



Salve

ROČNÍK VII.
1997
ČÍSLO 4
25 Kč

J. Salij OP

"Moje království není z tohoto světa"

J. Sotoniak

Židovské kořeny Ježíše Krista

Ch. Schönborn OP

Obnova pokoncilní teologie

R. Garrigou-Lagrange OP

O rozlišování duchů

Sv. Ambrož

W. A. Hinnebusch OP

Dominikánská obnova a silentium

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT



OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>J. Salij OP – "Moje království není z tohoto světa"</i>	2
<i>J. Sotoniak – Židovské kořeny Ježíše Krista</i>	14
<i>Ch. Schönborn OP – Obnova pokoncilní teologie</i>	24
<i>R. Garrigou-Lagrange OP – O rozlišování duchů (dokončení)</i> .	30
<i>Sv. Ambrož</i>	37
<i>W. A. Hinnebusch OP – Dominikánská obnova a silentium</i> ...	43
<i>Recenze</i>	49

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

Editorial

Čtvrté a poslední číslo tohoto roku jsme vzhledem k bohaté úrodě příspěvků rozšířili na 52 stran. Články prof. J. Salijs OP z Varšavy a fra J. Sotoniaka nám připomínají přípravu milénia roku 2000. J. Sotoniak nám ukazuje Ježíše Krista v historickém kontextu židovského národa a jeho kultury. Opírá se o velkého znalce a konvertitu z židovství R. Brandstaettera. Otec Jacek Salij ukazuje Krista Bohočlověka, který naplňuje Boží království, jež je již mezi námi a proměňuje i společenské struktury našeho života.

Článek prof. teologie, hlavního redaktora nového katechismu a vídeňského arcibiskupa Ch. Schönborna OP vnáší světlo do diskuse o studiu a metodě v teologii, téma opravdu živé nejenom ve světě, ale i na našich teologických fakultách.

V tradici dobrého hospodáře v rubrice „spiritualita“ přinášíme dokončení článku otce G. Lagrange O rozlišování duchů a z mladších autorů článek historika a teologa P. W. Hinnebusche „Silentium“. Již název článku nám připomíná potřebu ztišení pro náboženský a duchovní život.

Sestra Editá Mendelová svým článkem připomíná u nás zapomenuté výročí velkého církevního učitele sv. Ambrože, jehož duchovní odkaz je stále živý.

Závěr čísla je věnován recenzím některých náboženských knih a časopisů. Poslední stránka přináší obsah jednotlivých čísel letošního ročníku Salve a nabídku předplatného na příští rok.

Přejeme všem čtenářům požehnané vánoce a vše dobré do nového roku.

P. Dominik Duka OP

„Moje království není z tohoto světa“

Jacek Salij OP

P. Jacek Salij OP, nar. 1942, prof. dr. hab. dogmatické teologie, vedoucí I. katedry dogm. teol. na ATK ve Varšavě, člen Pen-Clubu, spisovatel, publicista. V 70. a 80. letech vedl pastorační setkání v kulturní sekci Klubu katolické inteligence, od r. 1973 odpovídá hledajícím cestu v dominikánském časopise. Přednášel i v naší republice (ještě před listopadem 1989 - tajně, i po něm). Kromě článků u nás vyšla jeho kniha „Tajemství Emmanuela“.

Křesťanské koncepte ideálního společenství

1. Podtitul tohoto textu může být zavádějící, jakoby křesťanství - a v každém případě katolicismus - nevěřily v možnost vybudovat na této zemi ideální společenství*.

Aby se mohla na křesťanském základě zrodit myšlenka o ideálním společenství, musí zeslábnout nebo dokonce zklamat eschatologická naděje na věčný život, tak se mi to zdá. Kromě toho se zdá být nezbytné uvěřit v demiurgické schopnosti člověka, v možnost dějinného inženýrství, čili v lidské pozitivní řízení společenských procesů.

Někteří křesťanští spisovatelé 2. století, jako Papiáš z Hierapolis, sv. Justin či sv. Irenej, byli - jak známo - chiliasté. Očekávali tisícileté království spravedlnosti, jež nastane po Kristově příchodu na zem ve slávě a jež bude předcházet všeobecnému zmrtvýchvstání a poslednímu soudu. Když však pozorně čteme výroky starověkých chiliastů i jejich protivníků¹, ukazuje se, že to byl přísně eschatologický názor. Ono království spravedlnosti nemělo být ani výsledkem nějakých historických procesů, ani nemělo být zavedeno lidským úsilím: představovali si je jako sestup nadhistorické skutečnosti do historické doby.

*Text byl pronesen na konferenci „Zydowskie i chrascijanskie tradycje wobec kwestii spoleczenstwa idealnego“, zorganizované Mezinárodní radou křesťanů a židů ve dnech 10.-14. 7. 1994 ve Varšavě.

¹Např. Epistola Barnabae, 15,4-9; sv. Justin, Dialogus cum Tryphono, 80-81; sv. Irenej, Adversus haereses, 5,32-36; Origenes, De principiis, 2,11,2; Eusebius z Cesareje, Historia ecclesiastica, 3,28,1-4; 3,39,12-14; 7,24,1-9; sv. Augustin, De civitate Dei, 20,7,1.

Jak se zdá, teprve dvě dějinné skutečnosti umožnily lidem, žijícím v oblasti křesťanské civilizace, si představit, že v našem časném světě může existovat ideální společenství. První skutečností bylo, že Joachim da Fiore uvedl konkrétní datum, rok 1260, kdy mělo nadejít úplně nové období lidských dějin, epocha Ducha svatého. Lineární koncepce času vyvozovaná z bible, tím byla neobyčejně oživena a to mělo v budoucnu zplodit novověkou ideu pokroku. Je pravdou, že očekávání nové epochy bylo vyjadřováno především ostrou kritikou společenského řádu², nelze však podcenit fakt, že právě v napětí, které způsobila neoapoštolská hnutí v období 13. - 14. století, dostal novozákonní pojem *metamorfóein*, *reformare* (Řím 12,2) smysl přetvářející a uzdravující společenské struktury.

Druhou skutečností, která - jak se zdá - zásadně podnítila evropskou obrazotvornost v touze po ideální společnosti, byly zeměpisné objevy, zejména objevení Ameriky. Utváření americké společnosti z evropských přistěhovalců bylo empirickým dokladem toho, že je v lidských možnostech mnoho z toho, co se dosud zdálo být nereálným přáním. Mnohý Evropan viděl Američany jako společnost, které se podařilo odstranit takové prastaré skvrny lidstva, jako je bída, společenský útlak či násilí v náboženské oblasti.

Ve svých účincích nejponuřejší koncepce ideální společnosti - Marsova vize komunistické společnosti - doopravdy přímo vyrostla z filosofie Georga Wilhelma Hegela, zdá se však, že v měřítku staletí je plodem těch tendencí a událostí, jež vážeme se jmény takových lidí, jako byl Joachim da Fiore nebo Kryštof Kolumbus.

2. K tématu jsem tedy přistupoval s výše vstupním nápadem. Otázky, jež jsem si položil, lze rozdělit do tří bloků. Za prvé: když jsem usoudil, že zejména dva novozákonní texty by mohly pobídnout křesťany k touhám po ideální společnosti, rozhodl jsem se podívat, jak tyto texty fungují ve starokřesťanských dílech. Mám zde na mysli zidealizované popisy jeruzalémské obce (Sk 2,42-47; 4,32-35) a Kristovo prorocství, že „bude jeden ovčinec a jeden pastýř“ (J 10,16). Dále jsem se rozhodl ověřit, zda sám pojem Božího království, tak klíčový v Novém zákoně a zejména v evan-

²Srov. T.Manteuffel, „Narodziny herezji: wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w sredniowieczu“, Warszawa 1963; tentýž, „W oczekiwaniu ery wolności i pokoju: historiozofia Joachima z Fiore“, „Przegląd historyczny“ 60(1969) n.2; B.Töpfer, „Das kommende Reich: zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter“, Berlin 1964; F.Seibt, „Utopie im Mittelalter“, „Historische Zeitschrift“ 208(1969) n.3; S.Bylina, „Unum ovile et unus pastor: wizje nowego społeczeństwa w chiliamie beginów“, „Kwartalnik historyczny“ 80(1973) n.3.

geliích, nedávalo křesťanům příležitost vytvářet nějaké utopické fantazie a přání, třeba i proti Kristovu učení, že „Jeho království není z tohoto světa“ (J 18,36).

Druhý blok problémů, jenž přede mnou stanul, je spojen s ideou Boží obce v úvahách sv. Augustina. Věděl jsem ovšem, že tato idea není utopicky zatížena. Rozhodl jsem se však svou znalost ověřit, často totiž verifikace jistých a potvrzených znalostí přináší překvapující výsledky. Zvlášť důležitá se mi zdála následující otázka: zda náhodou augustinovská vize Boží obce nedegradovala během staletí na koncepci křesťanské obce, která si ve skutečnosti sice nedělala nárok na ideální obec, která však má takové ideové nároky, jež nutně odsuzovaly všechny její ne-křesťanské obyvatele jako druhořadé.

Třetí skupina problémů, kterou jsem si vymezil, se týká katolických reakcí na vize ideální společnosti v novověku, zejména na vize osvětské a socialistické. Zvlášť dvě otázky se zdají být vzrušující: do jaké míry byla církev zmobilizována ostrou kritikou osvětských filosofů a socialistických ideologů, (kteří církvi připisovali obraz země jako „slzavého údolí“) aby kriticky ověřila svou tradiční nauku o nedosažitelnosti ideálních situací na této zemi? Jinak řečeno: zda tato kritika vedla nějaké katolické prostředí, aby si uvědomilo, že přesvědčení o nedosažitelnosti ideálních společenských vztahů je třeba pečlivě oddělovat od pohodlné smířlivosti se společenskými nespravedlnostmi a od nechuti ke společenským reformám? Druhá otázka vypadá stejně zajímavě: jak se v katolickém myšlení odrazily ideje pokroku a společensky spravedlivého státu, které byly formovány vůči církvi kritickým utopickým myšlením novověku, a nejen myšlením utopickým?

3. Neprve tedy uvedu, že jsem hledal utopické myšlení u prvních křesťanů. Začal jsem se zjištěním, že ve starokřesťanských dílech je přítomen obraz jeruzalémské obce ze Skutků apoštolů. Svědomitě jsem prozkoumal všechny texty, na něž poukazují tři další svazky indexu biblických odkazů v celé starokřesťanské literatuře prvních tří století³ - a našel jsem tam ani náarážku na ideální společnost. Teprve v následujících staletích se popis jeruzalémské obce měl stát inspirací tvůrcům řeholního života⁴, ale to s naším tématem nemá nic společného. Negativním

³ „Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique“, Paris 1975-1980, sv.1,s.418-419; sv.2,s.355-357; sv.3,s.348.

⁴Srov. např. Řehole sv. Augustina, 1,2; 5,1; sv.César z Arles, řehole pro mnichy, 2; tentýž, Řehole pro panny, 18; Řehole sv.Benedikta, 34; Řehole sv.Leonarda, 26; Řehole sv.Isidora ze Sevilly, 12.

efektem skončilo i mé hledání ve starokřesťanské literatuře z prvních tří století, kde se navazuje na evangelní proroctví o jednom ovčinci a jednom pastýři⁵.

Takový výsledek hledání v raně patristickém materiálu vypadá pochopitelný vzhledem ke skutečnosti, že se v Novém Zákoně velmi jasně hlásá, že „moje království není z tohoto světa“. Touhy po možnosti ideálního společenství se nemohly objevit u křesťanů, tím spíš, že jak evangelia, tak listy apoštolů předvídají na konci lidských dějin spektakulární a zesílenou přítomnost zla, zhroucení víry a pronásledování spravedlivých. V *posledních dnech*, čteme ve druhém listě Timoteovi 3,1-4, *nastanou zlé časy. Lidé budou sobečtí, chamtiví, chvástavi, domýšliví, budou se rouhat, nebudou poslouchat rodiče, budou nevděční, bezbožní, bez lásky, nesmiřitelní, pomlouvační, nevázaní, hrubí, lhostejní k dobrému, zrádlní, bezhlaví, nadutí, budou mít raději rozkoš než Boha*⁶. Předpovědi tohoto druhu samozřejmě nejsou důsledkem přesvědčení, že by zlo bylo silnější než dobro; spíš plynou z přesvědčení, že zlo je hlučnější a více se vnucuje než dobro. Dočasná vítězství zla kontrastují v Novém Zákoně s konečným vítězstvím Krista, jenž - jak křesťané věří - v den svého slavného příchodu neodvolatelně zastaví rozpínavost zla a ustanoví své věčné království.

Ale již ve velmi raných křesťanských dílech je možno najít konstrukci „co by bylo, kdyby všichni lidé uvěřili v Krista“. Tyto první konstrukce přesně zformuloval v polovině 2. století svatý Justin, když se postavil proti obviněním, že křesťané mají nějaké rozvratné plány vůči státu. Justin říká ve svém díle pro císaře Antonia Pia: *Když slyšíte, že očekáváme nějaké království, domníváte se, aniž byste se hlouběji zamyslili, že máme na mysli lidské království, jenže my hovoříme o království Božím*⁷.

Justin však jde dál. Neomezuje se na protesty proti nespravedlivým a nesmyslným výtkám, ale upozorňuje císaře na to, že když stát pronásleduje křesťany, bojuje proti svým obzvlášť hodnotným občanům. Křesťané jsou totiž těmi občany, kteří dodržují zákony nikoli ze strachu před trestem, ale z vnitřního přesvědčení: *živíme totiž hluboké přesvědčení, že se před Bohem neskryje žádný zločinec, hrabivce, křivopřísežník, podobně konec konců ani žádný ctnostný člověk - a že každý podle svých činů půjde do věčného ztracení nebo dosáhne spásy*⁸.

⁵ „Biblia Patristica“, sv.1,s.339; sv.3,s.333.

⁶Šrov. Mt 24-21-30; Lk 18,8; 2 Sol 2,3-4; 1 Tim 4,1.

⁷Sv.Justin, Apologia, I,11,1.

⁸Tamtéž, 12,1.

A právě na tomto místě sahá Justin po konstrukci „co by bylo, kdyby všichni lidé byli podobně náboženští jako křesťané“: *kdyby všichni lidé sdíleli toto naše přesvědčení, nikdo by již více nechtěl mít zalíbení ve zločinu po krátkou chvíli, neboť by věděl, že ho za to čeká věčný trest ohně. Každý by se - dokonce za cenu velkého úsilí - držel na uzdě a život by zdobil ctnostmi, jen aby mohl obdržet Bohem slibovaná dobra a uniknout trestu.*⁹ V této perspektivě se Justinovi pronásledování křesťanů jeví jako vrchol absurdity, a tudíž císařovi hořce vyčítá: *opravdu vzniká dojem, že se obáváte, aby se náhodou všichni bez výjimky nestali slušnými, a tak byste už neměli koho trestat*¹⁰.

Z faktu, že Justin argumentoval právě takto, neplyne, že v jeho eristické konstrukci můžeme hledat nějaké jeho představy o ideální společnosti. Justin pouze vyjadřuje své přesvědčení, že pro společnost je užitečnější, když její členové dodržují principy spravedlnosti z vnitřního přesvědčení, a nikoli ze strachu před trestem.

Celsus, jistě nejznámější starověký odpůrce křesťanství, za přesně opačným účelem vytvořil roku 178 konstrukci „co by bylo, kdyby se všichni lidé stali křesťany“. Kritizuje neochotu křesťanů přijímat veřejné úřady a vstupovat do vojenské služby a rozvíjí děsivý obraz, co by se stalo se státem, kdyby všichni jeho občané přijali křesťanství: *kdyby se všichni zachovali jako ty [křesťane] - vládce by zůstal opuštěn a odmítnut, všechny zemské záležitosti by se staly lupem bezbožných a divokých barbarů. (...) Neřekneš snad, že kdyby ti například Římané uvěřili a zanedbali by příkázanou úctu vůči bohům a lidem a kdyby se obrátili k tvému Nejvyššímu, či jak ho tam chceš nazvat, že by sestoupil z nebe a bojoval by za ně, takže by už nepotřebovali žádnou jinou pomoc.*¹¹

Origenes, když po sedmdesáti letech odpovídal na Celsovu konstrukci „co by bylo, kdyby“, s neskryvaným uspokojením a více než rád si představuje, co by bylo, kdyby všichni Římané přijali křesťanskou víru, ale vyjadřuje své přesvědčení, že se to jednou skutečně stane: *Pokud by se všichni lidé, jak říká Celsus, zachovali tak, jako já, je jasné, že i barbari, kdyby se přiblížili k Božímu učení, budou dodržovat zákony a stanou se civilizovanými lidmi, zmizí všechny pohanské pověry a zavládne křesťanské náboženství; ono konec konců zavládne i bez toho - tehdy, až Boží Slovo bude vládnout většině duší.*¹² Absurdita představy,

⁹Tamtéž, 12,2.

¹⁰Tamtéž, 12,4.

¹¹Origenes, Contra Celsum, 8,68-69.

¹²Tamtéž, 8,68.

že Bůh sestoupí na zem, aby bránil své vyznavače, byla pro Celsa něčím samozřejmým. Něco zcela opačného si o tom myslí Origenes: *Dříve než se Celsus zeptá, čeho by Římané dosáhli, kdyby uvěřili křesťanské nauce a kdyby zbagatelizovali zavedené povinnosti vůči domnělým bohům a lidem a kdyby uctívali Nejvyššího, ať poslouchá náš výrok na toto téma: (...) Pak by se všichni modlili k Božímu Slovu, které kdysi řeklo Židům, trpícím pronásledování od Egypťanů: Hospodin bude bojovat za vás a vy budete mlčky přihlížet. Sjednocení ve společné modlitbě byste mohli porazit větší zástupy pronásledovatelů, než jich porazila modlitba Mojžíše a jeho lidu.*¹³

Osobně bych tento Origenův výrok nepřeceňoval a jeho jméno bych neumístil na listině křesťanů, kteří snili o ideální společnosti. V polemických výrocích se často jedná víc o vyvrácení protivníkových námitek než o vyjádření svých skutečných názorů. Zdá se mi rozhodující skutečnost, že Origenes - nakolik je mi známo - se v žádném jiném díle nenechá unést fantazií a nesní o křesťanské společnosti, která se obejde bez armády, protože jí stačí víra v Boha.

4. Klíčovou postavou našeho tématu je svatý Augustin. Jeho idea Boží obce tak radikálně vylučuje možnost dosáhnout na této zemi jakéhokoli konečného ideálu, že je obtížné si představit i to, že by se u Augustina mohlo objevit literární přání, jež jsme viděli u starších Otců, jak nádherným by se stal svět, kdyby lidé přijali křesťanský způsob života.

V telegrafické zkratce jsme připomněli augustinovskou nauku o Boží obci. Člověk, jenž přichází na tento svět ve stavu prvotního hříchu, je celý uzavřen v dočasnosti, celý je totiž uzavřen v pokřivené sebelásce, postupující až k pohrdání Bohem. Rovněž veškerá jeho otevřenost vůči pravdě a dobru, narušená hříchem, podléhá smrti a míří k rozkladu. Jeho život, proniknutý touhou po bezpodmínečném štěstí, je spletcem šťastných a nešťastných dní, nevyhnutelně však míří k nejzazší nesmyslnosti a neštěstí, neboť taková je cena hříšné sebelásky.¹⁴

Myslím, že v těchto několika větách jsem věrně popsal augustinovský pozemský stát. Všichni bez výjimky se rodíme jako občané tohoto státu a strávili bychom v něm celý svůj život až po dosažení stavu věčné smrti, kdyby nebylo Božího milosrdenství, jež nás svou milostí zve do jiného státu, do svého. Pozvání spočívá v tom, že milost nás předem uschopňuje

¹³Tamtéž, 8,69. Biblický citát v Origenově textu pochází z Ex 14,14.

¹⁴Sv. Augustin, De civitate Dei, 14,28; 15,1.

milovat Boha tak, že spějeme k pohrdání sebou. Všichni, kdo přijali dar této lásky, se stávají občany Boží obce.¹⁵

Boží stát je budován nikoli pro zemi, ale pro nebe. *Putuje tímto špatným světem jako archa vodami potopy.*¹⁶ Slibuje štěstí až v budoucím životě, ale přesto tento život jeho občanů lze už nyní nazvat šťastným, třebaže spíš šťastným v oné naději, nikoli v této dočasné skutečnosti.¹⁷

Občané Božího státu jsou promíseni s občany pozemského státu, žijí v těchže domech, patří do těchže společenství a podléhají týmž pozemským zákonům.¹⁸ Toto promísení se týká i církve a teprve na posledním soudu budou dobří křesťané odděleni od špatných. Zde se Augustin odvolává na evangelní podobenství o síti, v níž byly ryby dobré i špatné.¹⁹

Shrňme augustinovskou nauku o Boží obci z hlediska našeho tématu: Boží obce se opravdu formuje v časnosti, ale je vůči ní transcendentní. Ba více, je transcendentní i vůči pozemské části církve, což znamená, že příslušnost k církvi automaticky nezajišťuje občanství v Božím státě. Těžko si představit nauku protikladnější jakémukoli utopickému přání, než je augustinovská nauka o Boží obci. Svatý Augustin rozhodně tvrdí, nejen že lidstvo nikdy na této zemi nedosáhne stavu naprosté příslušnosti k Boží obci, ale tento stav je na zemi nedosažitelný i pro církve.

5. Tak jsme došli k následující otázce: diskriminace nekřesťanů, mj. Židů, v tradičně křesťanských společnostech, je skutečností. Dříve než odmítnu hypotézu, že u počátků této diskriminace jsou nějaké křesťanské představy o ideální společnosti, musím se zeptat, z jakých pramenů se čerpalo pro její zdůvodnění.

Nejprve si snad připomeňme obecné zásady, jakými se od sklonku starověku lidé řídili, když vymezovali místo nekřesťanů v křesťanských společnostech. Zdá se, že se tyto zásady dají shrnout do čtyř bodů.

Zprvé - cituji nyní kánon toledského 4. synodu z roku 633, který je tím důležitější, že se objevil v Graciánově dekretu - *o Židech svatý synod přikazuje, aby žádný z nich nebyl násilím nucen k víře. Bůh totiž prokazuje milosrdenství, komu chce a zatvrzelým činí, koho chce. Vždyť nemohou dojít spásy proti své vůli, ale z vlastní vůle, aby byly naplněny požadavky spravedlnosti. Podobně jako člověk z vlastní vůle projevil po-*

¹⁵ „Občany pozemské obce rodí přirozenost pokažená hříchem, zatímco občany nebeské obce rodí milost, osvobozující přirozenost od hříchu“ (tamtéž, 15,2).

¹⁶ Tamtéž, 15,26,2.

¹⁷ Tamtéž, 19,20.

¹⁸ Tamtéž, 19,17.

¹⁹ Tamtéž, 18,49.

*slušnost hadovi a zahynul, stejně tak každý díky Boží milosti se obrací svou vlastní myslí a když věří, dosahuje spásy.*²⁰

Signifikantní však jsou omezení, jež jsou zaváděny do principu, že víra nesnese násilí. Tentýž 4. synod v Toledo však přikazuje nutit k víře ty Židy, kteří byli pod vládou jakéhosi Sizebuta proti své vůli pokřtěni, *aby se nerouhali Pánovu jménu a aby víra, kterou přijali, nebyla považována za něco prázdného a pohrdáníhodného.*²¹

Kromě toho je vhodné zde připomenout rozhodnutí papeže Řehoře Velkého, jenž, třebaže jednoznačně nesouhlasil s tím, aby byli Židé nuceni ke křesťanské víře,²² připouštěl však ekonomické úlevy pro ty Židy, kteří přijali křest: *Když je úlevami v poplatných záležitostech vedeme ke Kristu, oni sami pak sice spíš z přesvědčení nepřicházejí, ale jejich děti přijímají křest už s větším přesvědčením.*²³ Dnes bychom takové metody jednoznačně označili za proselytismus, který uráží víru.

Připomeňme ještě pohled svatého Tomáše Akvinského na náboženské násilí vůči nekřesťanům. Rozhodně zakazoval jakkoli nutit k víře a radikálně odmítal křty dětí proti vůli jejich rodičů.²⁴ Připouští však násilí v oblasti náboženství ve třech následujících případech: aby se zamezilo rouhání, protikřesťanské propagandě a pronásledování víry.²⁵ Dnes bychom rozhodně nesouhlasili s použitím násilí přinejmenším v druhém případě, každý člověk má totiž právo veřejně svědčit o svém přesvědčení.

Druhá zásada, jež nekřesťanům vymezovala místo v křesťanské společnosti, obsahuje oblast jejich kontaktů s křesťany. Veškeré kontakty v podstatě byly dovoleny, avšak s výjimkou těch, jež by křesťany mohly vydávat v nebezpečí ztráty víry.²⁶ Odtud pocházejí rozmanité zákony, jak obecné tak partikulární, zakazující Židům zaměstnávat křesťany do služeb, ale zejména křesťanské kojně a chůvy (určitě proto, že osoby, pečující o děti, vstupovaly nehlouběji do rodiny, která je zaměstnávala). Zároveň zde zákon zjevně podporoval asymetrii: kontakty s nekřesťany, jež by je mohly dovést ke křtu, a tedy k odchodu od víry otců, byly velmi podporovány.

Třetí zásada regulovala problémy spojené s nekřesťanským kultem v křesťanské společnosti. Tento kult byl povolen z negativních důvodů:

²⁰ Decretum Magistri Gratiani, P 1 dist. 45.can. 5 de Iudaeis.

²¹ Tamtéž.

²² Epistola, I,45 (list z r.591).

²³ Epistola, V,7 (list z r.594).

²⁴ Summa theologiae, 2-2 q.10 a.12.

²⁵ Tamtéž, a.8.

²⁶ Tamtéž, a.9.

aby se vyvarovalo většího zla²⁷. Proto se snadno dovolovala různá omezení: například synagoga nesměla stát příliš blízko kostela ani na hlavní ulici, někdy bylo zakazováno stavět nové synagogy, třebaže bylo dovoleno opravovat již existující, apod.

A nakonec čtvrtá zásada diskriminovala nekřesťany v oblasti jejich oprávnění k vládě nad křesťany. A sice byla uznávána pravomoc pouze takové vlády nekřesťanů nad křesťany, která existovala již dříve, ale připouštěla se i možnost zproštění. Zároveň byla rozhodně vyloučena možnost, aby nekřesťan nabyt moci nad křesťany.²⁸

Jak vidíme, uvedené zásady zdánlivě připomínají konfesní právo v islámských fundamentalistických společnostech. Nikoli k užítku se přihodilo, že v Evropě byly ony zásady zrušeny těmi liberálními proudy, jež čerpaly inspiraci z individualistické filosofie - a v důsledku toho se dítě vyliko i s vaničkou, protože se nejen zamezilo náboženské diskriminaci, ale obecně se zpochybnilo místo náboženství ve veřejném životě.

A proto se stává tím důležitější otázka po předpokladech, jež vedly k tak politováníhodné náboženské diskriminaci v křesťanské Evropě. Dnes totiž stojíme tváří v tvář nutnosti vypracovat takové formy přítomnosti náboženství ve veřejném životě, které ani zprostředkovaně nebudou ohrožovat žádného člověka ani žádné náboženství.

Nejpravděpodobnější se zdá hypotéza, že privilegované místo křesťanství v pozdním římském císařství i v evropských státech a z toho plynoucí diskriminace nekřesťanských náboženství vznikly proto, že křesťanství zdědilo ony funkce ve státě, jaké předtím plnilo pohanské státní náboženství. Tak soudí mj. zasloužilý badatel v oblasti dějin tolerance Joseph Lecler: *Vnitřní jednota náboženství a státu byla tak dalece zakořeněna v tradicích starověkého světa, že vítězství christianismu nemohlo v tomto ohledu vyvolat radikální změny. Z hlediska Kristových vyznavačů se dalo snadno omluvit, že odluka církve od státu v dobách pronásledování byla násilným, nenormálním stavem, jenž mohl skončit ve chvíli císařova obrácení. Z hlediska císařské vlády se rovněž vysvětluje, že záležitosti náboženství vždycky patřily do oblasti vlády státu. Tak se postupně rozvinul cesaropapismus, křesťanská paralela starověkého náboženského cesarismu.*²⁹

Je jasné, že když křesťanstvo přejalo po pohanském státním náboženství funkci cementu, jednotícího politickou veřejnost, neudálo se to

²⁷ chybí text pozn. č. 27

²⁸ Tamtéž, a.10.

²⁹ J. Lecler, „Historia tolerancji w wieku Reformacji“, Warszawa 1964, sv.1, s.74.

mechanicky. Monoteistické náboženství, jakým je křesťanství, má svůj vlastní význam, který se nedá srovnat s polyteistickým kultem přírodních mocností, a tudíž přijímání zmíněné funkce se uskutečňovalo během dlouhého procesu, vymezeného mj. jmény takových císařů jako Konstantin, Teodosius či Justinián. Křesťanstvo ovšem, když tyto funkce přijímalo, si dokázalo zachovat svou náboženskou identitu, ale určitě jeho poselství o svobodě a lidské důstojnosti každého člověka bez výjimky takto podleгло ztemnění.

Tak či onak se zdá, že souhlas křesťanů s plněním politických funkcí, z evangelního hlediska pochybných, nevznikl ani tak z utopického obrácení k budoucnosti, jako spíš z toho, že se čerpalo z podezřelých pramenů, jež po sobě zanechala minulost. Je dobré si jen všimnout, že toto tvrzení jsem zformuloval způsobem dalekým realismu. Neboť mohlo se vůbec křesťanstvo vyhnout těmto funkcím? Podobně jako skutečnost dokonce nejangažovanější víry v evangelium nečiní jednotlivého člověka bezhříšným, tak samo křesťanstvo jako celek se nemůže vyhnout nějakému zapletení do společenských struktur, poznamenaných hříchem. Neomlouvá to různé hříchy a chyby, ale tím spíše nesmíme zavírat oči před tím, že při veškerých pletkách křesťanství nepřestalo být sebou a nedalo se zredukovat na plnění takových či onakých dočasných funkcí.

6. Zbylo nám ještě signalizovat dnešní vztah katolické církve ke společenským utopiím. Už Lev XIII. demaskoval utopičnost ideje komunistické společnosti a varoval před tím, že když se zkouší realizovat každou utopii, přivádí to na lidi mnoho neštěstí. Roku 1891 napsal v encyklice „*Rerum novarum*“ (II.1): *Bolest a utrpení jsou lidským údělem a třebaže lidé užívali a zkoušeli všechny možné prostředky, žádná moc ani žádná teorie nedokážou eliminovat tyto nepříjemnosti úplně z lidského života. Naproti tomu ti, kteří ujišťují, že to dokáží a kteří ubohému lidství slibují život osvobozený od veškeré bolesti a námahy a plný klidu a trvalé rozkoše, ti klamou lid a nastražují mu léčku, skrývající v sobě neštěstí ještě větší než dosavadní.*

Jan Pavel II. v duchu přesně téže logiky ve svém pokojném poselství z roku 1982 (č.12) formuluje svá varování před pacifistickou utopií: *Křesťan ví, že zcela pacifistická lidská společnost na zemi je iluzí a že ideologie, jež je představují jako snadno realizovatelné, probouzejí nesplnitelné naděje. Mají totiž chybnou koncepci lidské přirozenosti, nechápou problém v jeho celku, používají úniku, aby přehlušily strach, anebo v jiných případech se řídí vlastním ziskem. Křesťan je přesvědčen - protože*

to bolestně zakusil - že tyto svůdné naděje vedou přímo k pseudomíru totalitních režimů.

Když Lev XIII. odmítl myšlenku komunistické revoluce jako cesty k budování ideální společnosti, vybízel k budování spravedlivé společnosti, postavené na realistických principech. U Jana Pavla II. má velmi podobnou strukturu kritika pacifistické utopie. Papež po bezprostředně citovaném varování upozorňuje na to, že o mír je přece možné usilovat reálně a účinně: *avšak realitický pohled křesťany nedemobilizuje v jejich snaze o mír. Naopak, probouzí v nich horlivost - vědí totiž, že Kristovo vítězství nad lží, nenávistí a smrtí poskytuje člověku, toužícím po míru, silnější motivace než ty, které nabízejí nejušlechtlejší antropologie a dodávají opodstatněnější naději než je ta, která svítí v nejsmělejších snech.*

Na začátku jsem uvedl, že první křesťanské utopie, jež mají svůj počátek v myšlenkách Joachyma da Fiore, prakticky vedly k negaci dosavadního společenského řádu a jejich vize budoucnosti byly postaveny pouze ze samých nároků a nereálných fantazií. Právě tohoto postoje v dnešní mentalitě si všiml papež Pavel VI. V roce 1971 napsal v apoštolském listě „Octogesima adveniens“ (č.37): *Bylo by nebezpečné nevšimnout si toho, že odvolávat se na utopie je často pohodlnou výmluvou pro ty, kteří se uchýlí do světa fantazie, když chtějí utéct před řešením konkrétních úkolů. Kdo žije myšlenkami v hypotetické budoucnosti, najde snadno záminku k zanedbání průběžných povinností.*

Pavel VI. si v tomto postoji konec konců všímá i dobré stránky: *Je však třeba uznat, že tato forma kritiky existující společnosti vede často perspektivní obrazotvornost, aby zahlédla dosud neobjevené nové prvky, které tkví v existujících vztazích, a zaměřila lidi k lepší budoucnosti. Tato obrazotvornost udržuje společenskou dynamiku a dodává tak sebedůvěru tvůrčím silám lidského ducha a srdce.*

Je třeba ještě poznamenat, že ve 2. polovině 20. století byl v oficiálních dokumentech katolické církve směrodatně zformulován vztah církve k ideji pokroku. Tato idea byla po celé generace formulována v opozici k církvi a křesťanství, provázely ji často utopická přání o ideální společnosti, někdy byl jako její protiklad uváděn eschatologický příslib Božího království. Druhý vatikánský koncil vidí místo pokroku v katolickém světonázoru takto: *I když je třeba pečlivě rozlišovat pozemský pokrok*

od růstu Kristova království, má přesto tento pokrok pro Boží království veliký význam, pokud přispívá k lepšímu uspořádání lidské společnosti.³⁰

K tomuto náhledu na smysl pokroku jistě přispěly encykliky Jana XXIII. „Mater et magistra“ (1961) a „Pacem in terris“ (1963). Právě v těchto encyklikách byla formulována základní odpověď na tradiční katolické výhrady vůči myšlence pokroku. Jan XXIII. dokázal, že idea pokroku nemusí vylučovat teocentrický pohled na člověka, ba naopak, opravdový pokrok přímo vyžaduje smířit člověka s Bohem.

Jan XXIII. napsal v encyklice „Mater et magistra“ (4,1): *Přes obrovské technické pokroky a hospodářský rozvoj nebude ve světě vládnout ani spravedlnost, ani mír, dokud si lidé neuvědomí, za jak velkou důstojnost vděčí tomu, že byli Bohem stvořeni a že jsou dětmi Boha, jehož je třeba považovat za první a zároveň poslední příčinu všech věcí, které stvořil. Člověk od Boha odloučený se stává strašný pro sebe i pro ostatní. Totiž veškeré spolunažívání mezi lidmi nezbytně vyžaduje, aby měl člověk uvědoměný a správný vztah k Bohu, prameni veškeré pravdy, spravedlnosti a lásky.*³¹

Jan XXIII. bez okolků vysvětluje dál: *Asi žádný projev hlouposti není pro naši dobu tak signifikantní, jako snaha vytvořit trvalý a konečný řád časného života, jenž není postaven na nezbytném základě, tzn. jenž pomíjí Boží majestát. Tak se snaží zdůrazňovat lidskou důstojnost a přitom se vysouší pramen, z něhož tato důstojnost tryská a je napájena, ztěžuje se tak, či dokonce - pokud by to bylo možné - tlumí tíhnutí lidských duší k Bohu. Avšak průběh současných událostí, jenž podřívá naděje mnohých a jiné naopak hrouží do smutku, plně potvrzuje velkou pravdu, vyjádřenou ve slovech Písma svatého: „Jestliže dům nebuduje Pán, lopotí se marně, kdo jej staví.“*

Z časopisu Więź, březen 1997 přeložila Terezie Eisnerová OP.

³⁰Pastorační konstituce „Gaudium et spes“, n.39.

³¹Srov. encyklika „Pacem in terris“, n.37.

Židovské kořeny Ježíše Krista

Jan M. Jozef Sotoniak

Jozef Sotoniak, nar. 1939 v Liptovském Mikuláši, od r. 1973 člen III. řádu sv. Dominika – bratr Jan Macias, ženatý, r. 1980 jáhenské svěcení ve Varšavě, od r. 1991 v pastorači jako trvalý jáhen v Římskokatolické farnosti Moravská Ostrava při katedrále Božského Spasitele, řeholní asistent Laického sdružení sv. Dominika v Ostravě.

Ačkoliv od Druhého vatikánského ekumenického koncilu uplynulo již 32 let, je všeobecně známou, leč žalostnou skutečností, že jeho závěry, tj. konstituce, dekrety a deklarace nejsou mezi katolickou věřící veřejností známé natolik, jak by to zasluhovaly a jak by bylo zajisté žádoucí. Vaticanum II. představuje v našem století nepochybně událost prvního významu, neboť jeho dokumenty uzavírají jednu epochu církevního života a otevírají nové perspektivy v sebepoznání Církve. Je tedy nezbytné tyto dokumenty studovat – což je všeobecně známo – ale nejen studovat, to by bylo málo – je třeba uvádět je do života. Právě k tomu je koncilní otcové církvi svěřili.

Domnívám se, že mezi ty nejméně studované, a tedy i nejméně známé, patří deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím – **NOSTRA AETATE**. Přitom je to nejtěžší text mezi dokumenty, ale patří mezi nejdůležitější, poněvadž nám umožňuje nahlédnout do **rodokmenu** křesťanství tím, že nám připomíná, že náš Pán, Ježíš Kristus, pochází podle těla z národa Abraháмова, Izákova a Jákobova.

Celá 4. kapitola zmíněné deklarace je věnována tomuto tématu. Zde si z ní dovolím citovat toto: „Církev Kristova totiž uznává, že počátky její víry a jejího vyvolení sahají podle Božího tajemství spásy až k patriarchům, Mojžíšovi a prorokům. Vyznává, že všichni, kdo věří v Krista jsou Abrahámovými dětmi podle víry (srov. Gal 3,7), jsou zahrnuti v povolání tohoto patriarchy a že odchod vyvoleného národa ze země otroctví je tajemným předobrazem spásy církve. Proto církev nemůže zapomenout, že obdržela zjevení Starého zákona prostřednictvím národa, s kterým Bůh ve svém nevýslovném milosrdenství uzavřel starou smlouvu. Ví, že bere sílu z kořene ušlechtilé olivy, na kterou jsou naroubovány ratolesti plané olivy, pohani (srov. Řím 11,17–24). Církev totiž věří, že Kristus, náš

Pokoj, usmířil svým křížem Židy a pohany a v sobě spojil dvojí v jedno (srov. Ef 2,14–16)¹. V dalším odkazují čtenáře na zmíněnou deklaraci.

Ta je natolik důležitá, že ji kardinál Willebrands neváhal nazvat **historickým bodem obratu**, a to v oficiálním dokumentu **Směrnice a pokyny k aplikaci koncilní deklarace „Nostra aetate 4“**, který podepsal v r. 1974². Na základě tohoto dokumentu jsou křesťané nuceni znovu objevit Kristovy – a tedy i své – židovské kořeny, aby totiž z neznalosti nedocházelo k nedorozuměním (o pocitech vzájemného nepřátelství mezi křesťany a Židy ani nemluvě, to snad už máme díky Bohu za sebou). Nežádka si totiž málo informovaní katoličtí křesťané (snad vlivem pojmu „sacerdos alter Christus“) neuvědomují, že Ježíš byl „rabbi“, a ne „otec“, „učitel“, a ne „duchovní“, byl to Žid, a ne křesťan; chodil do synagógy, a ne do kostela; světil šabbat, a ne neděli; modlil se aramejsky, a ne řecky nebo latinsky; četl Starý zákon, a ne Nový zákon; odříkával žalmy, a ne růžec; světil **pesach** (žid. velikonoce), **šavuot** (žid. letnice) a **sukkot** (svátek stanů), a ne vánoce, či postní dobu...³.

Polský spisovatel Roman Brandstaetter ve svém románovém ztvárnění Ježíšova životopisu od narození po nanebevstoupení⁴ velmi poutavým a poučným způsobem přibližuje čtenáři atmosféru Ježíšova života v koleritu doby, krajiny a jednajících osob podle evangelíj. Jako rodilý Žid, který konvertoval ke katolicismu, tak činí zasvěceně, takže číst toto působné dílo není jenom literárním zážitkem.

Všechno, co se o Ježíši ví, dokazuje, že byl Žid od narození. Nejen Žid podle víry a náboženství. I když nutno říci, že Ježíšův **svět náboženských představ** byl veskrze židovský, a sice židovský podle názorů jeho doby. Z historického hlediska není pro toto tvrzení nic jistějšího a důstojnějšího než svědectví, které podal apoštol Pavel: „Ano, raději totiž bych si přál, abych já sám byl proklet, od Krista vzdálen, pro své bratry, s kterými jsem tělesně spřízněn. Vždyť to jsou Izraelité, byli přijati za syny, Bůh s nimi bydlel, uzavřel s nimi smlouvu, dal jim zákonodárství, bohoslužbu i zaslíbení. Jejich předkové jsou praotci izraelského národa a od nich podle lidské přirozenosti pochází i Kristus-Bůh, který je nade všechno a který buď veleben navěky! Amen“ (Řím 9,3–5). Podobně svědčí i autor listu Židům: „Je přece všem známo, že náš Pán pochází z kmene Judova a vzhledem k tomuto kmeni Mojžíš nic neřekl o kněžích“ (Žid 7,14);

¹Dokumenty II. vatikánského koncilu, str.553, Zvon, Praha 1995.

²Di Sante: Židovská modlitba, str.7, Oikúmené, Praha 1995

³Di Sante: citované dílo str.8.

⁴Roman Brandstaetter: Jezus z Nazarethu, Pax, Varšava 1979.

dále sv. Jan ve Zjevení: „Hle, zvítězil lev z Judova kmene – Davidův potomek“ (Zjev 5,56). Ježíš nám v evangeliích vychází vstříc jako prostý židovský řemeslník. Byl Židem, který vedl skromný způsob života, Židem z lidu, který svůj lid dobře znal, uprostřed něho žil a jemuž byl v lásce z celého srdce nakloněn.

Podle zpráv z evangelií víme, že Ježíšova rodina byla židovská. Především měl židovskou matku, Marii (Mariam či Miriam), židovské bylo i jeho příbuzenstvo i prostředí, v němž žil. Jeho pěstoun, Josef, mu dal – jak byl povinen – základy židovské náboženské výchovy, tzn., učil ho Tóru, zcela jistě ho naučil denní modlitby šacharit, minchu a ma' ariv, ale hlavně – Šema Jisrael. Také ostatní jména rodiny jsou semitská. Autor třetího evangelia byl inspirován čistě hebrejským podáním (tradicí). Za důkaz postačí, když si vezmeme jenom „Magnificat“ (Lk 1,46–55). Člověk cítí pohnutí při tónu těchto slov, především ta poslední jsou hluboce izraelská! Jaká slavnostnost zaznívá v této vzpomínce na Starou smlouvu, a to na prahu evangelia – evangelia pohanů – z úst samotné Marie. Od Lukáše také víme, že Ježíšova rodina plnila nejdůležitější předpisy mojžíšského Zákona (Lk 2,22–24). Znalec Nového zákona, Karl Kertelge poznamenává: „Že byl Ježíš Žid, je na základě novozákonních svědectví vlastně samozřejmé. Bezpochyby pochází ze židovské matky⁵ a patří jako obřezaný k židovskému národu.“ Pozoruhodně se pak dotýká dnešního čtenáře, když má konstatovat, že tato samozřejmost mohla být v křesťanských dějinách víry nějak odsunuta nebo zastrčena.

Podle náboženského zákona je pro každého Žida důležitá obřízka. Také Ježíš byl obřezán (Lk 2,21). Všechno se u tohoto dítěte dělo podle předpisů Zákona (Lk 2,22–24). To, že dvanáctiletý Ježíš zůstal v chrámě a rodiče ho museli hledat, snad souvisí s jeho přijetím a prohlášením za plnoprávného člena židovské pospolitosti, za „syna přikázání – Bar micva“.

Stojí za povšimnutí, že právě ve čtvrtém evangeliu, v němž jsou nápadné protižidovské prvky, je výslovně řečeno, že Ježíš je Žid: „Jakže? Ty, Žid (sy judaios ón), žádáš o napití mne, Samaritánku?“ (Jn 4,9) Je tam také věta vztahující se na Ježíše: „... spása přichází od Židů“ (Jn 4,22). Kdyby Ježíš nebyl Žid, pak by se nedal pochopit ani nápis na kříži: „Ježíš Nazaretský, židovský král“.

⁵ Ja' akov Newman, Gavri el Sivan: Judaismus od A do Z, Sefer, Praha 1992. Podle halachy je Židem ten, kdo se narodil ze židovských rodičů (konkrétně ze židovské matky) nebo kdo konverzí (gijur) přijal podle židovského zákona judaismus. Cit. Dílo str.248.

První a nejjistější svědectví o Ježíšově původu nacházíme u Pavla: Kristus, Syn Boží, je „podle těla z pokolení Davidova (ek spermatos Daveid)“ (Řím 1,3) „a Abraháмова“ (Gal 3,16; srov. 2 Tim 2,8). Pavel, který jako farizej musel znát halachu, uvádí, že tento Boží Syn se „narodil z ženy“, podřízen Zákonu (Gal 4,4).

V souvislosti s touto halachou stojí za povšimnutí, že Marek nazývá Ježíše „synem Marie“ (Mk 6,3), aniž by uváděl otce. Synoptikové něco uvádějí o Ježíšově matce. Všichni udávají její jméno Maria, její rodné město Nazaret (Lk 1,26–27). Lukáš zná také její původ: je „syggenés“, pokrevní příbuzná Alžběty (Lk 1,36), která byla ženou z dcer Áronových (Lk 1,5). Podle toho pochází Ježíš z matčiny strany z kněžského kmene Levi; Matouš 1,16 uvádí také „Mariina muže“ jménem Josef.

Důležité je také znát náboženský postoj Ježíše. U Lukáše čteme, že Ježíšovi „rodiče byli zbožní Židé“ (srov. Lk 2,41). V této atmosféře rodinné zbožnosti byl také vychováván Ježíš. Nejen, že se v rodině naučil každodenním modlitbám, ale právem lze říci, že o šabbatech a svátcích navštěvoval synagógu, což nám na mnoha místech dosvědčují evangelia. Jeho náboženský postoj je dokázán především jeho vztahem k Tóře, ale také porovnáním velkých náboženských myšlenek starozákonního Izraele s tím, co je nám o Ježíši známo.

Ježíšův Bůh je Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův, tzn., Bůh Izraele. Na kterého jiného Boha by se mohl on, syn Marie, obracet, když podle Mt 27,46 vykřikl: „Eli, Eli... Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ U Jana 20,17 to znamená: „Vystupuji... k svému Bohu a k vašemu Bohu“. Jasněji se to nedá říci: Ježíš má téhož Boha jako jeho současníci, kteří se také po jeho smrti šli modlit do chrámu Boha Židů (srov. Sk 2,46). Ježíš je Žid, proto je jeho náboženství „židovské“. Ježíš byl také ve svém myšlení a ve svém poselství věrným synem svého národa a reprezentantem své víry a svých nadějí.

Bude dobré si všimnout, jaký národní postoj Ježíš zaujímal. Co jsme řekli o Ježíšově židovství doposud, platí také o jeho postoji k svému lidu a ke své zemi. I v této oblasti se Ježíš projevuje jako Žid. Když výjimečně překračuje hranice země a na území Tyru ho Syrofeničanka prosí o pomoc, odpovídá jí: „Jsem poslán jen k ztraceným ovčím izraelského národa“ a dívá se na ni ve vztahu k „jiným“ jako na děti a psy (srov. Mt 15,24–26). Ze starosti o osud Jeruzaléma Ježíš plakal (srov. Mt 19,41). Mluvil aramejsky, řeč svých židovských krajanů. Dýchal vzduch své země a byl v ní natolik zakořeněn, že ve svém učení stále používal obrazy z jejího života. Také jeho **způsob vyučování** byl židovský a pohyboval

se jak tehdy, tak částečně i v dnes běžných formách. Mnohé z výroků, které se mu připisují, představují nejen co do obsahu, ale také co do formy všeobecné nábožensko-židovské kulturní dědictví. Kromě toho hojně používal podobenství (mašal), které se v Izraeli odedávna pěstovalo jak tenkrát, tak i v době Talmudu a Midraše, a které je u východních Židů dodnes velice oblíbené. Království Boží, které ohlašoval, bylo v souladu s židovskou představou, a to nejen vnější, nýbrž i vnitřní, které mělo založit Boží mravní vládu nad světem.

Snad by bylo vhodné zmínit se o jménu Ježíš. Jak je všeobecně známo, je to židovské, poměrně často se vyskytující jméno, které bylo pořečtěno a Kristus je řecký ekvivalent k židovskému „Mesiáš“. Jméno Ježíš je řecký přepis **Jésous** hebrejského jména **Ješua** nebo **Jehošua**, psáno také **Jozue** a znamená „Pán vysvobozuje“ (srov. Mt 1,20,21). U Židů to bylo jméno poměrně rozšířené. Proto na tom jméně není nic, co by mohlo na sebe upoutávat pozornost židovských obyvatel.

Je třeba říci také něco o židovském monoteismu. Z historického hlediska je nepopiratelnou skutečností, že **jenom** židovský národ měl přísnou víru v jediného Boha. Vyznání víry Izraele již v sobě všechno zahrnuje v úvodní formuli „**Šema Jisrael**“. Bezpodmínečné lpění na tomto vyznání víry, charakteru tohoto monoteismu – není už tohle „samotná podstata židovství“? Z toho se také dá vysvětlit jeho zaryté zdráhání přijmout dogma o Nejsvětější Trojici. Nikolaj Berďajev píše, že v tom spočívá propast, která dělí křesťanství od židovství. Ale je to propast, které si musíme vážit.

Příkazy monoteismu a bohopocty vzdávané Jedinému (Ex 20,1–6; Dt 5,6–10), které patří k nejslavnějším v Písmu sv., plnili Židé přesně do písmene a mnozí je obhajovali i za cenu vlastního života. Mnoho příkladů této věrnosti monoteismu uvádí babylónský Talmud.

Také Ježíšův styl vyučování nevybočoval z rámce tradičního židovství. Křesťané rádi stavějí kostel proti synagóze a synagógu vždy zobrazují se zavazanýma očima, čímž má být vyjádřena její slepota. I mezi těmi, kteří čtou Písmo, je asi málo těch, kdo přesně vědí, jaký význam měla synagóga v Ježíšově době. Nesmíme zapomínat, že nikdy nebyla ani chrámem, ani svatyní. V Izraeli byla pouze jedna Svatyně, jeden Bohu zasvěcený chrám, totiž chrám v Jeruzalémě. Řecké slovo **synagógé** znamená „shromáždění“ – podobně jako latinské „ecclesia“. Toto řecké slovo používali pravděpodobně helénští Židé jako ekvivalent pro **kahal** nebo **kehila**, čili **kneset**, „shromáždění“, společenství. Ustáleným židovským označením pro synagógu je **bejt ha-kneset**, dům shromáždění; aramejský

termín **bejt keništa** se používal v poexilové Babylónii (Meg 26b), ale je možné, že se ho užívalo již mnohem dříve. Prorocká zmínka o **bejt ha-am**, „dům lidí“, který spálili Chaldejci při invazi (Jer 39,8), se rovněž považuje za narážku na první formu synagógy. Jako ústřední instituce judaismu byl **dům shromáždění** napevno ustaven během prvního (babylónského) exilu. Musí se také říci, že synagóga je místo, na kterém se Židé setkávali k zbožnému shromáždění a samozřejmě k modlitbě. Další výraz pro synagógu je tedy **bejt tefila**, „dům modlitby“. V moderní době se jméno synagógy často spojuje s výrazem **kehila kedoša**, „svatá obec“. Bylo by zajímavé pojednat ještě o jiných funkcích a vybavení synagógy, ale zde na to není místo.

Je všeobecně známo, že v Ježíšově době měla každá židovská vesnice v Palestině synagógu. Jen pro zajímavost: před druhým **churbanem** (zkázou) chrámu existovalo prý jen v Jeruzalémě na 400 modliteben včetně jedné na chrámové hoře a až na tisíc v různých obcích diaspory. Synagógu tedy měla každá organizovaná židovská obec. Co se v synagóze dělo? Modlilo se, zpívaly žalmy, především se tam slavil **šabbat**, ale synagóga byla využívána také 2. a 5. den v týdnu, kdy se tam vysvětlovaly svaté texty. Každý vzdělaný Žid se mohl aktivně zúčastnit vysvětlování příslušného verše dne. Prostřednictvím synagógy také vzniklo pravidelné kázání. Lze tedy bez nadsázky říci, že synagóga je matkou jak křesťanského kostela, tak mohamedánské mešity.

Již bylo řečeno, že Ježíš pravidelně navštěvoval synagógu, tak jak to ostatně dělali všichni zbožní Židé. Zúčastnil se modlitby, zpěvu, poslouchal čtení a výklad Zákona a Proroků. Zde získal své vzdělání a rabíni ho zde vyučovali dříve, než na tomto místě sám učil. Nesmíme zapomínat, že evangelium bylo nejdříve hlášáno v synagóze (Mt 1,21; Mt 4,23; Jn 6,59; Lk 4,16–23). Evangelia nás informují, že kázání v synagóze byl židovský zvyk, stejně jako kázání ve volné přírodě. Rabíni zkrátka využívali každou příležitost ke kázání a kázali všude, kde to jen šlo a Ježíš to při ohlašování evangelia dělal jako oni. Učil také v jeruzalémském chrámě. Dá se tedy říci, že od prvního až do posledního dne svého poslání zůstal v rámci náboženství a kultu lidu, ke kterému patřil, totiž kultu židovského.

Jak jinak by se dala vysvětlit ona událost s vyčištěním chrámu? Podle toho, jak nám ji popisují evangelisté Marek a Jan (Mk 11,15–17; Jn 2, 13–17), musíme uznat, že jeho chování bylo v tomto případě příliš revoluční, ale uvážíme-li, že bylo také projevem židovské zbožnosti, totiž horlivosti o Boží čest – vůbec nás neudivuje.

Ježíš až do poslední chvíle svého pozemského života plnil nejdůležitější předpisy židovství. Viděli jsme ho jít podle jeho zvyku v sobotu do synagógy (Lk 4,16). Viděli jsme ho vystupovat na chrámovou horu, aby tam slavil velké náboženské svátky (svátky stánků – Jn 7,14; posvěcení chrámu – Jn 10,22; velikonoce). Nemůžeme pochybovat o tom, že se denně modlil Šema Jisrael (Mk 12,28–29), protože ho vidíme s jeho pláštěm, na jehož koncích jsou Zákonem předepsané **cicit** (Mt 9,20; Mt 14,36; Mk 6,56; Lk 8,43–44)⁶. Také ho slyšíme při lámání chleba pronášet u Židů obvyklé požehnání (Mk 6,41; Mt 14,19; Jn 6,11). Těsně před svým utrpením nechal pro sebe a své učedníky připravit rituální velikonoční večeři – **seder** (Lk 7,12; Mk 14,12–15; Mt 26, 17–18). Při tomto **pésachovém sederu**, „který obvykle nazýváme Poslední večeří, nalézáme však mnohem přesnější vědomí blízké smrti, provázené zároveň pronikavým výkladem... s určitostí lze říci, že Ježíš večer před svým zatčením se svými učedníky stoloval a přitom uvedl chléb a víno do zvláštního vztahu k sobě a své cestě a **tak** je svým učedníkům podal“⁷.

Při pozornější četbě evangelií musíme nutně dospět k závěru, že v případě šabbatu a v podobných dalších nezaujal Ježíš postoj proti Zákonu ani proti rituálnímu provedení, nýbrž jediné proti určitým učitelům Zákona, kteří těmto obřadům připisovali přehnaný význam. Ani se nepostavil proti celému farizejství. Můžeme se domnívat, že náboženské chování prostého lidu do značné míry ovlivnil právě farizejský směr židovského náboženského života, který prostý lid pěstoval. Proto je nesprávné používat slovo „farizej“ jednoznačně jako synonymum náboženské exaltovanosti, licoměrnosti a falše. Pokud Ježíš kritizoval farizeje, tak ty, kteří stavěli literu nad ducha Zákona. Již zmíněný Roman Brandstaetter uvádí sedm druhů farizejů: „Je farizej, který se chlubí vykonáváním náboženských předpisů. Je farizej, který říká: Půjč mi peníze, učím se Tóru. Je farizej, který říká: Jedno přikázání splním, druhé nesplním, ale potom splním jiná přikázání, a tak smažu hřích napáchaný nesplněním předešlého. Je farizej, který říká: Jsem snad povinen pro splnění jednoho přikázání vydat celý svůj majetek? Je farizej, který říká: Spáchal jsem hřích, hned ho vykoupím drobným skutkem. Je farizej, který plní přikázání ze strachu před Pánem. A konečně je farizej, který plní přikázání

⁶Trásně či třepení, pl. *Cicijot*, který nosí židovští muži pod svrchním oděvem či na něm. Nošení těchto „rituálních trásní“ je v souladu s předpisem Tóry, aby tvořily stálé znamení na šatech (Nu 15,37–41) v podobě „zapletených copánků na čtyřech cípech tvého šatu“ (Dt 22,12).

⁷Traugott Holz: Ježíš z Nazareta, str.129, Vyšehrad, Praha 1991.

z lásky. Tento farizej je nejušlechtilejším člověkem, neboť činí jako náš praotec Abrahám, který v sobě zkrotl náklonnost ke zlému a nahradil ji náklonností k dobrému“. (Podle jednoho midraše.) Takového farizeje Ježíš určitě nepokáral.

Co dodat na konec? Snad několik slov z řeči, kterou pronesl Shalom Ben-Chorin na zahájení Týdne bratrství dne 5. 3. 1989 na Vysoké škole umělecké v Berlíně: „Křesťan je pro mne člověk, který jednou ve svém životě slyšel závazné Ježíšovo slovo: Vezmi svůj kříž a následuj mne!“ Být křesťanem znamená žít v následování Ježíše... To může vypadat velice rozlišně, od Františka z Assisi po Diettricha Bonhoeffera a dál... A přece myslím, že řeknu něco velice jednoduchého: když se někdo rozhodne tohoto Ježíše z Nazareta následovat, pak ho musí znát. A tento Ježíš byl Žid, který žil, učil a trpěl v židovské zemi. To, co bychom dnes nazvali **sabre**. Narozený v Izraeli, který vlastně zemi nikdy neopustil, odhlédneme-li od malého výletu do Dekapoliš, na druhý břeh Geneza-retského jezera, ale to nebyla žádná zahraniční cesta.

Ano, a tento Ježíš byl nejen Žid, on byl rabbi, jeho učedníci mu říkali „Rabbi“. „Ty jsi rabbi v Izraeli, jak rozhodneš?“ Takto je mu předložena otázka o placení daně, o denáru. Má se platit císaři daň, nebo ne? Podobně je mu předložena otázka cizoložnice.

Vykonává úřad rabína, v jehož ordinanční formuli to zní: Jore, jore, jadin, jadin! Ať učí a ať soudí! On učí a soudí. Abyste to pochopili... musíte jít na kořen své víry. Tento kořen je v Izraeli, je to židovství a nejen Starý zákon. Chtěl bych to vyjádřit křesťansky: Poznávejte židovství kvůli Kristu. A jen tak ho můžete plně pochopit, tohoto učitele v Izraeli.

Motivaci k židovsko-křesťanskému dialogu nalézáme v 5. kapitole Skutků apoštolských. Ve verši 34. se píše, že ve veleradě povstane vážený Raban Gamaliel, nechá vyvést obviněné apoštoly a říká: „Před tímto Ježíšem z Nazareta, v jehož jméno tito mužové kážou, povstal už Theudas z Říma a Judas z Galileje a ti se vydávali za něco zvláštního, totiž za mesiáše. Nic z nich nezůstalo. Stejně bude s těmi, kteří tady káží ve jméno Ježíše Nazaretského. Ale když to pochází od Boha, nepodaří se vám je zničit“. Ve skutečnosti povstalo přes 30 mesiášských hnutí, od Bar Kochby v r. 135 až k Sabattei Zvi v 17. stol. – a jenom archeologové a historikové nám k tomu mohou něco říci – ale to, co povstalo s tímto Ježíšem z Nazareta, který řekl: „Mé království není z tohoto světa“, ale **pro** tento svět, království Boží pro tuto zemi, proniknutí transcendence do imanence – to zůstalo. To staví nás, Židy, myslím, před nutnost výměny názorů s tímto fenoménem křesťanství. Neboť my, křesťané a Židé,

vyznáváme Boha nejen jako Stvořitele nebe a země, ale jako Pána dějin. Každý šabbat a každý svátek říkáme „zecher liciath Micrajim“, na památku vyvedení z Egypta, neboť to je spásně dějinná událost, z které vychází naše víra.

Když je tomu tak, potom nemůže být náhoda, že židovství nebylo ukončeno křesťanstvím a že křesťanství nezůstalo mesiánskou epizodou, jako všechna ostatní mesiánská hnutí.

Izrael žije! A církev žije!

Můj přítel, básník Max Brod, jednou řekl: „Vrcholy se dívají jeden na druhého“ a já jsem tomu rozuměl spásně dějinně: oba vrcholy dějin spásy – Sinaj a Golgota. Na Sinaji vystoupily všechny generace Izraele od Abraháma až po Mesiáše, říká haggada, židovská legenda, když tam Bůh zjevil lidu Smlouvy svou svatou Tóru.

A pod křížem Golgoty vidím miliony křesťanů, neboť co by to bylo za křesťana, který by nepřinesl svou vinu pod kříž na Golgotě?

Tak stojí vzájemně proti sobě Kneset Izrael, společenství Izraele a Ecclesia, společenství vyvolených ze všech národů, a oni mají vzájemně proti sobě stát jako otázka a odpověď, jako svědkové Boha Abraháma, Izáka a Jákoba, který je pro vás také Otcem Ježíše Krista. Tak se mají osvědčit před novopohanským světem na Východě i na Západě, jako svědkové Boží: „Budete mými svědky!“

Celými židovskými dějinami se táhne jako červená nit otřesná řetězová reakce. Chtěl bych ji označit takto: nevědomost plodí nedůvěru, nedůvěra plodí nenávisť, nenávisť plodí násilí. Vy musíte vědět víc o židovství a já bojuji za to, aby mé židovské sestry a bratři věděli víc o křesťanství. Neboť nevědomost plodí nedůvěru. A dialog nás má vést k tomu, abychom se navzájem lépe poznali. Je tolik cest a možností k dialogu! Musíme spolu navzájem mluvit. Máme se navzájem učit. Můžeme se vzájemně modlit. A musíme si být vědomi toho, že máme jít společnou cestou. Dovolte mi ukončit slovem z Horské řeči: „Když tě někdo nutí jít s ním jednu míli, jdi s ním dvě míle.“ Ale my, křesťané a Židé, nemáme jít spolu jen dvě míle, ale tři a čtyři míle. V poznání, že se na různých cestách snažíme o tentýž cíl: Království Boží na této zemi, které je královstvím míru, spravedlnosti a lásky. Na této cestě musíme kráčet vpřed společně.

Často je zpochybňováno, zda má smysl proklamovat jednou v roce Týden bratrství. Ale svátky mohou být středisky síly. Nestačí, když vy sami proklamujete o vánoční noci „mír na zemi“. To by bylo příliš málo,

kdyby jenom v tuto noc, z 24. na 25. prosince, platilo heslo „mír na zemi“. Tedy od vánoc má vycházet něco jako proud síly míru.

U nás to není jinak. Když proklamujeme obrácení člověka jen v Den smíření, je to příliš málo, jak se jednou vyjádřil Martin Buber: „Hříchem člověka je, že se může obrátit a nečiní to“. Chceme se obrátit. Ve smyslu bratrství. Ve smyslu společného kráčení ke společnému cíli: „ke království Božímu pro tuto zemi.“

Použitá literatura:

1. Brandstaetter Roman: *Jezus z Nazarethu*, Varšava, Pax 1979
2. Dahler Etienne: *Jeruzalém v dějinách spásy*, Kostelní Vydří, Karmel. nakl. 1993, 133 s.
3. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha, Zvon 1995, 603 s.
4. Holz, Traugott: *Ježíš z Nazareta*, Praha, Vyšehrad 1991
5. Issac Jules: *Jesus und Israel*, Wien, Deutsch 1968
6. Max Joseph: *Jesus von Nazaret*, In: *Judische Lexikon*. Bd.3.2, Frankfurt/M., Athenaum 1987
7. Newman Ja'akov, Gavri el Sivan: *Judaismus od A do Z*, Praha, Sefer 1992
8. Sante Carmine di: *Židovská modlitba*, Praha, Oikúmené 1995
9. Volken Laurenz: *Jesus der Jude und das Judische im Christentum*, Düsseldorf, Patmos 1985
10. Zenger Erich: *Na úpatí Sinaje*, Kostelní Vydří, Karmel. nakl. 1996, 149 s.

Obnova pokoncilní teologie

Christoph Schönborn OP

Mons. ThDr. Christoph Schönborn OP, nar. 1945 Skalka u Litoměřic, kněžské svěcení 1970, studium v Paříži a ve Fribourgu, profesor dogmatiky ve Fribourgu, od září 1995 vídeňský arcibiskup.

Tento článek je přepisem a překladem přednášky určené rektorům a spirituálům, kterou měl mons. Schönborn v rámci „vzdělávacího kursu pro vychovatele“. Tento kurs pořádá každé léto Akademie Regina Apostolorum.

Studium teologie prošlo v několika uplynulých desetiletích velkou metodologickou krizí. Jak se tato krize projevovala a jaké byly její příčiny? Jak lze teologii pomoci v současnosti?

Svá filosofická a teologická studia jsem začal v r. 1964, tedy v době, kdy pozice teologie v církvi byla značně otřesena. Velkou krizí teologie v průběhu II. vatikánského koncilu a po něm znám z vlastní zkušenosti. Zde bych chtěl tuto krizi, která trvá už třicet let, nejprve stručně představit a posléze také naznačit možná východiska ze situace, v níž se současná teologie nachází.

Novoscholastika, na níž bylo po celá předchozí desetiletí založeno veškeré teologické vzdělání, přišla v polovině šedesátých let o své výsadní postavení. Tento fakt nelze hodnotit pouze záporně: novoscholastická teologie měla i své slabiny. Současně však měla jednu velkou přednost: byla pro všechny teology jakýmsi „společným základem“, poskytovala jim společný jazyk a společnou metodologii. Veškeré teologické uvažování se vztahovalo k jednoému a témuž systému. Ten měl možná i své chyby, zároveň však umožňoval vzájemné porozumění a společný náhled na určitou problematiku.

Historická metoda

První velká krize teologie souvisela s problematikou dějin. Novoscholastické teologii se začalo vytýkat, že je antihistorická, že se pohybuje v jakémsi bezčase; jakoby víra a teologie neměly žádné dějiny. Vnese-ní historického rozměru do teologie lze hodnotit jednoznačně kladně. V dokumentech II. vatikánského koncilu týkajících se vzdělávání kněží se zdůrazňuje, že je třeba uplatňovat vývojové hledisko, studovat, jak se jednotlivé problémy rodí a jak se pak v průběhu dějin řeší; že je tedy třeba zabývat se například jednotlivými vývojovými stádii teologie nebo

se zamýšlet nad tím, jak se v průběhu dějin rodila jednotlivá kristologická dogmata. Je tedy důležité pochopit kontext víry. Velice důležité bylo také zjištění, že i Písmo lze studovat z historické perspektivy, že Písmo nespadlo z nebe, že Boží zjevení je dějinný fakt a samo má své vlastní dějiny.

Tento historický přístup však skrývá i určité nebezpečí: nebezpečí relativismu a historismu. Vzniká dojem, že všechno je vysvětlitelné z historických souvislostí. Hledání pravdy a tázání se po předmětu teologie se nebezpečně vytrácejí a zkoumají se pouze historické kořeny jednotlivých problémů. Ve většině dnes vydávaných učebnic teologie je studentu nejprve vyloženo, co o dané skutečnosti říká Bible, pak se seznamuje s názory církevních Otců, po nich přijdou na řadu středověcí teologové a nakonec jsou představeny moderní koncepce. V některých z těchto učebnic lze na posledních deseti stránkách (zde možná trochu přeháním) a v závěrečném shrnutí najít dokonce i stanovisko učitelského úřadu církve. Našel chudák student, který takto získal přehled o všech možných přístupech k danému problému, opravdu předmět svého studia, nebo se pouze naučil, jaký názor na ten či onen problém měl ten který teolog? Dějiny dogmatu jsou samozřejmě důležité, nesmějí nás však přivádět k relativismu, nesmíme kvůli nim zapomínat na to, co hledáme především, jinak bychom mluvili pouze o jednotlivých teologických stanoviscích a náhledech a o ničem jiném.

Metoda modelů

Relativismus je nebezpečný ještě v jiné své podobě: jakožto metoda modelů, která je v současnosti rozšířena především v anglosaském světě. Na této metodě je založeno mnoho učebnic současné teologie, v nichž jsou představeny různé modely kristologie, eklesiologie, atd. Taková učebnice se pak ze všeho nejvíc podobá katalogu automobilových modelů, kde figurují Chevrolet, Mercedes, Volkswagen a další jména. Vyber si model, který se ti nejvíc líbí! Nebezpečí této metody spočívá v tom, že „model učitelského úřadu církve“ a takový „model Hans Küng“ jsou zde považovány za rovnocenné, za svým způsobem identické. Do učebnice jsou prostě vybrány určité modely, ale důsledná analýza víry chybí. Studium teologie však není otázkou modelů, ale otázkou pravdy.

Autoři

Třetí nebezpečí této nové teologie spočívá v tom, že autor se stává důležitějším než obsah. Osobnosti autora věnujeme větší pozornost než

jeho učení, a tak se někteří teologové označují za balthasariány, jiní za bultmanniány a podobně.

Encyklopedismus

Čtvrtá nesnáž je patrná především na Západě, ale pravděpodobně zasahuje celou církev. Já jí říkám „tendence k encyklopedismu“. Z teologie se stává jedna velká encyklopedie. K sepisování encyklopedií Západ tíhne už od 18. století, kdy se osvícenství snažilo shrnout veškeré lidské poznání do velkých encyklopedií. Výuka teologie se z velké části změnila v encyklopedii přístupů, modelů a autorů, v níž však chybí spojitost a strukturovanost. V závěru teologických studií znají studenti o své víře pouze útržky, ucelený a zároveň vnitřně strukturovaný pohled na víru postrádají.

Zkušenosti z druhé ruky

Pátý bod bych definoval jako tendenci k podružnému: ta se projevuje zdůrazňováním toho, co je vedlejší, studiem „z druhé ruky“ a rozměňováním každé původní zkušenosti. Lidé dnes už nemají přímou zkušenost s uměleckými díly, je jim známo jen to, co jiní o jednotlivých uměleckých dílech říkají; neprožívají hudbu přímo, ale poslouchají kompaktní disky. Všechno je odvozené: přímá zkušenost vymizela. Nová informační média, jako je dnes například Internet, tento příliv odvozených zkušeností ještě zesilují.

Příliv studií z druhé ruky se nevyhnul ani teologii, stačí prolistovat doktorské práce vzniklé na našich akademiích: jde z nich strach. Tatáž tendence postihuje i dnešní univerzity. Vznikají na nich například rozsáhlé práce o žluté barvě v Yatesových básních (já osobně nevím, zda Yates používal ve svých básních barvy, či ne) nebo o tom, jak ten či onen autor používá čárku. Takovéto práce pravděpodobně nečtou ani profesoři, nicméně studenti jsou stále nuceni zabývat se těmito podružnými tématy, která jsou pro pochopení velikosti uměleckého díla k ničemu. Vznikají práce o bezvýznamných autorech (o kterých za deset let nikdo nebude vědět), zatímco velké mistry nikdo nezná.

Stav nouze

Situace, v níž se teologie v současnosti nachází, by se dala popsat slovy „stav nouze“: chybí opravdová velikost ducha i nové, inspirativní podněty. Velcí teologové tohoto století, jako Lagrange, Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar nebo i Karl Rahner, už patří mi-

nulosti. Nyní prožíváme hubená léta, putujeme pouští. Pokorné uznání, že se nacházíme v klíčovém okamžiku dějin teologie, nás vede k tomu, abychom začali pracovat na lepší teologii, než je ta současná.

Několik východisek

Dovolte mi nyní, abych navrhl několik východisek ze současného stavu.

1. Je třeba opět pěstovat zdravou teologii

„Zu den Saken!“ – „Přímo k věci!“ – volali fenomenologové na počátku našeho století. Dnes bychom mohli volat: „Zpět k vlastnímu předmětu studia!“ Teologie musí usilovat především o ucelený pohled na svůj vlastní předmět. Ze všeho nejvíc ji nemá zajímat to, co o Kristu říká ten či onen teolog, právě naopak, musí neúnavně objevovat samotného Krista a pronikat jeho tajemství. Teologie je prostředek, s jehož pomocí lze poznávat skutečnost samu. Jak? A jak porozumět Kristu, církvi, Nejsvětější Trojici, svátostem, morálnímu životu či eschatologii? Jak zodpovědět jiné velké otázky, které si teologie klade?

Moji první studenti se na mě neustále obraceli s otázkou: „Jakou linii zastáváte vy?“. Chtěli vědět, zda jsem balthasarián, rahnerián, hegelián či ... Odpovídal jsem jim: „Musím se vám přiznat, že já žádnou linii nezastávám. Jde mi o jedno jediné: dozvědět se, kdo je to Kristus, a do svého hledání zapojit i vás.“

Kdo je to Kristus? Zde je cesta teologie. Získáme-li o něm nějakou novou, lepší představu díky některému z teologů, je to naprosto v pořádku. Já se však na prvním místě nestarám o to, abych vypracoval nějakou svou vlastní metodu, svou vlastní teologii, kterou bych pak bránil proti všem ostatním. Především mi jde o to, abych se přiblížil ke skutečnosti. Jakou roli hraje v tomto mém úsilí historická metoda? Mezi jedním konkrétním náhledem na předmět teologie a dějinami těchto jednotlivých náhledů existuje neustálé napětí. Na dějiny je však třeba nahlížet z hlediska předmětu, jímž se teologie zabývá. Co říkají o Kristově tajemství církevní Otcové? Nechme se vést jejich postoji a jejich kritérii. Dějiny nejsou sledem jednotlivých, relativních přístupů k předmětu studia, naopak: podstatné je to, že se k tomuto předmětu skutečně stále více přibližujeme. Právě takto církev vždy uvažovala o dějinách dogmatu, právě tuto metodu si zvolil kardinál Newman: Je třeba uvědomit si, že při studiu teologie se jedná o předmět naší víry, o němž uvažujeme spolu s těmi, kdo šli cestou víry před námi.

S tím, jak se v průběhu staletí teologové stále více přibližovali k předmětu svého studia, stále lépe také chápali proces postupného utváření dogmatu, tohoto vlastního předmětu teologie. Zásadním a nejdůležitějším úkolem je proto opustit encyklopedismus a vrátit se k vlastnímu předmětu teologického studia.

2. Vrátit se k velkým teologům

Jak je to smutné, ztrácet čas s druhořadými autory! Čtème svatého Ireneje, čtème svatého Anselma, církevní Otce, svatého Tomáše Akvinského, svatého Bonaventuru, a nerozptylujme se četbou všech těch nepodstatných prací, které dorazí na pulty našich knihkupectví. V Německu je každý rok publikováno 7000 teologických článků. Může vůbec někdo přečíst tuhle hromadu papíru bez újmy na zdraví? Pro studenta teologie je mnohem lepší, když si přečte Vyznání *svatého Augustina* než nějakou knihu *o svatém Augustinovi*. Seminarista, který našel zalíbení v některém z velkých teologů, bude jistě schopen rozeznat vybranou krmí od pokrmu typu *fast food*. Mnohé z toho, co dnes obíhá na teologickém trhu, nikoho skutečně nenasytí. Seminaristy je třeba povzbuzovat k tomu, aby začali číst díla velkých mistrů. V jejich knihovně by vedle Bible a katechismu měla být i díla velkých teologů: svatého Augustina, církevních Otců, alespoň jednoho ze středověkých učenčů a také knihy sepsané velkými učiteli duchovního života. Je však třeba vybrat skutečně to nejlepší.

3. Světci jsou opravdovými teology

Položíme-li si otázku, co je to vlastně teologie, musíme se vážně zamyslet nad slovy svatého Tomáše Akvinského o soupřirozenosti s předmětem. Studium jazyků je důležité – latina, řečtina, a pokud možno i hebrejšтина – ale nestačí. V seminaristovi by měla také růst soupřirozenost s předmětem, jímž se zabývá. Jinými slovy: člověk se učí nejen prostřednictvím inteligence, ale též prostřednictvím zkušenosti. Svatý Tomáš následuje Dionýsia Areopagitu a mluví o *pati divina* – ne pouze proto, abychom se přiblížili k božským věcem, ke skutečnosti Boha – ale především proto, abychom ji zakusili sami na sobě, abychom se tím, co studujeme, nechali utvářet, aby nás předmět našeho studia proměňoval. Soupřirozený s tím, co studuji, jsem tehdy, když mám k předmětu svého studia důvěrný vztah.

Nejlepší formace se nám dostává tehdy, máme-li ke Kristu osobní vztah, jsou-li naše myšlenky a naše srdce vedeny Duchem svatým,

proměňuje-li milost naše navyklé způsoby chování. Potom usuzujeme teologicky: ne pouze rozumem, ale též srdcem. Potom náš úsudek nepramení pouze z intelektuálního poznání, ale též z duchovního nazření, které nám umožňuje rozlišit, co je dobré a co špatné. Právě proto je velmi důležité, aby studenti teologie četli díla světců. Opravdový teolog v sobě spojuje velké intelektuální schopnosti s pravou svatostí.

Studium a modlitba

Moje poslední poznámka se týká vztahu mezi studiem a modlitbou. Každý ví, že při studiu je důležité modlit se, ale přesto stojí za to na tento vztah znovu upozornit. Teologie je hluboká jediné tehdy, je-li promodlená. Toto hledisko nám také pomáhá zhodnotit duchovní kvality autorů, které doporučujeme seminaristům, studentům nebo osobám, které vedeme.

Na závěr mi dovoluje ještě několik slov o scholastice. Scholastika, a zvláště neoscholasticismus, byly v uplynulých desetiletích v opovržení. Podle mne jsou však staré učebnice teologie stále užitečné, protože v nich lze nalézt zásadní věci. Když jsem začínal učit, občas jsem si potají v těchto učebnicích listoval, když jsem se chtěl o nějakém problému dozvědět něco konkrétního.

Tyto učebnice nám mohou pomoci ještě dnes, protože náš jazyk, naše pojmy a naše úsudky potřebují zpřesnění a protože potřebujeme pěstovat systematický přístup k teologii. Odpověď na tuto výzvu naší doby nám nabízí Katechismus katolické církve, ale o tom snad až někdy jindy.

Z italského Sacerdos I/1, 1997 přeložila Markéta Zettlová

O rozlišování duchů (dokončení)¹

Reginald Garrigou-Lagrange OP

Souhrnný popis projevů zlého ducha

Ďábelský duch, na rozdíl od ducha Božího, popouzí k *pýšně-povýšenosti* a potom vrhá duši do zmatku a beznaděje, tak jako zhřešil pýchou i sám ďábel, a proto nyní žije v trvalém zoufalství a nenávisti k Bohu.

Abychom tedy zlého ducha dobře rozpoznali, je třeba vzít v úvahu jak jeho vliv na umrtvování, pokoru a poslušnost, tak ale i jeho vztah k teologálním ctnostem. Nelze říci, že by ďábelský duch *od umrtvování* vždy odváděl – tím také se liší od přirozeného ducha – ale někdy právě naopak nabádá k přehnanému vnějšímu umrtvování, které je ale okázalé, je živeno pýchou a škodí zdraví. Ďábelský duch však nikdy nevede k vnitřnímu umrtvování představitosti, myšlenek, vlastní vůle a soukromých soudů, a ač ho někdy předstírá, nakonec vyústí v úzkostlivost v maličkostech a ve lhostejnost k vážným věcem, např. ohledně stavovských povinností, anebo vede k pokrytectví, viz „postím se dvakrát za týden...“ (Lk 18,12).

K *pokoře* ale tento duch nikdy nevede. Pozvolna nás klame, abychom se přeceňovali a vyvyšovali nad jiné. Pak se také pokrytecky modlíme, jako onen farizeus, který říkal: „Bože děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé... nebo jako tento celník.“ (Lk 18,11) S tímto duchem pýchy souvisí i *falešná pokora*, která vede k tomu, že na sebe vyznáváme nějaké soukromé prohřešky, aby nás už pak jiní nemohli usvědčit z těžších vin, a aby nás tak pokládali za pokorné. Zlý duch však může vést i k *zaměňování pokory* se zbabělou bázlivostí, která je jistým druhem pýchy a projevuje se velkým strachem z pohrdání. Zlý duch rovněž *nikdy nevede k poslušnosti*, ale podlé okolností buď k neposlušnosti anebo k servilnosti.

Co se týká *víry*, je třeba poznamenat, že zlý duch nikdy nevede k úvahám nad evangeliem, nad tím, co je tak prosté a hluboké zároveň. Nevede např. ke zbožné a pozorné modlitbě Páně, anebo k tajemstvím posvátného růžence. Zlý duch právě naopak vede k tomu, co je mimořádné, co podporuje chlubitost, tak jako se tehdy obrátil na Krista se slovy: „Jsi-li Syn Boží, vrhni se dolů, vždyť je psáno: »Svým andělům dá příkaz a na ruce tě vezmou, abys nenarazil nohou o kámen!« Ježíš mu ale odpověděl: »Je také psáno: Nebudeš pokoušet Hospodina, svého Boha«“ (Mt 4,6–7).

¹ Převzato z knihy *De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et victima*, 162 pp. Torino, Marietti, 1948.

Zlý duch nás také navádí k tomu, co odporuje našemu povolání. Namlouvá např. kartuziánovi, aby hlásal evangelium nevěřícím anebo navádí misionáře k poustevnickému životu. Dále např. v liturgii nás navádí k tomu, abychom vzali jiné modlitby, než jaké jsou ten den předepsány. (...).

Vzhledem k naději zlý duch usiluje o to, aby se znetvořila v *troufalost*. Jako když např. někdo zatouží stát se rychle svatým, a to nikoli postupně, prostřednictvím kroků, jež jsou k tomu nezbytné, ale odmítá i pokoru a sebezápor. Zlý duch nás také pokouší k jisté *netrpělivosti* se sebou samým, a to právě tehdy, když jsou naše chyby až příliš patrné a místo zkroušenosti v nás povstává rozhořčení. Takové rozhořčení je následkem pýchy a opakem zkroušenosti. – Troufalost však vede k zoufalství, tak jako když člověk náhle zjistí, že cíl který zamýšlel, svými silami nemůže dosáhnout. Pak se dobré předsevzetí ukáže být nedosažitelným, a tak nastupuje zoufalství.

Vzhledem k lásce se zlý duch rovněž snaží, aby vytvořil nějakou její falešnou podobu, která by byla jako falešný drahokam. Zde zlý duch působí podle různých a protichůdných sklonů naší přirozenosti – buď nás ponouká k falešné lásce k bližnímu, která nachází svou podobu v sentimentalismu, humanitářství a v sentimentální blahosklonnosti, kde spolu s přemrštěnou vlivností předstírá milosrdenství a laskavost. – Anebo naopak: navádí nás k *horlivosti pro spásu duší, ale tak*, abychom např. neustále chtěli napravovat jiné, a nikoli sami sebe, takže pak vidíme třísku v oku svého bratra, nikoli však trám v oku vlastním.

Z toho všeho potom vzniká opak pokoje, čímž je *svárliivost*. Člověk, který je tímto duchem veden, už pak nedokáže snést žádné protiventství, ve své sebestřednosti už nevidí nic než sebe a zaslepeně se nade všechny vyvyšuje jako svatý na oltář.

Upadne-li však potom takový člověk opravdu do těžkého hříchu, který je všem zřejmý a nemůže ho už zakrýt, tehdy se dostaví zmatek, rozhořčení, zoufalství a nakonec i zaslepenost rozumu a zatvrzelost srdce. Totiž ještě dříve než takový člověk upadl do hříchu, ďábel před ním dobře skrýval všechna nebezpečí a vedl ho ke lhostejnosti. Nyní však, když už byl hřích spáchán, ďábel začne připomínat neúprosnou Boží spravedlnost, aby nás tak přivedl k zoufalství.

A proto, oddává-li se někdo přílišné citové zbožnosti a přitom se z takové modlitby vrací s ještě větší sebeláskou, vyvyšuje se nad ostatní a chybí mu poslušnost k představeným a upřímnost k duchovnímu vůdci, je to znamení, že v jeho citové zbožnosti působí zlý duch. Tak bývá

nedostatek pokory, poslušnosti a bratrské lásky znamením nedostatku vlivu Božího ducha.

A nyní přejděme k popisu projevů ducha Božího.

Projevy Božího ducha

Tyto projevy jsou protikladné jak k projevům ducha přirozeného, tak ďábelského. Duch Boží totiž vede k *vnějšímu umrtvování*, a tím se liší od ducha přirozeného. Zde ovšem jde o umrtvování, které je usměrněno křesťanskou rozumností a poslušností. To je takové umrtvování, které nebudí pozornost a ani neškodí zdraví. Kromě toho nás Boží duch také učí, že pouze vnější umrtvování by bylo něčím nedostačujícím, jestliže by k tomu nepřistoupilo umrtvování představitosti, paměti (ohledně minulých zážitků, které nám v paměti příliš utkvěly), myšlenek, vlastní vůle a soukromých soudů. V tom se Boží duch zásadně liší od ďábelského ducha. Dále pak nás duch Boží vede k *pravé pokoře*, která uschopňuje k *pravé poslušnosti*, jež nám nedovoluje, abychom dávali sobě přednost před ostatními, nebojí se pohrdání, mlčí o svých přednostech, (jsou-li ovšem nějaké, pak je nepopírá), ale vždy jimi oslavuje jenom Boha.

Duch Boží posiluje naši víru tím, co je tak evangelně prosté a přitom tak hluboké, jako je např. modlitba Páně, anebo věrnost tradici a odmítání nezdravých novot. Tato pravá a nadpřirozená víra nám dává vidět Boha v našich představených, čímž je duch víry tak zdokonalen, že pak vše posuzujeme ve světle této ctnosti.

Duch Boží nám dodává pevnou naději, která je však odlišná od troublečnosti a např. nás učí, že je třeba velmi vroucně toužit po pravé živé vodě, kterou je modlitba, jíž lze dosáhnout jen pokorou, sebezáporem a křížem. Proto tento duch dává svatou lhostejnost vůči úspěchům, které by byly pouze lidské.

Duch Boží rozmnožuje vroucnost pravé lásky, horlivost pro slávu Boží a pro spásu duší a zároveň nás učí zapomínat na sebe sama. Proto pak v první řadě myslíme na Boha, a teprve potom na své pohodlí. Tento duch rovněž vede k účinné lásce k bližním a učí nás, že bratrská láska je hlavním znamením přítomnosti lásky Boží. Brání nám v nezodpovědném posuzování a v bezdůvodném pohoršení. Dále pak nás vede k jisté horlivosti. Je to však horlivost trpělivá, skromná a rozumná, která staví na modlitbě a na osobním příkladu a neprovokuje nemístným napomínáním. Boží duch dává velikou trpělivost v různých těžkostech, jež jsou spojeny s láskou ke kříži, s láskou k nepřítelům. Tento duch dává smír s Bohem, s bližními, se sebou samým a nezřídka i vnitřní radost.

Dopustíme-li se poklesků opravdu nezávažných, tehdy nás duch Boží ujišťuje o Božím milosrdenství. Sv. Pavel říká, že „ovoce ducha je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, tichost a sebeovládání“ (srov. Gal 5, 22–23), a to spolu s pokorou a poslušností.

Je vskutku obtížné, jedná-li se o posouzení *jednotlivého úkonu*, kde máme rozhodnout, zda pochází od Boha či nikoli. Přesto však, prožívá-li taková duše spíše zármutek a jestliže se modlí a obdržel-li pak hlubokou útěchu, která vede k pokorné poslušnosti a k bratrské lásce, je to znamením Božího navštívení.

Je ale třeba dobře rozlišit první okamžik takovéto útěchy od pozdější doby, kdy pak někdy taková duše začne sama od sebe, třeba jen z pouhé sebelásky usuzovat, že takovou útěchu někdy obdržela.

Bylo by však jisté troufalostí, kdybychom se dožadovali milostí, které jsou v pravém smyslu mimořádné, jakými jsou zjevení anebo vnitřní slova. Žije-li však taková duše trvale v pokoře, sebezáporu a v celkové usebranosti, nezřídka obdrží prostřednictvím sedmi darů Ducha svatého vnuknutí, ve kterých je pak patrné spojení prostoty a rozumnosti, pokory a horlivosti, pevnosti a skromnosti. Pak se takové spojení a harmonie stanou překrásným znamením přítomnosti Božího ducha.

Ti však, kteří jsou opravdu Bohem vedeni mimořádnými cestami, zachovávají naprostou diskrétnost, mlčení a sebezápor. Svěřují se pouze svému duchovnímu vůdci, protože jinak by zde vznikalo velké nebezpečí pýchy.

Zvláště nebezpečný je duch, který se projevuje mnoha zjeveními. Ta se zpočátku zdají být zjeveními věroučnými a prorockými, ale protože se do nich snadno připlete fantazie, pak ač první podnět mohl pocházet od Boha, dále se přidává více méně mylná lidská interpretace, kterou lze obecně označit za příliš tělesnou. Podobně také *duch, jehož projevy jsou extáze a zjevení. Nevedou-li však takové projevy ke zdokonalení života a mravů a nečiní-li člověka obezřetným vůči sobě samému, pocházejí od ducha klamu*, zvláště pak, brání-li takové projevy v plnění stavovských povinností a vyvolávají-li roztržky. Duch Boží se naopak projevuje pokorou, poslušností, bratrskou láskou, pokojem a duchovní radostí, která se na své okolí přímo rozlévá.

Druhotné principy rozlišování duchů

1. *V situacích, kde je třeba něco rychle vykonat*, se často snadno projeví smýšlení toho kterého člověka, začne-li se distancovat od věcí, které druhý vykonal s náležitou rozvahou. Tato zásada se netýká nějakého

prvního a nerefektovaného pocitu, ani zde nejde o poklesky ze slabosti. Jedná se zde o úkony závažné a dostatečně uvážené, které už pak pokrytec nedokáže zakrýt, tak jako se projevilo smýšlení farizeů, když se stali svědky nenadálého uzdravení slepce od narození.

2. *Nitro člověka se ukáže v různých souženích.* Tak jako opravdoví přátelé se osvědčí právě ve dnech soužení, jak říká Sirachovec (6,8), tak právě nesnáze jsou onou zkušební výhní, kde Bůh zkouší svoje vyvolené, jak je tamtéž řečeno: „Nádoby hrncířské osvědčují se v peci, a lidi spravedlivé zkouší utrpení“ (Sir 27,6), neboli soužení. – „Bůh je vyzkoušel a shledal je hodnými sebe. Protřibil je jako zlato v tavící peci a přijal je jako zápalnou oběť. V čas Božího navštívení zazáří a rozletí se jako jiskry po strnisku. Budou soudit pronárody a vládnout nad lidmi a Hospodin bude jejich králem navěky“ (Mdr. 3, 5–8). A právě proto je třeba, aby přistoupily nějaké těžkosti, kterými jsou ona „mnohá soužení spravedlivých“, kde se prověří jejich shovívavost, pokora, skromnost a vytrvalost až do konce.

3. *Vedoucí místo prověří, jakým kdo ve skutečnosti je:* Dostane-li se totiž někdo na vedoucí místo a k jisté důstojnosti, je povinen usměrňovat a řídit, což však bývá dosti těžké, napjaté a všem zřejmé, než když žil jako soukromý člověk. Musí zde prokázat moudrost a rozumnost, a to bez nějaké přizpůsobivé průměrnosti a prospěchářství, stejně tak lásku vůči všem, podobně jako spravedlnost a pevnost bez obav ze špatných lidí, které musí napomínat, ale i shovívavost vůči podřízeným, kteří jsou dobří a jimž je třeba pomoci. Srov. *Dialog* svaté Kateřiny Sienské, kde se mluví o dobrých a zlých pastýřích.

Pravidla pro různé situace v duchovním životě

1. *Ve chvílích sklíčenosti se nikdy nesmí měnit dosavadní postup,* ale je třeba pevně a věrně setrvat na zásadách, které jsme si už dříve před Bohem stanovili. To platí především o takových chvílích sklíčenosti, které se stále stupňují a směřují k nezdravému smutku, do kterého nás vede zlý duch.

2. *Ve chvílích sklíčenosti je třeba zvláště vytrvat v modlitbě, zpytování svědomí a kajčnosti,* protože právě sklíčenost způsobená nechutí k duchovním věcem (acedia), nás odvádí jak od modlitby, tak od zpytování svědomí a kajčnosti. Zde je tedy třeba zahájit léčbu právě opačnými prostředky. Taková sklíčenost, ať už pramení z čehokoliv, se pro nás musí stát příležitostí ke statečné odpovědi a stálé připravenosti duše ke službě Boží. Srov. *Následování Krista*, kn. I., kap. 12. „Těžkosti a protiven-

ství často člověku připomenou, že je zde ve vyhnanství a nemá skládat naději v jakoukoli věc tohoto světa.“ Tak se mnohé nesnáze dají právě modlitbou obrátit v náš prospěch.

3. *Zlý duch nás klame tak, aby nás získal pod záminkou dobra, a aby nás pak mohl dále svádět a ponoukat ke zlu.* Právě toto je vlastní svádění. Démon na sebe dokonce někdy bere i podobu „anděla světla“ a pod záminkou potřebné péče o vezdejší věci nás svádí z Boží cesty, abychom více toužili po vlastním pohodlí než po svatosti. Zlý duch tak působí rozpolcenost, narušuje pokoj a zasévá neklid.

4. *Je-li kdo zarmoucen ve chvílích pohrdání, pak není-li to projev přímo zlého ducha, jedná se tu alespoň o ducha nedokonalého.* To znamená, že vyhýbá-li se někdo situacím, kde jím ostatní pohrdají, je to špatné znamení alespoň pro ty, kteří touží po tom, aby je Bůh obdaroval těmi nejvyššími dary, protože právě tito lidé se nemohou radovat pouze z Božích darů a z jeho přízně, ale i ze soužení a pohrdání, jak to říká sv. Pavel: „Sám sebou se chlubit nebudu, leda svými slabostmi,... aby na mně spočinula moc Kristova. Proto rád přijímám slabost, urážky, útrapy, pronásledování a úzkosti pro Krista“ (2Kor 12, 5.9–10). Proto sv. Augustin říká, že „v opovržení, kde se filosof červená studem, tam apoštol nachází poklad“ (Řeč 160).

Proto duch, který odmítá pohrdání, není duchem dokonalosti, stejně jako ten, který zanedbává sebezápor, nemůže být duchem opravdové ctnosti. Všechny ctnosti totiž, nakolik jsou spolu propojeny, se musí vzájemně podporovat.

Důsledky: 1. *Duch, který se projevuje velikou kajícíností, ale slabou poslušností,* je nedokonalý, a také vede jistým způsobem ke zlu, protože příliš umocňuje vlastní vůli, a ačkoliv dělá mnoho dobrých skutků, nedělá je z lásky k Bohu, což je zřejmě z toho, že nedává růst pokorné poslušnosti, která se osvědčuje právě shodou s Boží vůlí.

2. *Také není dobrý duch různých paradoxů,* který se projevuje tím, že přímo návykově posuzuje věci odlišně, anebo i zcela protikladně vůči obecnému rozumnému mínění. Je to duch jisté *výstřednosti* a *prohnanos-ti*, který obsahuje více nabubřelosti než ctnosti.

3. *Zlý duch vede k různým mimořádnostem a zároveň o nich dokáže vykládat zcela otevřeně a bez nejmenší diskrétnosti.* Jelikož ale všechny ctnosti rostou jen natolik, nakolik jsou spolu propojeny, Bůh by nikdy nikoho nevedl k velkým věcem, kdyby ho zároveň nevedl k velké pokoře. Právě tím se liší pravá velkodušnost od pouhých výbuchů troufalosti. Dáblůvi je naopak zcela vlastní, aby naváděl k různým novotám, k věcem

výstředním, ojedinělým, neobyčejným a nesprávným, které vzbuzují jen údiv a překvapení. Tyto projevy pak vytvářejí zdání domnělé svatosti dotyčných osob, která bývá spojena i s různými projevy uctívání.

Stejně tak, není-li člověk opravdu zakotven v pokoře a poslušnosti, často pak předstírá následování svatých v těch věcech, které jsou spíše hodny našeho obdivu než přímého následování, jakými jsou např. různé mimořádné způsoby modlitby anebo kajícínosti.

Duchovní stavba se však nemůže začínat od vrcholu, tak jako ptáče nemůže začít létat, dokud mu nenaroste peří. Podobně je tomu s lidskou duší, když se jí někdy zdá, že už létá, a přitom to bývá jen takový fingovaný vzlet, pouhé poskočení, anebo prázdné a nebezpečné vzplanutí.

Závěr: Z toho všeho tedy jasně vyplývá, že *duch Boží se projevuje především pokornou poslušností a bratrskou láskou*, která spolu s oddaností sebezáporu miluje bližního pro samého Boha. Taková pokorná poslušnost však nepochází ani od ducha přirozeného, který k pokoře nevede, ani od zlého, který je duchem pýchy a neposlušnosti, ale právě naopak – pokorná poslušnost se v oněch maličkých projevuje stále rostoucí podobností s vůlí Boží.

Bratrská láska je tedy, podle Kristových slov, tím největším znamením růstu Boží lásky. *“Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým”* (J 13,35). Bratrská láska je totiž viditelným ukazatelem našeho sjednocení s Bohem, protože láska k bližním se projeví právě tehdy, je-li třeba pomoci člověku nepříjemnému a náročnému. – A nebudou-li nám ani tyto nesnáze překážkou k tomu, abychom ho milovali, je to důkaz toho, že mu přejeme dobro *pro samého Boha*, a tak poroste i naše láska k Bohu samotnému. Láska je ctnost, která se přímo rozlévá na své okolí, a to ne dvěma směry, ale jedním směrem, protože prvotním objektem naší lásky je Bůh a druhotným pak náš bližní. Tak je viditelná láska k bližnímu projevem neviditelné lásky k Bohu, čímž se liší od sentimentalismu.

A proto, jestliže se v nějaké duši anebo společenství udržuje a roste pokorná poslušnost a bratrská láska, je to důkazem, že zde roste i pravá láska Boží. Proto když např. chybí takové duši určitá míra přirozené inteligence anebo fyzické síly, Bůh jí to doplní prostřednictvím darů rady a síly.

Z latinského originálu přeložil fra Efrém Jindráček OP. Redakčně zkráceno.

Sv. Ambrož

Letos 7. prosince si celý křesťanský svět připomněl 1600. výročí smrti sv. Ambrože Milánského, největší postavy západní církve ve 4. století, jednoho ze čtyř velkých západních církevních Otců.

Jeho život známe ze spisu „Život“, z díla, které napsal jeho sekretář, jáhen Paulin.

Sv. Ambrož se narodil okolo r. 339 v Trevíru jako syn vysokého císařského úředníka. Studoval v Římě a posléze zde započal svoji úřednickou kariéru. Už v r. 370 byl jmenován správcem severní Itálie. Po smrti ariánského biskupa v r. 374 byl podivuhodným způsobem zvolen svoláním lidu biskupem, ač byl v té chvíli pouze katechumenem. Byl proto rychle pokřtěn, přijal další svátosti včetně kněžství a za osm dní poté byl vysvěcen na biskupa. Jako pastýř začal svoji činnost důkladným studiem Písma sv. a křesťanské literatury, zejména Origena a sv. Bazila. Brzy proslul jako výtečný kazatel a exegeta. Jeho pastýřská aktivita byla velmi všestranná. Hájil nauku proti arianismu, rozsuzoval spory mezi katolíky a ariány, řešil různé administrativní úkoly. Velmi známá je jeho činnost na poli liturgie, dosud udržovaná v milánské diecézi pod názvem „ambrosiánský ritus“. Tady se též v letošním roce v listopadu uskutečnila konference o významu jeho života a díla pro dnešní dobu. Sv. Ambrož sám složil některé hymny, které se doposud používají v římském breviáři.

Světec žil v časech, kdy se teprve začínaly utvářet vztahy církve a státu (=císařstvím). Iniciativy a počínání milánského biskupa v této oblasti se rovněž staly zkouškou vymezení místa církve ve společnosti a měly značný vliv na budoucnost těchto poměrů. Největšího věhlasu dosáhl Ambrožův konflikt s císařem Theodosiem, v němž se nakonec císař podrobil a vykonal pokání. Stanovisko sv. Ambrože vůči světské moci dobře odráží jeho vlastní slova v „Listě XX,8“, kde píše: „Kdyby ode mne císař žádal to, co je mé, mou vlast, mé stříbro, jistě bych se mu nevzpíral, ačkoliv má dobra jsou určena pro ubožáky. Avšak božské věci nespádají pod pravomoc císaře.“ Sv. Ambrož žil v době rostoucího politického zmatku. Jako biskup přežil několik císařů. Protože byl významnou osobností, byl často žádán, aby v různých záležitostech intervenoval. Zde projevil svůj veliký diplomatický talent, a tak přispěl k urovnání nejednoho konfliktu. Angažoval se také společensky: organizoval pomoc pro potřebné, přičiňoval se o vykupování válečných zajatců. To vše způsobilo, že když smrtelně onemocněl a zvěst o tom se donesla ke sluchu pohanského velitele císaře Honoria, ten vykřikl: „Smrt tak vel-

kého člověka by znamenala zhroucení Itálie!“ Vypravil tedy k Ambrožovi poselstvo se vzkazem, aby se biskup sám modlil za své uzdravení. Zemřel na Bílou sobotu 4. dubna r. 397 a byl pochován v Miláně.

Pastorační činnost svatého biskupa se odrazila i v jeho literárním díle: ve spisech dogmatických, exegetických, morálních a asketických, také v různých druhích řečí, dopisů a hymnů. Exegetická díla tvoří největší část Ambrožových děl. Souviselo to s jeho kazatelským působením. Ve výkladu Písma sv. preferoval Starý zákon: „Hexaemeron“, cyklus o biblických postavách: Kain, Ábel, Noe, Izák, Abrahám, Josef, Tobiaš, David, Nábót. Výběr postav byl záměrně volen tak, aby se představovaná postava stala ilustrací hájené pravdy. Pokud jde o Nový zákon, jediný známý Ambrožův „Výklad evangelia podle Lukáše“, v němž se autor snaží objasnit jeho literární smysl evangelia. Na mnoha místech polemizuje s trinitárními a kristologickými bludy.

Morálně-asketická díla nejlépe charakterizuje traktát „De officiis ministrorum“ (O závazcích duchovních osob), pojednávající o zásadách křesťanské etiky. Formu přejal sv. Ambrož ze spisů Ciceronových. Dílo se sice obrací především k duchovním osobám, ale dotýká se veškeré křesťanské morálky. Po celá staletí se pak stalo rukověť spirituality a kněžské morálky. Do této skupiny se řadí i traktáty a řeči, věnované tématu panenství: „O panenství“, „O pannách“, „Výzva k panenství“... Jejich předmětem je duchovnost a teologie křesťanské zasvěcené čistoty.

Dogmatické spisy – to je nejčastěji výklad pravd víry, kde jaksi schází světcovy originální myšlenky. Mají zajímavou formu, leč nepříliš nápaditý obsah (např. „O svátostech“, „O tajemstvích“, „O Duchu Svatém“). Pro něj je daleko více charakteristická jeho citlivost na společenské děje a události. Kupříkladu nepovažoval bohatství za zlo, ale vědom si toho, v čem ono skutečně záleží, vyzýval k opravdovému milosrdenství. Sv. Ambrož bývá nazýván „doctor virginitatis“. Na základě učení sv. Pavla výše cenil život v celibátu, než manželství. Přitom však tvrdil, že volba pro zasvěcenou čistotu musí být provedena zrale, rozvážně a dotyčná osoba musí mít k tomu odpovídající věk a určitou životní zkušenost. Zasvěcené panenství vyžaduje značné asketické úsilí a vedení hlubokého duchovního života. Vzorem tu byla Panna Maria a z křesťanských světic sv. Anežka Římská. Ambrož se jako významná osobnost těšil neobvyklé autoritě jak u příznivců, tak u odpůrců. Jeho vitalita a nesmírná aktivita uváděla v úžas. Po smrti musely být katechetické povinnosti svatého biskupa rozděleny mezi pět kněží.

V češtině vyšlo několik kázání sv. Ambrože v letech 1849–1862, článek Františka Krásla „Patnáctistileté jubileum sv. Ambrože“ r. 1897 v Časopise katolického duchovenstva a v r. 1906 se Ignát Zháněl ve studii „Sv. Ambrož, ctitel mariánský“, která byla uveřejněna v Květech Mariánských, zabýval světovou mariologií.

Papež Jan Pavel II. napsal k výročí světcovy smrti v loňském roce apoštolský list, ve kterém hodnotí přínos tohoto církevního Otce z více-
ro hledisek. Např. v kapitole „Biskup Ambrož“ říká: „Na první místo klademe péči, s jakou se on staral o výchovu kněží a jáhnů. Na čem mu nejvíc záleželo, byla zakotvenost v Kristu. Aby byli hluboce jeho vlastnictvím, a také oplývali nejdůležitějšími lidskými ctnostmi: pohostinstvím, přívětivostí, věrností, umírněností, velkodušností, dále rozvahou, nestranností a přátelstvím. Kněžím uměl být otcem, dovedl jím i prikazovat. Jeho láska byla vskutku nezměrná: »Vás, které jsem zrodil k životu skrze evangelium, nemiluji méně než ty (děti), které by se mi narodily v manželství.« Velice pečoval o zasvěcené panny. Viděl totiž, že jejich povolání koření v samotném tajemství vtěleného Slova: »Za jeho původce nemůžeme považovat nikoho jiného než neposkvrněného Božího Syna, jehož tělo nepoznalo porušení a jehož božství nezakusilo náказu.«“ (...).

Ač neúnavný pastýř, přece byl Ambrož mužem vnitřní samoty a hluboké kontemplace. Uměl se vnitřně ztišit: proto se ve chvílích, kdy četl, mohl připravit ke službě v tak krátkém čase a mezi četnými aktivitami. Miloval mlčení. A tak samotný Augustin, který ho našel zahloubaného do studia, se nikdy neodvážil na něho promluvit: „Kdo by se byl osmělil rušit jej v takovém zahloubání?“ Z tohoto usebrání duše se zrodil jeho velmi pronikavý vnitřní vhled do Písma sv. a jeho výklady, které podával ve svých homiliích a komentářích.

V kapitole „Do služby jednoty“ Jan Pavel II. mj. poznamenává: „Jak zapomenout, že Ambrož, uctíváný na Západě i na Východě, je jeden z nejpřednějších Otců tehdy ještě nerozdělené církve? Vskutku v jistém období vznikaly spory, které měly dalekosáhlý dopad a těžce škodily. Jejich příčinou byly dogmatické bludy a další jiné faktory. Současně se totiž velmi pociťovala naléhavá nutnost návratu ke společenství víry a církevního života. Ambrožovo svědectví rovněž takto pochopené může být největším příspěvkem ke sjednocení. A tak jeho oslava souzní s některými vlastními předsevzetími na pouti k jubileu roku 2000.“

Svatý Otec v závěru svého listu poukazuje na specifický příspěvek sv. Ambrože v mariologii a dodává: „V radosti Mariina chvalozpěvu

Magnificat ji kontempluje milánský biskup a volá: »Ať je v jednotlivcích Mariina duše, aby velebila Pána, ať je v nich Mariin duch, aby plesal v Bohu.«

Tímto připomenutím Mariina vzoru končí papež Jan Pavel II. svůj list, věnovaný sv. Ambroži a napsaný ve Vatikánu k 1. prosinci 1996.

O tématu „panenství“ pojednává sv. Ambrož celkem ve čtyřech spisech.

V prvním z nich „De virginibus“ (O pannách), který vyšel také česky v dominikánské edici Krystal r. 1948 (spolu s „Pohřební chvalořečí o bratru Satyrovi“, v překladu Dr. Josefa Zvěřiny a Ondřeje M. Petrů OP)), chválí vznešenost panenského stavu a uvádí skvělé příklady Panny Marie, sv. Tekly a jedné antiošské mučednice. Světec zde také cituje promluvu, kterou pronesl papež Liberius při odevzdávání závoje Marcellině, rodné sestře sv. Ambrože, jíž on dedikoval tuto knihu. Papež jí přitom udělil ještě několik dobrých rad. V druhém díle „Poučení pro jednu pannu“ (De institutione virginis) z r. 391 promlouvá k panně Ambrosii a současně obhajuje ustavičné panenství Panny Marie proti metropolitovi Bonosusovi ze Serdiky („De sanctae Mariae virginitate perpetua“). Třetí spis „Výzva k panenství“ (Exhortatio virginitatis) je řeč, kterou proslovil sv. Ambrož asi r. 393 u příležitosti posvěcení baziliky zasvěcené mučedníkům Vitalovi a Agriolovi. Větší část projevu se týká zasvěceného života. Čtvrtý spis „De virginitate“ je nádherný traktát, ve kterém světec obhajuje panenství a ukazuje jeho velikost i před manželstvím a podává duchovní nauku tohoto stavu. Hojně cituje Starý i Nový zákon a poskytuje jeho nevšední výklad se zřetelem k tomuto tématu.

„De virginitate“ (4. kap.):

Na tomto místě, panny, obračejte pozornost k důležité otázce, abyste nemusely pochybovat o vzkříšení Páně. Pohledte, že zásluha nevyplývá jenom z panenství, ale též z neporušenosti ducha. Konec konců Marie Magdalena se nesměla dotknout Pána, protože pochybovala o víře ve vzkříšení. Ta (panna) se tedy dotýká Krista, která se dotýká s vírou. „Magdalena však stála u hrobu venku a plakala“ (J 20,11). Panna, která je venku, pláče. Ovšem ta, jež je uvnitř, neví, co je to pláč. Magdalena však nařiká, protože nevidí Kristovo tělo a myslí si, že zemřel. Ona totiž ještě jasně nepoznávala. Marie byla venku, ale nezůstali venku Petr a Jan. Zkrátka, běžice mu vstříc, vešli, a proto neplakali, ale odcházeli s radostí. Maria, jež nevstoupila, bědovala. Neuvěřila, usuzovala, že tělo bylo podvodně odneseno. Ani když spatřila anděly, nepřipustila, že by měla uvěřit. Proto jí andělé říkají: „Ženo, proč pláčeš? Koho hledáš?“

(J 20,13) Toto praví andělé, a Pán to později týmiž slovy zopakoval. Abyste věděly, že slova andělů jsou příkazy Páně. A tatáž slova, jak jsem řekl, také zopakoval Pán: „Ženo, proč pláčeš? Koho hledáš?“ Magdalena neuvěřila, je „žena“: neboť ten, kdo věří, znovu dorůstá ke zralému lidství, do míry životní plnosti Kristovy (Efes 4,13). „Ženo“ – praví to ne o pohlaví, ale o váhání se vede spor. A přilehavě byla nazvána „ženou“; protože „panna“ je ta, která už uvěřila. „Proč pláčeš?“ – to znamená: ty nevěříš Kristu, a proto pláčeš nad sebou a jsi tak zdrojem nářku. „Pláčeš“, poněvadž nevidíš Krista: věř a budeš vidět. Kristus je přítomen a nikdy nechybí těm, kteří ho hledají. „Proč pláčeš?“ – to jest, není třeba slz, ale je nutno mít víru pohotovou a hodnou Boha. Nepřemýšlej nad smrtelnými věcmi a nebudeš plakat: neuvažuj nad věcmi, které se teprve objasní a nebudeš mít důvod naříkat. Proč pláčeš tam, kde se jiní radují? „Koho hledáš?“ – to znamená: nevidíš, že je Kristus přítomen? Nevidíš, že Kristus je Boží síla, moudrost, svatost, čistota a neporušenost. Nespátřuješ, že se narodil z Panny, že je z Otce a u Otce a vždy v Otci, zrozený, ne stvořený, ne odrodilý, ale vždy milovaný, pravý Bůh z pravého Boha? „Vzali“, praví, „Pána z hrobu a nevím, kam ho položili“ (J 20). Bloudíš, ženo, když se domníváš, že druží vzali Krista z hrobu, a ne že on byl vlastní mocí vzkříšen. Ale nikdo neodnesl Boží moc, moudrost a ctihodnou čistotu. Kristus není vzat z hrobu spravedlivého, ani kvůli skrytosti své panny, ani kvůli tajemství zbožné mysli. A třebaže jsou tací, kteří užít chtějí, odnést nemohou.

Tehdy praví Pán: „Maria, pohlédni na mne.“ Když nevěří, je nazývána „ženou“ a když se začíná obracet, volá ji „Maria“, tj. přijímá jméno té, která rodí Krista. Stává se totiž duší duchovně plodící Krista. „Pohlédni“, praví, „na mne.“ Kdo pohlíží na Krista, napravuje se: bloudí však, kdo Krista nevidí.

A proto ona po obrácení pohlédla a pravila: „Rabbi“, což se překládá „Učiteli“. Kdo se dívá, obrací se. A kdo se obrací, plněji nazírá. Kdo vidí, postupuje. A proto nazývá učitele toho, o kom věřila, že je mrtvý: rozmlouvá s tím, koho považovala za ztraceného.

„Nedotýkej se mě“, říká, tj. i když náprava přináší zkoušky, přece se náklonnost pochybující (Magdaleny) nedotýká Krista. „Nedotýkej se mě“, praví, tj. nedotýkej se Boží moci, moudrosti, velebné neporušenosti a vznešené čistoty. „Ale jdi k mým bratřím.“ Co jiného chce říci než: „Už neplač venku. Jdi k vyvoleným a nejbědějším kněžím; a řekni jim: Vystupuji k Otci svému a k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu.“ Co jiného to říká než: „Tady se neptej? Jistě hledej u dokonalejších, ať

ti řeknou, jaký je rozdíl mezi mým Otcem a vaším Otcem. Neboť kdo je mi podle božského původu Otcem, ten je skrze adopci Otcem vaším. Sdělením »mého Otce« odlišil se Boží Syn od tvorů. Výrazem »vašeho Otce« naznačil milost duchovního přijetí za syny. A tak když řekl »mého Boha«, ukázal tajemství svého Vtělení. Aby toho, koho má přirozeně za Otce, nazýval Bohem kvůli svátosti přijatého těla. A když praví také »vašeho Boha«, ukázal, jak roste jeho působení v nás.“

Časovost sv. Ambrože a jeho děl dobře vystihuje apoštolský nuncius Giovanni Coppa, když říká: „Jeho knihy jsou dodnes velmi inspirující, řeší v nich stejné problémy, které máme i my, klade stejné otázky. Mám-li uvést osobní příklad, před lety se mi zabil bratr – ztroskotal jako pilot v letadle – a po šesti dnech po sobě zemřeli také oba moji rodiče. Největší útěchu jsem tehdy načerpal právě od sv. Ambrože, který má tři dlouhé řeči o smrti – týkají se jeho bratra a dvou římských císařů. V žádném moderním textu jsem tak hluboké zamyšlení nenašel.“

V r. 1996 se slavilo 800. výročí založení cisterciáckého opatství v Oseku u Duchcova. Zde se kardinál Miloslav Vlk ve své homilii zamýšlel nad skutečností, že v tomto století a zvláště na jeho konci slavíme velká jubilea a vypočetl je. A protože se mezi nimi nacházelo výročí sv. Václava, sv. Cyrila a Metoděje, sv. Vojtěcha, založení Univerzity Karlovy papežem Klimentem VI. a v r. 2000 jubileum Kristova příchodu na svět – a my si letos připomínáme 1600 let smrti sv. Ambrože – upozornil, že je třeba si všimnout, že to jsou „samá velká církevní jubilea, která ukazují hlubokou náboženskou tradici a trvalost institucí, kterými se nemohou pochlubit jiní. To je fakt, který nesmíme přehlédnout, zvláště ne v naší postmoderní době, kdy se nachází sekularizace ve slepé uličce, kdy se diskutuje o identitě národů Evropy, o jejich hlubokých kořenech. Evropa se totiž v posledních dvou stoletích přihlásila – a hlásí – k jiným kořenům, než k těm původním, křesťanským – ke kořenům osvícenství a Francouzské revoluce – i když i to vše vyrostlo stejně z křesťanství. ... Ale oslavy nejsou a nemohou být jen návrat do minulosti. Co dnes?... Je potřeba svědectví pro dnešní dobu – vtělení víry – ... přinášení zkušenosti podle znamení časů.“ A pražský arcibiskup tuto svou nádherou myšlenku „inkarnace“ dále rozvádí a zdůrazňuje, že ta oblast, která potřebuje nejvíce vtělení křesťanského ducha, je „kultura mezilidských vztahů, kultura společenství, kultura trinitární: slavíme Nejsvětější Trojici nejen jako nepochopitelné tajemství, ale jako zjevení základů lidské kultury. V Trojici žijí osoby jedna pro druhou, jedna v druhé. Dnes se

říká, že Bůh je vzdálený, a tady je naproti tomu blízký. Kristus přinesl tuto kulturu dávání, civilizaci lásky“.

A o toto vtělování evangelia do upadající římské říše, do rodících se vztahů církve a státu a do měnící se historické situace, kdy začínaly stále více hrát svoji úlohu mladé barbarské národy, šlo sv. Ambrožovi především. Proto je tento svatý biskup majákem, zářícím až do dnešních časů, přitažlivým příkladem, který nám pořád má co říci.

Připravila a přeložila Edita Mendelová OP.

Dominikánská obnova a silentium

W. A. Hinnebusch OP

P. William Aquinas Hinnebusch OP, nar. 1908, zemřel r. 1981, doktorát filosofie na univerzitě v Oxfordu, profesor historie na Providence College, výzkum na Historickém institutu dominikánského řádu v Římě, učitel církevních dějin ve studijním domě ve Washingtonu, mj. autor dvousvazkové Historie dominikánského řádu, Dominikánská spiritualita (1965) a Obnova v duchu sv. Dominika (1968).

„V zájmu aktivní účasti je důležité získat lid pro recitování aklamací a odpovědí a pro zpěv žalmů, antifon a písní; jde i o správné chování, gesta a držení těla. Ve vhodných chvílích se má také zachovávat posvátné mlčení“ (Konstituce o posvátné liturgii, č. 30).

„K vytváření dobrých mezilidských vztahů je třeba pěstovat pravé lidské hodnoty, především umění bratrsky spolužit a spolupracovat a také navazovat rozhovor“ (Dekret o apoštolátu laiků, č. 29e).

„Pokud jde o apoštolát evangelizace a posvěcování lidí, musí být laici zvlášť školeni, jak začít rozhovor s druhými lidmi, věřícími nebo nevěřícími, a jak všechny seznamovat s Kristovým poselstvím“ (Tamtéž, č. 31a).

„Proto církev nabádá své věřící, aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko kulturní hodnoty, které u nich jsou, a přitom aby svědčili o křesťanské víře a životě“ (Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím, č. 2f).

„Řeč je cesta, kterou lidé podnikají z lásky do obydlí jiných lidí, avšak ticho je jejich vlastí“ (Ernest Hello). Tento citát v krystalické podobě vystihuje hlad lidského ducha po tichu. Asketičtí spisovatelé vždy zdůrazňovali nadpřirozené hodnoty mlčení a náboženské řády od samého počátku řeholního života vnímaly silentium jako významný prvek svého života. Je však mlčení důležité ve společnosti, která žije hovorem, která pocituje téměř neodolatelné nutkání se vyslovit, která vytvořila prostředky komunikace daleko přesahující cokoliv, co si bylo možné představit v minulých staletích? V takovém světě se silentium stalo téměř anachronismem.

Současná doba řeč přeceňuje a zanedbává jiné komunikační kanály. Přesto lidský duch ví, že komunikace se děje více způsoby než skrze řeč. Ve své povídce *Perla* to John Steinbeck ilustruje krásným popisem: Indián Kino a jeho žena Juana začínají svůj den ranním mlčením. Ačkoliv se Kino probouzí první, či spíše se to domnívá, postupně mu dochází, že Juana čeká, až se pohne. Když si je jistá, že se probudil, vstane, rozdělá oheň a začne připravovat snídani. Když je hotová, Kino vstane, jde k ohni, dřepne si před ním a jí. Poté, co Steinbeck toto nějakou dobu již vypráví, pokračuje takto: „Když Kino dosnídal, Juana se vrátila k ohni a posnídala: Promluvili za celou tu dobu pouze jednou, je-li však řeč pouhým zvykem, není jí stejně třeba. Kino spokojeně vydechl a to byl celý rozhovor.“

Většina z nás, když jsme ještě žili doma, jsme tento druh rozhovoru zažili. Viděli jsme, jak si naši otcové čtou nebo jen tak pohodlně sedí před ohněm; sledovali jsme, jak naše matky šijí. Někdy spolu hovořili, ale byly i jiné doby, kdy seděli celý večer a nepromluvili slova. Přesto mezi nimi slova přeskakovala. Přesto mezi nimi probíhala neutuchající komunikace lásky. Přesto bylo cítit jak od jednoho k druhému přelétávají jiskřičky lásky. Takové způsoby komunikace jsou daleko mocnější než povrchní řeč.

Silentium má pro dominikány veliký význam. Jestliže mají v úctě ducha svého zakladatele, a koncil říká, že jej v úctě mít musí, budou studovat jeho postoje k mlčení a jeho praxi, pokud jde o silentium. Pokud budou usilovat o získání milosti modlitby, pokud budou hledat pravdu, plnit své povolání kazatelů a toužit po jednotě s Bohem, musí si vážit silentia. Je totiž tak intimně spojeno s těmi nejvyššími cíli jejich života, že je lze nazvat jedním z jeho základních složek.

Dominikovo mlčení

Dominik byl v praktikování silentia vytrvalý. Jeho mlčení bylo průvodním jevem a součástí jeho modlitby. A trval na tom, aby jeho bratři byli muži ticha a modlitby. Proto také zapsal do Konstitucí, že by měli „mluvit jenom s Bohem nebo o Bohu.“ Pokud jde o jeho konkrétní požadavky, trval na tom, aby v klášteře, dormitáři, celách, refektáři i kapli bylo ticho: „Když musí něco říkat na těchto místech, má to být potichu a v neúplných větách. Na jiných místech jim bude povoleno mluvit pouze tehdy, budou-li mít zvláštní dovolení.“ Aby se vyhnuli porušování silentia více než je nutné, v raných dobách řádu vypracovali bratři znakový jazyk, kterým bylo možné se domluvit stejně dobře jako s pomocí slov. Když chtěli promluvit, přiložili prsty ke rtům. Přikývnutí převora znamenalo souhlas a mluvilo se v tzv. „hovorně“. Tam také bratři studenti opakovali své lekce a byli doučováni staršími studenty.

V prvotních Konstitucích existoval rovněž složitý řád týkající se provinění řeholníků. Některá z nich lze označit za hříchy, jiná jsou jednoduše porušením pravidel, avšak všechna byla vnímána pouze z onoho druhého hlediska. Všechna jsou tím či oním způsobem přestupkem proti bratrské lásce. Některá z provinění se dotýkají přímo mlčení: „porušovat pravidelně silentium“, „hovořit s příbuznými či posly dříve, než dotýčný dostane povolení“, „hovořit či dělat zbytečnosti cestou na vlastní kázání“. Jiná se týkají narušení, k nimž by nedošlo, pokud by bylo mlčení zachovávalo: „rušit čtenáře (u stolu) nebo ty, kdo naslouchají“, „hlučně se smát či snažit se rozesmát jiné vtipkováním či šaškováním“, „mluvit vulgárně či říkat frivolnosti anebo ještě hůře, učinit z toho zvyk“, „neuctivě se přít s jiným bratrem v přítomnosti laiků“, „hádat se s bratrem ve společenství či mimo ně“, „zasévat mezi bratry neshody“, „vytýkat bratrovi chybu, kterou již napravil“, „být shledán vinným zlomyslného šeptání a rozptylování“, „mluvit zlovolně proti otcům či bratrům svého vlastního konventu, kdy zlo nemůže být dokázáno svědectvím bratří“. Ani jedno z těchto pochybení nepřestalo být dodnes pácháno. Pouze jedna věc dnes zní trochu staromódně: „mluvit o samotě s ženami.“

V Konstitutích, které Dominik vypracoval pro mnišky řádu, je na mlčení kladen stejný důraz, najdeme zde zmínku o stejném typu porušování pravidel. Rovněž stručnost zprávy, kterou poslal mniškám v Madridu (jediný dopis psaný jeho rukou, který se dochoval), dává větší význam jeho dvěma odkazům na silentium: „Od nynějška (stěhovaly se právě do nového kláštera) chci, aby bylo na vyhrazených místech zachováno mlčení – v refektáři, dormitáři i oratoři.“ Ke konci svého dopisu se Domi-

nik vrací k silentiu v jiném kontextu: „Vyhýbejte se marnivému hovoru mezi sebou. Váš čas by neměl být proplytván.“ Psal kontemplativním sestrám, čekali bychom tedy pojednání o umění kontemplace, on však hovoří o mlčení.

Dominik činil to, co hlásal. Nepatřil k těm lidem, kteří by jiným nakazovali dělat něco, co sami nedělají. Praktikoval všechny druhy mlčení. Bylo to ono mlčení, které máme na mysli, když je toto slovo zmíněno. Svědkové během jeho kanonizačního procesu téměř bez výjimky opakovali: „zachovával mlčení velice přísně a nemluvil jinak než o Bohu či s Bohem“. V tomto svědectví se dotýkali hlubšího významu všeho, co kdy Dominik o mlčení řekl. Jeho mlčení nebylo prázdnotou, ale čímš bohatým a překypujícím – byl to čas intenzivní činnosti, kdy mluvil a naslouchal Tomu, jehož velice miloval. Dominik byl plně ponořen do Boha, byl v plné míře otevřen vůči jeho přítomnosti, neochvějně od něj očekával vše, s láskou mu vzdával čest svou bezvýhradnou pozorností tak, jak to popisuje Fr. Raymond Nogar v „Pánovi absurdna“: „Zůstane-li v přítomnosti Někoho, kdo hovoří, stvoření pasivní a neutrální a nevěnuje-li mu pozornost a nevzdá čest, taková pošetilost může být osudná.“ Může zničit člověka samotného, člověka, jehož povaha nedokonalého stvoření je „pravým protikladem sebekázně a přiměřenosti“.

Jelikož Dominik s Bohem komunikoval tímto způsobem, chápal funkci tradičních dob a míst vyhrazených v řeholním domě pro silentium. Ceňil si tzv. „velebného“ či „hlubokého mlčení“, které začíná s tím, jak se den blíží svému závěru a uvnitř srdce plného modliteb dochází k hlubšímu ponoření do Boha po napětí a stresech dne a končí teprve poté, co byly Bohu věnovány nejlepší hodiny rána. Dominik dodržoval toto hluboké mlčení i tehdy, když cestoval. Ventura Veronský, který mu byl často společníkem, dosvědčoval: „Když cestoval, zachovával silentium po večerní pobožnosti a měl své bratry k tomu, aby činili totéž, jako kdyby byli doma v konventu. A když bratři ráno přicházeli, museli zachovávat mlčení téměř až do hodiny tercie.“

Význam mlčení v Kazatelském řádu

Proč takový důraz na mlčení? U bratří kazatelů zabývajících se hlášením a učením Božího slova se zdá být paradoxní vůbec se o mlčení i jen zmiňovat. Mlčení musí mít výjimečnou hodnotu, jinak by je Dominik vůbec nepožadoval. Důvody, které ho vedly k tomu, aby na něm trval, se úzce dotýkají každého aspektu dominikánského povolání. Dominikán má plnit dvě prvořadě povinnosti – musí usilovat o svou vlastní

svatost a musí plnit funkci apoštola, k níž patří kázání a vyučování. Ani jeden z těchto úkolů nemůže být bez mlčení uskutečňován adekvátním způsobem.

Pokud jde o úsilí o osobní posvěcení dominikánů, je mlčení nutné pro vnitřní účast na liturgii. II. vatikánský koncil mluvil o mlčení jen málo, ale to, co říkal, je obzvláště významné: „Je důležité získat lid pro recitování aklamací a odpovědí a pro zpěv žalmů, antifon a písní; jde i o správné chování, gesta a držení těla. Ve vhodných chvílích se má také zachovávat posvátné mlčení“ (Konstituce o liturgii, č. 30). Oficiální poznámka dodává: „Úloha lidu v různých částech liturgické bohoslužby má být vždy aktivní, bude však mít různou podobu včetně společného mlčení.“ Během „společného mlčení“ věřící shromáždění v duchu a srdci okolo Božího oltáře, uctivě rozjímají a svým rozjímáním pomáhají jeden druhému proniknout do hlubšího významu toho, co činí. Bez vnitřního ducha živeného významnými okamžiky ticha, se může samotná liturgie stát pro neusebraného člověka „pouhým dunícím kovem a zvučícím zvonením“ (srov. 1Kor 13,1).

Kniha o mši sv. Romana Guardiniho vysvětluje potřebu ticha během liturgie: „Je to mnohem více než jen pouhá absence (řeči a zvuku), než jakoby pouhá výplň mezi slovy a zvuky: ticho samotné je něčím pozitivním... Mlčení je tichostí vnitřního života; tichem v hlubinách jeho skrytého proudu. Je to usebraná absolutní přítomnost, bytí „plně tam,, vnímavé, vždy ve střehu, vždy připravené. Není na něm nic lhostejného ani skličujícího... Pozornost – toto slovo je klíčem k tichosti, o které je řeč, k tichosti před Bohem“ (Rozjímání před mší, str. 4–5). Na jedné z následujících stran hovoří podrobněji o vlastnostech liturgického ticha: „Slovo Boží je určeno k tomu, aby bylo slyšet, a aby bylo slyšet, je zapotřebí ticha... také slyšení existuje na mnoha úrovních a začínáme mít podezření, zda je důležité, je-li tím, kdo mluví, Bůh. Nikoliv nadarmo náš Pán řekl: „Kdo má uši k slyšení slyš!,, Mít uši k slyšení vyžaduje milost. Rovněž však vyžaduje něco, po čem my sami toužíme a čeho jsme schopni – být vnitřně „přítomnými,,; poslouchat ze samotného středu života naší bytosti; otevírat se tomu, co přichází zvenčí, svatému slovu. Toto všechno je možné pouze tehdy, jsme-li vnitřně zklidnění“ (str. 13–14). Pro členy řádu tradičně citlivého na velikost Božího slova a liturgie takové proniknutí do podstaty věci zasluhuje, aby o něm rozjímala srdce, která jsou vnímavá, dychtivá, připravená.

Osobní posvěcení dominikána je rovněž podpořeno asketickou hodnotou mlčení – je to umrtvování a oběť. V tom napodobuje utrpení Krista.

V tuto chvíli se však rovněž připojuje k dominikánskému apoštolátu. Kazatel Dominikova ražení se chce „účastnit na Kristově práci dokonce i pokud jde o smytí hříchu“ (Pavel VI. „O pokání“, In: Papež hovoří XI, 1966, str. 362). S církví samotnou kazatel „při svém putování prochází mezi pronásledováními ze strany světa a útěchami od Boha a hlásá kříž Páně a jeho smrt, dokud on nepřijde“ (Konstituce o církvi, č. 8e). Sv. Pavel, kazatel, prohlašoval: „Ranami nutím své tělo ke kázni, abych snad, když kážu jiným, sám neselhal“ (1Kor 9,27).

Existuje mnoho příležitostí k tomu, aby mohlo být s „tělem zacházeno tvrdě“, zejména s jazykem. Řeholník se celý tetelí nad nějakou dobrou zprávou a hoří touhou ji povědět, avšak nachází se právě na místě či v čase, kde je třeba zachovávat silentium. To je potom zkouška. Je to zkouška kvality jeho náboženského ducha. Duchovní spisovatelé po celé věky zdůrazňovali potřebu mlčení. Jeden z nich může hovořit za všechny: „Dobrý zbožný člověk se pozná podle své lásky k mlčení.“ Druhý pak aplikuje tento axiom na celou komunitu: „Kvalitu řeholního domu lze měřit způsobem, jak je zachovááno silentium. Jestliže je mlčení chováno v malé úctě, je to znamení toho, že dům není zapálený. Jestliže naleznete řeholníky jak brebentí a žvaní na chodbách, není to zapálený dům.“

Z angličtiny přeložil Tomáš Míka. Dokončení v příštím čísle.

Milý bratře,

možná, že přemýšlíš, jak oslovit dnešní nevěřící svět a přinést mu Kristovo poselství. 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, kontemplací a svatostí svého života. Nesmírně žíznil po spáse všech lidí a národů. Řád bratří kazatelů byl založen zvláště pro kázání a spásu duší. Tato nabídka patří všem, kteří chtějí sloužit buď jako kněží, či jako bratři spolupracovníci. Pokud bys pocítil tuto výzvu jako osobní povolání, nabízí se ti možnost hlubších kontaktů s dominikány, poznání řeholního života a příprava zaměřená na vstup do řádu. Promodli své rozhodnutí a ozvi se nám!

Kontaktní adresa:

P. Jiljí Příkaský OP

Jiráskovo náměstí 30, 301 54 Plzeň

tel. 019/72 416 60

Recenze

Jacques Loew: Jako by viděl neviditelného *Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1997*

Díky Karmelitánskému nakladatelství vychází kniha o. J. Loewa, která obdržela Velkou francouzskou cenu za literaturu v r. 1970. Tento překlad s. Terezie Brichtové OP splnil svou nezastupitelnou úlohu při formaci dominikánského dorostu v 70. a 80. letech. Kniha, jak píše autor, vrací slovu „apoštol“ jeho bohatství a jeho velikost a nebojme se to říci: jeho výlučnost. Tato kniha by neměla chybět v knihovně těch, kteří pracují v apoštolátě, nebo se domnívají, že konají apoštolát. Tedy především by neměla chybět v knihovnách dominikánské rodiny.

Zasvěcený život ve světle reformy II. vatikánského koncilu *Matice cyrilometodějská 1997*

Jedná se o sborník, který obsahuje dokumenty, vydané po II. Vatikánu. Nacházíme zde učení církve o zasvěceném životě, jak jej ona vidí, co od něj očekává apod.

Dílo má šest kapitol. První probírá přímo dekrety, vzešlé z koncilu, druhá se zabývá jejich aplikací v letech 1966-70, třetí zmiňuje právní normy, které upravují vztahy mezi řeholníky a biskupy a čtvrtá až šestá přináší apoštolské exhortace z let 1971-96. Celý sborník postihuje přehledně a souhrnně smýšlení církve o zasvěceném životě z mnoha aspektů a v jeho rozmanitých formách, zejména v těch nejzákladnějších dimenzích: kontemplativní a aktivní. Jsou tu celé odstavce, které mohou zasvěceným osobám - a nejen jim! - sloužit k rozjímání a k zamyšlení nad jejich životním stavem. Dokumenty byly napsány převážně v jazyce latinském, některé v italském, německém, anglickém a francouzském. Překlady do češtiny vznikaly v období komunistické totality a ty nejnovější byly pořízovány až po jejím pádu v 90. letech.

Kniha je graficky přehledně upravena, aby mohla sloužit k hlubšímu studiu i k rychlé orientaci.

Teologický sborník 3/1997

Třetí číslo letošního ročníku nese titul Kauza: Lidská důstojnost (Lidská práva ve společnosti a církvi). Obálka nám předkládá reprezentativní autory tohoto čísla, kterými jsou Raimon Panikkar, Leonardo Boff, Hans Küng. Místní autoři Petr Dvořák, Lenka Karfíková jsou spíše doplňkem.

Na výsost důležité a vážné téma je zatíženo právě výběrem autorů. Teolog, který předkládá požadavek lidských práv v církvi (Leonardo Boff) musí být věrohodný. Známá vystoupení Leonarda Boffa, a Frey Betta na obhajobu komunistických diktatur při návštěvě Sovětského svazu, Polska a bývalé ČSSR v době, kdy obháječi lidských práv byli ve vězení (V. Havel, J. Dienstbier, J. Vlček, P. F. Lízna, V. Benda, J. Adámek a další) nedovolují brát tohoto autora vážně. Licoměrná nevěrnost vůči závazkům ve vztahu k Bohu a církvi klade otázku, co je vlastně právo a spravedlnost.

Raimond Panikkar se ptá, zda lidská práva jsou součástí výhradně západní kultury. Vede především diskusi Indie versus Západ. Bezesporu obhajoba indického pojetí je namístě, přesto však se zdá, že autorovi uniká kristocent-

rický (inkarnační) rozměr pojetí lidských práv. Příběh zemřelé Matky Terezy s vyzněním jejího pohřbu nedává R. Panikkarovi zcela za pravdu.

Rozbor díla a života sv. Augustina od Hanse Künga přináší v krátkém shrnutí řadu zajímavých postřehů. Autorův záměr je však především přiřadit sv. Augustina k těm, kteří se zasloužili o potlačování lidských práv a svobod. Lze říci, že v této rovině je soud ahistorický.

John H. Garvey hledá příčinu náboženské svobody v perspektivě USA, aniž by řešil otázku diskriminace katolíků do druhé poloviny 20. století v zemi svobody.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 3/97

Třetí číslo zmíněné revue se věnuje velké postavě teologie 20. století, spoluzakladateli tzv. nové teologie otci Marie-Dominique Chenu. Významní odborníci J. Le Golf, J. Joliver, J. C. Schmitt, A. Boureau, H. Donneaud z perspektivy mediévilistiky rozebírají dílo zmíněného autora v horizontu středověké sociologie, teologie, historie a bibliistiky. Bulletin je věnován liturgice a islámu. P. M. Gy OP doporučuje novou příručku pro studium liturgiky, která vyšla v Itálii pod názvem „Manuale di Liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia“ a byla zpracována význačnými profesory italských teologických fakult.

Recenze se věnují význačným mezinárodním teologickým a filosofickým časopisům, jak bylo uvedeno již v minulém čísle.

Teologické texty 4/1997

Číslo je věnováno, jak vypovídá podtitul „Život těla a duše“ otázkám pastorální medicíny.

Ze zahraničních autorů byli vybráni vídeňský profesor G. Virt a H. Rotter. Z našich autorů se nám představují skuteční odborníci D. Pohůnková, A. Slabý, M. Svatošová, kteří hledají teologický rozměr zdravotnické práce a péče. P. Klenar varuje před přílišnou důvěrou v léčitele. Článek otce J. Zvěřiny můžeme chápat jako doslov ke kontroverznímu seriálu o T. G. M. V rubrice „Dialog“ můžeme nahlédnout do diskuse o podávání Eucharistie na ruku. V Panorámě nás TT seznamují se stanoviskem mezinárodní teologické komise k mariánskému titulu „spoluvykupitelka“.

K II. vatikánskému koncilu se vrací medailonek o osobnosti kardinála Suenense, který byl moderátorem koncilu. Celé číslo je orámováno příběhem a svědectvím Matky Terezy. Úvodní zamyšlení napsal šéfredaktor Otto Mádr: Svět nepotřebuje, abychom se mu podrobili, abychom žili, jak se „normálně“ žije, a myslili, jak právě hlásají učitelé štěstí zde a teď, protože „jiný život není“. Svět potřebuje svaté, přiklínat se na jejich báječné radosti ze sebedarování Tomu, který dal sebe beze zbytku nám.

Kněž strážce majáku? Setkání, České Budějovice 1997

Zmíněná publikace, sestavená Josefem Dolistou a Petrou Lískovou, je vlastně sborníkem sympozia, které uspořádala českobudějovická teologická fakulta na téma „K čemu kněz v tomto nuzném čase“. Je třeba zdůraznit záslušnost tohoto sympozia, i to, že se ho zúčastnili skuteční představitelé kněžství v našich zemích (kardinál M. Vlk, V. Malý, mons. A. Liška, Oto Mádr, Petr Kolář,

Aleš Opatrný, prof. K. Vrána, M. Slavík atd.). Sympozium i sám sborník jsou prvním vkladem k diskusi, ale spíše k reflexi o kněžské službě a formaci v nové situaci církve, která musí hledat nové cesty apoštolátu a pastorace. Snaha obsáhnout celou šíři nových forem kněžské služby i velký počet účastníků sympozia možná způsobily, že nepřišlo více ke slovu jediné kněžství Ježíše Krista a naše spoluúčast na něm. Chybí zde také vnitřní spojitost mezi obecným a svátostným kněžstvím.

S. O. Horn, W. Kasper, H. J. Fischer, H. J. Pottmeyer: K čemu je církev papež? CDK Brno 1997

Kniha v německé jazykové oblasti význačných autorů se snaží zachytit poslání papeže na základě exegeze novozákonních textů v ekumenické perspektivě. Teolog a biskup Kasper vidí v papežství znak jednoty a svobody církve. Společenskou a politickou roli papeže, která překračuje rámec církevní služby a stává se důležitou pro člověka a společnost 20. století, podtrhuje prof. Fischer. Bezprostřední úlohu papeže v církvi rozvíjí s odkazem na teologa Balthasara H. J. Pottmeyer. Knihu přeložila Klára Osolsobě.

Josef Pieper: Tomáš Akviňský Vyšehrad 1997

Jde o druhé vydání 12 přednášek prof. Piepera, které přednesl k jubileu sv. Tomáše v r. 1974. Nový překlad znalce života a díla sv. Tomáše Akviňského v německé jazykové oblasti je zárukou jedinečného úvodu k pochopení významu středověké teologie, která položila základy západní civilizace, z které žije člověk dneška. Tato kniha je součástí skutečného úvodu do studia teologie, pokud nechceme degradovat teologii na publicistiku nebo „ideologickou“ příručku.

Ohlasy Starého zákona v české literatuře 19. a 20. století Oikymenh, Praha 1997

Kniha, kterou sestavili Olga Nytrová a Milan Balabán, navazuje na výstavu Starý zákon v knižní kultuře v Čechách, která se konala v září 1995 ve Strahovské knihovně. Výstava se uskutečnila v rámci festivalu Starý zákon v umění. Tento festival podnítil tehdejší izraelský velvyslanec v ČR Moshe Yegar. Velkou zásluhu na organizování tohoto festivalu měla také Evangelická teologická fakulta v Praze. V této publikaci nám autoři přibližují, jakým způsobem ovlivňuje Starý zákon literární tvorbu českých autorů v posledních dvou staletích (Karel Čapek, Ivan Diviš, Jaroslav Durych, František Halas, Václav Havel, Karel Hlaváček, Franz Kafka, Karel Kryl, F. Lazecký, T. G. Masaryk, B. Němcová, R. Vacková, Jan Zahradníček a další).

recenze připravili D. Duka a E. Mendelová

SALVE - REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT PŘEHLED VII. ROČNÍKU

Číslo I.:

Kardinál Josef Beran: Svatý Vojtěchu, jsi naším vzorem, buď nám pomocníkem, abychom se řídili podle tvého vzoru!

Petr Piřha: Desetiletí duchovní obrody národa před miléníem mučednické smrti sv. Vojtěcha (1988-1997)

Dominik Duka OP: Desetiletí

Radim Černušák OP: Svatý Vojtěch a jeho doba

Sv. Cyprián: O jednotě církve (De catholicae ecclesiae unitate)

Simon Tugwell OP: Dominikánská teologie modlitby (dokončení)

Angelik František Fiřer OP: Karel IV. a dominikáni

Recenze

Číslo II.:

František X. Halas: Svatý Vojtěch a evropská myřlenka

Alexander Heidler: Svatý Vojtěch jako pastýř a misionář

Václav Benda: Desetiletí

Jozef Zycinski: Duchovní Evropa

Jozef Tischner: Víra a potřeby světa

Damián Němec OP: Krátký komentář k dokumentu Mutuae relationes o vztazích mezi řeholními křesťany a biskupy

Sv. Aelred z Rievaulx OCist.: Oratio Pastoralis (Pastýřská modlitba)

Rozhovor s otcem biskupem Jiřím Paďourem o papeřské návštěvě ve dnech 25.-27. dubna 1997

Rozhovor se Simonem Tugwellem OP: Osel mistra Jordána

Recenze

Číslo III.:

Sr. Emmanuelle-Marie OP: Cesty k povolání: do bratrského (sesterského) společenství

Marian Żawada OCD: Velké objevy Malé Terezie

Francois Dreyfus OP: Věděl Ježíř, že je Bůh?

Radim Černušák OP: Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské

Roger Berthouzos OP: Církev a demokracie. Lidská práva a obecné blaho.

Reginald Garrigou-Lagrange OP: O rozlišování duchů

Recenze

Číslo IV.:

Jacek Salij OP - Moje království není z tohoto světa

Jan M. Jozef Sotoniak - Židovské kořeny Ježíře Krista

Christoph Schönborn OP - Obnova pokoncilní teologie

Reginald Garrigou-Lagrange OP: O rozlišování duchů (dokončení)

Sv. Ambrož

W. Aquinas Hinnebusch OP - Dominikánská obnova a silentium

Recenze

Vážení přátelé revue SALVE!

V dalším ročníku své existence chceme opět zvýšit úroveň našeho časopisu. Proto, ačkoliv zůstáváme při původní ceně (100 Kč roční předplatné), máme pro vás připraveno několik novinek:

- kurs duchovního života na pokračování (z díla S. Braita a E. Soukupa)
- možnost objednávky nově vycházejících knih nakladatelství Krystal s patnáctiprocentní slevou pro předplatitele
- na konci ročníku zdarma sešitová příloha s tematikou duchovního života.

Veríme, že tyto i jiné změny (jako nová grafická úprava) přivítáte a že vzbudí váš zájem o revue SALVE.

Redakce

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 7 (1997)

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

šéfredaktor: ThLic. Dominik Duka OP

redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP (předseda), Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP, Hieronym Kaczmarek OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Norberta Koulová, Jan Sotoniak

výkonný redaktor: Mirjam Hrudníková OP

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00

Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Objednávky na r. 98 adresujte redakci. Cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovného činí 100 Kč

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

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.