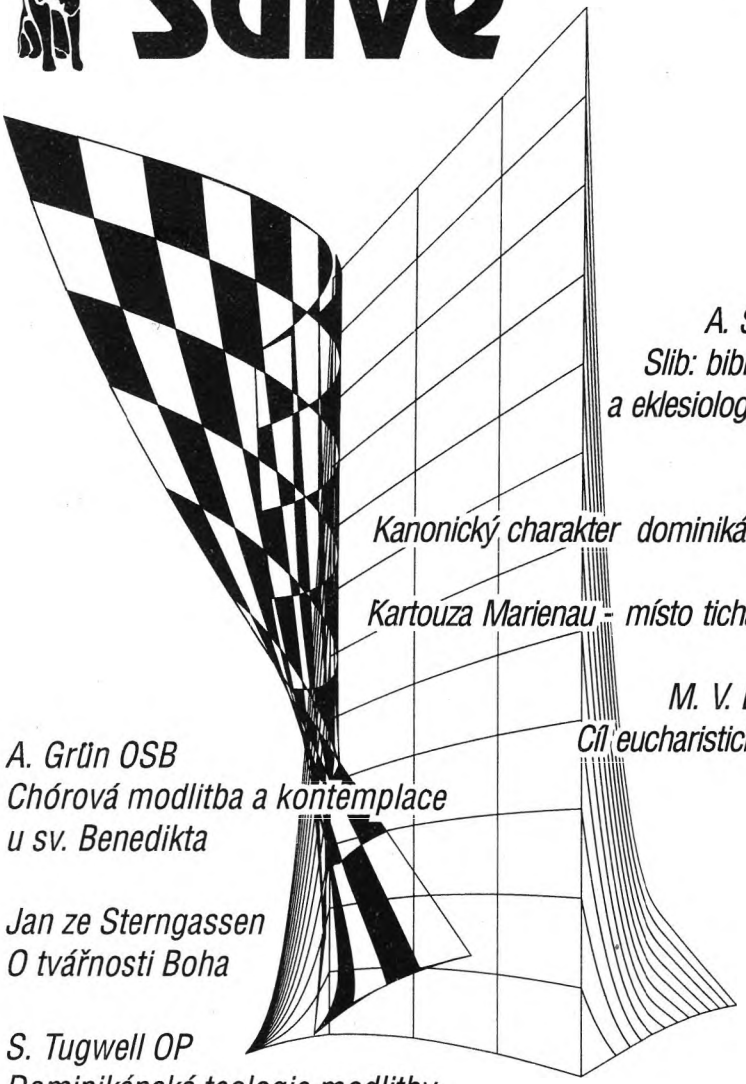
Salve

ROČNÍK VI.
1996
ČÍSLO 4
25 Kč



A. Schenker OP
Slib: biblická teologie a eklesiologický význam

H. Clérissac
Kanonický charakter dominikánského řádu

Kartouza Marienau - místo ticha a modlitby

M. V. Bernadot OP
Cíl eucharistického spojení

A. Grün OSB
Chórová modlitba a kontemplace u sv. Benedikta

Jan ze Sterngassen
O tvářnosti Boha

S. Tugwell OP
Dominikánská teologie modlitby

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

OBSAH

Editorial 1

A. Schenker OP – Slib: biblická teologie a eklesiologický význam 2

Humbert Clérissac – Kanonický charakter dominikánského řádu 8

Kartouza Marienau - místo ticha a modlitby 14

M. V. Bernadot OP – Cíl eucharistického spojení 21

Anselm Grün OSB – Chórová modlitba a kontemplace u sv. Benedikta 29

Jan ze Sterngassen – O tvářnosti Boha 37

Simon Tugwell OP – Dominikánská teologie modlitby 42

Editorial

V nabídce dominikánské duchovní rodiny se objevilo nové periodikum pod názvem Amen. Vytklo si za cíl vzdělávání ve víře. Náš měsíčník má podobné záměry. Přesto nechceme o čtenáře soupeřit. Salve vítá mladšího spolupracovníka na stejných úkolech. Současní i budoucí redaktoři a členové redakční rady Salve přivítají konkrétní dělbu úkolů a jiné formy kooperace.

Chceme se i nadále obracet na přemýšlivého, náročného a kritického čtenáře, který je ochoten najít si čas na rozpravy o podstatných skutečnostech. Letos nás doprovází téma evangelizace a modlitby. K obrodě teologie přispívá návrat k pramenům. I slib jako základ zasvěceného života se má podle Adriana Schenkera opírat o biblickou tradici. Zatímco přepis záznamu jeho improvizovaného pražského vystoupení reflektuje současnou problematiku, vrací nás výňatky z textů Humberta Clérissaca o desítiletí zpět, k obrodě francouzského dominikánství, z níž vzešla celková obnova řádu. I tento již klasický autor opírá své úvahy o Bibli a tradici.

Mnišská tradice je trvalým zdrojem inspirace pro jiné formy řeholního života. I u kartuziánských poustevníků můžeme z jejich vlastního svědectví poznat, jak jsou od sebe neoddělitelné meditace a liturgie. Meditace se živí ze stolu liturgie a liturgie znázorňuje v symbolech hlubiny duchovní zkušenosti. Na eucharistii to v tradičním pojetí aplikuje také dominikán M. V. Bernadot v úryvku z knihy vydané před válkou českými dominikány. Vracíme se k současnému znalci psychologie duchovního života, benediktinovi Anselmu Grünovi.

Méně známý současník Mistra Eckharta reprezentuje dominikánskou spiritualitu meditací o tvářnosti Boha, kdežto současný znalec dominikánských tradic Simon Tugwell poukazem na prostotu a dokonce i jistou samozřejmost kontemplativní modlitby v dominikánské tradici.

Všem přejeme požehnanou vánoční dobu a s věrnými čtenáři se rádi shledáme v dalším ročníku.

Odilo I. Štampach OP, šéfredaktor

Slib: biblická teologie a eklesiologický význam[1]

Adrian Schenker OP

Milí posluchači, drazí přátelé,

dnes večer bych chtěl v rámci přednáškového cyklu o „Vita consecrata" vyzdvihnout zvláštní hledisko slibů, které náleží k našemu řeholnímu životu. Tuto přednášku můžeme rozdělit do tří částí. Po krátkém úvodu budu pojednávat o slibech v Písmu sv. a ve třetí závěrečné části o Písmu sv. v teologii řeholních slibů. Pro upřesnění bych rád předeslal, že nebudu komentovat přímo text exhortace „Vita consecrata", nýbrž vycházet ze spisu „Congregavit nos Christi amor", který nás však uvede přímo do středu papežského dokumentu o zasvěceném životě.

Proč musíme v teologii řeholního života vycházet z Písma svatého? Důvody jsou různé; když mluvíme o řeholním životě, hovoříme většinou o třech evangelních radách chudoby, čistoty a poslušnosti, avšak sliby jako spojení, sliby samy o sobě necháváme stranou. Ve starozákonním bádání byly sliby v posledních desetiletích opomíjeny. A přitom, jak uvidíme, hrají důležitou úlohu zvláště v žalmech, ale i v jiných částech Starého zákona. Jsou-li mezi vámi rovněž lidé žijící v manželství, ani ti nepřijdou zkrátka, protože i ve svátosti manželství se jistým způsobem jedná o slib.

Začneme tedy sliby v Písmu sv. V Ž 65 (64), 2-3 nacházíme vyjmenovány čtyři hlavní způsoby modlitby. Žalm začíná: „Ztišením se sluší tebe chválit, Bože, na Siónu". První způsob je chvála. V následujícím verši stojí: „(sluší se) plnit tobě sliby". Slib, to je druhý způsob. Dále stojí „...k tobě, jenž modlitby slyšíš" a nakonec „(k tobě) přichází veškeré tvorstvo" (a vyznává své hříchy). Chvála a prosba, slib a vyznání, to jsou čtyři způsoby modlitby starého Izraele. Může nás to překvapit, protože my bychom slib mezi čtyři hlavní způsoby modlitby pravděpodobně nezařadili.

Chtěl bych zde sliby představit z devíti různých hledisek. První je prosebný slib (slib podmíněný prosbou). Lze ho najít hned v následujícím žalmu. Ž 66 (65), 13–14 : „Vstoupím se zápalnou obětí do tvého domu, splním ti své sliby, jež moje rty vyslovily, jež v soužení vyřkla moje ústa." To jsou sliby, které nás mohou vést k poutím, sliby, které dávají

[1] přednáška, 22. 10. 1996 konvent dominikánů v Praze

lidé v nouzi Panně Marii nebo Bohu, že když budou zachráněni nebo uzdraveni, vykonají pouť, dají votivní obraz, nechají sloužit mši sv. nebo vykonají jiný dobrý skutek. Starý zákon se o takovém slibu zmiňuje v Sd 11, v případě soudce Jefteho. Tento slib známe ze Starého zákona, ale i z lidové zbožnosti. Lidé jsou totiž pořád stejní a Bůh je také pořád stejný.

Druhou formou je děkovný slib. Velmi zajímavé místo najdeme v Jon 1, 16. Situaci sami znáte - Jonáš je v ničivé mořské bouři vržen do moře, lodníci se zachrání a dorazí na pevninu živí, naplněni radostí, že přežili. V tu chvíli říká biblický autor o lodnících následující: „Na ty muže padla veliká bázeň před Hospodinem. Přinesli Hospodinu oběť a zavázali se sliby." Je překvapující, že učinili slib ne v mořské bouři, v nouzi, nýbrž až po vysvobození z nouze. Nejedná se tedy o prosebný slib, abychom byli vysvobozeni z nouze. Zde jde o slib po vysvobození z nouze, na poděkování. To je pro nás něco nového. Proč musíme po záchraně učinit slib, abychom poděkovali Bohu? Důvod je prostý. Všichni víme, že když máme děkovat, jsme první den po uzdravení nebo po velkém dobrodiní plni vděčnosti, druhý den se naše vděčnost začíná vytrácet a třetí na všechno zapomeneme. Abychom na to nezapomněli, dáváme slib, že budeme děkovat. To je děkovný slib.

Třetí formu slibu najdeme např. v Ž 132 (131), 2–5. (Není náhoda, že téměř všechny sliby budou vyjmenovány a budou se vyskytovat v žalmech.) Pro nás je to velmi zajímavý a překvapivý slib. David zde říká: „Nevejdu do stanu svého domu, nevstoupím na rohož svého lože, očím nedopřeji spánku ani víčkům podřímnutí, dokud nenaleznu Hospodinu místo, příbytek Přesilnému Jákobovu!" Tímto slibem se David zříká spánku a odpočinku, což je vlastně srovnatelné s hladovkou. Jde tu o protestní nespaní. Proč člověk koná protestní hladovku, proč David nejde spát? Aby působil na Boha nátlak. Bůh ho přece nenechá tři týdny beze spánku. Ihned Davidovu prosbu splní. Pro nás je to podivná forma slibu. Teď bychom mohli říci něco zajímavého o vztahu člověka k Bohu ve Staré Smlouvě, ale to ponechme stranou a podívejme se na slib ze čtvrtého hlediska.

Je to kolektivní slib, slib celého společenství. Takový případ najdeme v Nu 21, 2: „Tu se Izrael zavázal Hospodinu slibem: Jestliže skutečně vydáš do mých rukou tento lid, zničím jejich města jako klatá."

Přicházíme k pátému hledisku, které je pro nás velmi důležité. Sliby musejí být veřejné, před svědky. To znamená, že jsou vyznáním. Co je to vyznání? Svědectví víry, svědectví vděčnosti za Boží činy a spásu,

kterou nám Bůh dává. Velmi pěkně to vyjadřuje Ž 116 (115), 13–14; 17–19. „Zvednu kalich spásy a budu vzývat Hospodinovo jméno. Svoje sliby Hospodinu splním před veškerým jeho lidem. Tobě obětuji oběť díků a budu vzývat Hospodinovo jméno. Svoje sliby Hospodinu splním před veškerým jeho lidem, v nádvořích Hospodinova domu, Jeruzaléme, v tvém středu." V moderních překladech, dokonce už ve Vulgátě, se často setkáváme se zněním: „Budu vzývat (invocare) Hospodinovo jméno", ale to není výstižné. Budu jméno Boží vyvolávat, budu ho proklamovat, budu mu dělat reklamu. Budu ho tak vyvolávat, aby všichni lidé slyšeli, co pro mě udělal. Ve vyznání nemluvíme k Bohu, ale k lidem o Bohu. V modlitbě vyznání je zapotřebí tří partnerů. Jednak my, kteří říkáme vyznání, pak Bůh, o němž vyznáváme, a druzí lidé, kteří nás poslouchají a slyší toto vyznání. Tak je tomu ve vyznání víry (Credo) při křtu i při eucharistii; říkáme „věřím v Boha" a lidé vlevo i vpravo to slyší, věří se mnou, a tak je moje víra posilou víry druhých lidí.

Všimněme si ještě veršů 17–19 téhož žalmu. „Tobě obětuji oběť díků a budu vzývat Hospodinovo jméno. Svoje sliby Hospodinu splním před veškerým jeho lidem, v nádvořích Hospodinova domu, Jeruzaléme, v tvém středu." Ve verši 17 se nejprve říká *přinesu oběť chvály* nebo *oběť díků*, potom *budu vzývat jméno Páně*. A nakonec budu plnit své sliby před veškerým lidem v Jeruzalémě. Celé společenství slyší, že Bůh pomohl tomuto člověku, který se k němu modlí. A proto všichni, kdo to slyší, řeknou: snad Bůh pomůže i mně. Boží dar jednomu se tak stane Božím darem pro všechny. To znamená, že se dobrý čin Boží může šířit dál jako vlny na vodě a přecházet na všechny lidi. Taková je funkce vyznání, a tím i slibů.

Vyznání a sliby tímto způsobem zprostředkovávají víru, kterou sdílíme s ostatními lidmi. Neboť tehdy vzniká v srdci člověka víra, když dosvědčujeme, že nám Bůh prokázal dobro. A tak jsou sliby a vyznání základem církve, a to je také smysl řeholních slibů. Samozřejmě i slibu, který náleží ke svátosti křtu; ke každému křtu patří slib, kdy nově pokřtění lidé vyznávají, že věří v Boha, a slibují, že chtějí chodit po jeho cestách. Proto můžeme říci, že církev je založena na vyznání a slibech.

A nyní přistoupíme k šestému pohledu. Jedná se o sliby zasvěcení, konsekrace, které známe také už ze Starého zákona. Vzpomeňme si na Samsona, který byl zasvěcen Bohu v Sd 13–16. Nebo na apoštola Pavla, který o takovém slibu zasvěcení mluví ve Sk 18, 18 a 21, 4. Zasvěcení znamená, že zaslibujeme svou osobu Bohu.

Sedmá forma slibu se objevuje v příběhu o Jákobově snu v Gn 28. Jákob je na útěku, musí v noci spát pod širým nebem a je vydán napospas veškeré divoké zvěři. Kdokoli jde okolo, může ho zabít. A uprostřed noci, v největším nebezpečí, se mu před očima otevře nebe a on vidí, jak z nebe sestupují schody nebo žebřík až k zemi a po něm vystupují a sestupují andělé, kteří jsou od Boha posláni a k Bohu se vracejí. Jákob zjišťuje, že spí přesně na místě, kde se nebe dotýká země. Je takříkajíc v srdci prozřetelnosti, neboť prozřetelnost je tam, kde se nebe a země stýkají. A on objevuje to, co se dnes čte při liturgii posvěcení kostela: „To je brána nebes a dům Boží."

Na tom místě je cesta pro anděly, kudy chodí nahoru a dolů, a tam, kde sestupují na zem, leží Jákob a překáží jim. Jákob se zděsí, co to způsobil. Musí toto místo označit za posvátné, není to profánní prostor. Ale v této chvíli to nemůže učinit, protože je na útěku. Musí pryč, aby ho jeho bratr nezabil. Proto slíbí, že místo označí jako posvátné a ohraničí je, jakmile bude moci.

Zde vidíme další funkci slibu. Když musíme něco vykonat, ale v tuto chvíli to není možné, pak můžeme slíbit, že to uděláme, jakmile budeme moci. V tomto smyslu je slib vyjádřením poslušnosti; chceme vyplnit příkaz, ale vykonáme jej teprve později v budoucnosti. Vidíme tedy, že slib určuje budoucnost člověka, který ho činí.

Nyní přistoupím k osmému hledisku slibů. Slib, který zde zmíním, je zcela zvláštní. I když v Bibli se nemluví výslovně o slibu, přesto jde o kolektivní slib. Když Izraelité stáli na úpatí Sinaje, poté co byli vysvobozeni z Egypta, slyšeli slovo a přikázání i zaslíbení Boží. Tehdy Izraelité výslovně řekli, že chtějí tato slova, tato přikázání Boží následovat. To místo se nachází v Ex 24, 3 a 7: „Když Mojžíš přišel nazpět, vypravoval lidu všechna slova Hospodinova a předložil mu všechna právní ustanovení. Všechen lid odpověděl jako jedněmi ústy. Řekli: Budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil. Potom vzal Knihu smlouvy a předčítal lidu. Prohlásili: Poslušně budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil." Co zde znamená, že Izraelité Bohu slíbili poslouchat všechna jeho slova a následovat je? Má to dvojí funkci. Tím, že slíbili následovat Boží slova, převzali na sebe svobodně, ze svobodné vůle, závazek. Tak je Boží lid dvojnásobně zavázán. Jednak mu Bůh dává tato přikázání – to je závazek z Boží strany –, a pak oni sami se zavazují tím, že slibují z vlastní vůle vzít na sebe tato přikázání. Tento kolektivní slib je zde výrazem, že poslušnost Izraele je svobodnou poslušností.

Může se nám zdát paradoxní poslušnost a svoboda, avšak zde vidíme, že existuje svobodná poslušnost, když ze svobodné vůle chceme být poslušní. To je jediná, pravá, člověka důstojná poslušnost. Ostatní je vynucená poslušnost. Můžeme si to předvést na tomto příkladě: Když se muž a žena velmi milují, pak bude muž konat vůli své ženy a žena vůli svého muže, ale dělají to svobodně, poslouchají se svobodně, neboť chtějí konat vůli toho druhého. První funkce tohoto kolektivního slibu je svobodný závazek. A druhá funkce je záruka stálosti. Izraelité nemohou splnit přikázání Boží jen jednou, nýbrž musí tato trvale platná přikázání plnit stále. Bůh jim např. říká: musíte dodržovat sabat. A tento sabat musí v budoucnu dodržovat každý sedmý den. Totéž platí pro všechna ostatní přikázání.

A tak vidíme, že chceme-li slíbit poslušnost, zaslibujeme tím celou budoucnost. Svůj čas a svou budoucnost, svůj život nemůžeme dát Bohu jinak než prostřednictvím slibu. To samé je ve svátosti manželství. Když si muž a žena vzájemně slíbí, že se budou milovat, pak si dávají vzájemně celou budoucnost, která leží před nimi. Nemohou si dát vzájemně budoucnost jinak než slibem.

A nyní přistoupím k poslednímu, devátému hledisku. Bůh přijímá sliby. Když učiníme slib se správným úmyslem, můžeme si být jisti, že ho Bůh přijme. To vidíme v Ex 24, 8, v závěru tohoto vyprávění o Izraeli na úpatí hory Sinaj. Neboť zde, poté co Izrael slíbil poslušnost, „Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov." Smlouva je odpovědí na slib, který učinil Izrael. A tak je zde jasně vidět, že slib byl vyslyšen a přijat.

Nyní bych chtěl shrnout tuto perspektivu Starého zákona ve vztahu ke slibům:

1) Existují podmíněné a nepodmíněné sliby.
2) Jsou individuální a kolektivní sliby.
3) Jsou prosebné a děkovné sliby.
4) Sliby jsou veřejné před svědky.
5) Sliby jsou vyznáním.
6) Slibujeme Bohu to, co se mu líbí.
7) Můžeme slíbit tři věci a) věc nebo skutek (např. oběť, pouť...)
b) svou osobu
c) stav (např. poslušnost)
8) Sliby jsou svobodné, jsou výrazem svobody.
9) V mnoha slibech dáváme svůj čas a budoucnost.
10) Bůh sliby přijímá a činí nás za ně odpovědnými.

Podle Bible jsou sliby veřejným zaslíbením před svědky, kteří tak budou posíleni ve své víře, zaslíbením Bohu, že uděláme něco k jeho chvále a na znamení díků, něco, co určuje náš čas a naši budoucnost.

V poslední části bych chtěl provést tři aplikace na řeholní sliby a tím svou přednášku uzavřu.

1) Řeholní sliby jsou svobodný závazek, podobný slibu Izraele na úpatí Sinaje. Slibujeme, že budeme následovat Krista. Každý je zavázán k následování Krista, nicméně ve slibech bereme tento závazek na sebe osobně.

2) Sliby jsou vyznáním. Jsou veřejným svědectvím v perspektivě křestního slibu. Svědčí o naší víře, že nás teď Kristus volá, jako kdysi povolal své učedníky, a toto vyznání má posilovat víru všech lidí a povzbuzovat ty, kteří nás vidí.

3) V tomto smyslu zakládají sliby církev. Neboť svědkové budou naším vyznáním posíleni, aby i oni sami stavěli život na Bohu.

Rád bych se ještě jednou vrátil k analogii s manželstvím. I manželský slib buduje církev, protože vzájemný manželský slib je vyznáním víry. Muž a žena vyznávají v církvi a před církví, že věří v Boha, který požehná tomuto manželství a dá mu trvání. To je vyznání víry. A tak vede každé uzavření manželství ke vzniku a posílení církve. Uzavření manželství se netýká jen oněch dvou, muže a ženy, kteří manželství uzavírají, ale celé církve, všech, kteří je vidí a kteří jsou svědky manželství.

To samé platí analogicky i pro řeholní sliby. Jako řeholníci ve svých slibech svědčíme, že Kristus i dnes volá učedníky ke svému následování, jak to činil kdysi. A církev toto svědectví potřebuje. Víra církve potřebuje i toto přesvědčení, že Kristus, živý a zmrtvýchvstalý Kristus, volá ke svému následování. V tomto smyslu jsou řeholní sliby eklesiologicky nepostradatelné, nezbytné.

Vidíme, že následování samotné není takovým svědectvím jako příslib, že vstoupíme na cestu následování. Podobně i křest nestačí k víře, musíme přijmout křest a ve křtu svou víru vyznat. K tomu, abychom se stali veřejnými svědky Kristova následování, musíme toto následování vyznat a vyslovit ve slibu.

Kanonický charakter dominikánského řádu

Humbert Clérissac

V původní církvi kanonická observance nebyla jenom rámcem, nýbrž i jedním z hlavních zdrojů duchovního a mystického života; právě tak pro nás má být čímsi více než vnějším rámcem, musí tvořit základ našeho duchovního života.

Myšlenka prolínání posvátných obřadů s mystickým a duchovním životem vládne jako vůdčí princip ve spisech Pseudoaeropagity, který tak velebí mohutnosti církevní hierarchie, že ji až přidružuje k nebeské. Duchovní hodnotu vnější bohoslužby ještě lépe osvětluje liturgické zpodobení církve s nebeským Jeruzalémem. Živá a pevná víra na úsvitu křesťanství, pro niž byl závoj skrývající Boha skoro průhledný, vnímala vše, co svátostné obřady obsahují, v nadpřirozené skutečnosti a duchovní moci.

Zdá se, jako by pro nás ty živé zdroje milosti pozbyly svoji svěžest. Obřady při udělování svátostí už nemají tu symbolickou výmluvnost a zdají se zbytečné našim vyčerpaným nebo předrážděným duším. Málokdo chápe, že oficiální modlitba církve může v denním životě nahrazovat obvyklé pobožnosti, že se např. ranní chvály nebo kompletář mohou říkat jako ranní a večerní modlitba. Ještě vzácnější jsou ti, kdo dovedou nalézt v liturgii pomoc v různých životních okolnostech a výraz všech citů srdce a duševních hnutí. Že by liturgie byla modlitbou, to sotva kdo připouští. Rád věřím, že není pravdivý příběh o proboštu kapituly, který poděšen náhlým vypuknutím bouře přestal recitovat oficium a řekl: „Zastavte se, teď se budeme modlit!" Skutečnost sama není pravděpodobná, ale satira je dost výmluvná.

Zcela nepatrný je počet těch, kdo umějí nalézt v liturgických úkonech milost pravé kontemplace; a přece oficiální chvály církve by nás neměly vést k ničemu menšímu, než je božská kontemplace, protože jejím prvním a přímým námětem je Nejsvětější Trojice:

Omnis illa Deo sacra et dilecta civitas,
plena modulis in laude et canoro jubilo,
Trinum Deum unicumque cum fervore praedicat.

Protože je pro nás kanonický život podstatným závazkem, musíme v něm nalézt vše, co v něm nalézala prvotní církev - nejen formu svých

denních cvičení, nýbrž i nejúčinnější ze všech duchovních metod, jež nás má udržovat na cestě dokonalosti. Ona je zdrojem nejvznešenějších darů, života kontemplativního, života spojení s Bohem. Že je kanonický život hlavní složkou naší spirituality, dokládá to, že se vztahuje k nejvšednějším podrobnostem našeho života, dokonce i jídlu dává povahu náboženského obřadu.

Kanonický život proniká také všechny funkce našeho duchovního života: mohlo by se zdát, že ho tím komplikuje, ale on jej naopak úžasně zjednodušuje. Litoval bych řeholníka, který by nedokázal při recitaci *confiteor* vzbudit úkon lítosti a zpytovat svědomí, kterého by nenapadlo obnovit sliby poslušnosti, když přijímá požehnání svého představeného, a vědomí pokory při úkloně. Litoval bych toho, kdo by po dlouhých letech řeholního života nenalézal v chórových modlitbách paprsek světla, jež by ho usměrňovalo k Bohu a k božskému životu.

Vzpomeňme si, že Bůh v minulosti uštědřoval mimořádné milosti řeholníkům právě při liturgických úkonech, stejně tak v prvotní církvi při liturgických obřadech zahrnoval věřící zázračnými projevy a mystickými dary svého Ducha. Buďme si tedy jisti, že vše, co je dobré, můžeme nalézt v chóru, a že máme denně z něho odcházet s větším duchovním ziskem. Neztotožňujeme se s těmi, kteří jako by netušili, k čemu vlastně chór je. Není to tak dávno, co jeden benediktin prováděl moderního řeholníka po svém klášteře. Když procházeli klášterní chodbou, zvolal onen řeholník: „Jak krásné místo na modlení breviáře!" „My máme lepší," odpověděl mnich. „Opravdu? Jaképak?" „Chór, jak se to sluší." Dodávám, že chór se nehodí jen k recitaci breviáře, nýbrž je také centrem, z něhož má stále tryskat náš život a k němuž má být stále zaměřen. Pravá kontemplace spojuje liturgickou modlitbu s modlitbou soukromou, chór s celou.

Naší povinností je studovat a vyučovat. Kanonický život není na překážku našim studiím a našemu vyučování, naopak je doplňuje. Naše apoštolské poslání v sobě zahrnuje jistým způsobem soudcovský úřad. Z toho vyplývá, že naše místo je v chrámě, v sídle doktrinální jurisdikce. Za starých dob biskup měl svůj trůn vzadu v apsidě, jako by dohlížel na celé konání mysterií a na hlásání slova Božího. I my máme sedět v chóru jakožto soudní sbor. A máme tam být nejen jako kanovníci konající obřady, ale také jako dávní rytíři, kteří trávili noc bděním a zasvěcovali zbraně Bohu - neboť náš učitelský úřad zahrnuje v sobě také boj a zápas.

Půjdu ještě dále: přisoudím kanonickému životu přímý vliv na doktrinální život. Studium začaté v cele se zdokonaluje v chóru a naopak chór činí zralejšími ty, kdo se připravují na vyučování, ať ve škole či na

kazatelně. Spekulativní pravdy a mravní úvahy nabývají za chórového oficia podobu živých skutečností; přestávají být pouhou abstrakcí, jen když se předmět našeho studia a našeho vyučování shoduje s předmětem naší modlitby. Pravý vědec se pozná po tom, že se cítí doma na poli svého působení, že se tam pohybuje živě a jeví se tam jako zkušený badatel a osvícený vůdce. Ale jde-li o posvátnou vědu, je skoro nemožno dospět k této zralosti bez kanonické modlitby. Ta nám zdomácňuje vznešené pravdy studia a zjednává nám čas odpočinku, v němž ony pravdy v nás kvasí, rostou a nakonec se asimilují. Mistři a lektoři jsou sice nuceni v zájmu svých studií používat dispensí, ale takové výsady neznamenají, že by přestali chodit do chóru. Ať je jejich obor jakýkoliv, chybělo by jim určité světlo, kdyby záměrně zanedbávali chór, domov modlitby. Jsem si jist, že ona svatozář moudrosti, jež charakterizuje náš řád, pochází zejména z tepla a světla, které vydává tato chórová modlitba.

Není snad potřeba zdůrazňovat, jaké bohatství čerpají z oficia kazatelé: kolika planých a povrchních slov by se vyvarovali, kdyby se podrobovali ušlechtilým disciplínám, cvičením v umrtvování a pokořování kanonické výchovy! Sv. Pavel, největší z kazatelů, nejduchovnější z asketických mistrů, úzkostlivě nabádá věřící, aby zachovávali všechny obřady veřejné modlitby. Představuje soukromou modlitbu dokonce jako jakýsi liturgický hymnus: *Mluvte k sobě navzájem slovy žalmů, chvalozpěvy a duchovními písněmi: ve svém srdci zpívejte Pánu a velebte ho* (Ef 5, 19, viz také Kol 3, 16).

Můžeme děkovat Bohu, že nám dovoluje historicky potvrdit kanonický charakter řádu a znovu objevovat jeho podstatnou potřebu. Díky sv. Dominikovi, který pojal všechna pravidla asketického a duchovního života do kanonického života řádu, mohou být naše stanovy jednoduché, tam kde se týkají duchovního života. Odpovídá to také střídmosti ve spisech sv. Tomáše o tomto předmětu. V obou případech v sobě tato prostota latentně zahrnuje plné pochopení.

Přestaňme tedy předpokládat, že byl učiněn na sv. Dominika nátlak, který ho přiměl nadmíru zjednodušit náš duchovní život. Spíše na něj pohleďme, jak probíhá chórem a povzbuzuje své syny, aby horlivě zpívali chvály Boží. Bylo by pro řád velmi nebezpečné, kdyby tak, jako se málem stalo v XVI. a XVII. století, zapomínal na tuto nezbytnou složku našeho života, bez níž bychom nebyli ani řeholními kleriky, ani dominikány. Soukromá cvičení moderních řeholí zavádějí disonanci do hluboké harmonie našeho kanonického života - neměli bychom dopustit, aby jim byly obětovány některé z nejkrásnějších složek našeho povolání. Zdoko-

nalujme se a vytrvejme ve věrnosti pravému charismatu našeho Otce: *„In religione canonica perseverate"* (v kanonické zbožnosti vytrvejte).

***

Když představujeme liturgickou modlitbu jako dokonalou a rozjímavou, často slyšíme námitku, že je příliš ústní a neodpovídá dostatečně osobním potřebám. Mezi ústní soukromou modlitbou a rozjímáním bychom snad mohli připustit jistou nesrovnalost, ale v případě liturgické modlitby je to jinak. Chórové oficium, i když se koná s radostnou hbitostí, kterou doporučují stanovy, dopřává dostatek místa duševní činnosti. Kromě toho je zřejmé, že chvála, která je úvahou o věcech stvořených zaměřena k Bohu, upoutává naši pozornost spíše než na slova na nejvyšší a jediný Předmět. Tak nám liturgie skýtá větší možnost přesahovat lidské skutečnosti a pozemské pojmy; rozšiřuje naše zorné pole, vede nás skrze věci stvořené k neviditelnému Bohu.

V jistém smyslu lze přirovnávat liturgickou modlitbu k žebříku Jakubovu, dává nám vystupovat a sestupovat: právě proto předpokládá intenzivní vnitřní činnost.

Co se týče druhé námitky, že neodpovídá přesně osobním potřebám, obsahuje možná částečku pravdy, ale zbavuje-li nás liturgická služba toho, co je v nás osobního, nemusí to být vždycky na škodu. Námitku lze však z větší části vyvrátit. Začneme úvahou, jaký stav duše si žádá chórová modlitba; nazveme jej liturgický duševní stav; pak si ukážeme, k jaké dokonalosti povznáší úkon modlitby svatá liturgie.

Liturgický duševní stav nese s sebou několik prvků. Předpokládá u nás aspoň v jistém stupni zvyk rozjímat a ještě více prohloubenou znalost velkých námětů dějin spásy a nauky katolické víry. Všechna slova používaná v liturgii nám v plném smyslu předkládají zjevení Boží, protože jsou vyňata z inspirovaných textů, v nichž nalézáme nekonečné možnosti morální aplikace. Jakmile však inspirované texty přešly do liturgie, nemusíme už pátrat po jejich smyslu; jakmile se k nim obracíme jaksi *sub ratione liturgiae* (skrze liturgické poznání), můžeme je použít k vyjádření čehokoliv; jako by jim byla udělena jakási druhá kanonicita, z čehož zřejmě vychází tisíce mystických a morálních významů. Rozjímání může být tedy podřízeno chórové modlitbě; ona k němu přivádí, aniž by mu překážela nebo jej oslabovala.

Stejně důležitým prvkem liturgického duševního stavu je poddajnost k přetvářející moci modlitby. Účinky liturgické modlitby nejsou okamžité, přicházejí až po určité době trvalého cviku. Ti, kdo nedovedou

překonat instinktivní odpor k účasti v chóru, jak jej často pociťují moderní lidé, nikdy nepocítí jejich neocenitelné dobrodiní. Oddáme-li se bezvýhradně liturgické modlitbě, ona ovládne naše tělo i duši. Naplní naše myšlenky nadpřirozeným světlem, naplní silou a láskou vůli a srdce, rozvine citovost a tělesnost uvede do harmonie. Jestliže liturgické úkony často nemají takové účinky, je to tím, že vnímáme bohoslužbu jako formalismus, rutinu dobrou pro staré kněze, a máme dojem, že kromě nevzdělaných řeholníků se jí nikdo nemůže inspirovat k nějaké činnosti.

Má-li nás liturgie přetvářet, musí pořádat náš život a naši osobnost, je třeba žít z ní a v ní, je třeba se velkodušně podřídit jejím sebemenším úkonům a hledat poselství skryté v jejích zdánlivě nepatrných slovech. Takto použitá liturgie má skutečný vliv na naši činnost, bude udávat směr našeho života. Ztvárňuje nás jako modelář, zbavuje nás úzkostlivých konfliktních stavů, jež předcházejí před rozhodnutími.

I když není úplně pravda, že liturgická modlitba neodpovídá našim potřebám, přesto první místo mezi jejími prvky patří nezištnosti. Liturgické oficium noří naši osobitost do nadpřirozeného života církve a do její neviditelné působnosti na svět, roztavuje naši osobitost v osobitosti Pána Ježíše. Jsme-li věrni chórové modlitbě, stáváme se živými nástroji církve, jež se modlí a zpívá chvály jako živoucí ozvěna oslaveného lidství v Kristu. Nelitujme vnitřního pohledu soukromého rozjímání, přistupme ke kontemplaci, k níž nám otvírá dveře liturgie. Zavede nás brzy dost daleko na cestě k dokonalosti, abychom mohli pustit z dohledu sami sebe.

I kdybychom mohli odloučit chórové oficium od oběti mše svaté, stejně by nás spojovalo s úmysly Krista a jeho církve. Takové odloučení je však nemožné, neboť liturgická modlitba je příprava na slavení eucharistických tajemství, a zároveň jejich důsledkem. Historikové nalézají v chórových obřadech a modlitbách nejednu stopu spojení se mší sv. Např. naše matutinum vykazuje silnou podobnost s ranní nebo noční bohoslužbou, jež byla v prvotní církvi jakousi přípravou na mysteria a kterou ještě dnes připomíná první část mše svaté. Žalmy v nokturnech odpovídají introitu a graduale. Ve čteních ze Starého zákona nebo v epištolách, v životopisech světců, v homiliích na evangelium jsou stopy po proroctvích, po apoštolských vzkazech církvím, po skutcích mučedníků, po evangelních textech, jež se čítaly v přípravných obřadech. Potom se vyzvali katechumeni k odchodu a po *Missa est* následovala oběť mše svaté. Podle nedávných objevů *Te Deum* prý je starobylá, víceméně pozměněná forma *Illationis* čili preface. Božské oficium jakožto úřední

modlitba církve nás pro svou souvislost s božskými tajemstvími spojuje s Božími záměry, s úmysly Krista a jeho církve.

To je další pohled na liturgii jako zdroj nevyčerpatelných bohatství - plnost úmyslu. Čtyři cíle božské Oběti (adorace, pokání, prosba, díkůčinění) zahrnují v sobě všechny možné cíle, jež se předkládají naší víře, naději a lásce: tyto cíle nám božská liturgie stále staví před oči, uvádí nás v soulad s Boží myšlenkou lépe než všechny malichernosti soukromých úmyslů.

Úkon modlitby se tak rozšiřuje podle míry církve; zbavuje se svých nedokonalostí a malicherností; téměř se rozplývá ve velké harmonii klanění, kajícnosti, prosby a díkůčinění, jež bez ustání stoupá k Bohu. Moderní zbožnost si oblíbila úkon nazývaný hrdinský slib, který spočívá v odepření si vlastních zásluh ve prospěch trpící církve. Odvažuji se říci, že kdokoliv se snaží sjednotit se s úmysly církve v liturgii, není méně nezištný a přispívá ještě všeobecnějším způsobem ke zvýšení moci a slávy Boží církve.

K dokonalosti úkonu liturgické modlitby patří ještě plnost působnosti. Naše osobní úmysly se mohou minout cílem, ale úmysly Pána Ježíše a jeho církve jsou takové, že to, co se potom přihodí, je s nimi shodné, byť jen jemným nepochopitelným způsobem.

Chór nám dává jistější záruku společenství s Pánem Ježíšem a jeho církví, než kdybychom zůstávali jen při soukromé recitaci. Mám dojem jakési parodie, když se bytostně kolektivní vzorce, jako např. prosté *Dominus vobiscum*, používají individuálně, pronášejí potichu, jako přidušeně. Považme, že církev nikdy neosvobodila kněze od těchto kolektivních výrazů, z čehož lze soudit, že vkládá svou důvěru zejména v ty, kdo skutečně zachovávají kolektivní povahu její modlitby. Právě na jejich ramena nejraději klade břímě svých úmyslů. Právě těm přiznává výsadu zvláštní shodnosti s jejím duchem přímluvy.

V církvi je duch modlitby jako dech, který vydává duše Pána Ježíše. Když v nás přestaly být tělesně přítomny eucharistické prvky, neviditelný vliv Kristovy duše v našich duších trvá *(Anima Christi sanctissima, sanctifica me):* co nám může lépe uchovat vzácnou moc tohoto vlivu, než denní konání liturgické modlitby? Neváhejme zde na sebe vztáhnout slova sv. Pavla s nepatrnou úpravou, jež je nijak neporuší, nýbrž dá vyniknout jejich obsahu: „Nežiji už já, žije ve mně Kristus". Řekneme: „Nemodlím se už já, modlí se ve mně Kristus."

ze samizdatových materiálů, redakčně upraveno a kráceno

Kartouza Marienau- -místo ticha a modlitby

Nazíravý život modlitby je osobní záležitost, protože se děje mezi duší a Bohem. Víra nás však učí, že oběť a modlitba mohou pomáhat celému lidstvu, i tam, kde jiné formy lásky nedosáhnou. Ideál kartouzy se tak zakládá na čisté víře a jen z víry se dá pochopit.

Aby se poznalo, čím moderní člověk trpí, stačí vnímat nářky těch, na které si tento svět - hospodářský, politický a církevní - dělá nárok. Všeobecné odcizení kultury zanechává člověka v prázdnotě. Horečná činnost mu nedopřává čas k niternosti. Sdělovací prostředky se svým neustálým přílivem dojmů a nabídek činí ducha necitlivým pro to podstatné. Přání mít možnost odejít aspoň na chvíli na osamělé místo pryč z tohoto shonu se nedá prakticky uskutečnit. Lidé jsou si vědomi toho, co potřebují, ale jen zřídka někdo najde odvahu realizovat to. To, co by potřebovali, není zahloubání se do sebe, ale návrat k Bohu, který v nás čeká na naši lásku.

Kartouza je místem, kde je tento návrat snadnější. Zde se ochraňuje a pěstuje to, po čem dnešní člověk nejvnitřněji touží.

Dnes se velmi mluví o dialogu mezi náboženstvími a politickými skupinami. Pravý dialog však bude možný teprve tehdy, až obě strany budou schopny a připraveny usebrat se a v hloubi duše popřát sluchu Pravdě vyšší. Když toto chybí, pak je rozhovor beznadějný a bezvýchodný. Neboť hlavní věcí při každém pravém rozhovoru je mlčení, připravenost hovořících setkat se na druhé straně slov. Kdo tomu rozumí, snadněji pochopí úlohu kontemplativních osob uvnitř církve. Neboť kontemplativní povolání spočívá především v tom, naslouchat Božímu Slovu. Tyto osoby jsou strážci oné tiché hloubky, ke které se musí všechno mluvení a hovory navrátit, aby měly smysl a přinášely plody.

Z tohoto pohledu je tedy kartouza dnes aktuální. Pohled na to podstatné z křesťanského učení, návrat k evangelní prostotě a chudobě, všeobecná bližeňská láska, která chce zahrnout všechny lidi tím, že se obrací bezprostředně k Bohu a tak čerpá z pramene všech milostí; to je to, co naplňovalo duši našeho svatého zakladatele. Aby tuto inspiraci uskutečnili, uchýlili se první kartuziáni do horských lesů u Grenoblu. Jejich pozdější následovníci žijí nyní v kartouze v Marienau.

Spiritualita

Jako padesátiletý muž následoval Bruno vnitřního hlasu, který ho volal do ticha samoty. Vysoce vzdělaný Magistr chtěl pro příště být už jen žákem víry „ve škole Ducha svatého". To je „škola Boží filosofie", která jediná může dát pravou blaženost. V Brunově způsobu vyjadřování se zrcadlí bohatá tradice Východu, která se opírá o biblické učení o Moudrosti Boží, jež se stala člověkem.

Zůstat ve škole znamená také zažít, jak velký užitek a radost v Bohu jsou propůjčeny těm, kteří milují samotu a mlčení. Zde se mohou stateční zahloubat a prodlévat při tom tak často, jak si přejí, a „šťastně se živit plody ráje." (Ebenda)

Bruno věděl, že svým radikálním vydáním se Bohu v ústraní a skrytosti poustevnického života přispěje k růstu církve víc, než kdyby na sebe vzal nějakou důležitou vnější činnost. Stále jasněji poznával a naplňoval záměr Boží. Existuje něco důležitějšího, nezbytnějšího dokonce i než služba v Božím díle. A toto jediné nezbytné není nic jiného než Bůh sám.

Pro Bruna začalo fascinující dobrodružství, když v úžasu a nadšení směl zakusit, že Bůh sám si „připravil místo", že chtěl mít řád a tedy lidi jen pro sebe samotného.

Nebyly to tedy v první řadě určité potřeby doby, které by ospravedlňovaly kartuziánský řád, nýbrž - řečeno slovy Guiga I., pátého převora v Chartreuse - „jediným ospravedlněním existence kartouzy je osoba Ježíše Krista."

Kartuziánská spiritualita je vztažena výhradně k Bohu. Nestrpí ani naléhavou nutnost aktivní pastorace, ani nějaké ušlechtilé vedlejší zaměstnání. Neboť Bůh ve svém požadavku lásky, jako „žárlivý Bůh", klade toto výlučné odevzdání se jako podmínku.

Takové zabývání se jedině Bohem zabírá všechny vnitřní i vnější síly člověka natolik, že už nezbývá prostor ani čas pro zájmy jiné ani pro zájmy vlastní. Žitý kartuziánský ideál rozbíjí všechny zkušenosti a nemůže proto už být vyjádřen slovy. Vyžaduje od naší přirozenosti nejvyšší výkony, protože „pro přátele tohoto světa není nic namáhavějšího než se nenamáhat." (Augustin: De vera religione). Přitom ale tímto „nenamáhat se" není asi míněn příjemný lenošný život, nýbrž heroismus onoho umrtvení, které se přes stálý odpor naší přirozenosti zříká vlastní činnosti, vlastní vůle, vlastního výkonu, aby Bůh sám činil, chtěl a vykonával; krátce: aby nechalo Boha v nás milovat.

Na rozdíl od většiny jiných řádů rodina sv. Bruna nemá žádný druhý, časný cíl. Duch kartuziánského řádu závisí na jediném cíli, o který se má usilovat všemi silami duše i těla: „neustále hledat samého Boha, aby byl stále jistěji nalézán a dokonaleji vlastněn a aby tak s jeho milostí bylo dosaženo dokonalosti lásky." (Prolog ke Statutu kartuziánského řádu).

Z této jedinečnosti a jednoduchosti cíle vyplývá také jako pozoruhodnost řádu jednoduchost spirituality. Nakolik je to pro naše lidské slabosti a duševní rozervanost možné, usilujeme tímto způsobem o dosažení účasti na úctyhodné a nesmírné láskyhodné jednoduchosti samého Boha. Tato jednoduchost předpokládá čistotu úmyslu, která po namáhavém zápase vede k oné čistotě srdce, které Kristus ve svých blahoslavenstvích slíbil patření na Boha.

Z hlediska cíle, o který usilujeme, je také možno rozumět kartuziánské řádové přísnosti: samotě, mlčení, nočnímu bdění, postům. To všechno má napomáhat k osvobození se od příchylností a závislostí, abychom se tak bez zátěží a problémů stali závislými jen na samotném Bohu.

Další zvláštností kartuziánské spirituality, a snad tou nejnáročnější, je život z čisté víry. Nic nápadného se v našem životě neděje. Spíše se pokoušíme ve svém docela obyčejném všedním dnu napodobovat v modlitbě, rozjímání, duchovní četbě, studiu a ruční práci skrytý život Ježíše v Nazaretě, vydržet jeho zápasy a pokušení na poušti, pokračovat v jeho modlitbě v samotě a trpět s ním jeho úzkost na Olivové hoře a jeho umírání na kříži. Takové sjednocování s Kristem je naším nejhlubším štěstím na zemi a účastí na oné radosti, kterou nám nikdo nemůže vzít. Jsme proto také přesvědčeni, že tímto sjednocením s ním máme už účast na jeho oslaveném životě.

Úkol kartuziánského řádu není omezen na nějakou „nouzi doby", nýbrž naplňuje vždy nezbytný trvalý úkol církve. Proto když se opravdu oddáme Bohu, neuzavíráme se do sebe. Naopak: náš duch se otevře a naše srdce se rozšíří, takže můžeme obejmout celý vesmír a spásné tajemství Krista. Světu, který se příliš otvírá pomíjejícím věcem, dáváme svědectví, že pro lidi není jiného cíle kromě Boha, a náš život zjevně potvrzuje, že nebeská dobra jsou přítomna již v tomto světě. Náš život zvěstuje vzkříšení a jistým způsobem předjímá obnovu světa.

Liturgie

Vrchol a pramen

Klášter, který chce být církví v malém, musí být společenstvím opravdových ctitelů Božích, kteří nesledují jiný cíl než dosažení nejvyšší možné oslavy Boha na zemi.

„Na liturgii lze vystavět dokonalou spiritualitu, která dosahuje až k nejvyšším vrcholům dokonalosti. Je to liturgická spiritualita, oficiální spiritualita církve." (Vagaggini: Teologie liturgie, 1959)

Naše řehole říká: Liturgie je vrcholem, ke kterému směřuje činnost církve, a zároveň pramenem, ze kterého proudí celá její síla.

My, kteří jsme všechno opustili, abychom hledali samotného Boha a v plnosti jej vlastnili, musíme liturgickou oslavu prožívat v hluboké Boží úctě. Neboť v jejím vykonávání, zejména ve slavení eucharistie, máme v Duchu svatém přístup k Bohu Otci skrze Syna, vtělené Slovo, které trpělo a bylo oslaveno. Tak vstupujeme do společenství Nejsvětější Trojice.

Znamení kontemplace

Když slavíme bohoslužbu v chóru nebo vykonáváme oficium v cele, říkáme našimi rty modlitbu celé církve. Neboť modlitba Kristova je jen jedna a rozlévá se skrze svatou liturgii do všech údů jeho Těla. U poustevnických mnichů však zjevuje liturgické jednání zvláštním způsobem povahu církve, ve které je lidské zaměřeno k božskému a je mu podřízeno - viditelné neviditelnému, činnost nazírání. Naši Otcové ve všech staletích pečovali o to, aby ritus zůstal přizpůsoben našemu poustevnickému povolání a našim malým komunitám: zaměřený především na sjednocení duše s Bohem, jednoduchý a střízlivý.

Víme, že Matka Církev to vždy uznávala a o to zřejměji se prokazovala jako katolická a nerozdělená. Tak můžeme těmito svatými obřady vyjádřit hluboká vdechnutí Ducha. Ale modlitba stoupající z hloubi srdce dosahuje nové dokonalosti, když se znovu poznává ve svatých slovech. Společná modlitba, která se liturgickým konáním stává naší lastní, ústí dále do osobní modlitby o samotě. Liturgie dosahuje modlitbou o samotě své dokonalosti. Přinášíme tím Bohu vnitřní oběť chvály, která všechna slova předstihuje. Neboť samota v cele je místem, kde duše uchvácena mlčením zapomíná na všechny pozemské starosti a stává se účastnou na plnosti tajemství, ve kterém Ukřižovaný Kristus vstal z mrtvých a vrá-

til se do lůna Otcova. Tím uskutečňuje mnich ve svém nepřestávajícím umírání ve spojení s Pánem sám na sobě to, co liturgie naznačuje.

Očekávání Kristova příchodu

V kartuziánské liturgii zaujímá zvláštní místo vícehodinové noční bdění. Tak plníme Kristovo napomenutí: „Bděte tedy, protože nevíte, v který den váš Pán přijde" (Mt 24, 24). „Tak je život mnicha stálým adventem: všichni bez oddechu drží svatou stráž a očekávají návrat Pána. Jakmile zaklepe, má být ihned otevřeno." (dopis sv. Bruna Radolfovi). Sv. Bruno si byl velmi dobře vědom vážnosti svého stavu tváří v tvář nadcházejícímu soudu. Věděl ale také, že Bůh je „jediné dobro", pro které se vyplatí vzdát se všech ostatních dober: „Proto svatá duše, která má aspoň trochu smyslu pro toto dobro, hoří plamenem Boží lásky a volá: Žízním po silném a živém Bohu. Kdy uvidím Boží tvář?" (Ebenda).

A dnes?

„Také my žijeme v novém adventu, v čase očekávání..." píše papež Jan Pavel II. ve své encyklice Vykupitel člověka. Pokračuje: „Jak jít dál? Co máme dělat, abychom se v novém adventu církve - tváří v tvář skutečnosti, že končí druhé křesťanské tisíciletí - se mohli přiblížit tomu, koho Písmo svaté nazývá »Otec věčnosti« a »Otec budoucnosti«?"

„Cožpak svět nového věku, svět vesmírných letů, svět vědeckých a technických vymožeností, jaké lidstvo dosud nevidělo, není zároveň světem, který »sténá a trpí porodními bolestmi« (Řím 8, 22) a »toužebně očekává, kdy se zjeví sláva Božích synů«"? (Řím 8, 11). Papež z toho odvozuje rozhodující konečný závěr: „Je jasné, že církev nového adventu musí být takovou církví, která se bez přestání připravuje na příchod Pána - církví eucharistie a pokání."

V tomto světle dnes získává mnišský život podle ideálu svatého Bruna novou aktuálnost: na přelomu tisíciletí mají být kartuziáni živým znamením „církve nového adventu."

Úloha řádu v církvi

„Jaký zisk a božský požitek poskytuje samota a mlčení pouště svým přátelům, to vědí jen ti, kteří to zakusili. Tento nejlepší úděl jsme si však přesto nezvolili pro náš vlastní užitek. Volbou skrytého života jsme lidskou rodinu neopustili. Tím, že jsme tu jen pro Boha, naplňujeme více úkol té církve, ve které viditelné je podřízeno neviditelnému, činnost kontemplaci. Proto když se opravdu zaměříme na Boha, neuzavíráme se

sami do sebe. Naopak: náš duch se otevře a naše srdce rozšíří, takže můžeme obejmout celý vesmír a Kristovo spásné tajemství. Odděleni ode všech jsme se všemi sjednoceni, abychom stáli zástupně za všechny před živým Bohem. Toto snažení se zaměřuje - nakolik jsme toho jako lidé schopni - bezprostředně a nepřerušovaně na Boha. Spojuje nás ale také s Marií, blaženou Pannou, kterou nazýváme jedinečnou Matkou kartuziánů.

Profesí jsme připoutali celou svou mysl na Toho, který je. Tím dáváme světu, který se příliš rozplývá v pozemských věcech, svědectví, že kromě něho není jiného Boha. Na našem životě je zjevné, že nebeská dobra jsou přítomna již v tomto světě. Zvěstujeme vzkříšení a obnovu světa.

Pokáním se konečně podílíme na vykupitelském díle Kristově, který svou modlitbou k Otci a svou obětí osvobodil lidstvo spoutané hříchem. V naší snaze odpovědět tomuto nejhlubšímu zákonu vykupitelského díla Kristova je obsažen také apoštolát bez vnější činnosti.

Řád kartuziánských poustevníků byl zřízen především ke chvále Boží. Proto chceme Bohu prokazovat pokojným tichem v cele a prací neustálou úctu. Tak budeme v pravdě posvěceni a přiřazeni k oněm vyznavačům, které Otec hledá." (Statuty)

Doslov

Otázka, která je dnes stále znovu kladena, se vztahuje k platnosti hodnoty kontemplativního života a jeho zařazení v celkovém obrazu křesťanství. Odpověď, která vyplývá z Ježíšových slov k Martě a ze zjevení apoštolům při Poslední večeři („A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista," J 17, 3), nemůže být jednoznačnější. Nazírání na Boha je nejvyšší akt. Může se také říci: je to podstatný znak křesťanů. Je květem a plodem, ke kterému je nasměrován každý přirozený i nadpřirozený řád. Neboť konečná dokonalost a definitivní vyvrcholení lidské přirozenosti spočívá v patření na Boha. I když se toto patření naplní v budoucím životě, není bez vztahu k životu přítomnému. Začátek tohoto budoucího patření představuje víra, a čím je víra hlubší, tím víc nás tento „počátek" prostupuje. Vnitřní oči víry jsou do jisté míry už začátkem vnitřních očí patřících na slávu. Jde o to, aby neexistovala žádná s Kristem spojená duše, která by nutně nebyla zaměřena k vnitřnímu patření na Boha. Hodnota kontemplativního života s celým předivem modliteb, které je s tím spojeno, má tedy pro křesťanství podstatnou platnost: podstatou

křesťana je patření na Boha. Z toho také vyplývá, že kontemplativní život zaujímá ve stupnici křesťanských hodnot nejvyšší místo. Vzhledem k němu jsou všechny ostatní hodnoty jen prostředky. Patření na Boha je cílem duševního a citového života lidí. Všechno ostatní vytváří jen dispozice a jednání. Ba dokonce i kardinální ctnosti - moudrost, spravedlnost, statečnost a umírněnost - nejsou ničím jiným než dispozicí ducha, která teprve umožňuje onu vnitřní čistotu. Abychom mohli uvážit tuto charakteristiku a zařazení hodnoty kontemplativního života v celkovém rámci křesťanství, postačí podívat se na život Ježíšův a Mariin, všech světců i opravdových křesťanů.

K úvaze ale nutí druhý problém: církev je mystickým Tělem Kristovým. Náboženský život, i když je privátním životem a vnitřním dialogem duše s Bohem, je přesto také kolektivním výrazem vzývání a lásky. Nemá tedy také kontemplace takové kolektivní vyjádření? Neexistuje povolání v tomto smyslu? Neexistuje řád, který - nakolik to je v tomto světě možné - vyjadřuje v totální čistotě tento akt nazírání? Společenství, které je takříkajíc věrným správcem tohoto absolutního primátu kontemplace? Řád, jehož jediným cílem je čisté cvičení se v této jediné nezbytnosti?

Pozorujeme-li život svatého Bruna, nacházíme odpověď na tento problém. Stále existuje hluboký důvod, který duch svatý při vzniku velkého náboženského hnutí sleduje. Jistě nechyběly v době založení kartouzy řády, které usilovaly o kontemplaci. Přesto však kartouza ve vlastním smyslu své podstaty přinesla něco nového: v ní je kontemplace pěstována kvůli sobě samé a není spojena s žádnou jinou hodnotou. Samotný apoštolát jako vnější aktivita je až do kořenů odstraněn. Jediným cílem řádu, jediným bodem, ke kterému se sbíhají všechny liturgické, architektonické a časné struktury, je akt vzývání a věčné chvály, která plyne ve dne v noci jako svatá příjemná vůně a svaté svědectví, které duše přináší Bohu. Žádný záměr, byť by byl sebesvatější a lepší, nesmí rušit jediný záměr: Boha samotného.

z něm. originálu Kartause Marienau, Jan Phorbecke Verlag 1985, přeložila s. Magdaléna Krejčíková OP

Cíl eucharistického spojení

M. V. Bernadot OP

Jsme přijati za syny Ježíšem Kristem

Naše nadpřirozené povolání a Nejsvětější Trojice

„Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, ... v něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří“ (Ef 1, 1.4).

Bůh se námi zabýval po celou věčnost.

Otec měl o nás myšlenku, která je zároveň jeho vůlí. Řekl o každém z nás slovo, které nás stvořilo, které nás vyjadřuje, které vyjadřuje celý náš časný a věčný život a určuje, co máme být, místo, kde se máme zdržovat, dokonalost, kterou máme uskutečnit, slávu, které máme dojít. Toto slovo pronesl nebeský Otec, když chtěl vyjádřit svou svrchovanou myšlenku o nás, určil naše nadpřirozené povolání. Ono je nejvyšší normou a božskou teorií našeho bytí; udává, v jaké míře vstoupíme do božského plánu stvoření.

Otec nás nechce poznávat poznáním lásky mimo tuto myšlenku. Pokud se námi zabývá, vlévá nám svou milost a dává sebe sama, pokud se pohybujeme ve světle jeho velitelské myšlenky, pokud ji uskutečňujeme a vcházíme v božský řád věčné skutečnosti.

Naší základní povinností tedy je plnit vůli nebeského Otce, žít podle slova, které nad námi vyřkl. Pak přijímat vše, co toto slovo obsahuje, radosti nebo bolesti, a konečně laskavě vyhovět všem jeho požadavkům, jak nám je projevuje v denním životě.

Avšak jaká je tato tajemná myšlenka? Co praví toto slovo?

Svatý Pavel odpovídá: *„Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna“* (Řím 8, 29). Je Boží vůle, abychom vnikali v Kristovo tajemství. Slovo, jež nad námi pronáší, vyjadřuje míru a způsob, jak obnovíme Ježíše k slávě nebeského Otce. *„Ve své lásce nás předem předurčil, abychom ... byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu jeho milosti“* (Ef 1, 5).

Naše nadpřirozené povolání je připodobnit se Ježíši, žít jako Ježíš, stát se Ježíšem.

Vtělené Slovo je jediným a všeobecným ideálem, který musí napodobovat a osvědčovat všichni přidružení láskou; laici, kněží nebo řeholníci, svobodní nebo ženatí, pro všechny je pouze jeden vzor, jejž musí napodo-

bovat pod trestem vyloučení z království milosti, jímž je Ježíš Kristus. Míra jejich dokonalosti a jejich nadpřirozené plodnosti se bude přesně rovnat stupni jejich přilnutí k Ježíšovi a jejich věrné podobě s ním, neboť *„v nikom jiném není spásy“* (Sk 4, 12).

V jakém stupni jej musím v sobě napodobit? Nevím. To je nejskrytější tajemství věčného předurčení. Ale jistě jej musím napodobit. Musím neustále pohlížet na Ježíše, napodobovat Ježíše, stávat se Ježíšem.

Jak mohu splnit tak vznešené povolání?

S milostí a spolupůsobením Ducha svatého. Duch svatý, který *je s námi na věky* (srv. J 14, 16), se stává vykonavatelem Otcových záměrů, dělníkem na zbožštění člověka, k němuž Otec vypracoval plán podle vzoru vtěleného Slova. *Dextrae Dei tu digitus* ,zpívá církev, ty, Duchu svatý, *jsi moc Otcovy pravice*. Jako malíř nebo sochař používá ruky, aby dal výraz své myšlence, tak nebeský Otec, aby vyjádřil svou myšlenku, vepsal v nás a vyryl svůj obraz, používá Ducha svatého.

Hlavním dílem tohoto Ducha stvořitele a posvětitele v nás je, aby nás přetvořil v podobu Božího Syna a dal nám život shodný s naším Božím synovstvím. *„Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče! Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti“* (Řím 8, 14–16).

Duch pravdy vrhá světlo na věčnou Otcovu myšlenku a naši duši. Činí nám ji jasnější, určitější, půvabnější, zjevuje nám Ježíše. *„Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy... On mě oslaví“* (J 16, 13.14), umožní vám dokonaleji poznávat mou milost a božství.

Duch, který je dokonáním a posvěcením všeho, neustále vtiskuje do naší duše tuto posvátnou Otcovu myšlenku, jíž je Ježíš. Činí ji pevnou, stálou a neodvolatelnou, pokud my chceme. Je tajemstvím, o němž uvažoval David, když zpíval: *„Nad námi ať vzejde jas tvé tváře, Hospodine!“* /Žl 4,7/, neboť tvář Páně, jeho jas a sláva je Slovo.

Poněvadž Duch svatý je duchem života a původcem nadpřirozeného života, provádí Otcovu myšlenku. Nutí nás, abychom uskutečnili úplnou podobnost s Kristem, povzbuzuje nás a pomáhá nám, abychom *„dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“* /Ef 4,13/.

Duch, který je osobně Láskou, stanoví mezi Nejsvětější Trojicí a námi vzájemné vztahy lásky, ustavičnou snahu po spojení. Sklání Nejsvětější Trojici k nám, přitahuje nás k ní. Je ustavičným voláním, živou přitažlivostí, neodolatelným vnuknutím, jež nás připoutává k Ježíši. Čím více se duše oddá Otcově myšlence, prováděné Duchem svatým, tím se stává

spojení užší a úplnější až do okamžiku, kdy jako Otec je v Synu a Syn v Otci, bude duše v Kristu a Kristus v duši, oba v dokonalé jednotě, podle nejvyššího slibu velekněžské modlitby.

Pak se člověk vykoupen a posvěcen může představit s důvěrou nebeskému Otci a říci mu: *„Bože pohleď, na tvář svého pomazaného rač shlédnout“* /Žl 84,10/.

+++

Ó, věčná Trojice, tys bezedným mořem! Čím hlouběji se v tebe nořím, tím více tě nalézám, a čím více tě nalézám, tím více tě hledám. O tobě není nikdy možné říci: již dost. Duše, která se sytí v tvých hlubinách, neustále po tobě touží, neboť vždy hladoví po tobě, věčná Trojice. Vždy prahne vidět tvé světlo ve tvém světle. Jako jelen dychtí po pramenech vod, tak touží má duše vyjít z temného žaláře těla, aby viděla tebe v pravdě. /.../

Ó věčné božství, bezmezný oceáne, můžeš mi dát víc než samo sebe? Tys oheň, jenž neustále plane a nikdy nehasne. Tys oheň, jenž v sobě spaluje všechnu sebelásku duše, tys oheň, jenž taví všechen led a který ozařuje. V jeho světle jsi mi dal pravdu. Tys světlo nad všechna světla. /.../

Tys svrchované a nekonečné dobro. Dobro nad všechna dobra. Dobro, jež působí blaho. Dobro nepochopitelné. Dobro neocenitelné. Tys Krása, jež přesahuje všechnu krásu. Moudrost nad všechny moudrosti nebo lépe, Moudrost sama. Tys andělský chléb; v žáru své lásky ses daroval lidem. Tys rouchem, jež pokrývá nahotu, pokrm, jenž svou sladkostí naplňuje rozkoší všechny hladovící, neboť jsi sladký, bez příměsi hořkosti.

Ó věčná Trojice, ty mi ukazuješ cestu velké dokonalosti, abych ti sloužila ve světle a ne v temnotách, abych byla zrcadlem čistého a svatého života a abych se konečně vzdala tohoto bídného života, jímž jsem ti dosud pro svou vinu sloužila v temnotách.

Přioděj mě, věčná Trojice, přioděj mě sebou, abych trávila tento smrtelný život v pravé poslušnosti a ve světle svaté víry, jíž jsi opojil mou duši. *Sv. Kateřina Sienská*

Svaté přijímání a naše nadpřirozené povolání

Svaté přijímání nám dává vniknout v tajemství našeho předurčení a našeho posvěcení. Když přijímáme, celé tajemství přechází v nás, aby tam zůstalo.

Otec je v nás, aby s námi sdílel svou myšlenku a dal nám své Slovo; Duch svatý, aby je v nás upevnil. A jestliže naše vroucnost odpovídá dobré Boží vůli, každé svaté přijímání vyvolává ve skrytu naší duše, osví-

cené vírou, důvěrnější spojení, tvoří nový tah podoby s Ježíšem, vrytý jeho božským Duchem.

„*Všichni jsme byli napojeni týmž Duchem,*" praví sv. Pavel. Svaté přijímání nám nedává pouze skutečné Ježíšovo tělo, nýbrž i jeho ducha, jenž do nás vniká jako přečistá krev, aby působil v naší duši, co působí krev v těle. Je principem života. Jako v Ježíši řídil člověka od prvního až do posledního dne jeho smrtelného života a vnukal mu svou myšlenku a svou lásku, tak se stal Duch svatý naším vládcem a řídí naše nadpřirozené přetvoření. V Ježíši a v přijímajícím je tentýž Duch života, týž princip činnosti. Je-li přijímající učenlivý, nastane brzo dokonalá podobnost, neboť táž milost musí přetvořit tytéž ctnosti, týž Duch vzbudit tytéž úkony.

Vidíme, že svatí dospěli k takové podobě s Ježíšem, že s ním tvořili jednotu: jediné srdce a jedinou duši. Pohlížejí na vše jako Ježíš, soudí jako on, mají tytéž touhy, tatáž přání, tutéž lásku. „Cor Pauli, cor Christi," pravil sv. Jan Chrysostom: srdce Pavlovo je srdcem Kristovým. A neprohlásil totéž sám apoštol? „*Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*" (Gal 2, 20). „Kristus zaujímá místo mé duše," pravil sv. Makarius. A sv. Kateřina Janovská: „Nemám již duši, nemám již srdce; mám srdce a duši Ježíše Krista."

Na sv. Kateřině Sienské se vyplnilo tajemství přetvoření za okolností projevujících zvláštní Pánovu něhu: „Jednoho dne," vypravuje bl. Rajmund, „opakovala s velkou vroucností modlitbu proroka: *Stvoř mi, Bože, čisté srdce, obnov v mém nitru pevného ducha* (Žl 50). Prosila Pána, aby jí vzal její srdce a vlastní vůli. Tu uzřela svého nebeského Ženicha, jak k ní přichází jako obyčejně, otevřel jí levý bok, vyňal srdce a odešel, takže zůstala bez srdce. Dojem vidění byl tak mocný a svědectví smyslů to tak dotvrzovalo, že Kateřina řekla zpovědníkovi, že nemá již srdce v těle...

Brzy po tom se jí Pán zjevil a měl v posvátných rukou lidské srdce, červené a zářící... Pán se k ní přiblížil, otevřel znovu její levý bok a vložil tam srdce, jež měl v rukou, se slovy: *Nejsladší dcero, tak jako jsem ti onehdy vzal tvé srdce, tak ti dnes dávám své, jež ti dá věčně žít.*"

Podobné vypravování nalézáme v životě Marie Markéty: „V pátek, v oktávu svátku Těla a Krve Pána," vypravuje, „po svatém přijímání, řekl mi Ježíš tato slova: »Dcero, přišel jsem k tobě, abych nahradil tvou duši svou, abych vložil na místo tvého srdce své a místo tvého ducha mého, abys žila již ze mne a pro mne.« – Tato milost měla takový účinek,

že od tohoto okamžiku, nic nebylo s to ani trochu porušit klid mé duše a cítila jsem ve svém srdci schopnost milovat jen Boha."

To je účel svatého přijímání: splynutí srdcí a duší.

Je pravda, že tato dvě poslední vypravování obsahují mimořádné skutky zázračného charakteru. Avšak odložíme-li tyto mimořádné případy stranou, svaté přijímání spěje k tomu, aby v nás způsobilo podobné přetvoření. Směřuje k tomu, abychom ztratili svůj vlastní život a nahradili jej životem Kristovým, jenž sám prohlásil tento úmysl: *Jako já mám život z Otce, tak i ten, kdo mne jí, bude mít život ze mne*(J 6, 57).

Zkrátka, účelem svatého přijímání je vytvořit druhého Krista, druhého Božího syna. [...]

Sláva Nejsvětější Trojice

Nejvyšší cíl stvoření

Můžeme postoupit v poznání svého nadpřirozeného povolání a tázat se, proč nás chtěl přijmout Bůh za syny prostřednictvím Ježíše Krista.

Jistě je to k našemu blahu. Jeho láska, právě tak nezměrná jako velkodušná, se nemohla spokojit s tím, že nás z ničeho stvořila; chtěla nás učinit šťastnými, pozvednout nás k úplnosti štěstí, pozvat nás k neslýchanému daru, účasti na své přirozenosti, na svém životě.

Avšak blaho tvora nemůže být posledním cílem božské činnosti. Tímto cílem je úchvatný projev božských vlastností, zvláště dobroty, a dokonalá oslava Nejsvětější Trojice.

Když mě Bůh dělá šťastným, chce se oslavit; sebe chce oslavit v mém štěstí.

Konečně Bůh nás přijímá za své syny pro sebe, pro svou slávu. Naše Boží synovství musí skončit v lásce a chvále Pána: *On je ten, v němž se nám od Boha, jenž vše působí rozhodnutím své vůle, dostalo podílu na předem daném poslání, abychom ... se stali chválou jeho slávy*(Ef 1, 11.12b). Neboť Bůh, protože je Bohem, koná všechno pro sebe. Neodvolatelný řád vyžaduje, aby všechno bytí i bytí našeho štěstí spělo k Bohu a vzdávalo mu poctu. Oslava Pána je prvním podstatným úkonem tvora od té doby, co existuje. Ovládá všechno. Je nutnou a naléhavou *spravedlností*, po níž máme z Ježíšovy vůle *lačnět a žíznit*.

Tato spravedlnost byla prvním dílem, jež přišel naplnit na zemi, a hlavním zaměstnáním jeho svatého člověčenství po dobu jeho smrtelného života a v eucharistii. Kristus přišel, aby nás spasil, ale ještě více, aby se klaněl Otci a vzdával mu chválu; aby nás učinil šťastnými, ale zvláště, aby vyplnil povinnosti pocty, již Bůh očekává od stvoření světa.

Jeho vnitřní život byl ustavičným klaněním. Ať pracoval, kázal, konal mnohé zázraky, ať trpěl nebo umíral, vše konal, aby oslavil Otce. Hořel touhou vzdát mu slávu, jež ho stravovala jako vnitřní oheň a nedopřála odpočinku jeho duši, žíznící po spravedlnosti a lásce.

Křtem mám být pokřtěn, a jak je mi úzko, dokud se nevykoná!(Lk 12, 50). Tímto křtem bylo prolití krve, jež měla nahradit Bohu slávu stvoření.

Velice jsem toužil jíst s vámi tohoto beránka(Lk 22, 15); tímto beránkem byla obětní žertva, on sám jako slavný celopal.

Žízním, volal v okamžiku smrti. Touto žízní byla nevýslovná potřeba dát lásku Otci. Žízeň po oběti, kterou nemohla ukojit ani Kalvárie, jej nutí ustanovit eucharistii, aby znovu proléval svou krev a všem ji podával po všechny věky.

Hlavním účelem jeho života a smrti bylo předně podat Bohu nejdokonalejší oběť, jakou možno pochopit, a pak vzbudit ve světě duše, jež by se připojily k jeho myšlence, k jeho lásce, k jeho oběti a vzdávaly s ním slávu jako *praví ctitelé v duchu a v pravdě*, které hledá nebeský Otec.

+++

Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista,
který nás v Kristu obdařil vším duchovním požehnáním nebeských darů;
v něm nás již před stvořením světa vyvolil,
abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří.
Ve své lásce nás předem určil,
abychom rozhodnutím jeho dobroty
byli skrze Ježíše Krista přijati za syny
a chválili slávu jeho milosti...

Proto klekám na kolena před Otcem, od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod, a prosím, aby se pro bohatství Boží slávy ve vás jeho Duchem posílil a upevnil ‚vnitřní člověk' a aby Kristus skrze víru přebýval ve vašich srdcích; a tak abyste zakořeněni a zakotveni v lásce mohli spolu se všemi bratřími pochopit, co je skutečná šířka a délka, výška i hloubka: poznat Kristovu lásku, která přesahuje každé poznání, a dát se prostoupit vší plností Boží.

Tomu pak, který působením své moci mezi námi může učinit neskonale víc, než začprosíme a co si dovedeme představit, jemu samému buď sláva v církvi a v Kristu Ježíši po všechna pokolení na věky věků! Amen.

Sv. Pavel, list Efesanům 1, 3

Jediná liturgie

Kristus přišel mezi nás, aby přinesl oběť chvály, vykonal dílo bohopocty.

A vykonává je dosud, neboť Ježíš jako vtělené Slovo je knězem, „apoštolem a velekněžem našeho vyznání" /Žid 3,1/.

Bude je plnit věčně, neboť kněžství je jeho základním stavem, je s ním nejúžeji spojeno; *má kněžství nepomíjející* /srv. Žid 7,24/. A Otec mu řekl: *Tys knězem navěky*/Žl 109/.

Tak jej vidíme, jak stojí na nebi i na zemi v čele jednotné bohopocty, liturgie.

V jednom z nejhlubších vidění v Apokalypse nám sv. Jan ukazuje našeho Velekněze, jak vykonává svůj kněžský úřad ve shromáždění vyvolených, uprostřed vykoupeného tvorstva u trůnu, na němž sídlí Pán. Duch, sedmitvárný ve svých darech, mu vdechuje kněžství. Stojí zpříma jako obětník. Je obětován jako všeocbená žertva. Vzdává slávu *tomu, který byl, který je a který bude.* A všichni nebeští obyvatelé se sjednocují s Beránkem, aby oslavovali toho, jemuž se Beránek obětuje: *„Hoden jsi, Pane a Bože náš, přijmout slávu, čest i moc, neboť ty jsi stvořil všechno a tvou vůlí všechno povstalo a je. (...) Svatý, Svatý, Svatý Hospodin, Bůh všemohoucí..."* (Zj 4, 11.8b) Klanějí se, padají na tvář a mávají křídly na svědectví, že jejich vítězství a jejich sláva pochází jen od Pána.

Tu se vyvolení obracejí k Beránkovi, jenž rovněž přijímá povinnou chválu. Zatímco vykonává své nejvyšší kněžství, padají před ním na tvář a všichni vyvolení dávají vyznět mocným akordům *nové písně: „Hoden je Beránek, ten obětovaný, přijmout moc, bohatství, moudrost, sílu, poctu, slávu i dobrořečení"* (Zj 5, 12).

To je v hlavních liniích liturgie, jež neustále plní nebe pod vrchním vedením Ježíše, všeobecného velekněze pod dechem Ducha svatého, skrze něhož Beránek *„přinesl sebe sama jako neposkvrněnou oběť Bohu"* (Žid 9, 14).

Je to přesně vzato tatáž liturgie, jež se děje u nás na oltáři; totéž kněžství, tentýž kněz, týž obětní dar, táž oběť, týž účel. Pouze vnější forma je jiná: vítězná církev slaví oběť ve vidění, církev bojující ve víře. Ale je to jedna a táž bohopocta. Jediná podivuhodná harmonie stoupá každou hodinu od tvorstva očištěného a posvěceného k trůnu Všemohoucího, aby ho velebila, vyvyšovala, oslavovala prostřednictvím Beránka, jenž se obětuje – obrovské hlasy nesmírného množství vykoupených, které se vznášejí ze všech končin země a celého nebe, ale všechny tyto hlasy

tvoří jediný souzvuk, když zpívají jedinou slávu a slaví jedinou liturgii – bohopoctu.

Proto přinesl Ježíš svou oběť na Kalvárii a proto se neustále obětuje v eucharistii, aby věčně stoupala k Bohu *chvála slávy*.

Takový je rovněž nejvyšší účel svatého přijímání.

Liturgii, jež se koná před Božím trůnem a na oltáři jako naprosto totožná, chce Ježíš opakovat v duši přijímajícího. Přichází k nám, aby nás uvedl v obrovské hnutí chvály, jehož on je hlavou a velekněžem. Řekl jednoho dne sv. Marii Markétě: „Přicházím k tobě jako svrchovaný Obětník."

Na křtu svatém jsme se stali posvátným chrámem, místem liturgické oběti. *„Boží chrám je svatý, a ten chrám jste vy"* /1 (Kor 3, 17). V tomto chrámě sídlí všemohoucí Bůh, jemuž se obětuje. Přebývá v něm Nejsvětější Trojice: *„Učiníme si u něho příbytek"* (J 14, 23). A svaté přijímání přivádí obětní dar, obětovaného beránka, jenž se znovu obětuje a sjednocuje svou oběť s obětí duše, která ho přijímá, neboť chce, abychom *„sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť"* (Řím 12, 1). „Křesťanská duše," praví Origenes, „je stálým oltářem, kde se obětuje ve dne v noci" oběť, která nesmí být přechodná, nýbrž stálá, protože obětovaný beránek zůstává v nás i po strávení svatých způsob, jak přislíbil, abychom jeho prostřednictvím *„přinášeli stále oběť chvály Bohu; naše rty nechť vyznávají jeho jméno"* (Žid 13, 15).

Svaté přijímání dovoluje duši slavit ve své svatyni oběť, kterou podává vítězná a bojující církev neustále Pánu. Týž obětní dar se v ní podává, témuž Bohu, v téže chvále.

Nic zde neschází, ani kadidlo, ani hudba citar slavného vidění sv. Jana. Modlitba duše vystupuje z oběti jako libá vůně, jež praví Pánu, že nevěsta vystupuje *„jako sloup dýmu, ovanuta vůní kadidlovou z myrhy a z nejjemnějšího koření kupeckého"* (Pís 3, 6). [...]

Úměrně s jejím rozvojem v nás pokračuje posvěcení toho, kdo ji slaví. Když duše podporována dokonalou láskou, spojena v rozumu a lásce s beránkovou obětí dospěje tak daleko, že se ničím nedá odvrátit od díla chvály a od nepřetržité vnitřní bohopocty, dosáhla dokonalosti na této zemi, žije sice ve stínu víry, zatímco blažení ve věčném patření, ale její vnitřní život – praví sv. Albert Veliký – je „předehrou a počátkem života v nebi". [...]

Z knihy „Eucharistií k Nejsvětější Trojici", Krystal Olomouc 1928. Upraveno a mírně zkráceno.

Chórová modlitba a kontemplace u sv. Benedikta

Anselm Grün OSB

U sv. Benedikta nacházíme dlouhé úvahy o uspořádání modlitby, o počtu žalmů během kanonických hodin, avšak o tom, jak se modlit, se hovoří pouze ve dvou krátkých kapitolách. Benedikt napsal o modlitbě tak málo ne proto, že ji neznal, ale spíš proto, že modlitba pro něho byla samozřejmá. Je hluboce zakořeněn v monastické tradici, především v tradici spojené s Kasiánem. Nejdůležitějším mnišským zaměstnáním je pro něho ustavičná modlitba. Z mnoha letmých upozornění obsažených v Řeholi plyne, že Benedikt předpokládá znalost této modlitby a vyžaduje od mnicha její nepřetržité praktikování. Proto nevyznačuje vymezený čas pro kontemplativní modlitbu. Modlitba má být živá, podobna potoku, v němž chvíle chórové modlitby jsou jakoby čas od času se vynořujícími ostrůvky. Hledáme-li teologii liturgie hodin, narazíme v 19. kapitole na dvě základní tvrzení, jež svědčí o jednotě chórové modlitby a kontemplace.

a) Modlitba v Boží přítomnosti.

Benedikt začíná připomínkou: během modlitby musíme mít na paměti, že Bůh je s námi.

„Věříme, že Bůh je přítomen všude a že Pánovy oči na každém místě hledí na dobré i zlé. Zvláštním způsobem o tom musíme být přesvědčeni, když se účastníme bohoslužby“ (Řehole 19).

Zde se Benedikt dotýká základního postoje mnicha, jeho hlavního cvičení, o něž usiluje. Benedikt mu udílí poučení pro duchovní život: jednat v Boží přítomnosti. Bude o tom ve své Řeholi hovořit ještě mnohokrát. Mnich musí být rád, že cokoli dělá, dělá to před Bohem a že se Bůh na něho dívá. Nejsou důležité jeho myšlenky či zaměstnání, ale samotný Bůh. Mnich je v něm zakotven. To, čemu se mnich věnoval celý den, se stává zvlášť viditelné ve chvílích společných modliteb; že Bůh je skutečně přítomen, že mnich před ním trvá bděle a pevně. Poučení sv. Benedikta, abychom si během modlitby zvláštním způsobem uvědomovali Boží přítomnost, ukazuje podstatu jeho přístupu k modlitbě. Nejsou důležitá jednotlivá slova, důležité je trvání v Boží přítomnosti na něho obrácené, ponoření tělem i duší do jeho přítomnosti. Sv. Benedikt popisuje tento stav třemi fragmenty žalmů:

V bázni služte Pánu

(Žl 2, 11).

Bázeň je postojem naprostého otevření se Bohu, naplněním tajemství Boží blízkosti. Hildegarda z Bingen líčí *timor dei* jako člověka, jehož tělo je plné očí. Hledí na Boha nejen tělesnýma očima, ale každým smyslem, celým tělem. Všechny pro člověka možné vjemy směřují k Bohu. Bůh k němu vchází všemi póry těla. Není řeči o nějakém prostoru, v němž by mohl být obrácen k sobě či uzavřen ve vlastním malém pokojíku. Otvírá Boží skutečnosti celé své vědomí i podvědomí, tělo i duši.

Psalite sapienter – zpívejte moudře

(/Vg/ Žl 46,8).

Zde Benedikt signalizuje, že modlitbou nejsou jen slova, ale také zkušenost. Mnich se musí modlit tak, aby si oblíbil samotného Boha, vešel nejen do smyslu slov, ale i v Toho, kdo je vyřkl, našel zálibu v Bohu, k němuž vznáší svou modlitbu. *Sapienter* se týká vnitřní modlitby. Mnich musí recitovat žalmy tak, aby jeho řeč byla i prožíváním jeho víry, hledáním Boha, jenž hovoří v každém slově.

Třetí citát se vztahuje k nebeské liturgii, do níž nás uvádí účast v chórovém oficiu.

Před tváří andělů budu Ti hrát

(Žl 137,1).

Benedikt používá tohoto obrazu, když popisuje trvání v Boží přítomnosti. Mnich si musí být vědom, že stojí před Bohem, jemuž se klanějí andělé, v jednom kruhu s anděly, kteří hledí na Nejvyššího. Modlitba mnicha je vstupem do věčné andělské písně, vstupem do jejich společenství. Andělé jsou konkrétním odrazem Boží přítomnosti. Okolo andělů stojí ti, kteří se modlí, přivinuti milující a spasitelnou Boží přítomností. Obraz říká ještě něco. Andělé hledí na Boha, jejich zřítelnice nejsou překryty tělesnými víčky. Patří na Pána nepřetržitě. To oni poukazují na cíl naší modlitby. Kontemplace přece znamená vidění. Andělé trvají v neustálé kontemplaci a ukazují nám to, oč jde i v naší modlitbě: stále odvracet svůj pohled od sebe a nevěnovat pozornost slovům, ale dovolit, abychom byli uvedeni k vidění Boha.

b) Mens nostra concordet voci nostrae – aby naše srdce bylo ve shodě s naším hlasem.

Mnoho duchovních autorů se snažilo vypořádat se s tímto slovním obratem. Viděli v něm klíč k vysvětlení nauky sv. Benedikta o modlitbě, klíč otvírající dveře k porozumění jednotě chórové a kontemplativní modlitby. Victor Warnach prozkoumal tři základní výrazy této krátké věty.

Mens neslouží k označení samotného rozumu, ale popisuje spíš nitro člověka, jeho poznávací rovinu, vůli, city. *Mens* je v podstatě totéž, co *cor*, srdce, třebaže spíš odkazuje na dominanatní část duše. Podle Augustina *mens* je nejhlubší jednota veškeré působnosti, *její nejniternější hlubina, obrácená k Bohu, oči duše, otvírající se věčnému světlu pravdy, jež ji takto dosahují.* V monastické literatuře je *mens* především *promodlený duch, jenž právě modlitbou dochází ke sjednocení s Bohem.*

Vox, s nímž má modlící se duch souznít, není obyčejný hlas, ale *aktualizace vnitřních myšlenek. Vox* se také může stát *zjevením Božího Ducha.* V žalmech se často vzpomíná *vox Dei – Boží hlas*, jehož máme poslouchat. Benedikt v Prologu Řehole také hovoří o Božím hlasu, upomínajícím nás i na *sladký Boží hlas, jenž nás zve k životu.*

Concordet spojuje *mens* a *vox. Concordare* znamená *být vnitřně celistvý, trvat ve vnitřní harmonii, v afektivní jednotě.* Spojení mezi *mens* a *vox* svědčí o tom, že *duch i hlas musí vrůstat do živé jednoty.*

Kloníme se k tomu přijmout toto řešení: slova vycházející z našeho srdce s ním musí být ve shodě. Benedikt však tuto záležitost chápe trochu jinak: naše srdce a hlas musí tvořit jedno. Slovo, hlas, to je pravidlo srdce, je to Boží slovo, s nímž se naše srdce musí srovnávat. Jestliže vyslovujeme slovo, pak naše srdce, celé naše nitro se s ním musí sjednocovat. Slova nesmějí zůstávat v mysli. Benedikt neměl za to, že máme nad slovy přemýšlet, musíme se pouze pozorně modlit.

Modlitba čistě intelektuální, během níž přemýšlíme o všem, co máme dělat, překáží – odvádí nás z hlubin. Benedikt nás mnohokrát napomíná, abychom se dali formovat tím slovem, které ústa vyslovují, aby slovo povzbuzovalo svým zvukem srdce. Srdce musí být tak otevřené, aby se ho Boží slovo mohlo dotknout. Ne já přetvářím Boží slovo, ale ono proměňuje mě v hloubi mé duše.

Když má srdce souznít s tím, co vyslovují ústa, pak asi také život má odpovídat modlitbě. Ale to je jen vnější aspekt. Na okraji našeho tématu vyvstává potřeba zrušit vzdálenost mezi duchem a slovem. Nemusím tedy rozjímat nad slovy objektivně a uvažovat nad nimi. Při chórové

modlitbě nemusím obnovovat své teologické vědomosti. Taková snaha sice zpestřuje modlitbu, ale zároveň jí škodí a odvádí od podstaty, od jednoty s Bohem. Soulad se slovy má vést k jednotě s Bohem. Nemusím nad nimi rozjímat, ale jen jim dovolit, aby ze mě vyšla a vedla k Bohu. Když spojuji se slovy ducha, nepřebývám již v sobě přemýšleje nad nimi, ale dovoluji jim, aby mě unášela do Božího tajemství.

Co je však třeba dělat, aby se duch spojoval se slovem?

Odpověď na tuto otázku dává Kasián. Pomáhá pohlédnout na Benediktova slova v jiném světle. V jedenáctém odstavci desáté rozmluvy podává Kasián zajímavý příklad, který ukazuje vnitřní pouto psalmodie s kontemplativní modlitbou. Nejdříve popisuje modlitbu, jež je stálým opakováním výzvy *Bože, shlédni a pomoz, Pane, pospěš mi pomáhat.* Ale modlitba se začíná teprve tehdy rozvíjet, když prostota a chudoba stále opakovaného verše pomalu proměňuje toho, kdo se modlí, v *člověka chudého v duchu*, jenž již náleží do nebeského království a jemuž je dáno poznání nejvznešenějších tajemství. Ke kontemplaci tedy vede ustavičné opakování verše. Kasián přímo potvrzuje, že modlící se člověk, bude pak přijímat každé vnuknutí plynoucí z žalmů a jím se modlit tak, jako by žalmy nebyly dílem proroka, ale slovy nejosobnější a z nitra tryskající modlitby jeho samého. Bude se zcela ztotožňovat s obsahem žalmu a žalm již nebude hovořit o zkušenostech proroka, ale o jeho vlastních prožitcích.

K poznání nedochází díky myšlenkám a úsudkům učiněným během modlitby, ono samo přichází, když si ten, kdo se modlí, spontánně přivlastní žalmy svým srdcem. Kasián říká:

Když totiž tentýž cit, jímž byl inspirován zpěvák nebo autor žalmu, vnikne do našeho srdce, pak se staneme sami jakoby autory, a místo abychom pospíchali za myšlenkou tvůrce, spíš poběžíme před ní; rychleji význam slov zakusíme, nežli jej poznáme (rozjímáním).

Z toho plyne, že zakoušení obsahu žalmů v srdci je mnohem rychlejší než racionální pronikavost. Intelektuální zpracování obsahu žalmů může nastat teprve v dalším plánu.

Kasián dále říká:

Vlastní prožitky jsou pro nás tedy školou tak, že už nejen naslouchá-me, ale vidíme a dotýkáme se věcí (o nichž žalmy hovoří); neopakujeme zpaměti naučená slova, ale z hloubi srdce dobýváme to, co je vepsáno jakoby v naší vlastní bytosti.

Závěr: žalm, neustále v hloubi srdce rozeznívaný, je přijímán jinak nežli věc zaslechnutá a vtloukaná do paměti. Opakování žalmu je jako

nové narození, jako něco, co již podstatně náleží do vnitřní přirozenosti člověka, a to dříve, než je to pojato rozumem a poznáno.

Kasián ještě jednou krátce zopakuje své myšlenky:

Do myšlenek čteného úryvku (žalmu) nepronikáme vedeni textem (díky rozjímání), ale vnitřní zkušeností, která mu předchází.

Hovoří se tu o planoucí modlitbě, *oratio ignea*. Pro Kasiána je vrcholným momentem kontemplativní zkušenosti. Znamenalo by to, že sjednocení člověka s obsahem žalmu v hloubi srdce může bezprostředně vést ke kontemplativní zkušenosti.

Kdybychom se ještě jednou podívali na tuto věc, mohli bychom říci: stálé opakování téhož verše vede k očištění srdce a umožňuje zakusit Boží tajemství. Takto očištěné srdce je připraveno přijmout žalm se všemi jeho city a inspiracemi a identifikovat se s nimi tak, jako by tento žalm vznikl v něm samém. To má tak výrazný vliv na další očištění, že se ze srdce dere nevyslovitelný proud horoucí modlitby. Tak se tedy cvičení v kontemplaci a zpěv žalmů setkávají a navzájem podmiňují.

Na základě Kasiána je benedektinské *mens concordet voci* takový zpěv žalmů, v němž nevznikne sebemenší skulina mezi vyřčeným slovem a nitrem. S podobnou situací se setkáváme, pozorujeme-li východní mandaly. Nejde tam o rozjímání nad nějakým nezávislým obrazem, ale o sjednocení s ním. Podobně u psalmodie: je třeba sjednocovat se se slovem, spojovat se s ním. Vyslovujeme slova již hotová. Ale když je opakujeme, sjednocujeme se s nimi, dovolujeme jim plynout z nitra a zároveň jim dovolujeme vcházet do nejhlubšího tajemství srdce, k tajemství Boha.

Jsou dva způsoby, jak přiblížit Benediktův a Kasiánům pohled. První je kontemplativní vysvětlení, že v nitru, v hloubi duše rodíme ta slova znovu. Základem této modlitby je sjednocení s Bohem, jež se uskutečňuje sjednocením se slovem. Spojuji-li ducha se slovem, osvobozuje se od sebe. Slovo mě očišťuje od připoutanosti k myšlení a spojuje s Bohem. A dámli se zcela sloučit se slovem, stále víc se osvobozuji od sebe, přestávám kroužit kolem sebe, ale začínám se nořit v tajemství milujícího Boha, jenž už ve mně přebývá.

Možná lze těmto slovům rozumět ještě jinak. Nejasná slova žalmů musíme přijímat jako obrazy, jimiž vyjadřujeme svůj vlastní život. Toto spíš psychologické pojetí Kasiánovy nauky nabízí myšlenku, že prostřednictvím obrazů žalmů vyprávíme Bohu všechny osobní zkušenosti a vše to, co proniklo do našeho podvědomí a je obsaženo v citech a pojmech. Využijeme k tomu nám předávaná slova. Stanou se naším vlastním dílem, poněvadž je naplňujeme svým životem. Žalmy jsou poetické útvary,

a poezie umožňuje vyjádřit osobní zkušenosti. Na této rovině znamená *mens concordet voci* naprosté vydání se slovu, ne již rozjímanému, ale použitému jako odraz vlastního srdce, vlastního ducha. Vyslovované slovo máme naplnit životem. Tak se s ním sjednotíme. Slovo už nebude jen cizím, rozjímaným objektem, ale stane se nositelem naší zkušenosti.

Rovněž i tento přístup nakonec vede ke kontemplativní zkušenosti. Slova spojují myšlenky a city, vyslovují je před Bohem a postupně od nich osvobozují. Tak se lze stále víc otvírat Bohu; celý život a všechno, co se mě týká, bude před Bohem zachováno. Už mě to nebude oddělovat od Boha, bude to Bohem přijato, posvěceno, dojde to k pokoji a tichosti. Tak o tom hovoří žalm: *Jen u Boha se utiší má duše, jen u něho je moje spása.* Duše dojde klidu jedině tehdy, vypoví-li se, vyzpívá-li se před Pánem, bude-li postavena před Boha. Pro mnicha je velmi nebezpečný život bez ohniska, roztržitý, bezcílný, je pro něj nebezpečné zmateně fantazírovat, procházet se mezi tužbami. Vztah k Bohu, silné spojení s ním je na to nejlepším ochranným prostředkem. Při modlitbě žalmů je v pohybu vše, co je ve mně. Mohu se na to dívat a vůbec to nemusím tlumit. Předkládám to Bohu a svěřuji mu to. Vše bude uchopeno v Božím kontextu a na mě tak spočine vnitřní pokoj. Vypovědět všechny myšlenky a city ve slovech žalmů nás vede k opravdové tichosti a kontemplaci. V tomto modelu je modlitba prostřednictvím žalmů základnou a vede ke kontemplaci, zatímco u předešlého modelu prvotní byla kontemplace a z ní plynula slova, jež vedla ke sjednocení s Bohem. Přesto jsou obě cesty dobré a pravověrné.

c) Oratio brevis et pura – modlitba krátká a čistá

Ve 20. kapitole Řehole píše Benedikt o osobní a vnitřní modlitbě. Probíhala ve společenství během modlitby chórové. Mniši se modlili v tichosti po každém žalmu. V tomto tichu však nešlo o slovní modlitbu, ale o to přijmout slova srdcem, o pokoj v hloubi srdce, o to zakoušet, sjednocovat se s Bohem. V Egyptě mniši po každém žalmu vstávali, chvíli se modlili s rozpřaženýma rukama, padali na tvář, znovu vstávali a modlili se s rozpřaženýma rukama. Modlili se celým tělem. Takto celým tělem projevovali svou touhu po Bohu. Jak to říká žalm: *Pane, můj Bože, tebe jen hledám, po tobě žízní celá má duše. Po tobě umdlévá touhou mé tělo tak jako vyprahlá žíznivá země* (Žl 62,2). Tato modlitba celým tělem svědčí také o tom, že pomlka po každém žalmu nesloužila k rozjímání, nebyla chvílí meditace, jak se to dnes často chápe. Byla to spíš chvíle svobody, v níž mohla tryskat vnitřní modlitba, okamžik zakotvení

v hlubinách srdce beze slov a myšlenek, okamžik sjednocení s Bohem. Obyčeje starých mnichů svědčí rovněž o tom, že kontemplativní modlitba byla vědomě zabudována do společné chórové modlitby tak, že po každém žalmu vznikala harmonie společné a vnitřní modlitby. Tyto prvky nepřicházely po sobě, ale byly obsaženy jeden v druhém. Ústní modlitba byla důsledkem vnitřní modlitby a vedla k ní. Vnitřní modlitba tu byla hlavní melodií, která se rozmanitě projevovala: ve zpěvu, recitaci, v mlčenlivé prostraci. Benedikt pouze vyžaduje, aby tato modlitební pomlka *byla krátká a čistá*. Rozvíjí to užívaje různých výrazů, jež ukazují, že se zde jedná o kontemplativní modlitbu. Musíme se modlit *in puritate devotione* (s čistou oddaností). Nemusíme přitom mnoho mluvit, ale modlit se *in puritate cordis et compunctione lacrimarum* (v čistotě srdce a se slzami lítosti). Benedikt zde čerpá z Kasiána, jenž popisoval zvláštním způsobem čistotu srdce. Čistota srdce je cílem každé askeze a každé modlitby. Je otevřením vůle a rozumu Bohu, účastí na Bohu svého srdce, a to je možné pouze v lásce. Pro Kasiána je čistota srdce krajně, naprosto a zcela Bohu se otvírající láska, jež se ho drží, aby tak byla spálena veškerá nečistota srdce a aby se člověk v srdci sjednotil s Bohem. Modlitba v lásce srdce není ničím jiným než kontemplací, není v ní už místa pro vlastní myšlenky a přání, vše naplňuje Bůh. Slzy lítosti, které Benedikt očekává od mnicha během modlitby, mají vztah právě ke kontemplativní modlitbě. Bůh s mnichem zatočí tak, že propuká v pláč. Slzy jsou znamením intenzivního zakoušení Boha. Izák Syrijský říká, že dříve než se přiblížíme k Boží Pravdě, začnou se naše oči zalévat slzami. Slzy utišují naše smysly a noří nás do Božího pokoje. Pro Evagria neexistuje opravdová zkušenost Boha bez slz. Slzy jsou znamením Boží blízkosti, tělesným projevem zakoušení přítomnosti milujícího Boha.

Benedikt zřejmě očekává, že mniši se psalmodií náležitě připraví k vnitřní modlitbě. Během recitace žalmů se má vzbuzovat touha vyjádřena potom krátkou modlitbou těla i ducha. Anebo jinak řečeno, slova žalmů rozněcují v srdci člověka žár, jenž může vzplanout ve chvíli modlitby a rozjasnit tělo i srdce. Mnich přechází k následujícímu žalmu, aby vznítil žár v další části své duše. Pro Benedikta tedy není rozpor mezi kontemplací a chórovou modlitbou. Obě formy na sebe mají vliv a vzájemně se pronikají.

V poslední době se zkouší spojit chórovou modlitbu s kontemplací tak, že se modlí jen několik žalmů, ale po každém je ponechána dlouhá pomlka pro meditaci. I to lze. Ale není to už chórová modlitba a odporuje to Benediktovu úmyslu, který považoval za druh kontemplace právě

chórovou recitaci žalmů. Nejedná se o pečlivé rozjímání slov žalmů během dlouhých pomlk, i kdyby přitom docházelo ke kontemplativní zkušenosti. Podstata spočívá v tom, aby se slovy žalmů stále silněji rozněcoval žár lásky a touhy po Bohu a abychom jím – ve chvílích ticha po žalmech – skutečně pláli. Chórová modlitba a kontemplace zde mají své místo. Kontemplaci je dobré pěstovat v mlčení a díky tomu budeme mít také během chórové modlitby přístup k místu, kde v nás přebývá sám Bůh. Je však dobré je nesměšovat, neboť snadno lze přetnout vnitřní pouto chórové modlitby a kontemplace, které spočívá v harmonickém souznění slova a mlčení.

Z knihy „Modlitwa chórowa a kontemplacja", Tyniec, Wydaw. benedyktynów, Kraków 1991, přeložila Terezie Eisnerová OP.

O tvářnosti Boha

Jan ze Sterngassen

Johannes von Sterngassen OP (nar. kolem roku 1330), celým jménem Johannes Korngin von Sterngassen, mystik a současník Mistra Eckharta, pocházel z Kolína nad Rýnem. Na studiích v Paříži byl žákem sv. Tomáše Akvinského. Od roku 1310 působil na řádovém učilišti ve Štrasburku a od roku 1316 zde byl lektorem a převorem. K roku 1320 je doloženo, že zastával funkci ředitele dominikánského generálního studia v Kolíně nad Rýnem a dobový soupis dominikánských spisovatelů z roku 1323 jej zmiňuje jako „fr. Johannes de Sterngassen, natione Theutonicus, scripsit lecturam super sententias".

Ve svých latinských sentencích se prezentuje jako významný představitel raného tomismu. Sv. Tomáše následuje ve všech podstatných otázkách s výjimkou pojetí rozdílnosti esence a existence. Častěji např. cituje Averroese, jehož staví v těchto otázkách proti tomistům.

Trvalou hodnotu jeho díla však představují jeho německá kázání a průpovědi, v nichž přibližoval lidu hluboké otázky mystiky. Zvláštní důraz klade na Boží působení a přítomnost v duši, jež pouze v Bohu dochází úplného klidu. Dále vyzdvihuje ryzost srdce, kterou klade výš než rozum, lásku nebo milost.

I když je jeho nauka někdy velmi blízká Eckhartově, nelze ho pokládat za Eckhartova žáka, neboť novoplatonské myšlenky se v jeho díle nevyskytují.[1]

Jeden svatý praví, že svatost je to, že poznáváme, co jsme byli před časem, co jsme v čase a co budeme po čase. Jan ze Sterngassen tu krásně promluvil o tomto trojím.

Formans me - on nás utvořil podle sebe a se sebou. Utvořil nás podle svého obrazu. Jak nás utvořil, to máme vědět: Jsme světlo v jeho čirosti. Jsme slovo v jeho duchovnosti. Jsme život v jeho niternosti. Tak nás stvořil před tím, než byl čas, k svému obrazu. Za druhé: Co jsme nyní v čase. Je v nás čirost, do níž neustále září světlo božství. Je v nás duchovnost, do níž neustále mluví slovo Trojice. Je v nás niternost, v níž bez ustání působí život

[1]Prameny: C. Greith, Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, 1861, str. 171
Wackernagel, Altdeutsche Predigten, str. 163 - 168, 544 - 546
G. Löhr, Die Kölner Dominikanerschule, 1946, str. 38f

věčnosti. Za třetí: Co budeme po čase. Máme být podstatně, jedině a úplně spojeni s Bohem.

Jak budeme podstatně spojeni s Bohem? Stane se to v nazírání a nikoli v podstatnosti. Jeho podstata se nemůže stát naším bytím, nýbrž má být naším životem. Jak Kristus praví: Když někdo poznává tebe, Otče, a tvého Syna Ježíše Krista, je to věčný život. Nepraví, že je to věčné bytí. Nyní byste mohli říci: Ach, pane, jestliže Bůh zasadil do naší duše takovou ušlechtilost a takovou vznešenost, že světlo jeho božství září v čirosti mé duše a slovo Trojice ve mně mluví a život věčnosti působí v mé niternosti, odkud to, že to vskutku tak málo pozoruji? Tážeš-li se na to, chci ti hned odpovědět. Především je to vina toho, že se nedržíte v takové odloučenosti a čistotě, jak se pro vás sluší. A že jste sami sobě tak cizí a nedáváte pozor na spády stvořených věcí. Řeknu vám, proč je tolik lidí, kteří mi nerozumějí. Především je to vina toho, že nežijí pro Boha. Mluvíme-li o jednotě, jak mi má rozumět člověk, jehož srdce se zcela rozptyluje v rozmanitostech? Mluvím-li o věčnosti, jak mi má rozumět ten, který zcela ulpívá na čase a časných věcech? Mluvím-li o čistém srdci, jak mi může rozumět člověk, který dovolí všem věcem, aby se uhostily v nitru jeho duše? Nestačí přece, když vyloučím vnější stvoření ze svého majetku. Musíme je také vyhnat, když jako obrazy vnikají do nitra, neboť je to duši rovněž škodlivé. Ach, ach - a kdybyste věděli, jak si sami škodíte a jak byste rozuměli věčné Pravdě, kdybyste o svého vnitřního člověka neustále pečovali a jej střežili, zhrozili byste se sami sebe. Hleďte, mohli byste vědět tolik co já a ještě více. Ale jak to, že já vím o Bohu více než vy? Není to tím, že znám více knih. Pomoc vědy je docela malá. Vinou je to, že nejste tak pozorně od všech věcí svobodni, prosti a odloučeni. Neboť jako je nemožné, aby byli spolu Bůh a ďábel, tak je i nemožné, aby se někdy spojil Bůh s duší, pokud se neosvobodila od neklidu časného a obrazů stvořeného. Kdyby duše nelpěla na čase a časných věcech a nedala se jimi svazovat, byla by schopna vskutku velkých věcí. A vězte, že by se velmi přiblížila božským dílům.

Kdo je Bůh

Mudrc říká v žalmech: všechna stvoření se mne vyptávají, kdo jest Bůh. Tu jsem šel do sebe a shledal jsem, že všechna stvoření jsou sama v sobě pomíjející ješitnost, avšak v Božství neposkvrněná slast, a pocítil jsem, že světlo božské tváře získalo ve mně podobu, a srozuměl jsem, že veselost byla v mém nitru nekonečně uzavřena; byl ve mě klid a tichý mír ve všech niterných věcech a mé srdce se pohnulo k nebesům. Můj rozum byl prost obrazů, můj duch byl prost prostředků, moje zbožnost byla prosta zastření a vidění mé mysli se změnilo. Tu do mě vešlo zapomnění sebe v Tobě, můj rozum byl naplněn Tvým duchem a Duchem svatým jsem byl veden do základu,

v němž je utvořen Syn; a tu jsem poznal Boha v Bohu, přirozenost Otcovu v Synu, osobu Syna v Otci a osobu Ducha svatého v Otci i Synu. Tu do mě vešlo zírání a dychtění a rozumění nad všechny míry. Nalezl jsem v sobě zapomnění všech věcí, zapomnění sebe sama a vědomost Tebe, Bože, samotného. Tu do mne přišlo nazírání Tvé věčnosti a pociťování tvé blaženosti a nemohl jsem odvrátit svůj zrak od Tebe. Tu jsem se zprostil sebe sama a nalezl se v Tobě a Tebe v sobě. Nalezl jsem Tebe přetvořen, shledal jsem se jedné podoby s Tebou, shledal jsem se zapuštěn do Tvé věčnosti a poznal jsem, žes do mne vlil blaženost všech věcí. Shledal jsem se s Tebou Bytím jsoucí a Slovem mluvící a Duchem produchovnělý. A Otec byl v mé duši všemohoucí, Syn vševědoucí a Duch svatý vše milující. Ach, Světlo věčné, poněvadž jsi v mém nitru, poněvadž jsi nade všemi věcmi, buď mně tím, čím jsi: odvrácením od všech věcí do nevyslovitelného Dobra, jímž jsi ryze sám v sobě.

O čistotě

Odloučenost od všech stvoření, ta přivedla mne do nejbližší blízkosti Božství a na nejvyšší výši dokonalosti. Čistota mi dala zapomenout na všechny věci a s čistotou je Bůh všude ve mně uzavřen. Čistota mne činí stejnotvárným s Bohem. Čistota mne vede do nitra stvoření. Čistota je čisté odloučení ode všech tvorů. Nikdo nemůže slyšet Boha, kdó není čistého srdce. Jedině v čistotě je člověk v Bohu. Poznání mne učí poznávat všechny věci, čistota mi dá nazírat na Boha. Čistota ve mně Boha uzavírá. Čistota mi dá slyšet Boha a nevidět nic jiného mimo Boha. Čistota vytváří odloučenost... Čistota má dost na Bohu samém.

O čistém srdci

Jan ze Sterngassen pravil, že čistota srdce je ušlechtilejší než poznání nebo láska. A řekl: Jak to dokáži? Dávejte pozor! Z milujících lidí mnozí padli. Z poznávajících lidí mnozí padli. Čisté srdce však neupadá nikdy. O tom praví jeden svatý: Cvičím-li se v lásce, pak shledávám, že je mi Bůh nedosažitelný. Cvičím-li se v poznání, pak poznávám, že je mi Bůh nepoznatelný. Obracím-li se však do svobodné čistoty své odloučenosti, pak shledávám, že je mi v odloučenosti Bůh roven.

Čteme o jistém moudrém muži, že šel k člověku milujícímu Boha a tázal se, jak se mu vede. Tu pravil onen: „Jsem ve velkých trampotách, mám neustále starost a bojím se vždy, že ztratím, co miluji. A čím více miluji, tím méně důvěřuji své lásce.“ I šel dále a nalezl Boha nazírajícího a tázal se ho také, jak se mu vede. Tu pravil tento, že je v neustálých potížích. „Čím více poznávám, tím více pro mě neznámého nacházím. Čím hlouběji vnikám, tím méně rozumím.“ Tu šel opět dále a nalezl očištěného. I ptal se také toho,

jak se mu vedlo. Onen muž odpověděl: „Nevím, co mám říci, než jen to, že mám v Bohu vše, co chci." - Proto pravil mudrc: Chci odpočívat a nechat Boha v sobě působit a chci mlčet a slyšet, co Bůh ve mně mluví, a chci se obrátit k moci své odloučenosti. Pak shledám, že Bůh vejde do mého nitra.

Táží se mne, co míním tím, že vychvaluji čistotu nad poznání i nad lásku a nad milost. Chci vám to říci. Všechno, co mají v sobě dobrého, to nalézám najednou pohromadě v čistém srdci, a to je mnohem ušlechtilejší, než když každé to svoje dobro uzavírá samo v sobě. Jak to dokáži? Hleďte! Láska mi dává milovat Boha - čistota mi dává milovat Boha. Poznání mi umožňuje nazírat Boha - čistota mi umožňuje být roven Bohu. Milost mne činí hodným Boha - čistota, ta mne s ním sjednocuje a pozvedá k němu.

Takové srdce je očištěno, které na sobě nemůže strpět nic, čím by se zalíbilo světu. Proto chválí Písmo tak krásně ženu, která si sama vytrhla oči, přinesla je svému milovníku a pravila: Tu máš to, co se ti na mně líbí, a nech mě na pokoji v čistotě mého srdce.

Dále: to srdce je očištěno, které už nemá co odložit, z něhož není co vyhnat, v němž se neobjevuje nic, co by se příčilo čistému oku rozumu.

V čem se má cvičit v Bohu zakotvený člověk?

Má uzavírat své srdce a své vnější smysly před všemi zevními věcmi a své vnitřní smysly před veškerou starostí o pomíjející záležitosti. Má obrátit všechny své myšlenky do sebe sama. Má mlčet a naslouchat, co mu praví Bůh. Má se pozvednout nad sebe sama. Má být zrcadlem božského obrazu. Svou duši má plnit božskými tvářnostmi. Má nazírat světlo ze světla, má opatrovat světlo ve světle, má se stát světlem ve světle. Ve světě nemá mít nic než tělo. Má mít počátek věčnosti. Má vždy znovu začínat; to znamená, má se vždy cvičit v novém poznávání.

Hříšníkovi

Kdo není s to, aby měl lítost, má želet, že není schopen lítosti. Kdo touží po lítosti, bude nakonec uznán za hodna a Pán jej nikdy neopustí.

Pokorné srdce

Pokorné srdce není nic jiného než toto: Poznej své nedostatky a chyby a pros Boha, aby se nad tebou smiloval. Řekni tedy: Pane, uznávám své vady, smiluj se nade mnou. Kdo toto má, toho nemůže Bůh nikdy opustit.

Co si máme vyprosit od Boha

Člověče, máš prosit Boha o to nejlepší. Neboť on ti poskytne jenom to, co je pro tebe nejlepší, a ne nejmilejší. Proto jej pros o toto.

Heinrich von Löwen

O Boží lásce k pokornému a čistému

Ten je nejmoudřejší, kdo je nejpotřebnější. Ten je nejmilejší našemu Pánu a nejhodnější chvály. Kdo je nejpokornější, ten je našemu Pánu nejdůvěrnější. V důvěrném obcování ukazuje náš Pán pokornému člověku poklad své skryté moudrosti.

Blaze těm, kteří jsou čistého srdce; budou nazírat našeho Pána. Nebudou jej jednoduše „vidět", nýbrž budou jej věčně požívat ve vší slávě. Připravil si příbytek v jejich duších, budou jej věčně požívat.

Náš Pán praví: Co tato duše chce, to já chci též. A proto nechci nic bez ní, poněvadž také ona nechce nic beze mne. Beze mne nebude mluvit, beze mne nebude slyšet ani vidět, neboť jsme jedno. Ona je mou plnou rozkošnou slastí, nemiluje nic než pro mne. Proto jsem ji vyvolil. Já a ona; my dva jsme jedno. To se děje z milosti, z milosti jsem ji vyvolil. Ona to nepoznává, dokud je v tomto životě. Kdybych jí v tomto životě dal to, co jsem, nemohla by to snést. Dokud je v tomto životě, šetřím ji, šetřím tu svou, neboť ona patří mně a já náležím jí. Potom chci přijít a chci mé milé děkovat se vší radostí. Budu jejím vděkem, její odměnou. Potom přijde k plnému poznání božské lásky. Já a ona budeme sjednoceni tak, že bude věčně ve vší slávě, poněvadž také já jsem věčný. Blaze všem těm, kteří zde jsou čistého srdce, neboť mne budou požívat podle celé své touhy. Běda těm, kteří zde jsou srdce nečistého, ti jsou odděleni od Svaté Trojice.

z něm. textů Wom in Wendigen Reichtum Texte unbekannter mystiker aus dem Kreise M. Eckhardt, Lipsko 1937, přeložil M. Dostál

Dominikánská teologie modlitby

Simon Tugwell OP

Bylo by zcela absurdní kategoricky tvrdit, že existuje jakási jedna dominikánská teologie modlitby. V této otázce, jako i v mnoha jiných, se často dominikáni mezi sebou neshodovali, a občas i spolu bojovali. Mám za to, že je přesto patrná jistá zákonitost, a sice, že určitá témata, určité pohledy na modlitbu se v diskusích dominikánských autorů nezměněny vracejí, což je příležitostí uznat tato řešení za typicky dominikánská, nejen s ohledem na jejich polemický charakter, jenž staví dominikány do opozice vůči ostatním, ale také proto, že tato řešení odpovídají celému dominikánskému postoji. Uvědomuji si, že koncepce modlitby, kterou chci představit jako typicky dominikánskou, je – obecně vzato – velmi prostá, nechci-li říci banální; ale právě proto, že samozřejmé pravdy bývají nepovšimnuty, je snad třeba chránit základní prostotu modlitby před složitějšími a ambicióznějšími systémy, jež se na první pohled jeví vznešenější, vážnější, „duchovnější". V každém případě je záhodno rozprášit své obavy a jasně říci, se *nemusíme* starat o to, abychom se přizpůsobili vroucnějším a obtížnějším koncepcím modlitby.

První a základní otázkou, kterou chci označit jako typickou v dominikánské nauce o modlitbě, je právě to, že dominikáni nikdy nedělali kolem modlitby tolik vzruchu jako jiní. Nikdy nepovažovali modlitbu za něco tak obtížného či dokonce tak důležitého, jak to předpokládají ostatní koncepce.

Další otázky, jež zde chci prezentovat, jsou ve skutečnosti komentářem k tomu, co už bylo řečeno. Myslím, že typicky dominikánské je to, že neexistuje jakákoli doktrína o pokroku v modlitbě; že není přijímáno jakékoli dělení na různé druhy modlitby; ale především se nepředpokládá, že v určité chvíli dochází k přechodu od modlitby „přirozené" k „nadpřirozené". „Blud" – jak si někteří myslí – týkající se hodnocení úrovně modlitby, se alespoň částečně váže k faktu, že dominikáni z principu nechápou kontemplaci ani meditaci jako části modlitby. Samozřejmě to znamená, že pojem „rozjímavá modlitba", který nacházíme v příručkách, nesehrává důležitější roli v tom, co nazývám typickou dominikánskou školou. Pokud přijmeme, že neexistuje nějaká zvláštní víra v pokroky v modlitbě, pak není nic divného, že dominikáni nechápou vývoj k duchovní dokonalosti jako pokrok směrem k vyšší a intenzivnější modlitbě. Podobně pokud přijmeme, že modlitba není komplikovaným cvičením, obsahující pravidelně opakované akty slovní modlitby, meditace, akty zbožnosti atd., pak je dosti přirozené, že dominikáni zásadně modlitbu nechápou jako činnost především asketickou, do níž je třeba se rigorózně a metodicky zaangažovat. Jejich východiskem je modlitba chápaná jako *něco velmi prostého*, jako *bezprostřední rozhovor s Bohem*, a zejména jako *prosba o něco*.

Prostota modlitby

Abychom ilustrovali dominikánský sklon k prostému chápání modlitby, uvedu nejprve několik postřehů Bede Jaretta:

Modlitba je často okrádána o celé své bohatství, je dováděna do zkostnatělých forem, jsou jí vyznačovány hranice, nalepovány etiketky a je tak kontrolována, je ji lze těžko ještě označit za řeč srdce. Naopak se stává (a potvrzují to podrobné instrukce z mnoha knih o rozjímavé modlitbě) velmi umělou naukou, kde se na každém kroku setkáváme s napomenutím, křepcí policisté v plášti teologů nám zastupují cestu, zato stezky jasné, dobře vytyčené, vyšlapané, jednoduché a nezajímavé se táhnou až k obzoru. Půvab dobrodružství zmizel, zaniká veškerý osobní kontakt a veškerá kontemplace. Jsme příliš excitováni a ztrápeni, než abychom mysleli na Boha. Instrukce jsou tak podrobné a vtíravé, že zapomínáme, co se chceme učit. V důsledku toho jsme otráveni a Bůh nepochybně také.

Místo komplikovaného systému modlitby Bede Jarett nabízí:

Celou nauku o modlitbě lze uzavřít tvrzením, že modlitba je ***rozhovor s Bohem****, jako když hovoří přítel s přítelem. Onen „rozhovor s přítelem"... vyvolá obraz modlitby, jenž mi ji velmi usnadní.*

Podobným tónem hovořil Columba Ryan v rozhlasovém vysílání v roce 1957:

Modlitba je nejpřirozenější věcí na světě. Je velmi prostá. Je to řeč k Bohu libovolně zvoleným způsobem... A je tak přirozená jako rozhovor.

O dva roky později vyšla kniha pro dominikánské novicmistry, s velmi příznivým doporučením dvou po sobě následujících generálů řádu a se schválením generální kapituly z roku 1958 a její poslání je vlastně totéž:

Pravou metodou je modlitba bezprostřední a aktivní: vrhni se do ní se vším, co jsi, s tělem i duší, a dej všechno, co je v tobě nejlepší. K modlitbě není třeba hledat nějaké klasické, vědecké, umělé metody. Modlitba je spontánním intimním rozhovorem s Bohem v nitru... Bůh si nevšímá techniky.

Prostotu modlitby nezdůrazňují pouze současní dominikáni. Ve 13. století Peraldus a Humbert zmiňují lehkost modlitby jako jednu z jejích hodnot, a když to bylo v 16. století zpochybňováno, významná většina dominikánů s rozhodností odporuje doktrínám o modlitbě, jež ji chápaly jako cosi obtížného. Pouze Carranza měl jiné mínění a naříkal nad „všeobecným omylem", který pojímá modlitbu jako nejsnadnější úkol, na který musí křesťan stačit. Je dost snadné drmolit breviář, zatímco jsme povinni se modlit v „duchu a v pravdě", což vyžaduje stav většího soustředění a odpoutanosti od světských myšlenek. Ale zde se Carranza identifikuje s hnutím vnitřní zbožnosti, spojeným s Erasmem, jež dominikánští teologové všeobecně považovali za nebezpečné. Typičtějším dominikánem je Jan od Kříže (neplést se známějším karmelitánem). Carranza naříká, že většina lidí praktikuje modlitbu příliš

snadnou, poněvadž jim chybí uznání důležitosti modlitby „v duchu", Jan si dělá starosti, že většina lidí si ztěžuje modlitbu přehnaným a špatným postavením důležitosti „ducha". Ve svém *Dialogu* chce bránit to, co se stalo popelkou spirituality – obyčejnou slovní modlitbu. Protestuje proti tendenci identifikovat „ducha" s niternými duchovními zkušenostmi a nabízí výklad, že „duch" znamená vlastně vnitřní akty všech ctností. Vnitřní zbožnost je velmi dobrá, ale nelze ji chápat jako podstatu modlitby, tím spíš ne jako podstatu křesťanského života jako celku. Jan od Kříže obšírně obhajuje velmi prosté způsoby, jak obyčejní lidí odříkávají své modlitby.

Podobně František de Vitorio přesvědčuje, že je chybou identifikovat zbožnost s vnitřním pocitem zbožnosti, který může, ale nemusí, přicházet současně s odříkáváním modlitby; zbožnost, jak říká, nespočívá v radosti, kterou mi přináší účast na mši sv., ale v tom, že právě na mši jdu. Pokud si všímáš, že během odříkávání svého oficia myslíš na večeři, nezneplatňuje to tvou modlitbu; děje se to však, jdeš-li do chóru a vědomě chceš (abych užil jeho vlastního příkladu) strávit celou dobu sestavováním filosofické přednášky o tom, že se s tvou modlitbou stalo něco špatného. Chyba tedy nespočívá v tom, že ses špatně pomodlil, ale v tom, že ses nepomodlil vůbec.

„Obtíž", kterou Carranza v modlitbě vidí, se vztahuje na její vyžadovanou niternost, což většina dominikánů odmítá. Máme-li na zřeteli význam „těžkostí při modlitbě", popisovaných v tolika příručkách, musí být do očí fakt, že se vůbec neobjevují v klasických dominikánských pojednáních o modlitbě u takových autorů jako sv. Tomáš, Peraldus nebo Savonarola. V dílech autorů z 13. století nacházíme spíš diskuse o „překážkách v modlitbě" a tato diskuse jasně definuje to, co snižuje účinnost prosebné modlitby, např. nedostatek víry, že Bůh může učinit to, oč ho prosíš; nedostatek odpuštění, modlitba o něco, co vlastně doopravdy nechceš. Zřejmě je to zcela jiný pohled na to, co může modlitbě překážet.

Úrovně modlitby

Důvod, proč Ludvík Granadský velmi irituje Allisona Peerse, nepochybně jednoho z největších současných znalců španělského mysticismu, je velmi příznivý našim cílům (a je třeba mít na paměti, že Ludvík byl spojen úžeji než většina dominikánů s duchem nového mysticismu, jenž rašil ve Španělsku v 16. století):

Je pravda, že bratr Ludvík nerozlišuje přesně různé mystické stavy; v důsledku toho nepodává jasný výklad mystikova pokroku. Zjišťujeme, že jednou píše o ***sjednoceném životě****, ale hned potom schází na úroveň slovní modlitby...*

Peers je zvlášť šokován Ludvíkovým výrokem: „Neexistuje podstatný rozdíl mezi modlitbou rozjímavou a slovní." Peers by byl pravděpodobně

ještě více udiven, kdyby narazil na místo, kde dominikán skutečně hovoří o etapách modlitby. Carranza rozlišuje dva *grados de oracion*, ale ukazuje se, že rozdíl mezi nimi spočívá v tom, zda je či není kdo ve stavu milosti. A to je vše!

Podle Jeana Leclercqa sv. Tomáš učil stejně nečekané doktríně o etapách kontemplativního života; v ní byl nižší stupeň životem samotné kontemplace, ale vyšší – životem *contemplata aliis tradere*. V podstatě není správné tvrdit, že sv. Tomáš pojednává o stupních kontemplativního života, spíše hovoří o stupních řeholní dokonalosti a činí to způsobem, jenž by bylo obtížné uvést v soulad s pozdější mystickou teologií.

Odmítnout povzbuzování prostřednictvím různých úrovní modlitby jde ruku v ruce s nechutí přiznat, že jeden křesťan se nachází v „nadpřirozenějším" stavu než ostatní. Jak jsme viděli, podle Carranzy nastává podstatný rozdíl mezi těmi, kteří jsou ve stavu milosti, a těmi, kteří v něm nejsou; nezajímají ho další dělení mezi těmi, kteří ve stavu milosti jsou. Podobně Jan od Kříže prohlašuje, že se zabývá takovým pojetím modlitby, kterým se mohou řídit všichni křesťané, a vyznává, že nevidí velký užitek v tradičních způsobech dělení křesťanů na začátečníky, pokročilé a dokonalé. Podobně – třebaže v jiném kontextu – jak sv. Albert, tak i sv. Tomáš poukazují na plynulost mezi poznáním Boha, jež mají všichni věřící skrze víru, a poznáním Boha na cestě kontemplace. Sv. Albert v komentáři k Pseudo-Divišově *Mystické teologii* poukazuje právě na víru jako základ nadpřirozeného poznání Boha a každý další krok, jaký v tomto poznání děláme, je prostě záležitostí víry, která se stále hlouběji upevňuje v našich myslích.

Tento nedostatek zájmu, co se týče zdůrazňování kategorických rozdílů mezi křesťany, se zdá být typicky dominikánský. Sv. Tomáš oproti františkánům nabízí demytologizující vysvětlení toho, co může znamenat, že řeholníci jsou ve „stavu dokonalosti", a když Kilwardby volil podobný směr ve svém dopise dominikánským novicům, byl obžalován františkánem Pechamou z naprostého nedostatku porozumění celého pojetí stavů dokonalosti. Později bl. Jan Dominik tvrdí, že životní stavy jako „manželství", „celibát", řád „činný", „kontemplativní" nemají věčný charakter a je omyl předpokládat, že touha po dokonalejším křesťanském životě musí vést k nějaké změně životního stavu. Dominikány zajímá to, co křesťany sjednocuje, a ne to, co je dělí.

Třebaže občas někteří dominikáni hovoří tak, jako by spatřovali hierarchickou relaci mezi rozjímavou a slovní modlitbou, je ve skutečnosti typičtější Ludvík Granadský, jenž tvrdí, že mezi nimi neexistuje podstatný rozdíl. Jan od Kříže neústupně varuje před jakýmsi umenšováním slovní modlitby na základě tvrzení, že je povrchnější a vlastní pouze začátečníkům. Pokud přejdeš od slovní modlitby k modlitbě beze slov, není to přeřazení chodu

v nadpřirozenější, ale prostě využití svobody. Když Savonarola přesvědčuje, že v některých situacích je třeba opustit slovní modlitbu ve prospěch rozjímavé, poněvadž rozjímavá je cílem slovní, nepopisuje jasnou hierarchickou relaci mezi dvěma různými druhy modlitby, ale pokouší se vysvobozovat lidi z pout jejich denních modliteb. Někteří lidé jasně tvrdí, že laici nemají sahat po jiné než slovní modlitbě. Pro ně by mělo být patřičné odříkávat vymezený počet denních modliteb. Proti tomu Savonarola a později Kajetán ukazují převahu rozjímavé modlitby, aby právě zdůraznili právo ustat v slovní modlitbě v libovolném momentě za podmínky, že se nejedná o liturgii hodin či nějakou jinou povinnou modlitbu. Když odříkáváš svou modlitbu a nějaká myšlenka vzbudí tvoji pozornost tak, že se nad ní chceš zastavit, můžeš to ve své svobodě učinit. To je smysl toho, co odkazují. V podstatě je to totéž mínění, jež hájí Jan od Kříže, avšak oni je hájí před dalšími nepřáteli. Po Janovi od Kříže se časy změnily a nyní je důležité zdůraznit, že se nemusíme bránit užívání slov, pokud nám vyhovují. Slovní modlitba nemusí nutně dělat místo modlitbě beze slov.

Meditace a kontemplace

Ještě se na chvíli vraťme k tomu, co dominikánští autoři rozumějí pod pojmem „rozjímavá modlitba". Nejprve vezměme v úvahu jejich přístup k meditaci a kontemplaci. Jak jsem již poznamenal, dominikánští teologové obyčejně nechápali meditaci ani kontemplaci jako části modlitby, a v důsledku toho ony nemají ten sakrální ohlas, jaký jim byl po staletí připisován. Jak *meditatio*, tak i *contemplatio* byly u dominikánských spisovatelů slovy obyčejnými, popisujícími řadu rozumových činností, a tak neztrácely spojení s prostou, světskou aktivitou lidského myšlení. Dokonce ani v náboženském kontextu to nebyla nutně slova „zbožná"; tak např. sv. Tomáš stanul před úplně reálnou možností, že *meditatio* a *contemplatio* by se mohly projevit jako překážka zbožnosti. Podněcuje k úvaze, což je zajímavé, že *contemplativus* jako takový miluje Boha méně než *activus*, třebaže ho lépe chápe, neboť člověk, který se zabývá aktivní prací, si je mnohem víc vědom životních trápení, a proto má mnohem větší motivaci nalézt ulehčení v Bohu.

U typických dominikánských autorů si meditace i kontemplace uchovávají prostý intelektuální význam a pojí se spíš s obyčejným myšlením než se zbožným cvičením.

Na rozdíl od názorů Viléma od. sv. Thierry nebo antiintelektuálního dionisianismu, reprezentovaného Gallem a Hugonem de Balma, láska obsažená v kontemplaci Boha není schopností, díky níž poznáváme Boha mimo rozsah intelektu. V kontemplaci se objevuje proto, že pouze ti, kteří milují Boha, budou trávit čas tím, že na něj budou myslet a pokoušet se jej pochopit. Je pravda, že když sv. Albert hovoří ve svém *Komentáři k Sentencím* o *veri-*

tas affectiva a *veritas beatificans*, ukazuje, že teologie je *scientia secundum pietatem*, ale pozdější komentáře k Pseudo-Divišovi jasně prozrazují, že tím afektem je rozumová touha poznat pravdu. Podobně je pro sv. Tomáše *sacra doctrina* vědou v doslovném významu toho slova, ale týká se rovněž našeho štěstí (jímž je poznání Boha). Jak říká Jan z Paříže, je to *scientia beatificativa*. Tedy teologie a kontemplace se spolu úzce váží, a nikoli že by si odporovaly, jak nám to občas někdo vnucuje.

V typických dominikánských textech neexistuje radikální rozdíl mezi *meditatio a contemplatio* a ani jedna z nich není považována za činnost rozumu zcela oddělenou od obyčejného myšlení. Petr z Remeše v kázání, které měl před rokem 1245, ztotožňuje *contemplativi* v dominikánském konventu se studenty a vydavatelé *BAC* sv. Vincence Ferrerského říkají, že pro něj kontemplace a studium jsou zaměnitelné pojmy.

Je dobré všimnout si, jak sv. Tomáš v prologu ke svému komentáři sv. Jana interpretuje tradiční myšlenku, že sv. Jan byl nejkontemplativnější ze všech evangelistů. Říká, že kontemplace sv. Jana byla „vysoká, rozsáhlá a dokonalá" (*alta, ampla et perfecta*); *alta* – poněvadž nazírala samotného Boha, což bylo pojato ve čtyřech intelektuálních přístupech k Bohu, které – jak jasně říká sv. Tomáš – vyšly z antické filosofie a první tři z nich odpovídají třem z „pěti způsobů důkazu Boží existence"; *ampla* – poněvadž obsahuje *scientia naturalis*; a *perfecta* – poněvadž pojímá *scientia moralis* – to je jen uspořádání našich citů, což nám dovoluje nejen poznávat Boha (tak dalece, jak je poznatelný v tomto životě), ale rovněž se z tohoto poznání radovat, *inhaerere et assentire per affectum et intellectum veritati contemplatae*.

Jistě není nic zvláštního, že sv. Albert i sv. Tomáš měli takové pojetí kontemplace, jež zdůrazňovalo souvislost s filosofií. Více udivuje to, že tytéž úvahy lze nalézt u Jana Dominika, jenž je všeobecně považován za arciodpůrce filosofie. Nicméně však jeho pořadí stupňů kontemplace (jež jsou, řečeno v uvozovkách, úplně odlišné od všeho, co nalezneme v pozdější teologii týkající se mystiky) začíná od filosofického hledání Boha, které Jan Dominik umisťuje v perspektivě nepokojného lidského hledání nějakého pocitu o smyslu a řádu věcí. Jan Dominik, jenž je – snad proti své vůli – víc humanistou než scholastikem, více platonikem než tomistou, vidí toto intelektuální hledání jako koncentraci lidské potřeby, pociťované v každém rozměru lidské osoby. Dokonce tělo hledá Boha. Jak říká Jan Dominik, oko stále hledá krásu a nikdy není z hledání uspokojeno; dokonce kdyby se ti podařilo najít nejkrásnější ženu na světě (on to píše jako muž!), pak po roce patření na ni by ses stal znovu nespokojeným. I fyzické oko hledá krásu, kterou může nalézt jen v Bohu – v tomto případě v těle Boha, jenž se stal člověkem.

Následující stupeň kontemplace předem předpokládá už nejen vrozený neklid člověka bez Boha, ale víru, která nám dovoluje rozpoznávat Boha ve všech stvořeních, a Jan Dominik k této etapě kontemplace přistupuje s celým entuziasmem Bonaventurovým.

Třetí stupeň, trochu překvapující, je ten, jenž Jan Dominik nazývá „vytržením", a soudí, že se vyskytuje obecněji, než bychom mohli vyvozovat ze sv. Tomáše – je asi možné zde rozpoznat žáka sv. Kateřiny! Ale je zajímavé, že Jan Dominik úplně jasně stojí za tím, že ono „vytržení" má především intelektuální charakter a spočívá v patření a chápání. Ale roli, jakou hraje v našem dalším rozvoji, definuje pomocí aristotelské epistemologie: veškeré poznání pochází ze smyslových vjemů a vytržení, které pochází ze „smyslové percepce", potřebujeme k hlubšímu přijetí Boha.

Jan Dominik je v mnoha otázkách velmi netomistický a je pochopitelné, že také nespojuje kontemplaci jen a výlučně s modlitbou, ale rovněž s vrozeným a nenasyceným hladem lidského rozumu, hladem po kráse a pravdě.

Přeskočíme-li do 16. století, potkáme Viktoria, jenž je důvěryhodným tomistou, a s úžasem pohlédneme na jeho tomistický postoj k vzniklým idejím kontemplace:

Existuje nový druh kontemplace, který nyní mniši praktikují, jenž spočívá v meditaci o Bohu a andělích. Oni tráví dlouhou dobu ve stavu pozdvižení a na nic přitom nemyslí. Nepochybuji, že je to velmi dobré, ale nenacházím to ve spisech, a abych řekl pravdu, svatí to nedoporučují. Pravou kontemplací je četba Bible a studium opravdové moudrosti.

Pokud je kontemplace spojena se zůstávající myšlenkovou aktivitou, pak je rovněž spojena s kázáním. Nakolik je mi známo, v žádné ideji není zmínka, že meditace musí být zcela oddělena od rozhovoru o Bohu. Humbert zdůrazňuje, že pro kazatele je cílem přemýšlení o Bohu možnost hovořit o něm. Kazatel, jenž si nepřipravuje – aspoň mimochodem – během meditace kázání, je špatným dominikánem. Humbert si také myslí, že kázání je jedním ze způsobů, jímž se nám daří Boha chápat. Jan Dominik postřehl, že je to rovněž jeden ze způsobů soustředění našich myšlenek na Boha. Rozhovor, a dokonce hádka na téma Boha, nejen že není překážkou v kontemplaci, ale je jedním z velmi pozitivních prvků dominikánského života.

Převzato z časopisu „W drodze" 10(278) 1996. Přeložila Terezie Eisnerová OP.

Milý bratře,
možná, že ještě stále hledáš své místo v církvi, přemýšlíš, jak oslovit dnešní nevěřící svět.
Nabízí se služba, která však vyžaduje celého člověka. Představují se Ti bratři kazatelé - dominikáni, kteří mají staleté zkušenosti s předáváním pravdy. Svatý Dominik, náš zakladatel, dobýval svět pro Krista vzdělaností, meditací a svatostí svého života. Nesmírně žíznil po spáse všech lidí i národů.
Tato nabídka patří všem kteří chtějí sloužit buď jako kněží, či jako bratři spolupracovníci.
Pokud vážněji přemýšlíš o podobném způsobu naplnění života v řádu, nabízí se Ti možnost hlubších kontaktů s dominikány, s poznáním řeholního života a přípravou svého života na vstup do řádu. Promodli své rozhodnutí a napiš nám! První setkání začíná již v prosinci 1996.
Kontaktní adresa: P. Jiljí Příkaský OP, Jiráskovo nám. 30, 301 54 Plzeň, tel. 019/7241660

Milí čtenáři,
doufáme, že se nám v příštím roce podaří udržet cenu jednoho čísla (a tedy i předplatné) stejné jako v roce 1996. Podrobnější informace o předplatném a složenku naleznete v prvním čísle r. 97.

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), Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Slavomír Hájek

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 LaTeX **tisk:** Graphic Praha

MK ČR 6783

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