat druhé s veškerou svobodou a vedla ji do světa, aby pomáhala lidem poznat jejich vlastní krásu.

Nicméně všichni víme, že i když jsme byli uzdraveni a obnoveni jemným Božím dotekem, stále se v našem životě vracejí doby, kdy se nám zdá, že se propadáme do temnoty a náš život jakoby ztrácel smysl. To se přihodilo Marii Magdaléně u prázdného hrobu. Tehdy znovu zakusila démona hrůzy. Přišla s mastní a vonnými oleji, aby pomazala Ježíšovo tělo, ale když nahlédla do hrobu, uviděla jen zející prázdnotu, která jako by ji chtěla pohltit. Muselo ji to vyděsit. Muselo jí připadat, že opět přišla o všechno, co měla, a její život ztratil smysl.

Hluboký pocit prázdnoty je asi jedním z nejhorších utrpení, jaká kdo může snášet. Zнала ho i Kateřina. Jednou volala k Bohu ve své bolesti a slabosti: „Kde jsi?“ V dopise několika přátelům proniká do hloubky Mariiny úzkosti a zmatku a tím nám říká i něco o sobě:

„Byla' s celá bez sebe, neměla jsi srdce, protože to bylo pohřbeno s tvým nejdražším Mistrem... Ale tys to nevzdala, nepřestala jsi plakat... a uviděla jsi, že vytrvalostí jsi nakonec svého Mistra nalezla“ (Dopis 2)⁹.

Někdy si víc než jindy uvědomujeme prázdnotu svého života. Marie Magdaléna a Kateřina Sienská nás učí, abychom se nevzdávali a nepropadali zoufalství, nýbrž abychom raději vytrvale hledali a věřili, že Boží světlo a vědomí jeho uzdravující přítomnosti na nás čeká za rohem, jako čekal vzk-

⁹Všechny dopisy srov. S. Noffke, *The Letters of St Catherine of Siena*, New York, MRTS, 1988.

říšený Ježíš, převlečený za zahradníka, na Marii, aby se jí mohl zjevit, a jako zjistila Kateřina, že Bůh je v jejím srdci, i když nic *necítí*.

Marie Magdaléna i Kateřina Sienská se uměly postavit tváří v tvář pravdě: pravdě o tom, kým jsou, a pravdě o tom, kým je Ježíš, který je uzdravil. Dokázaly ve svém životě tyto dvě skutečnosti spojit, a proto mohly jít do tehdejšího světa a přinášet uzdravení; znaly totiž svou vlastní zraněnost i Boží ustavičnou touhou uzdravovat. Jestliže se my jako dominikánky a dominikáni ptáme, jakým způsobem máme dál konat své poslání v dnešní církvi a společnosti, pak si budeme muset pokorně a vděčně připomenout tyto dvě základní pravdy. Sami jsme malí, slabí, nejistí, nevíme, co nás v budoucnosti čeká, ale díky Boží lásce, která je nám dána v Ježíši Kristu, známe uzdravení, sílu, naději, krásu. Tajemství dominikánského poslání v dnešním světě spočívá v přijetí těchto dvou skutečností.

2. Učedníci a přátelé Ježíše

Když Ježíš uzdravil Marii Magdalénu, výsledkem bylo nejen to, že ji opustili démoni; něčím daleko větším bylo to, že se stala jeho společnicí. Její uzdravení znamenalo také povolání k následování. Nevrátila se do Magdaly k svému bývalému životnímu stylu, nýbrž následovala Ježíše zcela novým způsobem života. Lukáš vypráví, že byla jednou z oněch žen, které „se o něj staraly“ během jeho veřejné služby (Lk 8, 3). Jako ji dříve celou bytostně ovládala nemoc, tak nyní závisel její život výlučně na vztahu k Ježíšovi a jeho poselství o království Božím. Písmo jasně říká, že Ježíše na jeho cestách doprovázely nejen muži – učedníci, ale i ženy – učednice. Všichni čtyři evangelisté hovoří o skupině žen z Galileje, které ho věrně následovaly až do samého konce jeho života, a mezi nimiž byla i Marie z Magdaly. Tyto ženy pozorně naslouchaly Ježíšovu učení, byly při tom, když uzdravoval, vídaly ho ponořeného v modlitbě, věděly, jak žije na veřejnosti a jak v soukromí. V jeho společnosti se stále učily, jak být pravými učednicemi.

Totéž lze říci o Kateřině Sienské, která žila třináct set let po Marii Magdaléně. I ona byla stále v Ježíšově společnosti. Čteme, že „s ním hovořila, jako mluví přítel s přítelem.“ Hluboce proto chápala, co to znamená být jeho učedníkem. Pro ni to znamenalo běžet po Kristu – Mostu a usilovat o Boží čest a spásu duší. Znamenalo to dívat se stále na Ježíše tak, jak jej představují evangelia, zvláště, když trpí na kříži. Jeden básník, současník Kateřiny, ji stručně charakterizoval těmito slovy: „Od hlavy až po paty je plná Krista“.

Teď je na nás, abychom jako věrné ženy a muži žili v naší době své učednictví ryzím způsobem. Jak se to naučíme? Stejně jako Marie a Kateřina, totiž tak, že se necháme prostoupit Ježíšovým příběhem a dovolíme, aby změnil

náš život, jako změnil život jejich. V dopise jedné přítelkyni z Luccy jménem Bartolomea popisuje Kateřina proměnu, která se udála v Marii Magdaléně:

„Drahá Magdaléna už nemyslela na sebe, ale s pravým srdcem se oblékla v Krista ukřižovaného... Nemyslela na nic jiného, než jak by následovala Krista... Nevěděla o sobě víc než opilá žena... myslela jen na to, jak by nalezla a následovala svého Mistra. Ona je tedy společnice, kterou Ti dávám. Chci, abys ji následovala, protože znala cestu tak dobře, že může být naší učitelkou“ (Dopis 59).

Je jasné, že pokud Ježíše důvěrně neznáme, nemůžeme být opravdu jeho učedníky, ani o něm nemůžeme říkat druhým.

Marie Magdaléna byla nejen Ježíšovou učednicí, nýbrž i jeho přítelkyní. Evangelia často naznačují blízkost tohoto přátelství. Začíná citlivým uzdravením z její nemoci, roste tím, že se stává jednou z jeho stálých společnic, projevuje se provázením Ježíše na jeho bolestné cestě na Kalvárii, je vyjádřeno tím, jak spěchá ke hrobu pomazat jeho tělo, výmluvně o něm svědčí to, jak pláče u prázdného hrobu, a vrcholí ve chvíli, kdy ji vzkříšený Ježíš volá jménem: „Marie“. Umění zobrazuje Marii téměř výlučně jako mladou krásnou ženu, ale ve skutečnosti to mohla být starší osoba, jejíž přátelství s Ježíšem se rozvinulo v její zralosti. Nicméně ať už byla mladá nebo stará, vnímáme ji jako otevřenou, hluboce milující ženu, pro niž je důležitý vztah k druhým.

Kateřina Sienská píše v dopise určeném skupině žen, jež byly jako ona dominikánské *mantellaty*, o Marii Magdaléně jako o „oné oddané učednici“, které projevila Ježíšovi velkou lásku.

„Nebála se Židů ani neměla strach sama o sebe. Ne, jako vášnivá milenka běžela a objala kříž. Skutečně, aby mohla uvidět svého Mistra, vykoupala se v krvi a... byla opilá láskou. Jako znamení, že je opilá láskou... dávala to najevo svými skutky vůči jeho tvorům, když po jeho svatém vzkříšení kázala [evangelium]“ (Dopis 2).

Sama Kateřina si velice vážila přátelství a víme, že měla mnoho přátel mezi muži i ženami. Jedny z nejkrásnějších stránek jejího díla se týkají přátelství. Často hovoří o přátelích jako o těch, „které nám Bůh dal, abychom je milovali zvláštní láskou“.

Dominikáni a dominikánky jsou lidé, žijící ve vztahu k druhým. První konstituce řádu prohlašují: „Řád byl založen pro kázání a spásu duší“. Jsme tedy nutně lidmi, povolanými navazovat vztahy: mezi sebou navzájem ve svých komunitách a s druhými, kdekoli se s nimi setkáme. V naší historii trvá dlouhá tradice dobrého a plodného společného života, která podporuje bratrství a sesterství, a také řada přátelství mezi ženami a muži řádu, kteří si byli vzájemnou oporou.

Protože dominikáni a dominikánky jakožto lidé tvořící vztahy vědí, jak důležité jsou svazky s druhými, a váží si vzácného daru, jakým je přátelství, je jedním z nejlepších způsobů, jak naplnit naše poslání v církvi a současné společnosti, vytvářet pouta lásky a přátelství i přes mnohé hradby, které lidi v naší společnosti rozdělují a odcizují, být jako Kateřina Sienská tvůrci pokoje a staviteli mostů. Jednou v době, kdy už sloužila lidem, jí Rajmund vytkl, že se chová příliš přátelsky ke každému, s kým se setká. Její odpověď stojí za povšimnutí: „Ať se rozhodně nikdo nediví tomu, že miluji nesmírnou láskou všechny lidi, které mi Bůh posílá, vždyť nemám na této zemi jiný důvod, proč bych zde měla žít, než pro jejich dobro“. A žádala Rajmunda: „Už se prosím nikdy nepřipojujte k těm, kdo mě odsuzují pro onu duchovní otevřenost, s níž svobodně přijímám všechny, s nimiž se setkám“ (Život II., 6, 216). Otevřenost ducha a široké milující srdce, vlastní Marii a Kateřině, tvoří předpoklady pro naše dominikánské poslání v současné církvi a ve světě.

Někdy však naše touha po vztahu a přátelství s druhými může vést k tomu, že je nechceme pustit, nechat jít, i když je to zřejmě nejlepší způsob, jak jim dát najevo svou lásku. Toto pokušení prožila Marie Magdaléna. Když se s ní Ježíš setkal po svém vzkříšení a zavolal ji jménem, obrátila se k němu, objala ho a chtěla ho zadržet. Ale on jí řekl, že doba, kdy si projevovali přátelství tímto způsobem, skončila: „Nedotýkej se mne“. Musíš mě nechat jít, aby ses mohla přiblížit k druhým, kteří tě potřebují. Elisabeth Moltmann-Wendelová se z pozice teologa domnívá, že žena popisuje svou zkušenost učednice spíše než jako zradu a obrácení, jež vidíme na Petrově příběhu, jako připoutání a odloučení, které pozorujeme v příběhu Magdalény: „Rozpor, který prožívá žena, se dá vyjádřit slovy: držet nebo pustit, setrvávat nebo se otevřít.“¹⁰ Tímto rozporem trpěla i Kateřina, když se v Sieně musela loučit se svým blízkým přítelem, Rajmundem z Kapuy, který byl jmenován převorem Minervy, a později, když byla v Římě a Rajmunda vyslal papež do Francie. Kdo z nás, žena nebo muž, nezakusil týž rozpor jak na osobní úrovni, tak i v naší službě? Vstupujeme do života druhých. Setkání s nimi je pro nás i pro ně požehnáním. Tím vzniká pouto, přátelství, pevný vztah. A pak přijde čas, kdy víme, že je musíme nechat jít, buď proto, že musíme sami jít dál, nebo že oni musí odejít. Jeden spisovatel to nazývá „nádhernou válkou mezi našimi kořeny a křídly“.

Protože jsme dominikáni, jsme povoláni k putování. Budeme vždy muset něco opouštět a někam odcházet. Svým povoláním jsme určeni k tomu, abychom na ničem nelpěli. To nijak neodporuje tomu, že jsme povoláni navazovat vztahy s druhými, naopak, tím se právě toto povolání projevuje. Dominik určitě miloval Osmu, své bratry kanovníky a život, který si tam

¹⁰Srov. Elisabeth Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus*, New York, Crossroad, 1982, str. 72.

zvolil, ale byl ochoten se toho všeho vzdát, když zaslechl volání, aby kázal evangelium v jižní Francii. Od té doby se potulné kázání stalo hlavním rysem jeho života. Kateřina Sienská milovala svou malou domácí celu, kde dostala tolik mystických milostí, ale opustila ji, jakmile jasně pochopila, že Bůh chce, aby „chodila po obou nohách“ tímto světem a sloužila všem, kdo ji potřebují. Jedním ze způsobů, jak máme my jakožto potulní žebraví dominikáni podle jejich příkladu dnes žít svou chudobu, je tedy na nikoho se nevázat a ochotně se vzdávat lidí, míst a věcí pro Boží království.

Kateřina Sienská připomíná v dopise jiné své přítelkyni, Melině, která těžce nesla odloučení, že i Ježíš musel přijmout odloučení od těch, které miloval:

„Odloučení od matky ani od žádného z jeho učedníků nezabránilo Ježíšovi běžet ke kříži. A přece je nezměrně miloval. Oni později opustili jeden druhého pro větší Boží čest a spásu druhých, neboť nehledali sami sebe“ (Dopis 58).

Marie Magdaléna a Kateřina Sienská nám tedy ukazují, že je čas se sbližovat a čas se odlučovat. Podle jejich příkladu můžeme sami rozlišovat, k čemu jsme v jednotlivých obdobích svého života povoláni, a nacházet hlubší pravdu, že sbližování a odlučování se jsou dvě stránky jediného dominikánského poslání, jež nám bylo svěřeno. Pak budeme moci snadněji přijímat pozhánání i bolest, které jsou s tím spojené.

3. Kazatelé dobré zprávy

Při setkání v zahradě Ježíš žádal Marii, aby se ho nedotýkala, ale předal jí i následující poselství: jdi k mým bratřím a pověz jim dobrou zprávu, že jsem vstal z mrtvých. Tímto posláním se stala prvním ohlašovatelkou a hlasatelkou vzkříšení. „Apoštolka apoštolů“, tak ji nazývá sv. Augustin. Také Kateřina Sienská si uvědomovala, že je povolána, aby hlásala světu své doby evangelium. Dělal to různě: smiřovala zneprátené osoby a státy, nabádala církevní představitele ke konání jejich povinností, radila mnoha lidem, kteří si k ní přišli pro radu, psala dopisy, starala se o chudé, ošetřovala nemocné, navštěvovala vězně. Zdálo se, že má dar říci to právě každému, s kým se setká: oběma papežům, jež osobně znala; žoldněři Johnu Hawkwoodovi; Palmiře, obtížné ženě ze Sieny, která umírala; zneuznanému básníkovi; prostitutce, jež se cítila uvězněna ve svém způsobu života.

Jako hlasatelky dobré zprávy jsou dnes Marie a Kateřina vzorem pro nás všechny, dominikány a dominikánky, kteří jsme povoláni být v dnešní době kazateli. Stojí před námi a připomínají nám náš úkol hlásat evangelium jakýmkoliv způsobem, kterým se může dostat k uším našich současníků. To samozřejmě neznámá, že musíme nutně kázat z kazatelný nebo oslovovat velký počet lidí, třebaže i k tomu jsou někteří z nás povoláni. Znamená to

však, že si máme být vědomi toho, že dobrá zpráva o Boží lásce není pouze pro nás, nýbrž je třeba se o ni podělit s druhými. Máme být trychtýřem, vodovodem, kanálem, který přijímá, aby dával.

Aby mohla Marie Magdaléna přinést učedníkům zprávu o vzkříšení, musela překonat zamčené dveře večeřadla, dveře, zamčené strachem a nedůvěřivostí učedníků. Také Kateřina Sienská musela při svém kázání překonat nejedny zamčené dveře. Jaké dveře musíme prolomit my, abychom byli užiteční naší církvi a světu? Všude okolo vidíme lidi, kteří z nějakého důvodu žijí v ustavičném strachu, který je tyranizuje. Je třeba se ptát, jak jim můžeme pomoci otevřít dveře jejich vězení. Obě ženy, ta z Magdaly i ta ze Sieny, nám říkají, že není třeba se bát: Kristus vstal z mrtvých a je nám stále blízko, aby rozptýlil naše zbytečné starosti a obavy, ať jsou jakékoliv. Pokud však nepřistoupíme na to, aby vzkříšený Ježíš prozářil místa strachu v nás, pak samozřejmě sami zůstaneme za zamčenými dveřmi a nebudeme schopni pomoci druhým, aby se otevřeli.

Než se Marie Magdaléna stala kazatelkou naděje a vzkříšení slovy, která řekla učedníkům, byla jí svou mlčenlivou přítomností. To se stalo na Kalvárii. Tam neměla slova, která by nabídla. Mohla jen mlčky a bezmocně stát, zatímco ten, kterého tolik milovala, byl křížován. Byla bezmocná, nemohla na té situaci nic změnit. Její dar Ježíšovi v té chvíli nebyl nic většího a nic menšího než její soucitná přítomnost. Mohla utéci; mohla zůstat, ale nedívat se; evangelia však výslovně uvádějí, že přihlížela. Svým setrváním na Kalvárii pod křížem nám připomíná, že v našem světě, kde je tolik utrpení a kde často při setkání s bolestí druhých cítíme vlastní bezmocnost, jim můžeme nejvíce dát tím, že budeme s nimi. To může být také nejryzejší způsob hlásání evangelia. Totéž poselství nám sděluje i Kateřina Sienská, zvláště ve svém vyprávění o tom, jak navštěvovala mladého muže, Niccola, který se připravoval na popravu. Jeho provinění nebylo nijak závažné a Kateřina to věděla, ale nemohla nijak dosáhnout odvolání rozsudku. Mohla mu jen nabídnout svou soucitnou přítomnost. To také udělala ve vězení, kde ho navštěvovala a utěšovala, a později na místě popravy, kde ho podpírala a povzbuzovala tím, že mu něžně držela hlavu až do chvíle stětí.

Závěr

Chvíli jsme uvažovali o svých dvou sestrách v dominikánské tradici, Marii Magdaléně a Kateřině Sienské, abychom se povzbudili ve svém dominikánském povolání v dnešním světě. Myslím, že budete souhlasit s tím, že nám mají co dát. Možná lze jejich poselství nejlépe shrnout těmito slovy: učíme se od nich, že ve světě, který tak naléhavě potřebuje pravdu a lásku, musí dominikáni a dominikánky vášnivě hledat pravdu a soucitně milovat. Vášně pro pravdu a soucit s lidmi jsou dvěma vzájemně provázanými prvky v srdci

dominikánského charismatu, jak důrazně prohlásil Vincent de Couesnongle v době, kdy byl magistrem řádu. Naše vášeň pro pravdu se projeví tím, že přijmeme sami sebe jako zraněné, ale krásné, že přijmeme Ježíše Krista jako svého lékaře a přítele, a že budeme hledat pravdu všude, kde je možno ji najít, a nabízet ji světu. Naše soucitná láska se ukáže v tom, že půjdeme tam, kde lidé trpí, a pokusíme se jako kazatelé dobré zprávy přinášet svým současníkům naději a osvobození slovy a tím, že budeme s nimi. Jsme opravdu rádi, že k našemu dominikánskému příběhu patří tyto dvě ženy, Marie Magdaléna a Kateřina Sienská, které nám ukazují cestu.

z časopisu Dominican Ashram June 96, Vol.15, No.2, přeložila s. Josefa Strettiová OP

O modlitbě

Origenes (183 – 254)

Origenův spis „De oratione“ (O modlitbě, PG 11) je oceňován jako skutečný klenot. Vznikl kolem roku 231 – 234. Origenes jej napsal pro svého přítele Ambrože a jeho ženu nebo sestru Taciánu. Text je úplný zachován v kodexu ze 14. stol. v Cambridge, zatímco v 15. stol. manuskript v Paříži obsahuje pouze fragment. Sestává ze dvou knih: první (kap. 1. – 17.) hovoří všeobecně o modlitbě, o jejím významu, užitečnosti, nutnosti, síle a působnosti, době a místě; druhá pak (kap. 18. – 30.) vysvětluje modlitbu Otče náš ve smyslu literárním.

Dílo má místy velmi nesnadný jazyk, neboť Origenes leckde hovoří mystickou řečí a uvádí i příklady, které ne vždy jsou snadno pochopitelné. Přesto však doufáme, že i dnes může jeho pojednání „O modlitbě“ leccos říci a povzbudit dnešního člověka, aby svoji modlitbu stále více prohluboval.

Představení díla adresátům

II. – 1. Avšak ty, bohobojný a pracovitý Ambroži, a ty, ukázněná a mužná Taciáno, které přeji podobný nedostatek „ženské slabosti“, jako tomu bylo u Sáry (srv. Gn 17, 16), se pravděpodobně ptáte, proč tento úvod obsahuje výklady o věcech, které jsou pro lidi nemožné, ale stávají se možnými prostřednictvím Boží milosti, a mezi takové náleží naše téma „O modlitbě“. Jsem přesvědčen, že s ohledem na naše slabosti sem také patří sepsání přesné a Boha důstojné souhrnné nauky o modlitbě, tj. jak je třeba se modlit, ja-

kými slovy se v modlitbě obrátit na Boha a které doby jsou pro modlitbu příznivější. I Pavel, jenž se „pro přemíru zjevení“ brání proti tomu, „aby si někdo o mně nemyslel víc, než co na mně vidí nebo ode mne slyší“ (2 Kor 12, 6), zjevně prohlašuje, že neví, jak je třeba se modlit, neboť jak praví: „Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit“ (Ř 8, 26). Nutná je nejen sama modlitba, nýbrž také modlitba náležitá a vhodná. Dejme tomu, že bychom byli s to pochopit, co se máme modlit, ale přece to zůstává nedokonalé, když k tomu nepřibereme správný způsob. Ovšem co nám prospěje správný způsob, když nevíme, oč se máme modlit?

2. Jeden z těchto požadavků, tím myslím nutný obsah, jsou slova modlitby. Správný způsob se zas týká stavu toho, kdo se modlí. Např. na obsah modlitby se vztahuje výrok: „Proste o velkou věc a malá vám bude přidána,“ a dále: „Proste o nebeské a pozemské vám bude přidáno“ (srv. Mt 6, 33) a „modlete se za ty, kteří vám ubližují“ (Lk 6, 28) a „proste proto Pána žně, ať vyšle dělníky na svou žeň“ (Mt 9, 38) a „modlete se, abyste neupadli do pokušení“ (Lk 22, 40) a „modlete se, abyste se nemuseli dát na útěk v zimě nebo v sobotu“ (Mt 24, 20), a „při modlitbě pak nemluvte naprázdno jako pohané“ (Mt 6, 7).

Správného způsobu se týkají slova: „Chci tedy, aby se muži všude ve shromáždění modlili, pozvedajíce ruce v čistotě, bez hněvu a hádek. Rovněž ženy ať se oblékají slušně, zdobí se prostě a střízlivě, ne marnivými účesy a zlatem, perlami nebo drahými šaty, nýbrž dobrými skutky, jak se sluší na ženy, které se rozhodly pro zbožný život“ (1 Tim 2, 8–10).

O náležitém způsobu modlitby nás poučuje i následující místo: „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeň, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem. Potom teprve přijď a přines svůj dar“ (Mt 5, 23–24).

Jaký větší dar by mohla rozumná bytost vyslat k Bohu, než modlitbu plnou příjemné vůně i se svědomím, které nenese na sobě žádný zápach hříchů? Dále ukazuje na patřičný způsob modlitby i toto místo: „Neodpírejte se jeden druhému, leda jen se vzájemným souhlasem, a jen na čas, abyste byli volní pro modlitbu. Potom zase buďte spolu, aby vás satan nepokoušel, kdybyste se nemohli ovládnout“ (1 Kor 7, 5). Neboť tak se omezuje náležitý styl modlitby, když totiž i akt manželského tajemství – o kterém se musí mlčet – se nevykonává počestně, odměřeně a bez vášnivosti. Totiž v Písmu zmíněná „dohoda“ odstraňuje neslučitelnou vášeň, zahlašuje nemírnost a brání satanu v jeho škodolibé radosti. O patřičném způsobu modlitby poučuje i následující místo: „A kdykoli povstáváte k modlitbě, odpouštějte, co proti druhým máte“ (Mk 11, 25). Také toto místo u Pavla podává návod ke správné modlitbě: „Každý muž, který se modlí, nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou, znectívá toho, kdo je mu hlavou. A každá žena, která se

modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je jí hlavou“ (1 Kor 11, 4–5).

3. To všechno Pavel věděl a mohl by uvést ještě mnohem více míst ze Zákona a Proroků a z celého evangelia s rozličným vysvětlením ke každému jednotlivému bodu. Poněvadž však viděl, jak dalece při všech těchto poznatcích zaostává za chápáním toho, za co a jak se sluší modlit, se skromností a pravdivostí dodává: „Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit“ (Ř 8, 26). A přidává ke svým slovům, která doplňují i to, co chybí tomu, kdo to nezná, ale na doplnění toho, co schází, se vhodně připravil. Praví o něm: „...ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkaním. Ten, který zkoumá srdce, ví, co je úmyslem Ducha, neboť Duch se přimlouvá za svaté podle Boží vůle“ (Ř 8, 26–27). Duch však, který v srdcích blažených volá „abba, otče“ (Gal 4, 6), který přesně ví o „vzdychání“ v „pozemském stanu, že vzdechy jsou s to zatížit padlé nebo ty, kteří se odchýlili od pravé cesty“ (srv. Mdr 9, 15), tento Duch „vystupuje mocně s nevypověditelným vzdycháním před Boha“ za nás tím, že ve své veliké lásce k lidem a v milosrdenství s nimi vezme ne sebe naše vzdechy. Protože ale podle moudrosti, která v něm přebývá, vidí duši poníženou až do prachu a uzavřenou do těla, jež je symbolem naší poníženosti, předstupuje před Boha s mocným a jakýmsi nevypověditelným, nikoliv obyčejným vzykáním, které souvisí s „nevypravitelnými slovy, jež není člověku dovoleno vyslovit“ (2 Kor 12, 4). A tento Duch, který se nespojuje s tím, že se nás zastává před Bohem, stupňuje svou přimluvu a „mocně předstupuje za nás před Boha“. Mám totiž na mysli ty, kteří „zvítězili“, na muže jako Pavel, který praví: „Ale v tom ve všem slavně vítězíme“ (Ř 8, 37). Je přirozené, že se „zastává“ jen těch, kteří jsou vítězi. Nejsou to ani ti, kteří by „přemáhali“ druhé nebo naopak sami byli od nich „přemoženi“.

4. Se slovem Písma – „Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkaním“ (Ř 8, 26) – je spřízněno i jiné místo: „Budu se modlit ve vytržení ducha, ale budu se také modlit s vědomou myslí. Budu zpívat chvalozpěvy ve vytržení ducha, ale budu zpívat také s vědomou myslí“ (1 Kor 14, 15). Neboť náš rozum, naše mysl se vůbec nedoveďe modlit, pokud nezaujme postoj naslouchání a pokud se napřed nemodlí Duch. Rovněž tak nemůže opěvovat a chválit Otce v Kristu rytmem, melodií, v pravé míře a harmonicky, pokud Duch, který „zkoumá všechno, i hlubiny Boží“ (1 Kor 2, 10), nezačne zpívat a chválit Toho, jehož „hlubiny prozkoumal“ a poznal tak, jak mohl. Jeden z Ježíšových učedníků, jak se domnívám, vědom si lidské slabosti, která neví, jakým způsobem se má modlit, a to zvláště poté, co slyšel Spasitele vyslovovat v modlitbě k Otci moudrá a vznešená slova, když Pán skončil svoji modlitbu, mu řekl: „Pane, nauč nás modlit se, jako tomu učil své učedníky i Jan.“ A celé to zní v souvislosti asi takto: „I stalo se, že když se Ježíš na nějakém místě modlil,

když přestal, řekl mu jeden z jeho učedníků: »Pane, nauč nás modlit se, jako tomu učil své učedníky i Jan« (Lk 11, 1). Což neměl muž, který vyrostl ve vyučování Zákona a v naslouchání slovům proroků, a přitom horlivě navštěvoval synagogu, znát nějaký způsob modlitby, dokud neviděl Pána „modlit se na nějakém místě“? Něco takového tvrdit by bylo nesmyslné. Vždyť on se modlil podle židovských zvyků, ale poznal, že pro to, aby se naučil modlit, potřebuje větší pochopení. Co by však učil Jan své učedníky, kteří k němu přišli z Jeruzaléma i Judska a celého okolí Jordánu, aby „se dali od něho pokřtít“ (srv. Mt 3, 5–6)? Nevěřili bychom, že je „víc než prorok“, kdyby neznal leccos o modlitbě, co ale neříkal všem, které křtil, nýbrž ve skrytu předával pouze těm, kteří se stávali jeho učedníky ještě předtím, než byli pokřtěni.

5. Takovéto modlitby, které jsou vskutku duchovního rázu, poněvadž Duch se modlí k Bohu v srdci zbožných, byly jako plné tajemného a podivuhodného učení také zaznamenány. Např. v první knize Samuelově se nachází jen část Anniny modlitby, neboť celá zapsána nebyla, když „se před Hospodinem tolik modlila, . . . hovořila jen v srdci a pouze její rty se pohybovaly“ (1 Sam 1, 12–13). Dále je mezi žalmy žalm 16(17) označen titulem „modlitba Davidova“ a žalm 89(90) „modlitba Mojžíše, muže Božího“ a žalm 101(102) jako „modlitba pro poníženého, když je sklíčen a vylévá před Hospodinem své lkaní“. Jelikož tyto modlitby vznikly a byly řečeny vpravdě v Duchu, jsou též naplněny učením o Boží moudrosti, takže by se o jejich obsahu dalo říci: „Kdo je moudrý, aby těmto věcem porozuměl, rozumný, aby je pochopil?“ (Oz 14, 10)

6. Když je tedy tak nesnadné o modlitbě pojednávat, takže je zapotřebí osvětlení Otcovo, poučení jeho prvorozeného Syna a působení Ducha, aby se vůbec něco mohlo poznat a vhodně sdělit o tak velkém problému, modlím se jako člověk, který o sobě neříká, že jenom jemu bylo uděleno modlit se, aby před výkladem modlitby obdržel Ducha. Pravím, modlím se, aby nám bylo dáno zcela úplné a duchovní vyličení a my se učili rozumět modlitbám zaznamenaným v evangeliích.

Začněme tedy nyní s výkladem modlitby.

Boží předvedení

V. – 2. Není teď naším úkolem zkoumat výroky těch, kteří zcela popírají Boha nebo jeho Prozřetelnost. Důvody lidí, kteří stavějí Boha na vrchol všeho a uznávají jeho Prozřetelnost, ale přitom odmítají modlitbu, by mohly být tyto: „Bůh ví všechno dříve, než se to stalo“, a nic mu není známo teprve až po uskutečnění, jako by to předtím neznal, a proto zde není zapotřebí vysílat modlitbu k tomu, který už před ní ví, co potřebujeme. Neboť „Bůh, váš Otec, ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte“ (Mt 6, 8). Má to však

i bez modlitby ke spáse jako otec, jenž se ujímá nezletilých dětí a nečeká, až ony budou žádat, buď proto, že nejsou schopny prosit, nebo z neznalosti chtějí dostat opak toho, co je pro ně výhodné a užitečné. Ovšem my lidé stojíme daleko víc pozadu za Bohem než maličké děti za rozumem svých rodičů.

3. Přirozeně, že Bůh budoucí věci nejen předem znal, ale také dopředu zařídil, a nic se neděje v protikladu k tomu, co on napřed určil. Podobně jako by byl považován za pošetilého, kdo by nyní prosil, aby slunce vycházelo, a chtěl by dosíci modlitbou to, co se děje i bez ní, stejně tak by byl nerozumný i člověk, který by se domníval, že se kvůli jeho modlitbě stane to, co by se bez ní beztak uskutečnilo. A jako se ukáže nadmíru hloupý ten, kdo by se v době letního slunovratu – obtěžován sluncem a horkem – domníval, že se slunce v důsledku jeho modlitby vzdálí k jarním souhvězdím, aby on mohl zakoušet mírně teplý vzduch, právě tak by předčil veškerou pošetilost ten, kdo věří, že kvůli své modlitbě nebude muset trpět všechno to nepříjemné, co lidský rod nutně postihuje.

5. Ale i o těch, kdo dosáhnou spásy, se píše v listě Efesanům, že „Otec je vyvolil v Kristu před založením světa, aby byli svatí a bez poskvrny před ním, v lásce je předem určil ke svému synovství skrze Krista“ (srv. Ef 1, 3–5). Tedy buď člověk náleží k „vyvoleným před založením světa“, a pak je nemožné, aby své vyvolení pozbyl, a proto nemá potřebu se modlit, anebo není „vyvolený“ a „předem určený“, a potom se modlí nadarmo, poněvadž nebude vyslyšen, i kdyby se modlil sebevíce (srv. Ř 8, 29–30, Flp 3, 21). Proč se však modlí i Jidáš tak, že „jeho modlitba je mu počítána za hřích“ (Ž 109, 7), ač už od dob Davidových bylo předvídáno, že „jeho pověření převezme jiný“ (Ž 109, 8)? Proto je zbytečné se modlit s tím, že modlitba změní Boží rozhodnutí, má-li se za to, že Bůh je nezměnitelný, všechno věděl předem a zůstává věrný svým ustanovením – jako kdyby on už nerozhodl vše předem, nýbrž vyčkával na modlitbu každého, aby pak přizpůsobil věci podle toho, co bude pro modlíciho se příhodné, a teprve poté přikázal a schválil, co je správné, což předtím nevěděl.

6. Chci doslova citovat, milý Ambroži, cos mi napsal ve svém dopise. Za prvé: Jestliže Bůh předem zná budoucí události a ony musejí nastat, pak je modlitba bezúčelná. Za druhé: Jestliže se všechno děje podle Boží vůle, a jeho rozhodnutí jsou pevně stanovena a nic z toho, co chce, nemůže být změněno, potom je modlitba zbytečná. Podle mého mínění je toto třeba mít na paměti, aby se vyřešily námitky, které vyvstávají proti modlitbě.

Fatalismus

VI. – 3. Bůh ve všem, co předem ustanovil, předvídal naši budoucí roli v každé jednotlivé záležitosti a zároveň napřed určil, nakolik bude vyžadovat naši svobodnou vůli to, co se stane mocí jeho Prozřetelnosti, a to, co nastane podle nevyhnutelných zákonů bytí. Z Božího předvedení plyne pouze to, že každá jednotlivá věc, která je v naší moci, je uspořádávána k harmonii celku tak, aby byla užitečná pro krásu všeho.

4. Poněvadž Bůh zná dopředu každou věc, která je v naší moci, je pochopitelné, že to, co předvídá, je řízeno jeho Prozřetelností ve shodě s harmonií celku. Bude pamatovat na předmět modlitby lidí, na jejich stav, víru i vůli. A když toto bylo předvídáno, pak každá věc bude příhodně zahrnuta v jeho rozhodnutí. Řekne: „Vyslyším tohoto člověka, který se bude modlit uváženě, kvůli modlitbě samé, kterou bude pronášet. Onoho ale nevyslyším, buď proto, že není hoden vyslyšení, anebo se modlí o to, co je pro něj neúčinné, a ani se nesluší, abych to poskytl.“

Když se někdo zneklidňuje tím, že takové jednání by bylo podrobeno tlaku nutnosti, neboť Bůh se nemůže mýlit při svém předvídání budoucnosti, takovému pochybovači je třeba odpovědět, že Bůh právě toto nutně poznal, že nějaký jednotlivec chce – nikoliv nutně a pevně – to lepší, anebo že bude chtít to horší až do té míry, že se stane neschopným změnit se k lepšímu.

Já zatím – řekne Pán – učiním něco pro onoho modlícího se člověka, neboť se to na mne velmi patří, když on se na mě obrátí s chvályhodnou modlitbou a pečlivě se jí věnuje. Když se bude modlit, daruji mu „neskonale víc, než zač prosí, nebo si dovede představit“ (srv. Ef 3, 20), jelikož mně náleží překonat ho v konání dobra a poskytnout mu víc, než se odváží prosit. Protože bude takový, pošlu mu svého strážného anděla, který mu od té chvíle bude pomáhat k dosažení spásy a bude ho až do tohoto okamžiku provázet. Tomuto druhému člověku, protože je lepší než ten první, pošlu ještě mocnějšího anděla. Třetímu pak, který poté, co se věnoval vznešenému učení, ochabne a vrátí se k světským věcem, odejmu tohoto výtečného ochránce. Když od něho odejde, tak jak si to zaslouží, zlá moc využije této příležitosti, aby strojila úklady jeho netečnosti a strhla ho – když ochotně hřešil – do toho či onoho hříchu.

Užitečnost modlitby

VIII. – 2. Věřím, a děje se to v mnohém ohledu, že tomu, kdo se správně modlí, nebo se aspoň o to podle svých sil snaží, vzniká z toho užitek. Předně člověk, který se duchem připravil k modlitbě, už tím samým činem přípravy je v Boží přítomnosti jako vidoucí a přítomný. Musíme být totiž přesvědčeni, že myšlenka na přítomného Boha, v něhož věříme a který vidí pohyb ve skrytých koutech duše v jejich přípravách zalíbit se mu, jenž „zkoumá srdce

i ledví“ (srv. Ž 7, 10), přináší plný užitek, tak i snaha líbit se tomu, který tu stojí před ní, dívá se na ni a spěchá na pomoc každému duchu. Neboť kupříkladu kdyby ten, kdo své myšlenky disponuje k modlitbě, z toho neměl žádný užitek, není na místě se domnívat, že by taková disponovanost neměla velký význam. Ti, kdo se věnují modlitbě, dobře ze zkušenosti vědí, kolika hříchům to zabrání a ke kolika dobrým skutkům ona vede. Vždyť jako již opakovaná vzpomínka na slavného a velmi moudrého muže nás vyzývá, abychom ho následovali, a často brzdí touhu po zlu, oč více musí vzpomínka na Boha, Otce celého světa, spojená s modlitbou k němu, prospívat těm, kdo jsou přesvědčeni, že se nacházejí v Boží přítomnosti, jsou mu blízko, naslouchají mu a mluví s ním?

Modlit se bez přestání

XII. – 2. „Bez přestání“ se však modlí, kdo spojuje modlitbu se svými nutnými pracemi a s ní i náležitá jednání, neboť do oblasti modlitby jsou zatažena i ctnostná díla i plnění Božích příkazů. Jen tak totiž můžeme pochopit, jak se dá splnit příkaz: „Modlete se bez přestání“, když celý život zbožného člověka nazveme jedinou velikou, souvislou modlitbou. Součástí této „velké modlitby“ je také to, co obvykle nazýváme modlitbou, jež se musí konat aspoň třikrát denně. To vysvítá ze zprávy o Danielovi, který přes velké nebezpečí, jež mu hrozilo, se třikrát za den modlil (srv. Dan 6, 13). A Petr, který vystoupil na stěchu, aby se v poledne modlil, kdy také „viděl, jak se z otevřeného nebe snáší cosi podobného velké plachtě, kterou spouštějí za čtyři cípy k zemi“ (srv. Sk 10, 9–11), nám staví před oči prostřední ze tří modliteb, o které už před ním mluvil David (srv. Ž 55, 18), zatímco první je zaznamenána ve slovech: „Hospodine, ty můj hlas uslyšíš zrána, ráno ti připravím obět a budu čekat“ (Ž 5, 4). A poslední je zřejmá z těchto slov: „Pozdvižení mých rukou jak večerní obět“ (Ž 141, 2). Bez modlitby bychom ani noc neprožili, jak se patří, poněvadž David praví: „Vstávám o půlnoci, abych ti vzdal chválu za tvé spravedlivé soudy“ (Ž 119, 62), a jak říkají Skutky apoštolů, „kolem půlnoci se (Pavel) spolu se Silou modlili a zpěvem oslavovali Boha, ostatní věžňové je poslouchali“ (srv. Sk 16, 25).

Oč v modlitbě prosíme

XIV. – 1. Po našem vyličení dobrodiní, jichž se dostalo svatým pro jejich modlitby, chceme uvažovat slovo: „Proste o velkou věc, a to malé vám bude přidáno“ a „proste o nebeské, a pozemské vám bude přidáno“ (srv. kap. II, 2). Všechno obrazné (symbolické) a vzorové (typické) je ve srovnání s pravdivým a duchovním „malé“ a „pozemské“. Proto vhodně mluví božské slovo, když nás pobízí, abychom napodobovali modlitby svatých tak, že je máme konat, jak to odpovídá vzoru, který oni postavili v „nebeském a velkém“,

který se ještě více objasňuje připojením v „pozemském a malém“. Boží slovo totiž značí: vy křesťané, kteří toužíte být duchovní (srv. 1 Kor 2, 15), máte ve svých modlitbách prosit o „nebeské a velké“, abyste dostali obojí, a v prvním případě zdědili nebeské království a v druhém požívali největších dober, a aby vám nadto bylo poskytnuto „pozemské a malé“, které nutně potřebujete pro potřeby těla a také podle toho, jak je to nutné.

Formy modlitby

2. Poněvadž však apoštol Pavel v prvním listě Timoteovi uvádí jména čtyř věcí, které jsou blízké výkladu o modlitbě, bude užitečné uvést toto místo, abychom viděli, zda chceme každému z těchto čtyř jmen správně rozumět v jeho vlastním smyslu: „Na prvním místě žádám, aby se konaly prosby, modlitby, přímlyvy, díkůvzdání za všechny lidi“ (1 Tim 2, 1).

Podle toho se domnívám, že „prosba“ (deésis) označuje modlitbu, kterou někdo, jemuž něco chybí, vysílá s úpěnlivou prosbou, aby toho dosáhl. „Vzývání“ (proseuché) je modlitba doprovázená chválami, kterou někdo koná s větším vzepětím ducha, aby obdržel větší dobrodiní. „Přímlyva“ (enteusis) znamená žádost přednesenou Bohu s pevnější důvěrou. A konečně „díkůvzdání“ (eucharistia) je vděčnost, vyjádřená ve spojení s modlitbami za dobra přijatá od Boha, když příjemce uznává velikost jemu učiněného dobrodiní, nebo když se obdarovanému zjeví velikost dobrodiní, jež mu bylo uděleno.

Dobra nebeská a pozemská

XVI. – 2. Proto každý, kdo prosí Boha o „pozemské a malé věci“ přestupuje příkázání „prosít o nebeské a velké věci“ Boha, který nedovede poskytnout něco „pozemského a malého“. Když někdo proti tomu namítne, co všechno bylo svatým ohledně těla darováno skrze modlitbu, a poukáže i na slovo evangelia, podle něhož „to pozemské a malé bude přidáno“ (srv. Mt 6, 33), takovému odpovíme takto: jako se nesmí říkat, když nám někdo daruje jakýkoli předmět, že nám dal praneopatrnou jeho část – neboť on dal předmět ne s úmyslem poskytnout dvě věci, předmět a nepatrnou část, nýbrž úmysl dárce je dát jeden předmět, ale s jeho darováním je též spojeno, že obdržíme i jeho maličkou částčku – zcela tak budeme moci náležitě říci, když přijmeme dar myslí, jež je naplněna vznešenějšími myšlenkami, které nám Bůh přednostně dá, že tělesné věci jsou doprovodné jevy velkých, nebeských, duchovních darů milosti, kterou Bůh dává „každému ze svatých“ k jeho největšímu dobru: buď podle stupně jeho víry, nebo „jak dárce chce“. Ale jeho chtění je moudré, i když nejsme s to jmenovat pro každý dárce dar důstojnou příčinu a podnět.

Uspořádání modlitby

XXXIII. – 1. Když jsem nyní probral hlavní formy modlitby, myslím, že mohu pojednání uzavřít. Měl jsem za to, že je třeba popsat čtyři hlavní části, které jsem našel roztroušeny v různých spisech a podle nichž si má každý utvářet svou modlitbu. Hlavní části jsou následující: na začátku a v úvodu modlitby je třeba podle svých sil vyslovit Bohu chválu skrze Krista, kterého zároveň chválíme, v Duchu svatém, kterého oslavujeme současně s Otcem i Synem.

A potom má každý pokračovat díkůčiněním Bohu za dobrodiní prokázaná všem lidem, i za ta, která od Boha sám osobně přijal.

Po díkůčinění má člověk, podle mého názoru, být přísným žalobcem vlastních hříchů před Bohem, a nejprve ho prosit o uzdravení a osvobození z toho návyku, který nás k hříchu vede, a na druhém místě jej prosit o odpuštění předchozích hříchů.

Po vyznání má člověk za čtvrté, jak se mi zdá, připojit prosbu o „velké a nebeské dary“ (srv. výše kap. II, 2 a XIV, 1), osobní i společné (partikulární i kolektivní), pro příbuzné a přátele.

A nakonec musíme modlitbu nechat vyznít ve chválu Boha skrze Ježíše Krista v Duchu svatém na věky věků. Amen.

(ukázka z chystaného překladu Origenova díla „O modlitbě“. Redakčně upравила s. Edita Mendelová OP.)

„Chudá modlitba“ u otců pouště

Malgorzata Borkowska OSB

První kontakt s životem modlitby, jehož obraz nacházíme v učení Otců pouště sepsaném v tzv. *Gerontikonu* (Knize starců), způsobuje velký všeobecný údiv, hraničící dokonce s pohoršením. Tito lidé, tyto texty, se velmi liší od našeho očekávání. Život modlitby, který je v nich prezentován, vypadá neobyčejně chudě: žádné mystické vzlety, žádné extaze. A pokud nějaký starzec má zjevení, pak to jsou spíš intuice týkající se lidských záležitostí, stavu duše nějakého člověka, etických či psychologických pravd. K výjimečným patří i informace o čísi horoucí rozjímavé modlitbě; téměř neexistují vlastní zprávy Otců o vytrženích a pozdviženích ducha; zkrátka nic, co se nám od dob velkých mystiků 16. století nevyhnutelně spojuje s prožitky světců. Ba co víc, pozorujeme velkou nechuť Otců takovými věcmi se zabývat a spolu s tím přesvědčení, že by jim to mohlo přinést leda škodu – odtrhnout je od

oplakávání vlastních vin a od pomalého, úmorného, často léta neplodného boje o vládu nad sebou. Máme dojem, že poušť, kde bydlí, je nejen obklopuje, ale i proniká s veškerým svým suchem a pustotou. A právě proto tam odešli?

Pozorný čtenář si však rychle všimne, že postavy *Knihy starců* se v tomto ohledu dělí na několik výrazných skupin. Roli hlavního hrdiny (a toho, jenž má v záměru kompilátora pravdu) hraje skupina starců čili zkušených poustevníků, kteří mají charisma přiměřeného nalézání Božích cest pro sebe i pro ostatní. (Samozřejmě ne vždy jsou to lidé věkem nejstarší, ale to je jiný problém.) A právě jich a některých skrytých svatých laiků se týká „chudá modlitba“. Proti nim stojí druhá skupina: patří k ní skoro všichni zbožní laici, ale také mladí mniši, novicové. Jedni i druhí pobiíhají pouští hledající „nejzáračnější“ otce, vznešené nauky, teatrální umrtvování. Jedni i druhí jsou především lovci náboženského prožitku. Jejich chápání života oddaného Bohu (ať už si ho volí nebo ať na něj s údivem hledí zvenčí) je prosté: je tam hlavní obtíž odříkání a umrtvování, ale samozřejmou odměnou – extaze. Je zajímavé, že nejvíc si to myslí představitelé nějakého pohanského mysteriózního náboženství, z nichž mnoho pohoršil abba Olympios, když tvrdil, že nemá žádné extaze.

Ale mezi těmi dvěma extrémními skupinami se nachází ještě třetí, přechodné stádium, mniši v „těžkém“ věku. Už ne novicové, ale ještě ne starci; již natolik obeznámeni s pouští, aby věděli, čím hrozí, zkušenější již natolik, že ztratili dřívější citový zápal, ale ještě ne natolik, aby našli rovnováhu. Již vědí, že žádné umrtvování nebolí tolik jako vědomí vlastní bídy v tomto prostředí zvláště se prohlubující; že občas lze dokonce právě utíkat k vnější askezi, aby měli nějaké výsledky a potvrdili sobě samým, že jsou „někdo“, i přes rostoucí vědomí, že jsou velmi mělkým ničím. Pochopili již, že tu neusilují získat si (jak se jim na počátku zdávalo) jakousi vyšší svatost, přičemž by měli spásu i tak předem zajištěnou, ale že právě o samotnou spásu musí vést denodenní, beznadějně vypadající boj. A vidí také, že toto pochopení přišlo jakoby příliš pozdě: potkalo je ve chvíli, kdy jim chyběla síla i ochota.

Právě z této skupiny se rekrutují monastičtí apostaté (odpadlíci); bylo jich tolik, že abba Teodor z Ferme se divil, že na poušti vůbec někdo zůstává. V naší době je tomu koneckonců stejně, opět k údivu laiků: proč odcházejí lidé, kteří v řádu strávili už dvacet let? Právě v tomto stádiu je nejobtížnější vydržet psychický tlak prohry: muž tedy odchází, aby se stal „někým“ alespoň v očích ženy, žena „přeskakuje zeď“ a chrání se v bezpečné skrýši soukromého staropanství. Pokud ovšem zůstanou, pak právě v tomto stádiu může začít – ale nemusí – „chudá modlitba“.

„Mé hříchy se staly temnou hradbou mezi mnou a Bohem,“ řekl abba Ammoe, když hostovi odmítl dát ponaučení. „Sám jsem v nebezpečí, tak

co ti mám říci?“ konstatoval v téže situaci Teodor z Ferme. Za takovou temnou hradbou se narodilo to, co dnes nazýváme „Ježíšovou modlitbou“: tvrdošíjné, neustálé žebrání o Spasitelovo slitování jen jedním, do nekonečna opakovaným vzýváním. „Jsem až po krk ponořen v blátě, pláču před Bohem a říkám: Smiluj se nade mnou!“ „Což to není modlitba?“ ptal se abba Lucius a eucharistie, hledající cosi víc imponujícího, byli nuceni mu přitakat. Teoreticky. Neboť prakticky nikoho nevábí tak velký vnitřní suchopár a tato anekdota nekončí (jako většina jiných) tvrzením, že posluchači byli získáni a dali starci za pravdu. Ano, ani sám starc z Ferme za svou temnou hradbou si není vždy úplně jist, zda se vůbec modlí. I velký Antonín býval tak soužen roztržitostmi, že by v sobě nedokázal nalézt souvislou nit bez Boží intervence. O této „noci“ by určitě nalezl společnou řeč se sv. Janem od Kříže.

Protože „chudá modlitba“ je takovou modlitbou, která nezanechává ani vědomí, že byla splněna povinnost, tím méně, že bylo něco získáno a dobyto. Sisoos třicet let marně prosil Boha o ovládnutí jazyka. Na „chudou modlitbu“ často dlouho nepřichází odpověď, což jen utvrzuje nejistotu starců, zda se skutečně modlí.

Avšak starci se drží své cesty pouští s důsledností lidí, kteří vědí, že objevili pravdu. Svě učením na ni uvádějí s velkou rozhodností.

„Když vidíš,“ prohlašuje v bezejmenné sbírce dvakrát opakované apoftegma, „že mladý mnich se vlastními silami prodírá do nebe, chyt ho za nohu a stáhni na zem: prokážeš mu tím službu.“

V odpověď na čísi andělská vidění zní neúprosný rozsudek: „Není šťasten ten, kdo vidí anděly, ale ten, kdo vždy vidí svou vinu.“ Vůči všelijakým zjevením a mimořádným milostem zachovávají starci ostražitost hraničící bezmála s fobií: Pojmen v nich předem vidí „nepřítelovu válečnou lest“ a anonymní poustevník předpokládal, že vidí totéž, zabloukl oči před světlým viděním a řekl, že touží hledět na Krista na onom světě, ne na tomto. Další přikázal spolubratrovi, jenž po modlitbě trvající sedm let získal jakési charisma, aby se modlil dalším sedm let, aby ustoupilo. Abba Jan Karel, jenž v mládí podléhal podobným chybám a chtěl vést život duchovní bezstarostnosti, v pozdějších letech hlásal mnohem střízlivější program. Veškeré zakoušení citů a prožitků v modlitbě – bez jakéhokoli rozlišování co do jejich povahy – tudíž starci podrobovali přísné kontrole: kdo neuměl vnější zjevení ovládnout, neměl právo považovat se vůbec za mnicha. Proto je dodnes obtížné nalézt společnou řeč mnichů, kteří svůj život modlitby ukrývají v psalmodii a mlčení, a lidí, kteří jej rádi odhalují pomocí gestikulace a křiku.

Kromě negativních ukazatelů modlitby dávali starci samozřejmě také pozitivní. I zde bije do očí především jejich ustavičné spojení modlitby s etickým životem. Krátká poučení abba Nila jsou tu snad instruktivnější:

Řekl abba Nil: „Cokoli učiníš ze msty bratrovi, který ti ublížil, to vše se ti stane překážkou během modlitby.“

Také řekl: „Modlitba je dítětem mírnosti a kázně.“

Také řekl: „Prodej, co máš a rozdej chudým, vezmi svůj kříž a zapři sebe sama, aby ses mohl modlit bez překážky.“

Také řekl: „Cokoli trpělivě sneseš jako moudrý, přinese ti to plody během modlitby.“

„Od bližního přichází život i smrt,“ hlásal Antonín, jistě nejen v tom smyslu, že budeme souzeni podle skutků, ale i v tom, že náš postoj vůči bližním rozhoduje o kvalitě naší modlitby. Žádostivost, hněv, pomstychtivost zahrazují její pramen; mírnost, odpuštění, odříkání jí dovolují plynout.

Také řekl: „Neprahni po tom, aby se tvé záležitosti seběhly tak, jak se to zdá tobě dobré, ale tak, je se to líbí Bohu, a pak budeš při modlitbě pokorný a vděčný.“

Samozřejmě to neznamená, že onen pramen modlitby bude vždy postřehnutelný. „Farizej volá a dostává zatracující rozsudek, avšak celník dokonce ani neotvírá ústa a je vyslyšen“. Ne každý, komu se zdá, že se modlí, modlí se doopravdy; ne každý křik je modlitbou, i kdyby směřoval k Bohu. Modlitba je něco víc než volání: je to vystavení se Boží odpovědi, Božímu působení. Tato odpověď bývá zdánlivě tak smrtící jako slunce pouště, ale kdo ji nechce, kdo si chce poradit sám, přerušuje kontakt s Bohem a už se nemodlí. Sisoos na to upozornil téměř brutálně bratra, jenž nechtěl rezignovat na pomstu.

Starce řekl: „Modleme se, bratře.“ A starce vstal a začal hovořit: „Bože, už nepotřebujeme, abys o nás pečoval, protože sami sobě naměřujeme spravedlnost...“

Člověk může stanout před Bohem v takovém postoji, že i domnělá modlitba se stává urážkou Boha a odstrčením Jeho pomocné ruky. Podobné, ale pozitivnější učení hlásal abba Zenon:

„Kdo chce, aby ho Bůh rychle vyslyšel, kdykoli vstane a vztáhne ruce k Bohu, ten se v první řadě musí ze srdce modlit, leč ne za vlastní duši, ale za nepřátele.“

Druhou základní podmínkou modlitby je podle otců lítost:

Blahoslavený arcibiskup Teofil přišel jednou do nitrijských hor a vyšel mu naproti tamější abba. Arcibiskup se ho zetal: „Co jsi našel lepšího na této cestě, otče?“ Starce odpověděl: „Naučil jsem se obžalovávat a obviňovat ze všeho sebe sama.“ Abba Teofil odvětil: „Není jiné cesty kromě této.“

Tato zásada se vrací téměř na každé stránce Knihy starců, ale v této uvedené anekdotě má dost hořkou příchut: přitakává jí totiž člověk, jenž se tím v životě moc neřídil. Nicméně sami otcové se touto zásadou skutečně řídili, a to nejen vnějším pokorným „uspořádáním“, ale s opravdovým přesvědčením o své nehodnosti. Bylo to téma, o němž bylo pro starce obtížné

porozumět si s novici a zbožnými poutníky, čili s těmi, kteří ještě nezakusili poušť. Dorotej z Gazy uchoval vzpomínku na dvě takové diskuse: v jedné bylo zapotřebí složitého podobenství k vysvětlení, jak to přijde, že se svatý cítí být ničím před Boží tváří; druhá však skončila naprostým fiaskem: abba Zosimas nedokázal vysvětlit vzdělanému partnerovi v rozhovorou, jakým zázrakem se cítí horší než ostatní lidé, o čemž byl opravdu upřímně přesvědčen. Neboť jak usuzuje Dorotej, je to také vědomí, jehož se nenabývá diskusí, ani rozumovými argumenty, ale pouze dlouhou a bolestnou zkušeností. Ti, kteří touto pouští prošli, či snad spíš se na ní zabydli (protože toto přesvědčení jednou nabyté už člověka neopouští), se modlí zcela jinak než ti, kteří na ni dosud nevešli. To neznamená, že by se modlili ostýchavěji. Někdy právě tím odvážněji, jako ti, kteří už vědí, že doslova vše potřebují z Boží ruky. Otcové občas prosili o zázračné Boží intervence, ba dokonce se jich dožadovali, a skutečně jich dosáhli podle míry své víry. I v tom však viděli důvod ke strachu. Stávalo se totiž, že kdo měl větší víru než pokoru, konal zázraky už v přípravném období, a potom těžce klesl. Pro divotvůrce bývala bezpečnější „chudá modlitba“ než ta, která dosud nevstoupila na vnitřní poušť.

Jeden bratr se obrátil na abba Sisoa a řekl: „Vidím, že myšlenka na Boha ve mně ustavičně trvá.“ Starec mu odpověděl: „Velké není to, že tvá mysl spočívá u Boha; ale velkou věcí je vědět, žeš nižší než veškeré stvoření...“

A konečně třetí podmínkou modlitby je usebranost.

„Jako královští vojáci, kteří stojí před králem, si nedovolí rozhlížet na napravo ani nalevo, stejně tak člověk, jenž stojí před Bohem a stále na Něj upřeně a pozorně hledí...“

Otcové jsou v této věci velmi radikální. Ostatně považují usebranost také za nezbytný nástroj ke splnění dvou prvních podmínek. Svědčí o tom vyprávění, které jsem už uvedla: jak si tři asketi vybrali různé druhy mnišského života a nakonec došli k závěru, že se žádný druh nedá realizovat bez usebranosti: jak totiž prokázala zkušenost se zkalenou vodou, i ten, kdo je mezi lidmi, kvůli nepokoji nevidí své hříchy; ale když se vydá do samoty, zejména však na poušť, pak své přestupky vidí.

Je tedy zřejmé, že se v tichu pouště hledá nikoli klid, ale hlubší a plnější pokoření. Dokonce i modlitební usebrání má sloužit právě tomu. Není nic zvláštního, že modlitba člověka takto pokořeného jest „nezajímavá“, jednotvárná, chudá. Jeho velké plány se zřítily: „Odcházím k Bohu jako někdo, kdo Mu ještě ani nezačal sloužit,“ řekl umírající abba Pambo. Jeho program občas bývá programem minimalistickým: tak Teodor i Lucius z Enaton padesát let „podváděli pokušení“, když si umíňovali, že vytrvají v klášteře jen ještě do konce této zimy... tohoto léta...

Jeden bratr se zeptal starce: „Co mám dělat, otče, vždyť žádnou práci hodnou mnicha nevykonávám, ale bezmyšlenkovitě jím, piju, vrhám se od

jedné praktiky ke druhé a od jednoho rozptýlení ke druhému.“ Ale starec mu odpověděl: „Sed' ve své cele a dělej, co dokážeš, bez neklidu. Myslím si totiž, že to málo, co děláš ty teď, je jako velké činy abba Antonína na jeho hoře; a věřím, že pokud zůstaneš v cele pro Boží jméno a budeš chránit své svědomí, nalezeš se i ty v místě abba Antonína.“

Tento příběh nám ukazuje ještě jedno hledisko vnitřní chudoby otců: jejich soucit, jejich milosrdenství, jejich schopnost potěšit a povzbudit hříšníky. Plyne to ze zkušenosti vlastní slabosti, ale i Boží moci. Kniha starců je plna příkladů tohoto milosrdenství. A nelze ho oddělit od jejich modlitby, neboť je posledním známým stadiem jejich duchovního života a současně projevem tohoto života a důkazem, že se v plnosti rozvinul – třeba pro ně samotné nepozorovatelně.

Dále však už chybí mapy i jakékoli označené stezky. Ti, kteří došli dál, nezanechali žádná svědectví o svém duchovním životě. Je možné se pouze domýšlet tak, jak se domýšlel Sisoos o Antonínově modlitbě: „Kdybych měl jednu myšlenku abba Antonína, stal by se ze mě oheň.“ Ať byl však tento plamen čímkoli, Otcové pouště k němu šli právě prostřednictvím „chudé modlitby“, využívali přitom hořké zkušenosti a urychlující prostředí pouště k dosažení vnitřní odpoutanosti a především hledali morální vývoj. Souhrnem celého tohoto procesu je krátký život abba Zachariáše, syna Karionova, toho, jenž když byl dotázán na duchovní cestu, stáhl kapuci z hlavy, hodil ji na zem, šlapal po ni a řekl: „Pokud se člověk nedá takto proměnit v prach, nemůže být mnichem.“ To právě o něm se zachovalo, že když umíral,

zeptal se ho abba Mojžíš: „Co vidíš?“ On odpověděl: „Což není lepší mlčet, otče?“ Starec odvětil: „Ano, děčko, mlč“.

A tak právě ve smrti člověk, jenž strávil život v pokorné a neefektivní modlitbě, se cítil pln důvěry a bezpečný. Jeden starec v Sketis umíral obklopen plačícími žáky a na smrtelném loži se třikrát rozesmál. Bratři se ptali, čemu se směje, když oni pláčí. Odpověděl, že poprvé se zasmál myšlence, že oni se smrti bojí; podruhé myšlence, že na ni nejsou připraveni; potřetí myšlence, že smrt je branou vedoucí z obtíží k odpočinku.

Z knihy „Abba, powiedz mi slowo“, Tyniec, Wydaw. benedyktynów, Kraków 1995, přeložila Terezie Eisnerová OP

Liturgie a meditace

Stanislaw Czerwik

Jako motto této přednášky uvedu text kolekty 7. neděle v mezidobí: *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut, semper rationabilia meditantes, quae tibi sunt placita, et dictis exsequamur et factis.* V Českém misále s. 332 tato kolekta zní: *Dej nám, prosíme, všemohoucí Bože, abychom vždycky poznávali, co se ti líbí, a slovy i skutky věrně plnili tvou vůli.*

V tomto textu bych rád viděl odpověď základního zaměření takové reflexe, jejímž cílem bude ukázat vzájemnou vazbu dvou božsko-lidských činností, jakými jsou liturgie a meditace. Toto je obsah uvedeného motta:

– Společenství církve se v této modlitbě obrací k Bohu Otci jako iniciátorovi naší stále připravenosti rozjímat všechno, co definujeme jménem *rationabilia*. Toto přídavné jméno označuje to, co je shodné s rozumem či s podstatou věci. Christine Mohrmann, když analyzuje dvojici termínů *rationabilis* – *logikos*, tvrdí, že v řeči křesťanské liturgie *rationabilis* znamená vše, co je shodné s podstatou svátku nebo slavnosti, a obecně vše, co je shodné s podstatou křesťanského kultu.

– Toto stále rozjímaní podstatného obsahu křesťanského kultu či lépe křesťanské liturgie (a její podstatou je mystérium, čili dynamická přítomnost spásitelného Božího působení skrytá pod rouškou symbolů) směřuje ke shodě našich slov a činů s Boží vůlí, k našemu sjednocení s Bohem v řeči i jednání.

Quae tibi sunt placita – toto vyjádření vyvolává v paměti Ježísovo vyznání ze stránek evangelia sv. Jana: „Ten, který mě poslal, je se mnou; nenechal mě samotného, neboť stále dělám, co se líbí jemu“ (Vulg.: „...ego quae placita sunt ei, facio semper“) (J 8,29).

Uvedené téma nám tedy napovídá i způsob, jak má být prezentováno. Podstatný obsah křesťanské liturgie vyžaduje naše ustavičné rozjímaní. Tento obsah je ukryt ve znameních s teandrickou božsko-lidskou strukturou. Rozjímaní má být úsilím posilovaným milostí, které proniká rouškou lidské činnosti k působení Otce skrze Syna v Duchu svatém, jež je smysly nezachytitelné. Cílem, který meditaci svítí, není jen odhalit dynamismus mystéria Božího působení, ale i součinnost člověka jak v samém liturgickém aktu tohoto mystéria, tak i v době následující po *actio* liturgie. Koneckonců totiž i Boží působení v liturgii, i naše rozjímaní o něm směřují k přijetí lásky, ke sjednocení našich slov i činů s Boží vůlí.

Taková interpretace uvedené kolekty odůvodňuje osnovu této přednášky, která se zabývá třemi fázemi vzájemné spojitosti liturgie s rozjímaním:

a/ meditace jako nezbytná příprava ke slavení liturgie

b/ meditace jako atmosféra celebrace a její integrální prvek

c/ meditace jako prodloužení liturgie a podmínka její plodnosti v životě křesťana.

1. Meditace jako nezbytná příprava ke slavení liturgie

Potřeba meditace plyne z nehlubší podstaty liturgie. Je totiž naplňovacím kněžského poslání Krista, jenž pomocí znamení posvěcuje církev a spolu s ní, jako její Hlava, prokazuje Otcí úctu ve všeobecném a veřejném kultu. Posvěčující Kristovo působení mocí jeho Ducha je skutečností skrytou pod rouškou lidské činnosti ve společenství církve i každého z jejích členů. Svátostná, božsko-lidská struktura symbolů, jež jsou jakoby tkání liturgie, vyžaduje víru, která hledá v nich přítomného Pána. V liturgii se zrcadlí Kristovo mystérium a přirozenost pravé církve, jež je v Konstituci o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* 2 definována těmito dvojicemi pojmů: božská a lidská, viditelná a vybavená neviditelnými dobry, horlivá v činnosti a oddaná v kontemplaci, přítomná ve světě a putující. Ale přece to, co je lidské, je podřízeno Božímu a směřováno k Božímu, viditelné k neviditelnému, činný život ke kontemplaci, a to, co je časné, k budoucímu městu, které hledáme (srv. Žid 13,14). Pod rouškou znamení je v liturgii skryto sestupující působení Krista v Duchu svatém; skrze znamení se vyjadřuje člověk účastnící se liturgie, povoláný, aby vzdával úctu Otcí „v Duchu a v pravdě“ (J 4,23). Meditace je tedy nutná jako hledání Krista skrytého ve svátostech liturgie a jako otevření se onomu „nejlepššímu údělu“, o němž hovořil Ježíš v Betanii k Martě, Lazarově sestře (srv. Lk 10,42). V tomto duchu koncil učí:

„Aby se naplno dosáhlo těchto účinků ... (Kristova působení – S.C.), mají věřící přistupovat k posvátné liturgii se správnou přípravou ducha, své myšlení uvést v soulad s ústním projevem, aby spolupracovali s Boží milostí a nepřijímali ji nadarmo“ (SC 11; srv. 2 Kor 6,1).

V uvedených slovech koncilu sice není jasná zmínka o rozjímání, ale zdá se, že se předpokládá jako cesta k tomu, aby účastníci liturgie náležitě připravili své duše, aby dosáhli harmonie mysli se slovy a tak se otevřeli daru milosti, aby jej nepřijímali nadarmo, neplodně. Samozřejmě, že péče o shodu myšlenek se slovy musí účastníka liturgie provázet především během obřadu. Avšak meditace spředená na pozadí gest, slov a liturgických obřadů před tím, než se k ní přistoupilo, bude jistě přízniva vnitřní a plodné účasti.

V podobném duchu se koncil vyjadřuje v SC 90, když hovoří o účasti ve veřejné modlitbě církve:

„Posvátné officium je veřejná modlitba církve, ale také zdroj zbožnosti a živý plamen osobní modlitby. Proto naléhavě prosíme v Pánu kněze i všechny ostatní zúčastněné při posvátném officiu, aby při jeho recitování mysl byla v souladu s hlasem */mens concordet voci/*. K tomu cíli si potřebují

osvojit hlubší liturgické a biblické vzdělání /*institutionem*/, hlavně pokud jde o žalmy. /.../“

K této shodě slov a myšlenek má vést „hlubší liturgické a biblické vzdělání, hlavně pokud jde o žalmy“. Koncil zde používá výrazu *institutio*, jež znamená něco víc než studium, než poznání čistě intelektuální. Jedná se zde o výchovu, formaci, uvedení do tajemství rozjímáním bible, zejména žalmů. Je to nutná podmínka toho, aby se veřejná modlitba církve stala pramenem zbožnosti a posilou /*nutrimentum*/ osobní modlitby.

Potřebu meditace jako přípravy k liturgii nám nabízejí úvody k pokoncilním liturgickým knihám. V misálu a v breviáři mají název *institutio* /*Institutio generalis Missalis Romani; Institutio generalis de Liturgia Horarum*/ . Tento termín signalizuje péči autorů o formaci, uvedení do tajemství, výchovu těch, kdo budou tuto knihu užívat při slavení liturgie. *Institutio* není jen souhrnem předpisů pro obřad, ceremoniálních „rubrik“, které mají za cíl správné, harmonické vykonání určitého programu, ritu (ač i to je důležité!), ale je zasvěcením do smyslu a struktury činnosti. *Institutio* vyžaduje rozjímání! Podobná povinnost se skrývá v úvodu ke všem *ordines* (částem římského ritu). Úvod se latinsky jmenuje *praenotanda*. Gramatická forma gerundiva znamená nutnost, povinnost. *Praenotanda* je to, čeho je třeba si dříve všimnout, nejprve poznat, o čem je třeba se předem dovědět (od *praenosco*, -*novi*, -*notum*). *Praenotanda* je povinnost předchozí četby, meditace. Začali jsme po koncilu při postupném uvádění dalších etap obnovy liturgie od rozjímání nad *instructio*, nad *praenotanda* liturgických knih? Pokud byla forma povrchní, neprohloubená, neasimilovaná, týkala se pouze a jedině obřadu, pak snad proto, že se nemeditovalo nad obsahem úvodů k liturgickým knihám. (*Praenotanda* lze též odvodit od *prae-noto* – předem zaznamenat, oznámit, všimnout si, postřehnout).

Známý německý liturgik Balthasar Fischer napsal malou knížečku pod názvem *Von Schale zum Kurzsprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie*, Herder 1979. Na titulní stránce umístil motto vybrané z jednoho z Goethových děl (z r.1829). „V každém novém zákoutí je na počátku třeba se chovat jako dítě; vášnivě se zabývat věcmi, potěšit se nejprve jejich skořápkou (vnější stránkou), dříve než zažijeme štěstí z poznání jejich podstaty (dosl.: dorazíme k jejich jádru).“

Fischer v úvodu ke své knize navazuje na tato Goethova slova a tvrdí: „První reakcí po koncilu byla téměř dětinná radost při pohledu na novost skořáčky (roušky) ... Od začátku sedmdesátých let máme dojem, že ta první, dětinná radost pominula. U mnoha lidí, zvláště pak u mládeže, roste touha dostat se skrz skořáčku k jádru.“ Tato knížka je plodem meditací učeného teologa a liturga, ale zároveň výrazem péče pastýře a mystagoga umožnit

takové meditace účastníkům liturgie, aby tak dokázali přejít od „skořápky“ znamení a slov k jejich „jádro“ – obsahu, duchu.

Tento úkol ustavičně čeká na splnění.

Připomeňme v tomto kontextu, že pokoncilové dokumenty církve zdůrazňují povinnost rozjímání zvláště pro kandidáty kněžství a pro kněze.

Instrukce Kongregace pro katolickou výchovu z 3. 6. 1997 říká: „Ať alumni plnější účastí v liturgickém životě prohlubují svůj duchovní život; ať postupně získávají ducha meditace a vnitřního obrácení. Ať liturgická výchova dovolí alumnům objevit úzkou spojitost mezi liturgií a každodenním životem kněží i věřících, vedoucí k apoštolátu a vyžadující pravé svědectví živé víry, která je činná láskou“ /č.10; srv. SC 10/.

Naproti tomu adhortace *Pastores dabo vobis* tvrdí, že „v určitém smyslu je v duchovním životě v době přípravy na kněžství dominantní /.../ hledat a „nacházet“, Mistra za účelem následování a trvání v jednotě s ním“ /č.46/. Vzorem tohoto hledání je apoštol Ondřej, jenž našel Mesiáše – to znamená Krista a sděluje svou zkušenost se svým bratrem Šimonem, dovedl ho k Ježíšovi (srv. J 1,41n). Jan Pavel II. opakuje výzvu Dekretu *Optatam totius* 8: „Ať prožívají velikonoční tajemství tak, aby dovedli do něho uvádět také svěřený lid. Ať se naučí hledat Krista ve věrné meditaci Božího slova, v aktivní účasti na přesvatých tajemstvích církve, hlavně při eucharistii a při modlitbě kněžských hodin. ...“ Meditace Božího slova je nezbytnou přípravou alumna jako budoucího hlasatele Božího slova. Homilie jako součást liturgie (srv. SC 52) je plodem předcházející meditace „posvátného textu“ – biblického či liturgického. Ten, kdo má být hlasatelem slova „navenek“, se musí nejprve stát „uvnitř jeho posluchačem“ (srv. upozornění sv. Augustina v *Sermo* 179,1 v *Dei verbum* 25). Meditace je tedy nezbytnou přípravou k účasti na liturgii, ale zvláště k předsednictví při liturgii a k homilii, která má být její integrální částí, zvěstováním podivuhodných Božích děl, jež se uskutečňují „dnes“ lámáním chleba Božího slova, aby bylo možné jím nakrmit Kristovy ovce, mystagogií. Mystagogem může být pouze ten, kdo se napřed namáhal Krista hledat a prodírat se skořápkou symbolů k jejich neviditelnému obsahu.

2. Meditace jako atmosféra pro slavení liturgie a jako její integrální prvek

a/ meditace – účast v dialogu s Bohem

Papež Pavel VI. v adhortaci *Marialis cultus* ukazuje Marii – naslouchající Pannu – jako vzor církve v jejím dialogu s Bohem, který se uskutečňuje především v liturgii slova. Maria se zaposlouchává do zvěsti Božího posla, kterou jí zvěstuje její povolání k důstojnosti Bohorodičky. V tomto posel-

ství se nachází odpověď na pochybnost, rodící se v jejím srdci o způsobu, jakým Bůh zamýšlí své plány uskutečnit (Lk 1,34–37). S vírou uchovávala a rozjímalá v srdci vzpomínky na dobu dětství svého Syna (srv. Lk 2,19.51). Podobně činí církev, která – hlavně v posvátné liturgii – naslouchá Božímu slovu, přijímá je a zároveň hlásá a uctívá a také rozděluje Krista jako chléb života (srv. DV); ta církev, která v jeho světle zkoumá znamení času a vysvětluje i prožívá lidské události. Tomuto meditativnímu přijímání Božího slova má sloužit chvíle mlčení doporučená v *Úvodu* ke druhému vydání *Mešního lekcionáře*: „Bohoslužba slova musí být slavena tak, aby napomáhala rozjímání; je třeba pečlivě se varovat jakéhokoli spěchu, jenž by ztěžoval usebrání. Dialog mezi Bohem a lidmi, odehrávající se z vnuknutí Ducha svatého, vyžaduje krátké chvíle mlčení přizpůsobené potřebám shromáždění, aby věřící mohli přijmout do srdce Boží slovo a připravit se na odpověď v modlitbě. Tyto chvíle mlčení lze v liturgii zachovat s užitek například před samým začátkem bohoslužby slova, po prvním i druhém čtení a konečně po homilii“ (č.28).

O tom, že rozpor mezi „akcí“ a „kontemplací“ (či „rozjímáním“) je nepatřičný a nepřijatelný, svědčí i to, že SC 30 jmenuje „posvátné mlčení“ vedle takových forem činnosti jako aklamace, odpovědi, žalmy, antifony, písně, gesta, držení těla. A dodává: „Ve vhodných chvílích se má také zachovávat posvátné mlčení“. A zase *Všeobecný úvod k římskému misálu* počítá chvíle mlčení k integrálním částem liturgie: „Jako součást bohoslužby je také třeba zachovávat ve stanoveném čase posvátné mlčení“. Jedním z těchto momentů mlčení je doba kdy „po čtení nebo homilii /účastníci/ krátce rozjímají o tom, co slyšeli“ (č.23). Mlčení je tedy vytvořením jakoby duchovního i časového prostoru pro rozjímání. Je samozřejmé, že je nutné určité minimální dobu, po kterou má mlčení trvat, aby se mohla v srdcích účastníků rozvinout meditace slyšeného slova a aby si ji mohli присвоjit. Meditace připravuje k odpovědi na Boží slovo vyjádřené zpěvem, a k modlitbě, která se stává prosbou o plody Božího slova v životě církve. Takový je smysl rozjímání, jež je částí bohoslužby slova. Zvlášť je to viditelné o velikonoční vigili, kdy je po čteních možné zachovat určitou chvíli mlčení – meditace – místo zpěvu sponsoriálního žalmu. Po ní tedy předsedající pronese modlitbu, která je jakoby plodem křesťanské interpretace poselství obsaženého ve čtení ze Starého Zákona.

Meditativní smysl má také mlčení předpokládané v struktuře liturgie hodin. Vede k tomu, aby byla dána možnost zaposlouchat se do hlasu Ducha svatého promlouvajícího k srdci; vede též k užšímu spojení osobní modlitby s Božím slovem a oficiální modlitbou církve (srv. *Všeobecný úvod k liturgii hodin*). Tyto chvíle mlčení, určeného k meditaci lze situovat po žalmech a od-

recitování antifony, po krátkých nebo dlouhých čteních, před responsoriem nebo po něm.

Zvláštní pozornost zasluhuje citovaným *Úvodem* doporučené rozjímání po žalmech „tehdy, když se po chvíli mlčení recituje modlitba odpovídající danému žalmu“. „...Po recitaci žalmu a chvíli usebrání uvedená modlitba jakoby shrnuje a vyslovuje city oživující účastníky psalmodie“. Patrik Verbaken, benediktinský mnich z Maredsous, publikoval v sérii *Lex Orandi* tři sbírky žalmových kolekt: africkou, římskou a španělskou: *Oraison sur les 150 Psaumes*, Paris 1967. Tyto kolekty vznikly jako plody rozjímání v mnišských komunitách během tiché modlitby po každém z žalmů. Jsou svědectvím chápání žaltáře jako knihy modlitby nejen starého, ale i nového Izraele. V úvodu k této knize autor odůvodňuje křesťanskou meditaci nad žalmem: „My křesťané zpíváme žalmy v plnějším světle, než to činil David, máme klíč k porozumění Písmu, je jím náš Pán Ježíš Kristus“... .

Je dobré ještě dodat, že když *Všeobecný úvod k liturgii hodin* zavedl meditaci do struktury společně slaveného officia tak, jak jsme to právě uvedli, přece varuje před „takovými chvílemi mlčení, jež by deformovaly strukturu officia nebo nudily a unavovaly účastníky“. Pripadalo by to v úvahu tehdy, kdyby např. v chóru nebo ve společenství ten, kdo modlitbě předsedá, vnucoval účastníkům svůj osobní styl zbožnosti, nebo je zavazoval k účasti v chvílích „zamyšlení“, jež se rodí vlivem soukromého vnuknutí.

Autor *Úvodu* je tolerantnější vůči soukromému slavení liturgie hodin: „Při soukromé modlitbě je možné libovolně se déle zastavit u vět probouzejících osobní zbožnost. Oficiem tím neztrácí charakter veřejné modlitby církve“.

b/ meditace – výraz chvály a vděčnosti

V obnovené liturgii po II. vatikánském koncilu celou eucharistickou modlitbu kněz hlasitě recituje. Zde ale kněz stojí před neledajakým úkolem! Musí se tak modlit slovy této *precis*, aby se věřící spojili s ním i se samotným Kristem ke chvále Boha za Jeho velká díla i v díkůčinění, jež je třeba přinášet „vždycky a všude“. V této části mše svaté koná kněz zvláštním způsobem *in persona Christi* (na základě svátostného ztotožnění se s Kristem). Vědomí tohoto faktu mu musí diktovat meditativní, oslavný i děkonný tón modlitby, který věřícím umožní bez překážek prožívat modlitbu samotného Ježíše ve večeradle tak, aby Jej mohli znovu „poznat“, jako učedníci jdoucí do Emauz (srv. Lk 24,35). Poslyšme, co praví *Všeobecný Úvod k římskému misálu* o smyslu eucharistické modlitby a o roli kněze jako Kristova znamení: „Kněz vybízí lid, aby pozvedl srdce k Pánu modlitbou s díkůčiněním, a zahrnuje všechny do této modlitby, kterou vysílá skrze Ježíše Krista jménem celého shromáždění k Bohu Otci. Smyslem této modlitby je spojení celého shro-

máždění věřících s Kristem ve vyznávání velikých činů Božích a v podání oběti“ (č.54).

Sjednocení věřících během této modlitby se má uskutečňovat nejprve s knězem, a pak – prostřednictvím slov knězem vyslovovaných – s Kristem. Tomuto sjednocení už nemá sloužit ticho, v němž se věřící modlí *clauso ostio*, ... ale modlí se společně s knězem i Kristem – slovy eucharistické modlitby vyslovované v jejich jménu. Tato modlitba má vyvolávat ozvěnu v jejich srdcích, má umožnit ztotožnění se s knězem a Kristem ve chvále a oběti, a tedy kontemplaci – spojení v aktu oddání se Boží vůli, v připravenosti podstoupit smrt s Kristem. Slova kněze se tedy musí stát základem vnitřního rozjímání – kontemplace. Je přece známa taková forma meditace, v níž ten, který ji vede sám nahlas medituje a vzájemně sjednocuje meditující. Myslím, že každá modlitba, kterou kněz hlasitě vyslovuje, modlitba předsedajícího (srv. *Úvod k misálu – orationes praesidentiales*), má-li odpovídat své přirozenosti (tzn. vyjadřovat prožívání shromážděných jako církve), musí být touto slovní meditací, musí tedy vést k modlitební resonanci v srdcích účastníků a k vyslovení „Amen“ jako potvrzení, podpisu, vnitřnímu přijetí modlitby, vyslovené po chvíli mlčení („Amen“ po kolektě a po sv. přijímání). Kdybychom to po knězi nevyžadovali, museli bychom připustit, že knězem hlasitě vyslovované „modlitby předsedajícího“ jsou krokem zpět na cestě kontemplace, neboť věřící zbavují možnost modlit se „během mše svaté“ (nota bene: je to od základu špatné vyjádření! Věřící se nemodlí „během mše svaté“, ale modlí se mší svatou; všemi modlitbami, jež tvoří strukturu mše svaté! Je však třeba, aby se kněz cítil zodpovědný za takovou modlitbu věřících. Je třeba, aby si byl vědom svého poslání prostředníka mezi Bohem a shromážděním, poslání, jež plní, když koná „v osobě“ jediného Prostředníka).

V tomto kontextu je třeba uvést ještě jednu příležitost k meditaci v mlčení, která je integrální částí akce, a to *gratiarum actio* – díkůčinění. Toto díkůčinění se projevuje především v eucharistické modlitbě, která je podle „Úvodu“ modlitbou díkůčinění a posvěcení.

Ve slovech této modlitby jediný kněz Ježíš Kristus žehná a vzdává díky tak, jak to udělal ve večeřadle před svým utrpením (srv.: Mt 26,26.27), a Duch svatý dává těm slovům účinnost, jež způsobuje, že zpřítomňuje onu jednorázovou a neopakovatelnou událost Kristovy paschy – Jeho tělo za nás vydané a Jeho krev nové smlouvy, prolitou za hříchy lidí. Toto Kristovo díkůčinění vyjádřené ve slovech kněze vyžaduje, aby se účastníci zároveň meditovali; takové rozjímání jim dovoluje ztotožnit se s Kristem v postoji vděčnosti, údivu, zadostiučinění a daru sebe samých. K vytváření tohoto postoje má sloužit také mlčení a meditace doporučená po přijetí těla a krve Páně a před závěrečnou modlitbou po přijímání.

O obsahu této meditace „Úvod“ říká velmi přesně: účastníci „po přijímání pak ve svém srdci chválí Boha a modlí se“ (č.23). „Po skončení přijímání se kněz i věřící mohou chvíli potichu modlit“ (č.56j). „Když vyčistí nádoby, může se kněz odebrat na sedadlo. Pak všichni mohou setrvat chvíli v posvátném mlčení, nebo zpívat píseň chvály nebo žalm“ (č. 121). Co může být obsahem tohoto rozjímání? Zdá se, že je možné jej zachytit v antifoně k přijímání, zvláště je-li spojena s evangeliem dané mše svaté. Tato antifona poukazuje na událost, která je proklamována evangeliem a uskutečňuje se v eucharistii. Na nový, plnější smysl slov evangelia v mystériu eucharistie. Např. antifona k přijímání na 4. neděli adventní, vzatá z Iz 7,14, je ozvěnou evangelia čteného v cyklu A – Mt 1,18–24, v němž evangelista cituje Izaiášova slova o Emmanuelovi, aby zdůvodnil poučení, jehož se dostalo Josefovi od anděla. Rozjímání těchto slov po sv. přijímání dovoluje pochopit eucharistii jako svátost, ve které se pro nás plní proroctví o Emmanuelovi, ale také se naplňuje Ježíšův příslib: „Já jsem s vámi po všechny dny, až do skonání světa“ (Mt 28,20). Kněz by někdy mohl navázat na svou homilii a nabídnout tento motiv meditace. Díky tomu by rozjímání po homilii a po sv. přijímání bylo dvěma aspekty téhož mystéria slaveného „u dvou stolů“. Mohlo by otevřít srdce věřících ustavičné přítomnosti Krista Emmanuela v jejich životě, podpíraném pokrmem Božího slova a Kristova těla. Meditace po přijímání by tedy byla dalším pokračováním téhož lámání chleba: slova, které se stává tělem *hic et nunc* – v této mši svaté. Mohla by se stát zvykem trvat v díkůčinění po celý život.

Onu meditaci po sv. přijímání je třeba rozvinout tak, aby se stala částí adorace Nejsvětější svátosti mimo mši. Jejím podkladem mohou být biblická čtení o tajemství eucharistie. Tato adorace musí napomáhat postoji chvály, vděčnosti, oběti, jež jsou dokonale příznivé k vnitřní a plodné účasti na slavení nejsvětější oběti. Slavení mše svaté vyžaduje nejen přípravu prostřednictvím rozjímání, ale i prodloužení v adorativní meditaci, která směřuje ke mši svaté, jež je pramenem a vrcholem mystéria eucharistie. (...)

3. Meditace jako prodloužení liturgie a podmínka její plodnosti v životě křesťana

V třetím bodě této přednášky bych chtěl ještě jednou navázat na modlitbu, která je jejím mottem. Vyjadřuje prosbu, aby nám Bůh udělil dar stálého rozjímání: *ut, semper rationabilia meditantes, quae tibi sunt placita, et dictis exsequamur et factis*. Ve výrazu „semper /.../ meditantes“ lze zaslechnout jakoby ozvěnu chvály onoho šťastného muže, který „má zalíbení v Hospodinově zákoně, o Jeho zákoně přemítá dnem i nocí“ (Žl 1,2). Doslovná realizace těchto slov jistě není možná (tzn. aby se rozjímání věnoval veškerý čas života – každý den i každá noc...). Jde tu spíš asi o určitý *habitus*, stálou

způsobilost trvat ve sjednocení s Bohem a o neměnnou připravenost plnit požadavky Jeho vůle zjevené v zákoně. Na základě dosavadních argumentů snad lze zformulovat tezi, že k tomuto ideálu směřuje také rozjímání spojené s liturgií. Rozjímáním liturgie, kterou máme slavit, a jejím meditativním prožíváním získáváme lehkost a radost v trvání ve sjednocení s trojosobním Bohem, působícím v mystériích liturgie. Tohoto stálého rozjímání na rozhraní s kontemplací se dožaduje *lex orandi* liturgie.

Ustavičné rozjímání toho, co je *rationabile*, co je podstatou křesťanské liturgie, tedy paschálního tajemství, které uskutečňujeme zejména v eucharistii, nás vede k hlubšímu vědomí toho, co konáme, a k tomu, abychom naplňovali životem to, co znamenají obřady a k čemu zavazují. A tak můžeme mystérium liturgie uzavřít v triptychu: *meditatio – celebratio – imitatio*.

Materiály ze sympozia „Medytacja chrześcijańska“, Wydawnictwo naukowe PAT, Kraków 1994. Zkráceno. Překlad Terezie Eisnerové OP

Iubilatio jako téma mystiky

Anselm Grün OSB

Kultovním zpěvem uvádějícím do kontemplanace se duchovní autoři zabývali již od dob Otců církve. Psali o tom v popisech zpěvu zvláštního druhu - *iubilatio*. Jásot je zpěv beze slov, zpěv plynoucí ze srdce přeplněného radostí. Podle Augustina je takový zpěv beze slov mírou zakoušení nevyslovitelného Božího tajemství. Vyjadřuje mystickou zkušenost a vede k ní. V komentáři Žl 32,8, *Cantate ei canticum novum*, říká:

„Hled, udává ti jakoby tón zpěvu: nehledej slova, jako kdybys mohl vyjádřit, co Boha těší. Dej se do jásavého trylkování, protože právě jásavé trylkování je dobrý zpěv pro Boha. Co je to trylkování? Znamená to, že se nedá pochopit, ani slovy vyjádřit, co zpívá srdce. Vždyť lidé, kteří si zpívají buď při žních, nebo na vinici či nějaké horlivé práci, začnou se veselit a plesat slovy písní, ale pak jako by překypovali takovou radostí, že nejsou s to ji vyslovit, proto zanechají slov a přejdou do trylkování. Jásavý trylkot je jakýsi zvuk, který značí, že se v srdci rodí něco, co nedovede vypovědět. A pro koho se sluší tento jásot, ne-li pro nevýslovného Boha? Neboť je nevýslovný a nedokážeš o něm mluvit. A když o něm nedokážeš mluvit, a přece nesmíš mlčet, co zbývá, než abys trylkoval? Aby se srdce radovalo beze slov a nesmírná šíře radosti aby nebyla omezena slabikami.“ /Sv. Augustin, Výklad žalmů/.

K tématu jáсотu se Augustin vrací ještě na dalších místech svých komentářů. Ve výkladu Žl 46,7 popisuje jáсот jako výraz radosti, již nelze vyjádřit slovy. A když komentuje Žl 99,3-6, píše, že jáсот se týká pouze samotného Boha a nikoho víc. Jáсот odpovídá zakoušení nevyslovitelného tajemství Boha. O Bohu se dá s úspěchem a dobře hovořit ještě dřív, než se zakusí. Ale jakmile se zakusí, nic víc o něm už říci nelze. Pak je možné jej jedině chválit beze slov.

„*Antequam enim sentires, dicere putabas Deum; incipit sentire, et ibi sentis, non posse dici quod sentis.* (Dřív než zakusíš, myslíš si, že bys dokázal Boha dokonce nazvat; když zakusíš aspoň trochu, vidíš, že nemůžeš říci ani slovo o tom, cos zakusil)“ /A. Solignac, *Iubilatio*, Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1972./

Kromě Augustina se tématem jáсотu zabývají i další Otcové.

Didymus (+398) tvrdí, že v jáсотu Bůh ukazuje, že ho lze nalézt teprve nad vlastním myšlením. Jako první mluví jasně o mystickém jáсотu Theodoret (+466). Jeho pojetí bylo přijato středověkem. Geroch z Reichersburgu (+1169) píše: *Exsultatio ad actionem, iubilatio pertinet ad contemplationem.* (Radost náleží k akci, jáсот ke kontemplaci).

Richard od sv. Viktora (+1173) hovoří o čtyřech stupních dokonalé lásky. Jáсот umísťuje na třetím stupni. V jeho mystickém komentáři slavnosti Nanebevstoupení, která je podle něj *mentis sublevatio ad verum et intimum gaudium* (povznesením ducha k pravé a vnitřní radosti), je jáсот v procesí Nanebevstoupení mystickým nástrojem. Je projevem radosti a rozkoše duše, které se Bůh daroval v celé své lásce.

Ve 12. a 13. století se výrazy *iubilus*, *iubilare* objevují především v tzv. knížečkách mnišek (Nonnebücher) jako popis zvláštních forem mystické zkušenosti. David z Augsburgu vidí v jáсотu první z forem pasivní kontemplanace. Pro Taulera je jáсот prvním krokem na duchovní cestě. V něm duše pozoruje Boží přítomnost a skládá díky za milosti. Druhým stupněm je duchovní oprostěnost, třetím Boží obraz.

Takto píše o jáсотu Tauler:

„K prvnímu stupni, tj. k *iubilatio*, se dochází pilným rozjímáním velkolepých svědeckvých lásky, jaká nám Bůh dal v nádherách nebe i země a v hojnosti dobrodiní, jakými zasypal nás a všechno stvoření. Dále tohoto stupně dosahujeme při rozjímání toho, jak se všechno zelená a rozkvétá, jak je vše plno Boha, jak Jeho nepochopitelná štědrost obdařila bohatými dary všechna stvoření, že to byl On, kdo hledal, vedl a vším vybavil člověka, zval i upozornil ho, jak trpělivě na něho čeká, jak se z lásky k němu stal člověkem, trpěl a přinesl za nás jako oběť svůj život, duši i sebe sama, do jaké důvěrnosti se sebou nás pozval a jak Nejsvětější Trojice trpělivě čeká na tohoto člověka, aby se z ní těšil na věky. Když člověk toto všechno objímá pohle-

dem plným lásky, vzbuzuje to v něm ohromnou, živelnou radost. Člověka, který hledí na tyto věci s upřímnou láskou, zaplavuje radost tak velká, že jeho slabé tělo ji nemůže unést a navenek reaguje zvláštními projevy. Kdyby jich nebylo, mohla by mu ústy tryskat krev, jak to bylo nejednou spatřeno, anebo by se cítil jako rozdrčen nějakou tíhou. Tak ho náš Pán naplňuje svou sladkostí a v srdečném objetí jej citelným způsobem spojuje se sebou. Tak Bůh nejdříve přitahuje člověka k sobě, vybízí jej, aby vyšel ze sebe i z jakékoli odlišnosti. Z toho všeho, co může v člověku znetvořit Boží obraz nebo umenšit jeho jas“ /J. Tauler, Kázání/.

Také Jan od Kříže sahá po tématu jáсотu. Podle něho je jáсот nejvyšším stupněm duchovního sjednocení: mystický sňatek a zbožštění. Jáсот je novou písní, kterou duše zpívá hlasem darovaným jí samotným Bohem. Je to výraz trvalé radosti, jíž Bůh obdařuje duši v zakoušení Jeho lásky. Téma jáсотu, procházející literaturou po celé věky, nás opravňuje k myšlence, že kontemplace nebyla prožívána pouze v atmosféře čistého mlčení, ale také ve zpěvu, ve zpěvu beze slov. Když člověk přeplněn velkou radostí Božího tajemství zpívá, a to beze slov, pak je ve všech vrstvách svého těla i duše Bohem přitahován a s ním sjednocen. Jáсот je odpovědí na zakoušení nevyslovitelného Boha a současně k této zkušenosti vede. Osvobozuje ode všech pout, která se nedají uvolnit slovem. Jáсот, podobně jako mlčení, nám dovoluje přistoupit k nevýslovnému Božímu tajemství. Je takovou formou kontemplace, která pomocí zvuků a souznění otvírá tělo člověka nevyslovitelnému Bohu. Pojem jáсотu, jak ho užívá Richard od sv. Viktora či Jan od Kříže, není pouhým obyčejným obrazem nějakého vnitřního procesu. Ukazuje spíš, jak mnoho forem na sebe může brát kontemplace. Své vyjádření potřebuje také stav, kdy byl někdo uchvácen Bohem a stal se s ním jedno. Jáсот tryská nevýslovnou radostí z toho, že srdce je proměněno Boží láskou a současně podržuje tuto lásku v srdci tak, že proniká stále silněji všechna zákoutí duše i těla.

Jáсот v úzkém významu znamená zvláštní druh zpěvu beze slov, jakoby Aleluja s bohatou figurací na poslední slabice. Nicméně to, co bylo dosud řečeno o jáсотu a o jeho vztahu ke kontemplaci, se v určité míře vztahuje rovněž ke zpěvu žalmů. Po určité době zkušenosti se zpěvem žalmů vznikne v duši taková radost, že slova již přestanou být podstatná. Zpěv samotný se stane vyjádřením radosti a oddanosti. Zpívá se prostě v radosti z milování Boha. Samy některé oslavné žalmy jaksí nutí k tomuto radostnému zpěvu. V mnoha verších není konkrétní obsah. Nutí ke chvále Boha stále novými obrazy:

„Aleluja.

Oslavujte, služebníci Páně,

oslavuje svaté jméno Páně!

Ať je požehnáno jméno Páně

od tohoto dne až do věčnosti!
 Od východu slunce do západu
 ať je jméno Páně velebeno!“ /Žl 113 (112)/.

Taková slova v nás vzbuzují radost, zpíváme je jako jásos bez pozornosti k jejich dílčímu významu. V podstatě neříkají nic mimo *Aleluja! Chvalte Pána!* V žalmech se střídá taková výzva k chvále s popisy Boží dobroty a díla spásy. V psalmodii můžeme tudíž střídavě prožívat svatá slova, která nás vedou do hlubin Božího tajemství, vzbuzují touhu po něm a pojí s ním ducha, a současně jásos, zpěv plný radosti, skoro beze slov, jenž převyšuje slova a užívá je, aby vyzpíval radost z Boha. Obě formy jsou kontemplativní modlitbou a ke kontemplaci vedou. Ve slově je náš duch spojen s Bohem, v jáсотu vzlétá nad všechna slova, zakouší radost a volnost Ducha svatého.

Z knihy „Modlitwa chórowa a konteplacja“, Kraków 1991, s.60-65, přeložila Terezie Eisnerová OP

Homilie Pierra Claverie OP

Fanjeaux – 23.6. 1996

O. P. Claverie, dominikán, biskup v alžírském Oranu, byl zavražděn při pumovém atentátu před svým domem v Oranu 1. srpna 1996. Uvedenou homilií pronesl ke skautům shromážděným ve Fanjeaux. Byla to jeho první a poslední návštěva míst, kde se zrodil náš řád. Homilie, věnovaná smyslu oběti francouzských trapistů zavražděných v Alžíru krátce předtím, se tak vlastně symbolicky stala i jeho závětí.

Bratři a sestry, drazí přátelé,

píše se rok 1209. Právě začala křížová výprava proti katarům, vyhlášená Innocencem III. Baroni ze severu dobývají Béziers a Carcassonne. Pustoší krajinu a pobíjejí jak katolíky, tak kathary. Představitelé kléru se marně snaží mírnit křížáky, ty však víc než šíření Božího království zajímá lup. Dominik je v té době v Prouille. Založil už první komunitu obrácených z katarského bludu, která byla místem modlitby a oporou prvním bratřím, kteří už tehdy působili jako putující kazatelé. „Svaté kázání“ v Prouille je zde, uprostřed války. Dominik již ve své činnosti prožil i ohrožování na životě, když putoval z Prouille do Fanjeaux, bašty katarů. „Nejsem hoden mučednické slávy, ještě jsem si tuto smrt nezasloužil,“ řekl těm, kteří ho chtěli

zabít. Jordán Saský, který tuto událost zaznamenal, dodává: „Tak si zvykli na jeho radostnou přítomnost, že se vzdali myšlenky zabít ho.“

Dominikánský řád se tedy, bratři a sestry, zrodil v srdci rozkolu, uprostřed katarské hereze, na místě roztržky mezi severem a jihem tehdejšího světa, uprostřed křížové války. Zde se v Dominikovi rodí idea o založení řádu, zde zaslechl Boží hlas uprostřed rozervaného světa, který procházel hlubokou přeměnou. Evropa přechází od feudálního zřízení k systému městských komunit, od venkovského osídlení k městskému. Církví, jejíž struktura se opírala nejprve o římskou říši, později o feudální systém, otrásá mohutné vnitřní reformní hnutí, usilující o návrat k evangelní prostotě a bratrství. Už pět století je křesťanství od jihu i od východu až po Andalusii obklopeno islámským světem, jehož náboženský, ekonomický, politický, kulturní i myšlenkový tlak je velmi silný. O jeho prolomení usilují právě probíhající křížové výpravy do Svaté země i reconquista ve Španělsku. Středověk byl navzdory mylnému obecnému mínění vedle mnoha konfliktů bohatý i na zlomy, hledání, konfrontaci, do hloubky zasahující procesy přeměny.

V tomto dobovém kontextu, ve svém jádru vysoce aktuálním i dnes, je Dominik především mužem milosrdenství a soucitu. Ve svém milosrdenství se nechává dotknout bídou doby: válka a materiální i morální bída jdou ruku v ruce. Lid je vydán chamtivosti válečníků a zkaženého kléru; snadno se také stává obětí obchodníků s iluzemi. Dominik se nechává pohnout až k slzám. Ze soucitu skutečně sdílí utrpení a neštěstí druhých. Má velkou úctu k Ježíšovu kříži. Vidí v něm Boží lásku zasazenou do země, srdce a náruč otevřené k tomu, aby se lidstvo mohlo vrátit do lůna milosrdenství. Vidí v něm krev, kterou prolil Beránek Nové smlouvy, aby hříšníci došli spravedlnosti, ke spravedlivému vztahu k Bohu a bližním. Vidí v něm utrpení nevinných, kteří jsou nespravedlivě odsouzeni a opuštěni, jimž je Bůh blízko, s nimiž se dokonce ztotožňuje. Dominik je často zobrazován v meditaci nebo v modlitbě u paty kříže, sedící, stojící, v kleče, v prostraci. Zdrojem jeho i našeho povolání je toto Boží bláznovství, které je moudřejší než lidé: ukřižovaný Mesiáš, Boží moc a Boží moudrost (1 Kor 1, 24–25).

Už na začátku alžírského dramatu se nás často ptali: „Co tam děláte? Proč tam zůstáváte?“ Kvůli Ježíši, nic víc. Nemáme žádný zájem, který bychom museli obhajovat, žádný vliv, který bychom potřebovali zachovat. Ani nejsme poháněni nějakými masochistickými nebo sebevražednými choutkami. Nemáme vůbec žádnou moc, ale jsme tu jako u lůžka nemocného přítele, mlčící, abychom ho mohli držet za ruku nebo mu stírat pot z čela. Kvůli Ježíši, neboť on zde trpí tímto násilím, které nikoho nešetří, znova křižován v těle tisíců nevinných. Jako Maria, jeho matka, a sv. Jan jsme tady, u paty

kříže, kde Ježíš umírá, opuštěn svými a tupen zástupy. Není pro křesťany důležité, aby byli přítomni na místě utrpení a opuštěnosti?

Kde by měla být Kristova církev, samo Kristovo tělo, když ne zde? Věřím, že umírá, protože není dost blízko kříži svého Pána. Může se to zdát paradoxní, ale její síla, životaschopnost, její naděje vychází odtud, jak říká sv. Pavel. Ne odjinud a ne jinak. Všechno ostatní je klam, iluze světa. Klame sama sebe a klame svět, když vystupuje okázale jako mocnost mezi ostatními mocnostmi, jako humanitární organizace nebo evangelní hnutí. Tak může sice doutnat, ale nehoří ohněm lásky „silné jako smrt“, jak říká Píseň písní. Neboť koneckonců jde přece právě jen o lásku a o nic než o lásku. Vášně, jejíž předchuť nám dal Ježíš zakusit a k níž nám ukazuje cestu: „Není větší láska než položit svůj život za své přátele“.

Obětovat svůj život. To není určeno jen mučedníkům, neboť jsme všichni povoláni stát se přinejmenším martyry-svědky svobodného daru svého života. Tento dar vychází z Boží milosti, darované v Ježíši Kristu. Jak můžeme tento dar, tuto milost předat? Naučili jsme se to jako skauti:

„Věčné Slovo, jednorozený Boží Synu, nauč nás pravé velkomyslnosti, nauč nás tobě sloužit, jak si toho právem zaslouhuješ; abychom dávali a nepočítali, abychom bojovali a nedbali ran, abychom pracovali a netoužili po odpočinku, abychom se obětovali a nežádali jiné odměny než vědomí, že jsme splnili Tvou svatou vůli.“

Nic víc, nic méně. V každém rozhodnutí a v každém činu zcela konkrétně dát něco svého: svůj čas, smích, přátelství, nadání, svoji přítomnost, mlčení, pozornost, svou materiální, morální a duchovní podporu, svou vztaženou ruku... aniž bych počítal, bez váhání a strachu, že se ztratím...

Svědectví našich sedmi trapistů bylo tak prosté a tak velkolepé! Nepotřebovali mnoho slov: *ora et labora*: modli se a pracuj, pracuj na poli, na zemi, pracuj na poli Božím, pracuj pro smíření a bratrství se všemi. Přijímali i chudé v horách a pečovali o ně. Jejich přítomnost, pokorná a skrytá, dnes mluví mnohem silněji než všechny naše učené proslovy o smyslu křesťanského poslání. Dokonce i v Alžíru zní toto svědectví, jak to dokládají mezi stovkou jiných slova jednoho muslima:

„Rozhodl jsem se zůstat“, řekl bratr Christian, a dodal: “Co se stane s tímto darem u toho, kdo opustí svého přítele, když hrozí nebezpečí?

Adieu, bratře Christiane! Rozhodl ses zůstat i tuáři v tvář rizikům, jichž jste si ty i tví bratři byli vědomi. Člověk musel být blázen, aby zůstal v tomto klášteře, uprostřed odporu vrahů. Neměls nikdy strach? Tomu nevěřím! Byls odvážný, můj bratře! Jak jsi viděl své vrahy? S pohledem a myšlenkou toho, kdo ví, proč musí zemřít. Cos dělal tady nahoře v těchto horách? ... Starý

Boží bandito, tys honil chudé, tys je bral za rukojmí, abys jim dal najíst, abys vyslechl jejich nářky, ó můj bratře, bandito! Svůj čas jsi dělil mezi svoji celu a domácí práce, a jedl přitom svůj tvrdý chléb, který obměkčuje srdce, ty starý bandito, který sis vybral hrubě tkaný šat a mučednictví. Co bych ti, můj bratře, ještě měl říct? Nic, neboť už nemám slov, která by byla tebe a tvých bratří důstojná. A tak opakuji toto:

*Všichni chudí byli jeho rodinou,
všichni lidé byli jeho bratřími a sestrami,
hladovějícím dával jíst,
odíval ty, kdo neměli co na sebe,
pečoval o nemocné,
bránil ty, kdo trpěli bezpráví,
přijímal ty, kdo neměli domov,
všichni chudí byli jeho rodinou,
všichni lidé byli jeho bratřími a sestrami,
Bůh mu buď milostiv."*

(Slova mladého berbera na pohřbu P. Peyriguere).

Opakuji je pro tebe, bratře Christiane, pro sestry z Bab el Oued a bratry z Tizi-Ouzou, pro vás všechny, bratři a sestry chudých, kteří zůstáváte s námi v naší bídě. Zítřka, při cha Allah! s námi budete sdílet radost: „Kdo sejí v slzách, s jásotem budou sklízet.“

Jejich život a smrt jsou jedním velkým výkřikem o pravdě evangelia. Jak jsou pravdivá Ježíšova slova, když nám dnes říká: „Proto se jich nebojte! Nic není tak tajného, že by to nebylo odhaleno, a nic skrytého, že by to nebylo poznáno... A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo – duši zabít nemohou“ (Mt 10, 26.28). Neboť v duši, v našem nejhlubším nitru, kde hledáme základ života a smrti, příčinu naděje a lásky, se odehrává všechno, protože zde je přítomen Bůh. Ale nejdříve ho musíme přijmout.

To nás přivádí zpátky k Dominikovi, k jeho ustavičné modlitbě, k jeho kázání *verbo et exemplo*: slovem a příkladem. Příkladem dokonalého života, obětovaného za lidstvo, aby bylo zachráněno od hříchu, od ztráty smyslu a od špatného života, od smrti. Malý rudovlasý muž vykonal mnoho, ale utkvěl v paměti především svými dlouhými nočními bděními na modlitbách, svým krásným hlasem, jímž dával evangeliu sílu a štávu, neochvějnou rozhodností, když se jednalo o Boží věc, odvahou a pokorou vůči těm, kdo se k němu chovali nepřátelsky nebo jím pohrdali, svým zářícím smíchem. Jordán Saský toto všechno shrnuje v nádherné větě: „Všechny objímal širokou náručí lásky,

a protože měl všechny rád, měli všichni rádi jeho.“ Jak tady nevidět to, co spojuje všechny Kristovy učedníky, Dominika, Františka až po naše bratry trapisty?

A tak bych chtěl říci své drahé katolické církvi, tak často svázané sítí svých struktur a vnitřních rozepří, často posedle lpějící na svém „dědictví“, často často uvězněné v nekonečných úzkoprsých debatách o ritech a předpisech: „Protože tě miluji a protože tys věděla, jak zrodit lidi jako Dominik, František, ale i Bruno, Célestin, Christian, Christophe, Luc, Michel, Paul a mnoho jiných, pomoz nám dnes se znovu narodit, každému a každé, ve světle našeho skautského slibu, v naší nadšené velkodušnosti, v darování vlastního života, aby Boží království mohlo přijít tam, kde je lidstvo křižováno.“

z německých materiálů přeložila s. Marie Pitterová OP

Z nových knih

Malý stuttgartský komentář – Nový Zákon 1 – Meinhard Limbeck: Evangelium sv. Matouše

Karmelitánské nakladatelství

Již od šedesátých let slouží v Německu jako pomůcka při výkladu Starého a Nového zákona Stuttgartský komentář. Je určen především mladým čtenářům, ale pomůže všem, kteří se snaží porozumět Bibli. Používání tohoto komentáře, vyžadující práci s vlastním biblickým textem, vede i k návyku soustavné práce s Písmem. To je zvlášť důležité, vezmeme-li v úvahu skutečnost, že i pro mnohé věřící je Písmo stále knihou málo čtenou a obtížně přístupnou. S tímto komentářem by se měli seznámit všichni studenti teologie.

Joseph Ratzinger: Hledět na probodeného

CDK, Brno 1996

Prefekt kongregace pro otázky víry se v této knize vyrovnává s nejdůležitějšími teologickými otázkami kristologie z hlediska jejich spirituálního osvojení. V úvodu autor stanoví orientační body v kristologii, dále se věnuje teologickým dějinám úcty k Božskému Srdci Páně. Kniha se vyrovnává i s otázkami, které moderní doba klade naší víře v Ježíše Krista. Druhá část knihy je pak meditativním rozvinutím tématu (Pascha Ježíše a pascha církve, „Beránek

vykoupil ovce“, Kristus osvoboditel). Je to kniha o křesťanství, které není jen alternativou pohledu na svět či teologickým systémem, ale které ani v teologii nepopřelo lidský rozměr svého zakladatele Ježíše Krista.

Sandra Sizer Frankielová: Křesťanství (Cesta spásy)

Prostor, Praha 1996

Nakladatelství Prostor připravuje edici, jež by měla v souhrnu seznámit čtenáře s hlavními náboženskými systémy současného světa. Vedle studie o křesťanství vyšel již i text o judaismu (autor M. Fishban). Obě tyto knihy jsou dalším projevem jisté neujasněnosti provázející soudobou konjunkturu religionistiky v edičních plánech našich nakladatelství a ve studijních programech středních a vysokých škol. Autorka, představující určitý liberální proud, podává ve své studii velice zúžený pohled na křesťanství, který nedává možnost hlouběji pochopit fenomén křesťanství, nemluvě o jeho filosoficko-teologických a historických kořenech.

M. D. Molinié: Odvaha mít strach

CDK, Brno 1996

Knihu francouzského dominikána M. D. Molinié přeložil Jiří Stejskal ze Společenství blahoslavenství. Autor knihy nás zve na cestu, která bude znamenat zápas, na cestu, která vyžaduje odvahu, ale je to cesta, po které volá naše srdce, toužící po Bohu, zjeveném Ježíšem Kristem. Zve nás na cestu Ježíšových učedníků, a to je cesta kříže. Vytěšňovat kříž je lidské, ani učedníci ho nechtěli přijmout a Kristovu mučednickou perspektivu odmítali. Stali se průkopníky jakéhosi pseudokřesťanství, po němž bude veta až na konci času. Ale Ježíš o tom jasně řekl Petrovi: „Jdi mi z očí, satane! Pohoršuješ mě, neboť nemáš na mysli věci božské, ale lidské.“

Jediní věrní teologové jsou ti, kteří vycházejí z perspektivy mučednictví... K ujištění o tom nám musí stačit Kristova slova: Mé jho je sladké, mé břemeno netíží. My však nevěříme, jsme malověrní. Zmiňovaná kniha nám ukazuje cestu, po které má jít křesťan, aby se setkal se svým Pánem.

Vladimír Solovjov: Legenda o Antikristu

Refugium, Velehrad 1996

Útlá kniha velkého ruského náboženského myslitele, filosofa a autora řady teologických studií směřuje k jádru sporu o Krista. Kniha napsaná na konci minulého století se stává aktuální i v naší době autorovým voláním po jednotě křesťanství. Solovjov si uvědomoval společné dědictví, které je možné odkrýt v jednotlivých velkých křesťanských církvích. Každá doba a každá generace křesťanů je postavena před klíčovou otázku, překládanou nám v

Legendě o Antikristu: Za koho mě považuješ ty? Zneuctíváme slovo proroka, jsme-li ochotni označit za ně každý projev nekonformity. Solovjovova kniha nám naléhavě připomíná, komu patří prorocký titul v církvi, novém Izraeli.

L. J. kardinál Suenens: Král Baudouin (Život, který oslovuje)
Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996

Stále častěji slyšíme ve svém okolí, že politika je špinavá věc. Král Baudouin, jak nám ho představuje kardinál Suenens, byl důkazem toho, že i ti lidé, kteří stojí na špičce společenského života své země, si mohou zachovat hluboký lidský rozměr a mohou i naplňovat ideál křesťanské služby v našem století. Chceme-li dnes koncem dvacátého století pochopit úlohu krále, pak se začtíme do vyznání belgického panovníka: „Všemohoucí Bože, učin mne skromným a šťastným, že jsem byl učiněn tak malým.“ Královský majestát tedy nepředstavuje povýšenost, ale je pokornou službou těch, kteří přijali své poslání jako Boží úkol. Proto mohl kardinál Dannels v jednom kázání říci: „Zažili jsme někoho, kdo byl více než král, kdo byl pastýř lidu.“ Po přečtení této knihy pochopíme, proč můžeme i dnes slavit slavnost Krista Krále, či Panny Marie – Královny.

Vladimír Koudelka: Meditace (Postoje svatého Dominika při modlitbě)

Krystal OP, Praha 1996

Dominikánské nakladatelství mohlo díky otci Vladimíru Koudelkovi vydat barevné reprodukce historického rukopisu, v kterých jsou zachyceny postoje velkého muže modlitby, našeho svatého otce Dominika. Tyto obrázky doprovodil otec Vladimír Koudelka, jeden z nejvýznamnějších znalců řádové historie a osobnosti svatého Dominika, vlastní meditací, která vznikala v době, kdy autor knihy byl sám upoután na lůžko a mohl si tak uvědomit cenu integrální formy modlitby, realizované celým srdcem i celým tělem. Tato modlitba sv. Dominika nám také odhaluje vlastní křesťanskou tradici, která zná komplexní formy modlitby. Není nutné, abychom tyto formy hledali v jiných náboženských a kulturních oblastech.

Karl Rahner, Herbert Vorgrimler: Teologický slovník

Zvon, Praha 1996

Předností tohoto slovníku významných německých teologů, z nichž zvláště K. Rahnera není třeba našim čtenářům představovat, je i kvalita českého překladu, značně převyšující úroveň překladu Beinertova Teologického slovníku. Snad po vydání již druhého příručního teologického slovníku nadejde

čas, aby nakladatelé či naši teologové uvažovali o vydání řádného teologického slovníku, který vedle hesel bude uvádět potřebnou literaturu.

D. Duka OP

Derksen Karel: Křesťansko-sociální hnutí v Evropě

Akord, č. 6/1996

Trochu stranou od velkých jevišť naší současnosti a s jistou důstojnou skromností, přes různé potíže vytrvale, vydává skupina obětavých, převážně brněnských osobností Akord, revue pro literaturu, umění a život. Je tu jistě i snaha navázat na předválečného jmenovce.

Holandský autor, uváděný jako Karel Derksen, se hlásí k dominikánskému zázemí. Mezi teology, na něž se ve své studii odvolává, jsou bratří kazatelé Petro Salgada a Marie-Dominique Chenu. Sociální učení církve, jak ho autor tlumočí, vyznívá o hodně jinak, než jsme zvyklí z významných periodik, jako je intelektuální příloha Katolického týdeníku *Perspektivy* nebo *Proglas* a Teologický sborník, vydávané brněnským Centrem pro studium demokracie a kultury. Najdeme tu překvapivé souznění se sociálně-etickým pojetím časopisu *Getsemany*. Autor především zpochybňuje u nás téměř běžný konzervativně-liberální výklad sociálních encyklik. Nabízí křesťansko-sociální řešení, které zjevně není tím, za co ho vydávají odpůrci, totiž etatismem. Spojuje budoucnost sociální praxe církve především se *základními skupinami* a s hnutím *Kairos*, o němž u nás zatím sotva něco víme. Pro tyto nové informace a zajímavé podněty stojí článek v Akordu za čtení a také za obsáhlejší odbornou diskusi.

Slabinou příspěvku je autorův nesystematický styl. Text působí na kritického čtenáře jako postmoderní literární koláž, leč bohužel bez literárních kvalit. Změť jednotlivých dílčích postřehů vyvstává před zájemcem bez zjevného východiska a závěru. Autor neargumentuje, spíše jen klade před nás myšlenky k přijetí, nebo odmítnutí. Zaráží, že časopis s literárními ambicemi pustil text tak neuvěřitelně ubohé jazykové úrovně. Překlad s originálem nemůžeme srovnat, protože chybí bibliografické údaje, ale jak se zdá, co nepokazil autorův zmatený styl, dorazil překladatel. Proslulý německý teolog Johann Baptist Metz se u něj objevuje jako Jan Křtitel z Metze. I další jména a názvy jsou svérázně upraveny. Ovšem taková jazyková perla, jako jsou *základňové skupiny*, to je vskutku k pohledání.

Lze shrnout, že článek přináší důležité podněty a klade otázky u nás zatím víceméně zanedbávané. Způsob, jakým se o to pokouší, znevěrohodňuje to, co by si přál čtenářům sdělit. Další hlasy k tématu by to mohly napravit.

Odilo Štampach OP

Amen časopis pro vzdělávání ve víře

Víme, v co věříme, Koho milujeme, ale víme také, proč?

Dokážeme svou víru srozumitelně formulovat a hájit?

Nechybí nám vnitřní pochopení toho, co storzujeme svým AMEN?

Amen je měsíčník pro laické čtenáře, kterým nechybí víra, ale rádi by ji postavili na pevný rozumový základ. Neobsahuje odborné články ani subtilní pojednání o dílčích tématech, ale soustředí se na podstatný obsah katolické víry. Nepředpokládá u čtenářů žádné teologické vzdělání, snaží se spíše prohloubit pochopení základů.

Amen chce ukázat, že poznání nestojí proti lásce, která je dnes tak frekventovaným slovem, ale naopak je jejím nutným předpokladem.

Každé číslo **Amen** je tematicky soustředěno kolem daného liturgického období nebo události. Chce se stát průvodcem křesťana životem s církví a v církvi, aby se ho mohl účastnit uvědoměle, aktivně a s duchovním užitekem.

Tento časopis se snaží ukázat, že nutným prokem křesťanského života je poznání. Čím více poznáváme Boha a jeho dílo, tím více jsme přitahováni jeho láskou. Krása, dobrota, moudrost, všemohoucnost Boží, tak jak ji poznáváme v obsahu katolické víry, je natolik přitažlivá, že ji nelze odolat. Amen se snaží odhalovat pro čtenáře tuto skrytou krásu. Nechce konkurovat Katechismu nebo jiným věroučným kompendiím, spíše se pokouší nalézt způsob, jak pravdy v nich obsažené zdomácnit v myslích věřících, tak aby se staly jejich nezcizitelným majetkem.

Amen může být dobrým pomocníkem pro věřící, sympatizující, katechumeny a birmovance, ale i pro kritiky, kteří se chtějí dozvědět více o předmětu své kritiky. Ti, kdo si uvědomují svou zodpovědnost za hledající bratry a sestry, v něm jistě naleznou inspiraci pro apoštolát.

P. Dominik Duka OP

Časopis vydává nakladatelství Krystal OP pod záštitou Čs. provincie dominikánů. Měsíčník, 32 str. A5, barevná obálka, cena cca 16 Kč.

Nulté ukázkové číslo s informací o předplatném vyjde v listopadu 1996.

Objednávky na adrese: Krystal OP, Husova 8, 110 00 Praha 1

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/l.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:** Unitisk Praha

MK ČR 6783

NOVINOVÉ VÝPLATNÉ placeno převodem

Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha
čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.

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