



Revue pro teologii
a duchovní život

ROČNÍK VIII.
1998
25 Kč

ČÍSLO 2

LIST JANA PAVLA II.
KARDINÁLU E. CASSIDYMU

T. DAJCZER
BIŘMOVÁNÍ

T. S. CENTI OP
SPIRITUALITA
GIROLAMA
SAVONAROLY

D. DUKA OP
STVOŘENÍ A ŘÁD

S. M. BRAITO OP
BŮH JE LÁSKA

SA
LVE

OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>List Jana Pavla II. kardinálu Edwardu Cassidymu</i>	2
<i>T. Dajczer – Biřmování</i>	11
<i>T. S. Centi OP – Spiritualita Girolama Savonaroly</i>	21
<i>D. Duka OP – Stvoření a řád</i>	26
<i>S. M. Braitto OP – Bůh je láska</i>	31
<i>E. Soukup OP – Zajiřřování přátelství</i>	33
<i>K. Mezihoráková – Řádová architektura dominikánek</i>	37
<i>Recenze</i>	47

Editorial

Vážení čtenáři,

2. číslo letošního ročníku *Salve* připravujeme do tisku o letnicích přípravy na jubilejní rok 2000, kdy si v duchu apoštolského listu Jana Pavla II. TMA hlouběji uvědomujeme nedostatek rozvoje teologické formace v rámci pneumatologie, ale i v našem duchovním a liturgickém životě.

Duch svatý je duchem pravdy a lásky. V síle této pravdy předkládáme našim čtenářům vatikánský dokument „Pamatujme – zamyšlení nad Šoa“, který vypovídá nejen o selhání, o nedostatku odvahy k hrdinské lásce, ale je také svěděním o statečném úsilí Pia XII. v době 2. světové války. Neměl žádné divize na svou ochranu a odvážil se nerezignovat před brutalitou rasismu a nenávisti. Práce židovského autora Pinchase Lapida „Židé a Řím“ spolu s knihou kardinála Journeta „Křesťanský nárok na politiku“ jsou výmluvným svěděním o nedocnění úlohy a zásluh papeže Pia XII.

Letnice nejsou jen liturgickou oslavou, ale také osobní skutečností věřícího křesťana. Svátost biřmování a její význam v životě církve a každého z nás rozebírá článek profesora T. Dajczera z Varšavy v překladu sr. Terezie Eisnerové OP.

Mužem ducha a statečné víry byl Fra Girolamo Savonarola, jehož 500. výročí umučení jsme si připomínali 23. května 1998. Článkem významného italského dominikánského teologa P. T. Centiho se chceme v tomto a v příštím čísle pozastavit nad duchovním rozměrem života a díla Fra Savonaroly. Dominikánský řád pracuje na přípravě beatifikace Fra G. Savonaroly. Studii přeložila M. Zettlová.

Dílo stvoření, projev Boží lásky, dobroty a krásy připomene článek P. D. Duky, který byl příspěvkem na sympoziu OI v Praze.

Kurs duchovního života otců S. Brait a E. Soukupa pokračuje články Bůh je láska a Zajišťování přátelství, které vybral Fra Radim Černušák OP.

K letnicím patří umění, krása, tedy i sakrální architektura. Článek studentky K. Mezihorákové z olomoucké FF UP nám přibližuje gotické stavby klášterů dominikánských mnišek v Olomouci a v Praze. Oba kláštery sehrály důležitou roli v duchovním a kulturním životě našich zemí.

Závěr patří stručným recenzím a anotacím z „dominikánské knihovny“ a časopisům.

P. Dominik Duka OP

List Jana Pavla II. kardinálu Edwardu Cassidymu, prezidentu Komise pro náboženské vztahy s judaismem

Při mnoha příležitostech jsem během svého pontifikátu s hlubokou bolestí připomínal utrpení židovského lidu během II. světové války. Zločin, který proslul jako Šoa, zůstává nesmazatelnou skvrnou na historii století, jež se chýlí ke svému konci.

Spolu s přípravami na začátek třetího tisíciletí křesťanství si církev uvědomuje, že radost z jubilea je především radostí založenou na odpuštění hříchů a na smíření s Bohem a bližním. Proto povzbuzuje své syny a dcery k očištění srdcí skrze pokání za chyby a nevěry minulosti. Volá je, aby stáli pokorně před Pánem a zkoumali sebe sami s odpovědností, kterou také nesou za zlo naší doby.

Mám pevnou naději, že dokument „Pamatujme: zamyšlení nad Šoa“, který pod vaším vedením připravila Komise pro náboženské vztahy s judaismem, skutečně pomůže k uzdravení ran nedorozumění a nespravedlnosti minulosti. Kéž uschopní paměť, aby hrála svou nezbytnou roli při utváření budoucnosti, v níž nevýslovný zločin Šoa již nebude možná. Kéž Pán dějin vede úsilí katolíků a Židů i všech mužů a žen dobré vůle, aby pracovali společně pro svět skutečného respektu k životu a důstojnosti každé lidské bytosti, neboť všichni byli stvořeni k obrazu a podobě Boží.

Ve Vatikánu 12. března 1998

Jan Pavel II.

Komise pro náboženské vztahy s judaismem: Pamatujme – zamyšlení nad „Šoa“

I. Tragédie Šoa a povinnost pamatovat

Dvacáté století se rychle schyluje ke konci a svítá nové tisíciletí křesťanské éry. Dvoutisící výročí narození Ježíše Krista volá všechny křesťany a zve také všechny muže a ženy, aby se snažili rozlišit v běhu dějin znamenání činů božské Prozřetelnosti a současně též způsoby, kterými byl obraz Stvořitele v člověku uražen a znetvořen.

Tato reflexe se dotýká jedné z hlavních oblastí, v nichž si katolíci mohou vážně vzít k srdci výzvu Jana Pavla II., kterou jim adresoval v apoštolském listu „Tertio Millenio Adveniente“. Je proto spravedlivé, aby se církev, zatímco se druhé tisíciletí chýlí ke konci, ujala svých synů

s živějším vědomím hříchu při vzpomínce na všechny okolnosti, v nichž se v průběhu dějin vzdálili od ducha Kristova a jeho evangelia a skýтали světu místo svědectví života inspirovaného hodnotami víry podívanou na způsoby myšlení a jednání, které byly ryzími formami opačného svědectví a pohoršení (TMA 33)¹.

Toto století bylo svědkem nevýslovné tragédie, která nemůže být nikdy zapomenuta: pokus nacistického režimu vyhladit židovský lid, což mělo za následek zabíjení milionů Židů. Ženy i muži, staří i mladí, děti i nemluvňata byli pronásledováni a deportováni jen pro svůj židovský původ. Někteří byli zabíjeni okamžitě, jiní byli ponižováni, tupeni, mučeni a nakonec zbaveni zcela své lidské důstojnosti, vražděni. Jen nemnoho z těch, kdo vstoupili do koncentračních táborů, přežilo a s těmi, kteří zůstali, to otrásl o celý život. To byla Šoa. Je to největší drama dějin tohoto století, skutečnost, která se nás týká i dnes.

Před touto hrůznou genocidou, které samotní představení židovských komunit nemohli uvěřit ani v okamžiku, kdy se nemilosrdně začala uskutečňovat, nemůže nikdo zůstat lhostejným, tím méně církev pro své velmi úzké vazby duchovního příbuzenství s židovským národem; a proto že si dobře vzpomíná na nespravedlnosti minulosti. Vztah církve k židovskému lidu je jiný než k jakémukoli dalšímu náboženství². Avšak nejde jen o pohledy do minulosti. Společná budoucnost Židů a křesťanů si žádá, abychom „pamatovali“, protože „není budoucnosti bez paměti“³. Samotná historie je „memoria futuri“.

Adresujeme tuto reflexi všem bratřím a sestrám v katolické církvi na celém světě a žádáme všechny křesťany, aby se připojili k meditaci o katastrofě, která postihla židovský lid, a o morálním imperativu, aby již nikdy příště nevzrostlo sobectví a nenávisť do takové míry, že by rozsávalo utrpení a smrt⁴. A především žádáme naše židovské přátele, „jejichž strašný osud je symbolem poblouznění, kterého je člověk schopen, když se odvrátí od Boha“⁵, aby nás slyšeli s otevřeným srdcem.

¹ Jan Pavel II., apošt. list TMA (10. 11. 1994), 33, AAS 87 (1995), 25.

² Jan Pavel II., Promluva při příležitosti setkání se židovskou komunitou města Říma (13. 4. 1988), AAS 78 (1988), 1120.

³ Jan Pavel II., „Angelus“ z 11. 6. 1995: Insegnamenti 18/1 (1995), 1712.

⁴ Jan Pavel II., Promluva k židovské komunitě v Budapešti (18. 8. 1991), 4: Insegnamenti 14/2 (1991), 349.

⁵ Jan Pavel II., encyklika *Centesimus annus* (1. 5. 1991), 17: AAS 83 (1991), 814–815.

II. Co si musíme pamatovat

Židovský národ v různých dobách a na různých místech velmi trpěl, když vydával svědectví o Svatém Izraele a o Tóře. Avšak Šoa byla jistě nejhorším ze všech utrpení. Nelze slovy popsat nelidskost, s jakou byli Židé v tomto století pronásledováni a masakrováni pouze z důvodu své židovské příslušnosti.

Právě nezměrnost tohoto zločinu vyvolává mnoho otázek. Historikové, sociologové, politologové, psychologové a teologové se pokoušejí dozvědět více o skutečnosti Šoa a o jejích příčinách. Mnohá vědecká studia ještě nejsou dokončena. Taková událost však nemůže být plně postižena běžnými kritérii pouhého historického zkoumání. Žádá si „morální a náboženskou paměť“ a velmi vážnou reflexi zvláště mezi křesťany o tom, co k ní vedlo.

III. Vztahy mezi Židy a křesťany

Dějiny vztahů mezi Židy a křesťany jsou trýznivé. Svatý Otec Jan Pavel II. tuto skutečnost reflektuje, když opakovaně apeluje na katolíky, aby měli před očima, na jakém místě stojíme ve vztahu k židovskému národu⁶. Bilance těchto vztahů po dvou tisících letech je poměrně negativní⁷.

Na úsvitu křesťanství, po Ježíšově ukřižování, se zvedají roztržky mezi prvotní církví, představiteli Židů a lidem, který se z úcty k Zákonu stavěl proti hlasatelům evangelia a proti prvním křesťanům někdy i násilím. V pohanském římském impériu byli Židé zákonně chráněni privilegií garantovanými císařem a autoritami, které zpočátku nečinily rozdíly mezi židovskými a křesťanskými komunitami. Křesťané však brzy zakusili pronásledování ze strany státu. Později, když se sám císař stal křesťanem, měli zprvu stejná privilegia jako Židé. Avšak křesťanská „lůza“, která napadala pohanské chrámy, nakládala stejně i se synagogy, nikoliv bez přispění některých interpretací Nového Zákona, které se týkají Židů jako takových. „V křesťanském světě – tím neříkám, že mimo církev jako takovou – se příliš dlouho šířily chybné a nespravedlivé interpretace Nového Zákona ve vztahu k židovskému lidu a jeho domnělé

⁶ Jan Pavel II., Promluva k delegátům biskupských konferencí pro vztahy s judaismem (8. 3. 1982): *Insegnamenti* 5/1 (1982), 743–747.

⁷ Komise Sv. stolce pro náboženské vztahy s judaismem: *Poznámky ke správnému způsobu prezentace Židů a judaismu v kázáních a katechezích římskokatolické církve* (24. 6. 1985) VI, 1: *Ench. Vat.* 9, 1656.

viny, vyvolávající nepřátelský pohled na tento lid“⁸. Tyto interpretace byly zcela a definitivně odmítnuty II. vatikánským koncilem⁹.

Navzdory křesťanskému učení o lásce ke všem, i k nepřátelům, převládla v minulých staletích mentalita utlačující menšiny a ty, kdo byli jakýmkoli způsobem „odlišní“. Protižidovské naladění v některých křesťanských oblastech a propast, jež existovala mezi církví a židovským lidem, vedly k šíření diskriminací, které zapříčinily buď vyhošťování nebo pokusy o nucenou konverzi. Ve velké části křesťanského světa se do konce 18. století nekřesťané příliš netěšili plně zaručenému právnímu statutu. I přesto Židé všude pokračovali ve svých náboženských tradicích a společenských zvycích. Proto se na ně pohlíželo s jistým podezřením a s nedůvěrou. V krizových obdobích jako v době hladomoru, války, morové nákazy či sociálních napětí se židovská menšina někdy stávala obětí beránkem a byla vystavena násilí, drancování, ba dokonce i masakrům.

Od konce 18. a začátkem 19. století dosáhli Židé všeobecně stejného postavení jako ostatní občané ve většině států a řada jich stála na společensky vysokých místech. Avšak v téže historickém kontextu 19. století nabývá na síle falešný a podrážděný nacionalismus. V atmosféře bohaté na sociální změny byli Židé často obviňováni z vlivu, nepřiměřenému jejich počtu. A tak se začal na různých stupních šířit ve většině Evropy antijudaismus, který byl spíše sociologický a politický než náboženský.

Současně se začaly objevovat teorie, popírající jednotu lidské rasy a potvrzující původní rasovou různost. Ve 20. století pak německý národní socialismus použil těchto myšlenek jako pseudovědeckého základu k rozšíření nordické árijské rasy a podřízených nižších ras. Dále pak extrémní forma nacionalismu vyvrcholila po porážce Německa roku 1918, kdy měly náročné podmínky vítězů za následek, že mnozí viděli národní socialismus jako řešení problémů své země a politicky spolupracovali s tímto hnutím.

Německá církev odpověděla odsouzením rasismu. Odsouzení se nejprve objevilo v kázáních některých kněží, v oficiálním učení katolických biskupů a v článcích laických katolických novinářů. Již v únoru a březnu 1931 kardinál Bertram z Wroclavi, kardinál Faulhaber, biskupové z Bavorska, z Kolína n/R. a z Freiburgu uveřejnili pastorační list odsuzující

⁸Jan Pavel II., Promluva na sympoziu o kořenech antisemitismu (31. 10. 1997), 1: L'Osservatore Romano 1. Novembre 1997, P. 8.

⁹II. vatikánský koncil, *Nostra Aetate*, 4.

národní socialismus s jeho modloslužbou rase a státu¹⁰. Známa adventní kázání kardinála Faulhabera z roku 1933, kterých se účastnili nejen katolíci, ale také protestanté a Židé, jasně vyjadřují odmítnutí nacistické antisemitské propagandy právě v roce, kdy se národní socialismus dostal k moci¹¹. Během vigilie „Křišťálové noci“ se Bernhard Lichtenberg, probošt berlínské katedrály, modlil v přímlovách za Židy. Zemřel v Dachau a později byl prohlášen za blahoslaveného.

Rovněž papež Pius XI. odsoudil nacistický rasismus slavnostním způsobem v encyklice *Mit brennender Sorge*¹², která byla čtena v německých kostelích na Květnou neděli 1938. Pius XI. prohlašuje: „Antisemitismus je nepřijatelný. Duchovně jsme všichni Semité.“¹³ Pius XII. pak ve své první encyklice „*Summi Pontificatus*“ znovu varuje před teoriemi, které popírají jednotu lidské rasy, a před zbožšťováním státu, což chápal jako směřování ke skutečné „hodině temnoty“¹⁴.

IV. Nacistický antisemitismus a Šoa

Nemůžeme tedy ignorovat rozdíl mezi antisemitismem, založeném na teoriích, odporujících trvalému učení církve o jednotě lidské rasy a o stejné důstojnosti všech ras a lidí, a dlouho trvajících obdobích nedůvěry a nepřátelství, které nazýváme antijudaismem a na němž, bohužel, nesou vinu také křesťané.

Ideologie národního socialismu šla ještě dále v tom smyslu, že odmítla uznat jakoukoli transcendentní realitu jako zdroj života a kritérium morálního dobra. Následkem toho si skupina lidí a stát, s nímž se identifikovala, vyhradila pro sebe absolutní status a rozhodla se zničit samotnou existenci židovského lidu, povoláného svědčit o jediném Bohu a o zákonu Smlouvy. Nemůžeme na rovině teologické reflexe přehlédnout, že hodně členů nacistické strany nejen dávalo najevo averzi vůči ideji božské Prozřetelnosti, která zasahuje do lidských záležitostí, ale také projevovalo otevřenou nenávist vůči samému Bohu. Takový postoj logicky vedl k odmítnutí křesťanství a k přání vidět církev zničenou nebo přinejmenším podřízenou zájmům nacistického státu.

¹⁰B. Statiewski, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933–1945*, vol 1, 1933–1934 (Mainz 1968), Appendix.

¹¹L. Volk, *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1931–1934* (Mainz 1966) pp. 170–194.

¹²Encyklika je datována 14. 3. 1937, AAS 29 (1937), 145–167.

¹³La Documentation Catholique, 29 (1938) col. 1460.

¹⁴AAS 31 (1939), 413–453.

Šoa byla dílem zcela moderního neopohanského režimu. Jeho antisemitismus měl své kořeny mimo křesťanství a k dosažení svých cílů se neváhal postavit proti církvi a pronásledovat také její členy.

Měli bychom se však ptát, zda nacistické pronásledování Židů nebylo usnadněno protižidovskými predsudky, uloženými v myslích a srdcích některých křesťanů. Učinilo protižidovské smýšlení křesťany méně citlivé či lhostejné k pronásledování, které vypuklo, když se národní socialismus dostal k moci?

Jakákoli odpověď na tuto otázku musí mít na zřeteli, že tu hovoříme o dějinách lidských postojů a způsobů myšlení, vystavených mnoha vlivům. A navíc si většina vůbec nebyla vědoma „konečného řešení“, které se začalo uskutečňovat vůči celému národu. Někteří se báli o sebe, jiní těžili ze situace a další byli strženi nepřátelstvím. Odpověď by se musela hledat případ od případu. Abychom to však mohli dělat, je nezbytné vědět, co přesně v této specifické situaci lidi motivovalo.

Zpočátku se vůdcové Třetí říše snažili Židy vyhnat. Vlády některých západních zemí, včetně Severní a Jižní Ameriky, byly bohužel více než váhavé k otevření svých hranic pronásledovaným Židům. Ačkoli hlavy těchto národů nemohly předvídat, jak daleko půjdou nacističtí pohlaváři ve svých zločinných záměrech, uvědomovaly si obtíže a nebezpečí, kterému byli Židé, žijící na území Třetí říše, vystaveni. Zavírání hranic před židovskými emigranty za takových okolností, a už kvůli protižidovskému nepřátelství či podezíravosti, politické zbabělosti či krátkozrakosti nebo nacionálnímu sobectví, leží jako těžké břemeno na svědomí dotyčných autorit.

V zemích, kde nacisté prováděli masové deportace, dávala brutalita, obklopující tyto násilné přesuny bezmocných lidí, tušit nejhorší. Nabídlí křesťané všem pronásledovaným, zvláště pronásledovaným Židům, všemožnou pomoc?

Mnozí tak udělali, jiní ne. Ti, kteří pomáhali zachraňovat životy Židů, jak jen to bylo v jejich silách, až k nasazení svých vlastních životů, nesmějí být zapomenuti. Během války a po ní židovské komunity a židovští představitelé vyjádřili své díky za vše, co pro ně bylo uděláno, včetně toho, co papež Pius XII. udělal osobně nebo prostřednictvím svých zástupců, aby zachránil životy statisíců Židů¹⁵. Mnoho katolických biskupů, kněží, řeholníků a laiků bylo z toho důvodu Izraelským státem vyznamenáno.

¹⁵Ibid, 449.

Nicméně, jak uznává papež Jan Pavel II., vedle těchto odvážných mužů a žen nebyla duchovní rezistence a konkrétní skutky dalších křesťanů takové, jak by se očekávalo od Kristových následovníků. Nevíme, kolik křesťanů v zemích okupovaných či podrobených nacistické moci či jejich spojenců bylo otřeseno ze zmizení jejich židovských bližních, a přece nebyli natolik silní, aby zvedli své hlasy k protestu. Pro křesťany musí být toto těžké břemeno svědomí ve vztahu k jejich bratrům a sestrám za II. světové války voláním k „pokání“¹⁶.

Hluboce litujeme chyb a selhání těchto synů a dcer církve. Bereme za své to, co se říká v deklaraci II. vatikánského koncilu „Nostra Aetate“, která jednoznačně potvrzuje: „Církev... vědoma si svého společného dědictví s Hebreji a vedena evangelijní duchovní láskou, a nikoli politickými pohnutkami, lituje nenávisti, pronásledování a všech projevů antisemitismu namířených proti Židům kdykoli a ze strany kohokoli“¹⁷.

Připomínáme a připojujeme se k tomu, co vyslovil papež Jan Pavel II. před představiteli židovské komunity ve Strasburgu roku 1988: „Spolu s vámi znovu opakují trvalé odsouzení antisemitismu a rasismu, které stojí v protikladu ke křesťanským principům“¹⁸.

„Katolická církev proto zavrhuje jakékoli pronásledování lidí či skupin, lidí na jakémkoli místě a v jakékoli době. Naprosto odsuzuje všechny formy genocidy, stejně tak jako rasistické ideologie, které jsou příčinou

¹⁶Moudrost diplomacie papeže Pia XII. byla při řadě příležitostí uznána židovskými organizacemi a osobnostmi. Např. 7. září 1945 D. Joseph Neihan jako zástupce italské hebrejské komise prohlásil: „Jsme vděční především Nejvyššímu veleknězi a věřícím mužům a ženám, kteří podle direktiv Svatého Otce rozpoznali v pronásledovaných své bratry a s nasazením a s obětavostí se nám snažili pomoci nedbající velkých nebezpečí, kterým se vystavovali“ (L'Osservatore Romano, 8. 9. 1945, p.2). 21. září téhož roku přijal Pius XII. při audienci Dr. A. Leo Kubowitzkiho, generálního sekretáře Světového židovského kongresu, který přišel vyjádřit „Svatému Otci jménem Svazu izraelských komunit nejvřelejší poděkování za úsilí katolické církve ve prospěch hebrejské populace v Evropě v době války“ (L'Osservatore Romano, 23. 9. 1945, p.1). Ve čtvrtek 29. listopadu 1945 se papež setkal s asi 80 zástupci židovských uprchlíků z různých německých koncentračních táborů, kteří se vyjádřili, „že je pro ně velkou ctí, když mohou osobně poděkovat Svatému Otci za jeho ušlechtilost k těm, kdo byli pronásledováni během nacisticko-fašistického období“ (L'Osservatore Romano, 30. 11. 1945, p.1). Roku 1958, když papež Pius XII. zemřel, zaslala Golda Meirová výmluvné poselství: „Sdílíme zármutek lidstva. Když na náš lid dolehlo děsivé tráznění, postavil se papežův hlas za jeho oběti. Život naší doby byl obohacen hlasem mluvícím o velkých morálních pravdách nad bouřemi každodenních konfliktů. Oplakáváme velkého služebníka míru“.

¹⁷Jan Pavel II., Promluva k novému velvyslanci NSR (8. 11. 1990), 2: AAS 83 (1991), 587–588.

¹⁸viz cit., č. 4.

jejich vzniku. Při zpětném pohledu na toto století nás naplňuje hlubokou bolestí násilí, které zasáhlo celé skupiny lidí a národů. Připomínáme zvláště masakr Arménů, nespočet obětí na Ukrajině ve 30. letech, genocidu Romů, které též byly výsledkem rasistických ideologií a podobných tragédií v Americe, v Africe a na Balkáně. Nemůžeme rovněž zapomínat na miliony obětí totalitní ideologie v Sovětském svazu, v Číně, v Kamboži a kdekoliv jinde. Nemůžeme zapomenout drama Středního Východu, jehož výsledky dobře známe. I v době, kdy činíme tuto reflexi, se mnoho lidí i nadále stává obětmi vlastních bratří.¹⁹

V. Společný pohled na společnou budoucnost

Při pohledu na budoucnost vztahů mezi Židy a křesťany vyzýváme nejprve naše katolické bratry a sestry, aby obnovili vědomí židovských kořenů své víry. Žádáme je, aby měli na paměti, že Ježíš byl potomkem Davidovým, že Panna Maria a apoštolové patřili k židovskému národu, že církev se sytí z kořenů tohoto dobrého olivovníku, na něž byly naroubovány větve planých oliv pohanů (Řím 11, 17–24), že Židé jsou našimi pravými a milovanými bratry, ba v jistém smyslu jsou našimi „staršími bratry“²⁰.

Na konci tohoto tisíciletí chce katolická církev vyjádřit hlubokou bolest nad nedostatky svých synů a dcer ve všech dobách. Toto je katolické pokání (tešuva). Jako členům církve jsou nám společné jak hříchy, tak i zásluhy jejích dětí. Církev přistupuje s hlubokou úctou a s velkým soucitem ke zkušenosti, k Šoa, kterou trpěl židovský národ během II. světové války. Není to záležitost pouhých slov, nýbrž zavazující skutečnost. „Riskovali bychom, že znovu necháme umírat oběti nejstrašnější smrti, kdybychom horlivě neusilovali o spravedlnost, kdybychom se nezavázali, každý podle svých možností k takovému jednání, aby již zlo nepřevládlo nad dobrem, jak se to stalo milionům dětí židovského národa... Lidstvo nesmí připustit, aby se to opět stalo“²¹.

Modleme se, aby naše bolest nad tragédií, kterou prošel židovský národ v našem století, vedla k novému vztahu s židovským národem. Přejeme si proměnit vědomí hříchů minulosti v pevné odhodlání k budování nové budoucnosti, v níž už nebude žádný antijudaismus mezi křesťany a antichristianismus mezi Židy, ale budeme sdílet vzájemnou úctu, jak

¹⁹N. 8: Insegnamenti 11/3 (1988), 1134.

²⁰Jan Pavel II., Promluva ke členům diplomatického sboru (15. 1. 1994), 9: AAS 88 (1994), 810.

²¹Jan Pavel II., Promluva k Římské synagoze (13. 4. 1986), 4: AAS 78 (1986), 1120.

se sluší na ty, kdo uctívají jednoho Stvořitele a Pána a mají téhož otce ve víře, Abrahama.

Na závěr zveme všechny muže a ženy dobré vůle, aby do hloubky zvažovali význam Šoy. Oběti i ti, kdo přežili, se stali díky živému svědectví o tom, co vytrpěli, hlasem svolávajícím pozornost všeho lidstva. Pamatovat na tuto úděsnou zkušenost znamená být si plně vědomi uzdravujícího varování, které obsahuje, že semenům, nakaženým antijudaismem a antisemitismem, nesmí být nikdy znovu dovoleno, aby se zakořenila v lidském srdci.

16. března 1998

kardinál Edward Idris Cassidy
prezident

Pierre Duprey
viceprezident

Remi Hoeckman O.P.
sekretář

Zveřejněný vatikánský dokument byl představen české veřejnosti v čítárně dominikánské knihovny v Praze u sv. Jiljí 5. května 1998. S vybranými pasážemi dokumentu seznámil účastníky večera P. Dominik Duka OP. Prof. J. Polc, děkan TF UK v Praze z archivních vatikánských dokumentů prokázal statečnost a rozhodnost Pia XII. v úsilí o záchranu jak obětí holocaustu, tak všech trpících a pronásledovaných v době 2. světové války. Historik dr. J. Stříbrný z ČKA věnoval pozornost komplikovanému a často velmi pragmatickému postupu vlád spojenců, které z různých mezinárodních, strategických či vnitropolitických důvodů nevyvíjely potřebné záchranné aktivity.

Biřmování

Tadeusz Dajczer

Autor je zakladatelem „Hnutí nazaretských rodin“, které vzniklo v r.1985 ve Varšavě a v současnosti je rozšířeno již v několika desítkách zemí na všech kontinentech. Otec Dajczer (nar.1931) vystudoval teologii, po té získal na římském Gregorianu doktorát. Je profesorem na ATK ve Varšavě.

Aktualizace víry

Víra musí pronikat celý náš život. Pak díky ní vstoupí věřící celým svým lidstvím a celou svou každodenností do svazku s Bohem. V plnosti se víra aktualizuje ve svátostech, zejména ve iniciačních křesťanských svátostech. Díky víře v nich můžeme vidět spásné Kristovo působení a přijmout je. B i ř m o v á n í jako křesťanská iniciační svátost posiluje dynamismus víry, obdařuje biřmovaného zvláštní mocí Ducha svatého a zároveň ho zavazuje k šíření víry a k její obraně.

Svátost biřmování

je úzce spojena s křtem a eucharistií, poněvadž je tak jako ony svátostí křesťanské iniciace. Jestliže křest přivtěluje pokřtěného do církve, pak biřmování uskutečňuje další, dokonalejší vpojení do Kristova těla. Svátost biřmování umocňuje dynamiku křestních milostí, obdařuje zvláštní silou Ducha svatého, a tak zavazuje k tomu, vydávat Kristu svědectví, šířit a bránit víru (srv. LG 11). Biřmování současně s křtem a s eucharistií je svátostí, která podmiňuje a prohlubuje proces připodobnění věřícího člověka Kristu.

Ve svátosti biřmování člověk dostává letniční milost – plnost Ducha svatého. Církev v liturgických textech porovnává milosti této svátosti s oněmi mimořádnými milostmi, na nichž měli účast apoštolové o Letnicích. Při biřmování na pokřtěné slavnostně „sestupuje“ Duch svatý, jenž touží dovést ke zralosti to, co uskutečnil už jednou provždy ve svátosti křtu. Zvláštním plodem této svátosti je **dar zralé víry**, udělovaný nám Duchem svatým prostřednictvím **milosti ožebračení**.

Ožebračení je podmínkou plnosti

K prohloubení naší víry dochází na cestě ožebračování – zbavování vlastních bezpečnostních systémů, toho, co v nás rodí pocit síly, moci,

významnosti. Ožebračovat znamená dělat místo pro víru, která vyžaduje pokoru. Když tě Bůh zbavuje tvé vlastní moci a vlastních sil, přibližuje se k tobě, staví tě do pravdy a způsobuje, že Ho víc potřebuješ – a to je mimořádná milost.

Svatý Jan od Kříže říká, že Bůh **duši nejvíc miluje, když ji ožebračuje**, neboť člověk pak může dojít **k plnosti víry**. Když nemáš oporu v žádném bezpečnostním systému, pak můžeš být Bohem přitážen k tomu, aby ses opřel jen o Něho – jedinou skálu své spásy. **Milost ožebračení je zvláštní dar Ducha svatého, který člověka obírá dříve, než sám sestoupí.** My často plně nechápeme působení Ducha svatého. Je Silou, Utěшитelem, Láskou Otce a Syna, ale často zapomínáme, že je to **On, kdo je hlavním Stavitelem naší svatosti**. Je tedy Tím, který uskutečňuje celý proces, nezbytný pro cestu spojení s Bohem, proces, jenž zahrnuje jak přitažlivé prvky, tak i očišťující, tedy prvky našeho ožebračení. Právě Duch svatý nás ožebračuje, to **On nás činí chudými**. Je – jak vyznáváme v mešní sekvenci – Otcem chudých a tedy Tím, který obdarovává.

Obdarovává nás Duch svatý proto, aby nás obohatil? To by přece nemělo smysl, neboť bohatství v duchu je v evangeliu vždycky prokletím. **Jeho dar nás ožebračuje** a činí nás chudšími, abychom byli otevřenější Jeho moci a Jeho lásce. Teprve pak **se On sám stane darem pro nás**, protože bude moci sestoupit do této prázdnoty našeho ožebračení a naplnit ji svou nekonečnou mocí a láskou.

Zvlášť důležitým druhem ožebračení, skrze něž nás Duch svatý připravuje na svůj „sestup“, je to, že nám odebere falešný obraz sebe sama a osvobodí nás od předstírání. Sv. Jan nám ve svém evangeliu předává Kristův příslib, že až přijde Utěšitel – Duch svatý, usvědčí svět z hříchu (srv. J 16,8). Tedy jednou z funkcí Ducha svatého, který na nás sestupuje ve svátosti biřmování, je usvědčit nás z hříchu, čili **obdarit milostí pokory**. To je základní milost Ducha svatého. Díky ní poznáváme, kým doopravdy jsme, přesvědčujeme se, že jsme hříšníci, lidé malé víry.

Pokud si jsi sebou jist, pokud jsi dosud neobjevil svou hříšnost a ve všem si víš sám rady, pak vlastně nepotřebuješ Ducha svatého. Sebejistý postoj a nedostatek pokory uzavírá dveře tvého srdce před Jeho sestoupením. Pokud se necítíš být hříšníkem, nebudeš toužit po spásném působení Ducha svatého ve svém životě, a pak neobdržíš milosti svátostného biřmování. **Pokora a víra**, tyto základní dary Ducha svatého, **nás otevírají stále plnějšímu sestupu Ducha k nám a přijetí Jeho samotného jako daru.**

Plodnost svátosti biřmování

Svátostné milosti nepůsobí automaticky. Biřmování nezastírá charakterové vady, neodstraňuje nedostatky spojené s temperamentem a nenahrazuje tvoje osobní úsilí. Po jeho přijetí můžeš zůstat nadále ničemným, bázlivým, vlažným ve víře, otrokem lidských ohledů. Moc Ducha svatého, udělovaná ve svátosti biřmování, je ti nejprve pouze nabízena, abys ji vírou mohl svobodně přijmout. Můžeš odmítnout přijetí této milosti, můžeš ji podcenit. Duch svatý k člověku přichází s velkou mírností, nevnučuje se, přichází v tichosti srdce, které na Jeho seslání čeká. Přijde, až když Ho budeš očekávat, až se začneš zaposlouchávat do každého Jeho slova a zatoužíš po Jeho působení ve svém životě. Přijde k tobě teprve podle míry hladu, jenž se rodí ve tvém srdci, hladu po Jeho přítomnosti a působení.

Cesta ke zralé víře není pravidelný pohyb postupující v přímé linii. Je obvykle poznamenána četnými vzlety a pády. Abys došel ke zralé víře, budeš muset zažít nejednou chyby své nezralosti. Nejdřív se musíš stát pokorným, teprve pak v tobě bude moci růst víra. Vzrůst v pokoře, jež je pravdou, ti umožní stále plněji se otevřít milostem biřmování a růst v nich.

Až přijmeš biřmování, můžeš např. zjistit, že něco ve tvém náboženském životě skončilo, že už máš určitou etapu za sebou, ale on je to začátek tvé cesty k plnosti života z víry. Biřmování je svátost, která vyžaduje tvoji spolupráci. Započala ve tvém životě něco mimořádně důležitého, započala nový proces tvé spolupráce s Duchem svatým, jenž přišel a čeká, až se růstem pokory a víry tvé srdce plně otevře pro Jeho sestoupení.

Před přijetím svátosti biřmování, ve chvíli obnovy křestního slibu, se tě církev ptá: „Věříš v Ducha svatého, Pána a dárce života, kterého máš dnes přijmout ve svátosti biřmování jako Ho přijali apoštolové v den Letnic?“ Abys dnes ještě jednou odpověděl na tuto otázku, musíš v pravdě stanout před Bohem. Když se díváš na svůj život v duchu pokory, která je bytím v pravdě, nemusíš zpochybnit svou víru? Jak málo víry v tobě musí být, když nežiješ z milostí křtu a biřmování. Vždyť jsi přijal plnost daru Ducha svatého a co se v tvém životě změnilo? Ve chvíli křtu – pokud jsi přijímal tuto svátost jako dítě – sis nebyl vědom velké změny, která v tobě nastala, toho, že to bylo tvé nové narození. Křestní slib tehdy skládali tvým jménem rodiče a kmotři. A později, ve chvíli biřmování, kdy jsi tento slib obnovoval, vyslovoval jsi ho s plným vědomím, že si volíš Krista, že Mu chceš plně náležet? Snaž se trvat v pravdě a často se

sám sebe ptej: Co jsem udělal s dary Ducha svatého, co jsem udělal se samotným Duchem svatým, jehož jsem dostal jako nevyslovitelný dar?

Platnost svátosti není synonymem s její plodností pro přijímajícího člověka. Svátost může být platná, ale přesto člověk nemusí přijmout milosti s ní spojené, ba co hůř, může se provinít nenáležitým přijetím svátosti. Když sv. Pavel hovoří o eucharistii, varuje: „Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně“ (1 Kor 11,27). Svátosti udělují milost jen těm, kteří jí neodporují. Duch svatý potřebuje tvou otevřenost, tvou vnitřní dispozici. Stojí u dveří a klepe, avšak nevstoupí nepozván. Můžeš se před Ním tedy uzavřít, ale můžeš Mu také vírou a pokorou otevřít dveře svého srdce dokořán.

Svátost břimování, přijatá ve smrtelném hříchu nebo bez víry, je platná, ale neplodná. Když však v člověku začne existovat náležitá dispozice, může se oživit. Pokud jsi tuto svátost přijal s malou vírou a nevědodmoval sis tuto mimořádnou událost – seslání Ducha svatého na tebe, pak to můžeš nyní napravit růstem vnitřní dispozice. Svátostné milosti se v tobě mají oživovat a růst po celý život – až k tomu, že dosáhneš plného spojení s Ježíšem v Duchu svatém.

Dar Ducha apoštolům

Během poslední večere řekl Ježíš apoštolům: „Ještě mnoho jiného bych vám měl povědět, ale nyní byste to [ještě] nesnesli. Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy“ (J 16, 12–13). V předvečer Kristovy smrti nebyli ještě apoštolové schopni přijmout veškeré Jeho učení, poněvadž na ně ještě nesestoupil Duch svatý. Proč Duch svatý na apoštoly nesestoupil hned, hned na začátku, když potkali Ježíše a šli za Ním? Vždyť kdyby se to stalo, plně by byli Jeho nauce porozuměli. Jenže oni celou tu dobu nechápali moc z toho, co jim Ježíš říkal. Duch svatý však na ně dříve sestoupit nemohl, protože v sobě neměli nezbytnou dispozici, nebyli ještě ožebračeni, neměli autentickou pokoru ani autentickou víru – víru, jež je bezmocí a všechno očekává od Boha.

Věřící člověk musí být obrán o bezpečnostní systém. V životě apoštolů je to vidět velmi jasně. Ožebračující proces vede buď ke vzpouře a odpadu od Boha, anebo k větší dynamice víry a k tomu, že se člověk Bohu víc svěří. Bohatý mládenec, jenž se s takovou horlivostí ptal Ježíše, co má dělat, aby dosáhl věčného života, nakonec za Ním odmítl jít. Nechtěl všeho nechat; nechtěl být obrán. Proto na jeho adresu Kristus řekne: „Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království“ (Mk 10,25). A později onen úlek apoštolů a Petrova reakce:

Pane, a co bude s námi, kteří „jsme opustili všechno a šli jsme za tebou“ (Mk 10,28).

V Petrově duši se mohl zrodit určitý pocit nadřazenosti a uspokojení – tamten nešel za Pánem, ale my jsme skutečně nechali všeho. To nelze popřít. Petr opravdu opustil rodinu, opustil svou práci. Podobně Jan a Jakub. Víme o nich z evangelia, že opustili svého otce Zebedea, který měl určitě nějaký rybářský podnik, aby zaměstnával nádeníky a pravděpodobně to byl bohatý člověk. Oni také opustili rodinu, práci, zajištění; opustili všechno a šli za Ježíšem. Ale jak to obvykle bývá, člověk je v jednorázovém úkonu připraven Pánu Bohu odevzdat všechno, ale potom – je hotov si zpátky všechno přivlastnit.

Apoštolové, na příklad Jan a Jakub, kteří pro Ježíše všechno opustili, jsou později velmi sebejistí. Mají jasnou vizi izraelského království v tomto čase a chtěli by v tomto království udělat kariéru. Co víc, zdá se, že jakoby žárlili na Petra, že se liší. Jejich matka určitě ne bez jejich vědomí, prosí, aby zasedli po Kristově pravici a levici. Takto tedy může člověk všechno opustit, aby si později všechno přisvojil. Touhou si přece tito apoštolové přisvojili první místa v Ježíšově království. To jsou už v duchu odpravdová farizeové, ačkoli jimi nejsou podle jména ani formální příslušnosti. Jejich farizejství se projevuje velmi jasně na příklad v situaci, když chtěl Ježíš cestou do Jeruzaléma projít jedním samařským městečkem, ale jeho obyvatelé Ho nepřijali kvůli svému odporu k Židům. Tehdy řekli Jakub a Jan, nazývaní „synové hromu“: „Pane, máme přivolat oheň s nebe, aby je zahubil“ (Lk 9,54). To je už zřetelný rys farizejství; oni – lepší – vyžadují trest pro horší.

Je možné opustit všechno a jít za Pánem, ale později se cítit velkým, lepším než ostatní, to znamená přijmout jed farizejství. To se také stalo s apoštoly. Vidíme však, že dokud jsou tak farizejští, dokud si tolik přivlastňují, Duch svatý na ně sestoupit nemůže. Ale vždyť by to bylo nejjednodušší, kdyby už na samém počátku Duch Utěšitel, Ten, který posvěcuje a vyrovnává stezky v lidských duších, Ten, jenž je světlem, sestoupil a vysvětlil celé Ježíšovo učení. **Duch svatý však nesestoupí na člověka bohatého duchem,** o kterém Ježíš říká: „běda vám bohatým“ (Lk 6,24). Nemůže sestoupit na člověka, který je sebejistý, který je bohatý duchem, neboť takový člověk je uzavřen Jeho působností, působností **Otce chudých.**

V životě apoštolů jsou jasně vidět **etapy jejich přibližování Bohu.** Nejprve bylo v jejich životě takové galilejské jaro, radostné a plné tužeb. Teprve později se začnou na obzoru objevovat černé mraky, začne

docházet ke konfliktům s farizeji, zrodí se obava a strach z nich – první záblesky očišťování a první zkoušky víry v jejich životě. Tehdy Tomáš, svědek nedávných pokusů ukamenovat a zajmout Ježíše, řekne se zřetelnou rezignací, skoro v zoufalství: „Pojďme i my, ať zemřeme spolu s Ním“ (J 11,16). To už nejsou ti triumfující apoštolové galilejského jara. Nyní se začínají bát, protože dochází ke konfrontaci s elitou národa, s mocí, kterou v tehdejší době reprezentovali farizeové a saduceové.

K úplnému ožebračení a plné zkoušce víry dojde ve chvíli Kristova umučení. Velký pátek, onen den Ježíšova utrpení, jímž se uskutečňuje vykoupení světa, je pro apoštoly úplná noc očištění. Tehdy se jim všechno zřítilo, všechno padlo. Království není, Ježíš prohrál, nyní už nebude nic, není na co čekat, zůstalo zoufalství. Jan, který stojí pod křížem, určitě také nebyl osvobozen od pocitu zoufalství, třebaže evangelium se o tom přímo nezmiňuje. Tehdy se i v něm muselo všechno zhroutit.

Kdosi řekl: Pokud jsi neprošel testem zoufalství, nevíš vlastně nic. Apoštolové prošli na Velký pátek takovým testem zoufalství. Oni, farizeové v duchu, byli v tu chvíli úplně ožebračení. Po zmrtvýchvstání bude tato noc ještě prosvětlena září zjevujícího se zmrtvýchvstalého Krista. Apoštolové uří, že žije, že je mezi nimi. Ale to je už jiná přítomnost, která nedává naprosté zajištění a pocit stability. To už není ono dřívější Kristovo lidství. Nyní je jiné, oslavené a jakoby nepozemské, prostupující zamčené dveře, takže mají občas pochybnosti, zda je to opravdu jejich Mistr.

To ještě není konec jejich zkoušky, jejich noci očišťování. Těch deset dní od nanebevstoupení do seslání Ducha svatého, to byla pro apoštoly také zkouška víry a další ožebračení. To jim bylo s konečnou platností vzato Ježíšovo lidství, jež pro ně dosud bylo hlavní oporou (srv. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy zycia wewnetrzniego*, sv.II., 352,420). Teď už nemají žádnou oporu. **Mladá církev, která se rodí ve večeradle a setrvává na modlitbě, je naprosto ožebračena.**

Teologie duchovního života říká, že během druhé noci, té nejtěžší, se zjevuje Maria, která tuto noc svou přítomností prosvětluje. Tak tomu bylo i ve večeradle. Tam apoštolové nebyli sami – byla s nimi Ona, Maria, Ta, která se nikdy nepoddala zoufalství a jejíž víra nebyla nikdy otřesena. Nyní je s nimi jako vzor víry a vytrvalosti v modlitbě, vzor čekání na Ducha svatého. Apoštolové, plně chudí, kteří už nemají nic, nemají viditelné znamení Ježíšova lidství, čekají spolu s Ní. A tehdy na ně, takto ožebračené a ponechané v úplné prázdnotě, sestoupí Duch svatý, jenž – jak říká liturgie – je Otcem chudých. Tehdy na ně sestoupí

Jeho **moc**. Teprve takto posílení budou posláni, aby dobývali svět pro Krista.

Milovat církev

Biřmováním jsi ještě úžeji spojen s církví. Když přijímáš tuto svátost, navazuješ úzký duchovní svazek s biskupem, jenž ti ji uděluje a jenž má jako udělovatel svátosti biřmování účast v nadpřirozeném mateřství církve. Stává-li se pro tebe zvláštním průtokem milosti a darů Ducha svatého, „rodí tě“ k plnosti křesťanského života. Liturgické texty hovoří o duchovním znamení, jež je vtisknuto do duše biřmovance a které vyjadřuje úzké a dokonalé spojení s Kristem a s církví. Vstup biřmovance v duchovní spojení s biskupem zavazuje k lásce k církvi. Máš milovat církev tak jako Kristus, který se „sám za ni obětoval“ (Ef 5,25). Milovat jako Kristus znamená milovat až k obětování života.

Církev je naší matkou. V důsledku všeobecné sekularizace nám chybí nadpřirozená vize církve. Ve vyznání víry říkáme: „Věřím ve všeobecnou církev“. V postoji toto vyznání znamená: s důvěrou se odevzdávám církvi, jako bych se odevzdával samotnému Kristu. Svěřuješ-li se totiž církvi, svěřuješ se Kristu. Vydáváš-li se církvi, vydáváš se Kristu, protože církev je Jeho mystické tělo.

Henri Daniel-Rops v knize pod názvem „Nokturna“ píše o jisté mozaice ze 4. století po Kristu, která je v muzeu Bardo v Tunisu a na níž žádný křesťan nemůže hledět bez pohnutí. Neuměle, jakoby načrtnutá napodobenina nějakých sgrafit z antických kamenů, představuje vestibul a sloupořadí jedné z bazilik, pod nimiž je patrný nápis, který povyšuje tento skromný obrázek do symbolické funkce – dvě slova, plná významu: *Ecclesia Mater* – matka církev.

Čtvrté století je dobou velkých bojů, dobou obrácení pohanů a pronásledování Juliana Apostaty. Tehdy nebylo snadné ani bezpečné vyznat Krista. V celém císařství rostl stále neklid, šířila se politická anarchie a náboženský zmatek. V této atmosféře stálého ohrožení a nebezpečí, ve světě, v němž ještě nezmizela z písku amfiteatrů mučednická krev, někdo vyryl – nepochybně v atmosféře konejšivé modlitby – tato dvě potěšující slova – matka církev.

Je třeba mnoho obrazotvornosti, pokračuje Daniel-Rops, k pochopení těchto slov tak, jak jim porozuměl tento náš vzdálený bratr v Kristu, jenž je nakreslil kamínkem na vlhký cement? Svět, který ho obklopoval, byl nejistý a dějiny zůstávaly skryté ve tmách. Existovalo však místo, v němž i nebezpečí mělo smysl a kde bylo vše podřízeno veliké naději.

Místo, kde lidské bratrství vítězilo nad třídními či rasovými rozdíly, kde láska byla silnější než smrt. Tímto privilegovaným místem, jehož sloupy a zdi baziliky byly pouze viditelným obrazem, tímto místem, o němž řekl apoštol, že bude na věky domem živého Boha, byla církev, naše matka – *Ecclesia Mater*. Minulo mnoho století a mnoho epoch, ale církev pro nás zůstává stále touž, již byla pro věřící onoho hrdinského věku – zůstává matkou.

Slova syn církve, jimiž se definuje křesťan, vyjadřují příslušnost jiného rodu než je ta, jakou poskytují lidské strany a spolky, jinou než jakou znamená solidarizovat se s různými filosofiemi či jejich systémy. Dokonce i jméno, které dáváme tomu, jenž v našich očích reprezentuje a zosobňuje církev – otec („papa“ = otec = „papež“) – není snad ozvěnou těchže citů vazby a naprosté důvěry, kterou vyjadřoval onen africký nápis, starý více než šestnáct set let: matka církev. Jeho role se stává viditelnější v hodinách nepokoje a ohrožení. Říká se o něm, že již umírá, že byl spolu se starými střepy minulosti odložen do starého haraburdí, ale on stále trvá na svém místě, jako město položené na hoře, viditelné všem. Když ve chvílích ohrožení voláme o záchranu, církev, naše matka, je vždy blízko – nekonečně trpělivá a milosrdná, vždy s radostí přijímající marnotratného syna, otvírající svou náruč každé zbloudilé ovci.

Církev ví, že v žádném lidském srdci není tak velká zrada, že by už nebylo místa pro odpuštění. Proto s nevýslovným žalem hledí na ty, kteří se léta tvářili, že ji neznají, a šeptá: málo znamená, že jste ode mě odešli tak daleko, když já jsem s vámi byla. Dnes církev také z hloubi svého mateřského srdce dává lidem 20. století to, čím byla pro ty ze století čtvrtého. Tváří v tvář velkým historickým bouřím, ve světě tak často souženém barbarstvím, jenž už neví, co za smysl má lidský život, ve světě pochybujícím o všem i o sobě, jediná církev dělá dojem, že dobře ví, kam jde a nezávisle na tom, co se jí připisuje, (totiž záměr význačnosti ve společenském či politickém životě), nerušeně manifestuje pravdu. Světu souženému násilím, ve kterém to vypadá, že člověk vidí pouze tragický fatalismus své vůle ničit, usuzuje Daniel-Rops, opakuje církev prostou a tolik potřebnou nauku, opakuje školu lásky, jakou sama dostala na svazích galilejských hor a již na Kalvárii zpečetila Krev Boha, totiž že je to stále *Ecclesia Mater*.

Břimováním jsi byl velmi úzce spojen s církví. Miluješ ji, posílen milostmi břimování tak, jako ji miloval Kristus? Zajímáš se o její život či je to pro tebe „tvoje církev“? Tvá touha po spojení s Ježíšem způsobí, že se budeš stále víc cítit synem církve. Při hledání Ježíše Ho plně nalezeš

Spiritualita Girolama Savonaroly

Tito S. Centi OP

P. Tito Sanle Centi OP, nar. 1915 v italském Segni, vstup do řádu r. 1933, kněžské svěcení r. 1940. R. 1943 doktorát z teologie na Angelicu v Římě. Vedl italské vydání Teologické summy sv. Tomáše Akvinského, tj. latinsko-italské vydání v 35 svazcích, mnoho z nich sám přeložil a opatřil úvody a poznámkami. Do italštiny přeložil i další díla sv. Tomáše Akvinského, některá díla Jeronýma Savonaroly, ctih. Ludvíka Granadského, Tridentský katechismus aj. Jeho původní literární činnost – stejně jako činnost překladatelská – je zaměřena na velké postavy dominikánské duchovní tradice: Životopis blah. Fra Angelica, životopis Jeronýma Savonaroly (Girolamo Savonarola, il frate che sconvolse Firenze, vydáno i ve francouzštině) a též zvláštní studii o jeho exkomunikaci, kde dokazuje její neplatnost (La scomunica di Girolamo Savonarola). Je autorem řady článků, otištěných v časopise Rivista di Ascetica e Mistica, jehož byl šéfredaktorem. Byl a je také pastoračně činný jako kazatel a farář v Sieně. V současnosti žije v konventu ve Fiesole.

Téma, jímž se mám zabývat, totiž „Savonarolova spiritualita“, mně připadá velmi těžké. Důvody jsou dva. Především mám za to, že zkoumat srdce nějakého člověka je záležitost velmi odvážná, ba přímo opovážlivá. Ne nadarmo nás žalmista upozorňuje, že „srdce člověka je propast“. A zadruhé: mnohé posluchače může takovéto zkoumání jednoho lidského svědomí nudit. Vždy nás totiž dokáže silně zaujmout to, co má nějaký vztah k naší citovosti, kdežto vnitřní snažení nějakého člověka k nám obvykle nijak zvlášť nepromlouvá.

Avšak není možné někoho opravdu dobře poznat, aniž bychom se zahleděli do jeho srdce. Lidské činy mají totiž své kořeny v osobním přesvědčení a názorech toho kterého člověka. Sami dobře víte, že pohnutky vedoucí k dobrým činům někdy nemusí být tak docela dobré, ba dokonce mohou být i vysloveně špatné. Proto nelze o nikom vynést nestranný soud, neznáme-li opravdu velice dobře jeho nitro.

Toho si byli velice jasně vědomi i nespravedliví soudci, kteří vykonstrovali Savonarolův proces. Byl to proces hanebný a vpravdě kriminální, ale nikoliv proto, že by Savonarola páchal hanebnosti, nýbrž proto, jak nepokrytě byly obcházeny zákony. Jak si soudci během procesu počínali? Když jsem se probíral současnými pracemi s touto tematikou, vždycky mě udivovalo, kolika badatelům prostě uniklo, že se jednalo o soud nad

pouhými úmysly. Obžaloba se netýkala faktů nebo případných zločinů; soudci, kteří patřili všichni k Savonarolovým odpůrcům, ho soudili pouze pro jeho záměry.

Obžalovaného donutili doznat se k takovým myšlenkám a úmyslům, o nichž nikdo nic nevěděl ani netušil. Pouze tak ho mohli označit za zločince: jeho záměry byly pro tyto soudce jednoznačně odsouzeníhodné. A když bylo s procesními spisy seznámeno obyvatelstvo a komunita od Svatého Marka, těm, kdo Savonarolu znali z dřívějších – měli-li přijmout nebo alespoň předstírat, že přijímají, rozsudek nad ním – nezbyvalo nic jiného než úplně změnit své mínění o něm a začít ho považovat za naprosto pokrytce.

Ihned se však na mysl vkrádá otázka: Je vůbec možné obvinít z pokrytectví člověka, který nejednal nikdy jinak než přímo? Chování navenek a vnitřní smýšlení nemusí být vždy v dokonalém souladu, ale je naprosto absurdní, aby někdo něco předstíral do té míry, že by byl schopen obětovat tomu i vlastní čest a vlastní život. Savonarola dobře věděl, co riskuje, a riziko svého počínání si naprosto jasně uvědomoval: stačí číst jeho kázání a jeho díla. Pokrytectvím by nezískal vůbec nic.

V současnosti se vyskytly pokusy znevážit Savonarolu jinak: prostřednictvím spleťtých metod psychoanalýzy se dokazuje, že florentský prorok a mučedník neklamal ani tak druhé jako spíše sám sebe. Této psychologii se říká „hlubinná“, její hlubiny však nejsou nijak propastné: často se za nimi neskrývá nic jiného než posedlost erotikou, která za vrcholnými vzepětími křesťanské mystiky nedokáže vidět nic jiného než sexuální představy a touhy.

Tento přístup a toto pojetí samozřejmě akceptovat nemůžeme. Abychom ho prohlédli, stačí připomenout moudrý Aristotelův výrok: „Qualis unusquisque est talis finis videtur ei“, nebo lidově, ale neméně pronikavě: „Podle sebe soudím tebe.“ Psychology tohoto typu jsou lidé, kteří jsou zajatci své smyslovosti, a proto nedokážou pochopit aspirace světců ani jejich čistotu. O těchto lidech, pro něž je mystická zkušenost něco zcela nepředstavitelného, říká výstižně svatý Pavel: „Člověk se schopnostmi pouze přirozenými nepřijímá ty pravdy, které pocházejí od Božího Duha“ (1 Kor 2,14).

Nyní už odhlédněme od dřívějších i současných nekompetentních vykladačů Savonarolova díla a snažme se pochopit samotného bratra Girolama. Připomeneme si jeho morální kvality a pokusíme se zrekonstruovat příběh jeho života z jeho slov a především z jeho činů.

Naprostý soulad jeho činů s jeho přesvědčením

Zabýváme-li se Savonarolovou biografií, velice brzy dospějeme k závěru, že jeho činy byly vždy v dokonalém souladu s jeho vnitřním přesvědčením. Píše se rok 1475, Savonarolovi je 23 let. Tento hluboce zbožný člověk, jehož se osobně dotýká šířící se mravní nevázanost, se rozhoduje zasvětit život Bohu v klášteře přísné observance. Jistě víte, že toto povolání zráló těžce a dlouho a že pro Savonarolu, který – přiznejme – se jeví jako člověk svým založením spíše pesimistický, to vůbec nebylo snadné rozhodnutí. Těžké postavení křesťanstva v období vrcholné renesance se ho však dotýkalo natolik osobně, že se rozhodl opustit svět a zcela se zasvětit Bohu.

Vnějšími okolnostmi však jeho rozhodnutí diktováno nebylo: z jeho počínání, o němž nám sám zanechal zprávu, vysvítá, že vyvěralo z horoucí lásky k Bohu a Ježíši Kristu. Stačí připomenout, jak se zachoval, když se rozhodl tajně opustit svou rodinu (dodejme, že bývá často označován za člověka, který byl vůči své rodině necitlivý). Ve skutečnosti miloval své blízké natolik, že si nebyl jist, zda by rozloučení s nimi vůbec zvládl. Avšak hned poté, co byl přijat do dominikánského kláštera v Bologni, napsal svému otci nádherný útěšný dopis.

Dovolte mi, abych ho zde v krátkosti shrnul: „Můj ctihodný otče, nepochybuji o tom, že můj odchod se Vás nemile dotkl, a to tím spíše, že jsem odešel tajně: v tomto listě bych Vám rád svůj úmysl objasnil... Hlavní důvod, proč jsem vstoupil do řádu, je tento: velká bída světa, lidská ničemnost, znásilňování, smilstvo, podvody, pýcha, modloslužba a velké rouhání, kvůli nimž svět dospěl do stavu, kdy není, kdo by konal dobro...

To všechno mě v tomto světě velice sužovalo, a proto jsem denně prosil Pána Ježíše Krista, aby mě pozvedl z tohoto bahna, a s velkou zbožností jsem neustále opakoval tuto vroucí modlitbu: *Notam fac mihi viam...* (»Ukaž mi cestu, po níž mám kráčet, neboť k tobě pozvedám svou duši.«) Což bych nebyl velký nevďěčník, kdybych odmítl kráčet přímou cestou, kterou mi ukázal sám Bůh? Ó můj Ježíši, raději tisícrát zemřít, než se dopustit takové nevďěčnosti! ...

Nedomnívejte se, že odloučit se od Vás mě nestálo žádnou bolest. Ujišťuji Vás, že od svého narození jsem nezakusil větší bolest než ve chvíli, kdy jsem opouštěl své nejbližší a odcházel mezi neznámé lidi, abych obětoval své tělo Ježíši Kristu a vložil svou vůli do rukou lidí, které vůbec neznám. Avšak při pomyšlení, že mě volá sám Bůh, který

neváhal stát se služebníkem nás, ubohých červů, cítím, že jeho sladký otcovský hlas nemohu neposlechnout...

Vím, že se trápíte tím, že jsem odešel potají, ba téměř od Vás uprchl, proto Vám chci říci, že má bolest z odchodu a žalost, již jsem cítil ve svém srdci, byly tak velké, že kdybych jim dal před svým odchodem průchod, jistě by mi puklo srdce... Doba, kdy je rána ještě čerstvá, nebude trvat dlouho. Doufám, že poté se Vám i mně dostane útěchy: v tomto světě skrze milost a na onom skrze oslavení. Nezbyvá mi než Vás, jakožto muže, požádat, abyste utěšil mou matku, již prosím, aby mi spolu s Vámi dala své požehnání...“.

Mezi spisy, které Girolamo zanechal ve Ferraře ve svém psacím stole jako útěchu pro rodiče a sourozence, a aby ospravedlnil své rozhodnutí, bylo i krátké latinské pojednání o pohrdání světem. Celkové ladění tohoto spisu je pesimistické. Savonarola v něm líčí především mravní úpadek své doby. Nechybí však ani slova obdivu pro mladé muže, kteří i v takovéto době velkodušně odcházejí sloužit Bohu: „... Hle, pohrdat lidskými věcmi a následovat Krista nás dnes učí venkované a ženy, a to spíše svým příkladem než slovy... Chlapci a jinoši opouštějí svět a jeho svody, dobře vědouce, že světské věci jsou pomíjivé.“

Takováto oddanost a úplné zasvěcení se Bohu ho nikdy nepřestanou fascinovat. Veškerou jejich nadpřirozenou sílu bude pociťovat především tehdy, až bude osobně přijímat desítky mladíků do kláštera a kongregace svatého Marka.

Tomista tělem i duší

Božská prozídatelnost vytvořila pro studium i řeholní formaci bratra Girolama a jeho boloňských spolubratří ideální prostředí: v patriarchálním klášteře svatého Dominika se cílevědomě navazovalo na nejlepší scholastické tradice bratří kazatelů. Savonarolu učil teologii například budoucí generál řádu Vincenzo Bandello či Pietro da Bergamo, autor soupisu všech prací svatého Tomáše zvaného *Tabula Aurea*, neocenitelné pracovní pomůcky, která byla později doplněna a pak v každém století, naše nevyjímaje, vydána hned několikrát.

Pod vedením skutečných mistrů se mysl mladých bratří tříbila studiem antického i soudobého myšlení a polemikou s jinými teologickými a filozofickými školami. Největšími oponenty tomismu byli tehdy především Jan Duns Scotus a Vilém Ockham; osobnosti, které bude Savonarola po celý svůj život posuzovat velmi přísně. Nemůže být sporu o tom, že Savonarola díla sv. Tomáše do hloubky prorozjímal a že byl tomismu

zcela oddán. „Nevím vůbec nic“, říká Florentinům v jednom ze svých posledních kázání, „a za to málo, co vím, vděčím nauce sv. Tomáše... Vězte, že osvěcení se vám dostalo právě skrze jeho nauku. Na prvním místě skrze učení Písma svatého a pak skrze učení jeho...“ (*O knize Exodus*, kázání XI).

Vraťme se však k Savonarolově formaci. Ve škole výše zmíněných teologů se snažil porozumět argumentům svých učitelů namířeným proti tehdejší intelektuální módě, jejímiž nositeli byli humanisté. Seznamoval se s tím, co na toto téma napsali bl. Jan Dominici a florentský biskup sv. Antonín. Už tehdy pochopil, že zaujetí antickými filozofy, především Platonem, není tak zcela oprávněné. Při řešení zásadních problémů lidského myšlení nelze považovat za kritérium správnosti eleganci a čistotu jazyka ve spisech klasických filozofů. Sarkasmus, s nímž humanisté útočili na scholastickou filozofii a teologii, není vědeckým argumentem, ale pouze zábavnou a nikterak přesvědčivou literární hříčkou.

Bratr Girolamo poukazoval na to, že mnohem směšnější než scholastika je úcta, již tito vzdělanci prokazují magii a astrologii. Tyto obory byly tehdy neuvěřitelně populární, knih a traktátů o astrologii bylo v době Savonarolova života sepsáno nepočítaně. Savonarola, jako ostatně i jeho přítel Pico della Mirandola, považoval za svou povinnost postavit se proti tomuto blouznění a ozvat se i písemně.

Nejvíce však jeho pozornost upoutávala posvátná věda, jednotlivá její dogmata a její prameny: Písmo svaté a tradice. V roce 1476, kdy Savonarola ukončil noviciát a začal studovat teologii, byla v Benátkách vydána kompletní latinská bible. Jedna tato bible kapesního formátu (jak bychom řekli dnes) byla přidělena Savonarolovi k osobnímu užívání. Na okraje této knihy vpisoval Savonarola po celou dobu své řeholní formace i v několika letech následujících drobným písmem své poznámky. Díky nim a díky mnohým slavnému Boromejskému kodexu (rukopisnému deníku) víme o tom, jaké myšlenky zaměstnávaly jeho ducha v letech pro jeho duchovní orientaci rozhodujících.

Kromě již zmíněných poznámek se až do našich dnů uchovala také pověst o jeho výjimečné znalosti posvátných knih. Někteří jeho současníci, především z řad jeho spolubratří tvrdili, že stejně jako sv. Tomáš znal i Savonarola celou bibli z paměti. Čteme-li jeho kázání i další jeho díla, musíme dát této pověsti za pravdu, neboť Starý i Nový zákon je v nich vždy citován spontánně a spatra.

Z publikace Girolamo Savonarola, Firenze 1986, s. 62–75. Přeložila Markéta Zettlová. Dokončení v příštím čísle.

Stvoření a řád

Dominik Duka OP

Tento příspěvek byl přednesen v rámci sympozia O řádu stvoření, které v dubnu t. r. uspořádal Občanský institut v Emauzích. Příspěvky přednesli dále doc. ThDr. M. Balabán, prof. ThDr. J. Trojan, PhDr. K. Šprunk aj. Tomuto sympoziu je věnováno květnové číslo revue Střední Evropa.

Stvoření a řád, to je téma, které po tisíciletí přitahuje náboženské myslitele, umělce, básníky, kněze, teology i filozofy. Je to téma, s kterým se setkáváme v pokladnici světové literatury. Stvořitelské mýty či kosmogonie patří do pokladnice skvostů světové literatury, kultury, religionistiky, tvoří náboženský základ všech kultur. [...]

Naproti tomu starozákonní biblická teologie zdůrazňuje prioritu Boha Vykupitele, zachránce. Náboženský život Izraele se odvíjí na základě záchranného činu Boha, který se zjevuje člověku Abrahamovi, Jakubovi, Mojžíšovi, prorokům, aby je vytrhl z nebezpečí, aby zachránil jejich lid. U Izaiáše 44,24 se Bůh představuje jako Vykupitel a tvůrce (goel a ioser). Rovněž tak v žalmu 74 je Bůh nejprve oslavován jako vysvoboditel a teprve pak jako Stvořitel.

Důvodem k tomuto pořadí je skutečnost Božího zjevení, a to na základě náboženské zkušenosti. Starozákonní člověk se setká s Bohem v jeho záchranných činech. Bůh pro starozákonního člověka i pro celou orientální kulturu byl danností. Rovněž tak můžeme říci, že zjevení počítalo se znalostí Boha-Stvořitele. Tuto ideu si Izrael osvojil z okolních kultur, ale rovněž poznával Boha-Stvořitele na základě zkušenosti, na základě pozorování přírody a díky své intuici. Bůh Stvořitel je transparentní v díle přírody, která je manifestací Boží moci a moudrosti (srv. klasická místa: žl 19,2 nebo Job 38 až 41, Md 1,2; 6,12 – 16,17; Řím 1,20). Této otázce věnuje řadu studií známý biblista prof. Fribourgské univerzity P.Dominique Dubarle OP. Hovoříme-li o intuitivním poznání Boha, které je vlastní všem kulturám, tedy i Izraeli, pak si dovoluji připomenout slavného M.Eliade, který říká, že poznání Boha Stvořitele vyrůstá z ontopatie, která předcházela a předchází ontologii.

Hovoříme-li o stvoření a řádu, není možné se nedotknout samotného zjevení Boha Stvořitele, jak ho známe či nácházíme na stránkách Starého zákona v mnohovrstevné podobě. Zpráva o stvoření (Gn 1-3) tvoří vstupní bránu do chrámu Božího zjevení. Sledujeme-li jednotlivé etapy vzniku a redakcí textu sbírky, kterou nazýváme v křesťanství Starým

zákonem, v židovském prostředí Tanach, pak můžeme vystopovat, jak se jednotlivá údobí znovu a znovu k tomuto tématu vracela. Jahvistická redakce na počátku prvního století před Kristem (Gn 2–3), proroci předexilního období, upevní pojetí Stvořitele v zápasu o čistotu jahvistického monoteismu (Jer 10,1–5; Iz 40,19n; 44,9–10; Am 4,13; 5 8n atd.). Kněžská redakce po zkušenostech babylónského exilu nám darovala onu slavnou zprávu o šestidenní (Gn 1,1–2,4a). Poexilní sapienciální literatura pokračuje v této linii, kdy stvoření přebýrá tvůrčí Boží slovo, nazývané Moudrostí, neboť Bůh stvořil svět moudře (Přisl 3,19; 8,22nn). Můžeme pozorovat, jak především deuterokanonická literatura (Ježíš Sirach a kniha Moudrosti) vidí v moudrosti tvůrčí sílu, která se podílí již od počátku na vzniku kosmu. Také žalmista je blízký tomuto pohledu, ve kterém je stvoření připisováno hypostasovanému Slovu, Moudrosti, či Božímu Duchu (Žl 33,6; 104,30...), nebo si připomeňme deuterokanonickou knihu Judit (16,14). Židovská řecká diaspora v Alexandrii reflektuje téma stvoření v kontextu klasické řecké kosmologie a v duchu Aristotelova hylémorfismu (Md 11,17... „eks amorfu hylés“) s počátečním zdůrazněním (Md 1,14) – Bůh stvořil vše, co je. Autor druhé knihy Makabejské dotvrdzuje a interpretuje sloveso stvořit („bara“) první kapitoly kněžského spisu Genese pojmem „učinil z ničeho“. Druhá kniha Makabejská 7,28 („uk eks ontón epoiése hon Theós“).

Nový zákon přijímá celou výpověď řeckého Starého zákona o stvoření. (Pochopitelně i hebrejského Starého zákona). Bůh stvořil svět svým Slovem a tak nás povolal z nicoty k bytí (srv. 2 Kor 4,6; Řím 4,17). On stvořil svět a vše, co v něm existuje, je z Boha, a proto je dobré. Prolog Janova evangelia (J 1) je vlastně jakousi novozákonní Genesí a sapienciální úloha Slova a Moudrosti zde vrcholí v plnosti hypostase věčného Slova, které se stane člověkem. Tak jako ve Starém zákoně, ani v Novém zákoně není zde zkrácen spásný moment, neboť se stává člověkem pro nás a naši spásu.

Ježíš Kristus – věčné Slovo, které se stalo člověkem, je naplnění a vyvrcholení v pojmu člověka v pavlovské typologii prvního a druhého Adama. Z něho Bůh učinil pána vykoupeného tvorstva (Kol 1,18; Ef 1,22n; Mt 28,18 a J 17,2).

Zamýšlíme-li se zpětně nad zprávami o stvoření spolu s opakujícími se reflexemi těchto zpráv v toku dějin spásy a jejich naplňování jak ve starozákonní perspektivě, tak v novozákonním horizontu, neustáváme žasnout. Chtěl bych nyní pouze zdůraznit několik klíčových bodů z těchto výpovědí:

Zpráva o stvoření začínající v Genesi 1,1 „Na počátku stvořil Bůh...“ nás ujišťuje, že Bůh je počátkem – principem všech věcí. Řeční překladaatelé a vykladači zdůrazňují, že nejprve je to svět nehmotných idejí, jakýsi plán, podle kterého bude stvořen v rámci šestidenní hmotný svět (Filon Alexandrijský, Aquila, Origenes, sv. Basil Veliký, sv. Řehoř Nysský...). Obě zprávy o stvoření prozrazují plán i řád. Starší jahvistická zpráva staví člověka jako střed kruhu celého stvoření. Mladší kněžský spis (Gn 1) staví staví člověka na vrchol pyramidy tvorstva. Řád šestidenní celého díla je provázán logickým uspořádáním a popsán a stvrzen konstatováním Stvořitele „...i viděl Bůh, že je to dobré“. Hebrejské slovo (tób) má však bohatší obsah. Musíme překládat pomocí výrazů: „dobrý, dokonalý, krásný“. To je důvodem, proč středověcí teologové, především sv. Tomáš Akvinský, ve své Teologické summě popisuje dílo stvoření jako „opus divisionis et decorationis“. Potřebná vsuvka za slovo dobrý, dokonalý a krásný patří věta: Řecký text překládá výraz „tob“ také „kalos“ – tj. krásný, a helénský judaismus v díle Filona Alexandrijského (Opif 16) dle Platóna vidí v kosmu nejen fungující systém, ale systém, který je vybaven etickým a estetickým řádem. Poslední pansof z 18. století filozof Leibnitz vyvodil pak závěr o nejdokonalejším vesmíru, což lze pochopit v atmosféře osvícenství. K tomuto obrazu se vrátili nově ve 20. století starozákonník Claus Westermann a teolog Hans Urs von Balthasar.

Ptám se jen na okraj, zda přijme současná postmoderna tuto představu o vesmíru. Musíme však připomenout, že tato představa je vlastní celé židovsko-křesťanské kultuře. Je to vlastní vize západní kultury.

Bůh v této zprávě o stvoření je tvůrcem každé bytosti celého stvoření. Tato výpověď platí o každém jsoucnu. Vystává nám před očima důstojnost a vznešenost bytí a volá nás k přehodnocení postojů vlastních technokratické společnosti. Není však pravdou, že člověk je postaven do jedné řady s ostatními tvory, o něm vypovídá text „v superlativu“ (tób moed)... „velmi dobré“ (Gn 1,31).

Tato zpráva nepřiznává lidská práva zvířeti či rostlině, ale antropocentričnost obou zpráv nečiní z člověka neurvalý solipsistický střed světa, kdy člověk a jeho libovůle nemá hranic. Člověk dle zprávy o stvoření je zodpovědný svému Tvůrci. Je stvořen k Božímu obrazu (Gn 1,26) „...aby byl naším obrazem podle naší podoby“. Hebrejské výrazy „demut“ a „celem“ nejstarší řeční církevní otcové rozlišují v tom smyslu, že výraz vyjadřuje podobnost člověka v přirozené rovině (rozum a vůle) a proti tomu termín demut v nadpřirozeném řádu milosti. Tuto podobnost první člověk (Adam) ztratil hříchem a druhý člověk (Kristus) nám

ho vykoupením navrátíl. Nauka z Knihy moudrosti vidí tuto podobnost v nesmrtelnosti člověka (Md 2,22). Snad bych měl připomenout, že člověk, chápaný v biblické zprávě o stvoření jako všechny živé bytosti, má dva rody: (zakar) mužský a (neqebach) ženský (Gn 1,28), což vyjadřuje starší jahvistická zpráva výrazy išš a iššah (2,22). Zde bych chtěl připomenout naši poznámku v českém vydání Jeruzalémské bible.

Ve svém komentáři ke knize Genese starozákoník profesor Fribourgské univerzity Vincent Zapletal OP v roce 1902 uspořádal přehled kosmogonických mýtů, aby porovnal tato pojetí s biblickým textem, který není pouhou kompilací, ale především vzhledem k pojetí člověka nám pomáhá odkrýt zdroj skutečného humanismu a pojetí lidských práv. Člověk není stvořen jako otrok či zrůda, která má robotovat bohům starých orientálních mýtů. Člověk, kterému byla svěřena vláda, je také pověřen, aby zemí střežil a obdělával, jak jedinečně interpretoval tuto biblickou výpověď tváří v tvář nacismu již zmíněný biblista Claus Westermann, autor velkého komentáře ke knize Genese, ale i autor knihy „Tisíc let a jeden den“, která je dostupná čtenáři i v českém překladě.

Bůh Stvořitel ve Starém zákoně není žádný odpočívající Bůh „deus otiosus“, jak je tomu v kosmogonických mýtech. Sobota je uložena člověku jako den odpočinku, po kterém následuje znovu šestidenní týden. Bůh bible naopak bezprostředně intervenuje ve všech přírodních jevech. Dává déšť (Am 4,7; Žl 104,13; Žl 147,8) nebo uzamyká nebesa (Žl 107,33). On sám dává dobrou úrodu (Oz 2,10; Gn 21,1n). On formuje dítě v životě matky (Žl 90,3; Job 10,8–12). Otevírá život a sesílá smrt, působí zemětřesení, sesílá vítr, hromy a blesky. Také pohyb hvězd ho plně zaměstnává. To, co my připisujeme přírodním zákonům, zaměstnává zde samotného Hospodina. V dějinách horizontu je zapotřebí chápat tyto výpovědi. Starozákonními autory demytologizovaný vesmír, který zaměstnává celý pantheon v okolních mytologických kosmologiích, musel převzít do svých rukou Jahve sám. Toto pojetí Boží bezprostřední zaměstnanosti je důsledek primitivního monoteismu. Nelze tedy hovořit o Božím workholismu.

V některých teologicky vyspělejších vrstvách jsou těmito úkoly pověřováni andělé nebo je přejímá Boží slovo či Boží duch. Sapienciální literatura předá celou tuto oblast Boží moudrosti. Spolu s biskupem Fénélonem, jehož dílo překládal i Jan Neruda, můžeme konstatovat: „Nic neděje se maně, vše řídí ruka Pána“.

Běh světa, to je řád světa, je uspořádán dokonale, dobře a krásně. Moudře je udržován věčnou Moudrostí. Člověk není ponechán nevypytatelné náhodě či krutému osudu. Boží plán je neproniknutelný – zůstává

pro nás tajemstvím, se kterým se bibliční autoři sapienciální literatury snaží vypořádat v knihách Job, Tobiáš a Kazatel.

Bylo by však nespravedlivým podceňováním předfilozofického období, kdybychom nepřiznali, že bibliční autoři, kteří věděli o Boží transcenci, nechali působit Boha pouze bezprostředními zásahy do přírodního dění. Starý zákon připomíná zákony či zákonitosti, kterým jsou podrobeny přírodní jevy a musejí se jimi řídit podle Boží vůle. Tak prorok Jeremiáš hovoří o zákonitosti žně (chukkot) (Jer 5,24). Tomuto zákonu jsou podrobeny hvězdy (Jer 31,35) a také země a nebesa (Jer 33,25). Podobně hovoří o přírodních zákonitostech další knihy (Přís 8,29; Job 38,11; Žl 148,6).

Po pravdě musíme konstatovat, že Boží aktivita jak ve fyzickém světě, tak v životě člověka, není chaotická či pouze případečná, nýbrž sleduje daný řád a plán. Bůh je pánem jak přírody, tak lidských dějin. Prvně se setkáváme se náznakem tohoto plánu v knize Job (10,12), a to s termínem „péquadach“ tj. být pozorný, starostlivý, či mít péči. V podobném smyslu můžeme chápat i postoje Jahva u Izaiáše (55,8; Žl 33,11).

Již v nejstarších příbězích o vysvobození izraelských kmenů z egyptského otroctví, pasáže o přechodu Rákosovým mořem, putování po poušti pod trvalou Jahvovou ochranou, či uzavření smlouvy, se jeví jako projevy Boží péče, ochrany či prozřetelnosti.

Prorocká perspektiva dává dějinám nový smysl a otevírá budoucnost. Mesiánskými přísliby, které se scelují v postavě Mesiáše a v příslibu eschatologické spásy všem národům, dostává smysl život jednotlivce i celého lidstva. Eschatologická vize se týká celého stvoření (srv. Iz 11 či II Petr).

Pojem prozřetelnosti (pronoia) přináší až helénistické období alexandrijské diaspory v Knize moudrosti 14,13 a 17,2. Pronoia není řecký osud či neosobní Anaxagorův „nús“, ale Boží prozřetelnost, kterou můžeme chápat právě na základě totální starozákonní teologie Boha s jeho spásnou pozorností a starostlivostí, která se dovrší v činu Slova, které se stane pro nás člověkem.

V tomto chápání Prozřetelnosti má své místo i biblický zázrak, který není definovatelný v rámci determinismu přírodního řádu. Pro Izraelity vše obdivuhodné, tajemné či otřesné, je projevem (manifestací) Boží moci a velikosti.

Tímto krátkým exkursem do zpráv o stvoření, ale také do řádu stvoření, chceme hlouběji pochopit otázku Boha Stvořitele, který je současně naším Vykupitelem a udržovatelem veškerenstva.

Bůh je láska

Silvestr M. Braitó OP

Přátelství s Bohem – III.

Křesťan smí a má se propracovávat a vést děti k Božímu přátelství. Není to opovázlivost. Kdo žije z milosti, kdo poslouchá Boží hlas, toho si vede Bůh sám, kam a jak chce.

Kdo se může odvažovat určovat hranice rozletu nadpřirozeného života? Nechtěj nic než Boha, neurčuj si, kam chceš doletět, jdi jen klidně a oddaně jako dítě. Bůh si tě již přivede, kam chce.

Přátelství s Bohem? Je možné a je krásné.

Je možné proto, že sám Bůh je Láskou. Víím, že se toho slova zneužívá, víím, že duchovní „citlivůstkářství“ toto slovo znehodnotilo, ale proto přece nepozbývá svého vnitřního obsahu.

Bůh nejenže miluje, nýbrž je podstatně láskou. Láska žije všude, kde chce někdo dobro. Milovat znamená chtít dobro. Tato láska – chtějící dobro vůbec, je prvním hnutím dychtivosti. A jak by nebyl láskou Bůh, jenž chce dobro nejvyšší? Vždyť je Dobro samé.

Bůh je nekonečné dobro a nekonečná dobrota. Proto svou dobrotu rozlévá, On, který je mořem dobra, chce dobro i jiným. Krásně to vyjadřuje Dionisius Areopagita: „Láska Boží nedá, aby byla neplodná“ (De divinis nomin. c. IV).

Bůh rozlévá svou dobrotu, chce jiné věci, chce, aby byly dobré. A jsou dobré jenom proto, že je miluje. Nuže, Bůh stvořil věci. Jsou. Mají bytí, mají různé dokonalosti – a tolik, jak je Bůh miluje. Mezi stvořenými věcmi Bůh svou věčností viděl i nás – lidi, tvory s rozumnou a nesmrtelnou duší. Od věčnosti nás Pán chtěl a miloval: „Láskou věčnou jsem si tě zamiloval“. Vše, co je, napodobuje Boží dokonalosti svým způsobem. Bůh vidí ve všech věcech odlesk sebe, a proto v nich miluje především sebe. Ale při tom miluje opravdu i nás. Chce dobro nejen své, nýbrž také naše!

Láska spojuje milujícího s milovaným. Sv. Tomáš píše: „Láska je síla jednotící, neboť k sobě připíná jiné věci, ke kterým se má jako k sobě. A tak i Boží láska je jednotící silou... když chce dobro jiných. Kdo někoho miluje, chce jeho dobro. A tak s ním jedná jako se sebou, podává mu dobro jako sobě. Proto je láska síla jednotící“ (I. q. 20. art. 1. ad 3).

Bůh chce celou svou bytostí především své dobro. A proto když nás miluje, spojuje nás se sebou. Tedy Boží láska je spojením Boha s námi! Tušíte tu ohromnou velikost tvora, kterého chce Bůh se sebou spojit, opatřit svým dobrem, aby jej mohl milovat?

A ještě více! Milující tíhne k milovanému jako k něčemu, co je s ním jedno. Neboť se s ním spojuje svou láskou, své dobro chce předat také milovanému. A v tom je právě láska přátelská. Pouhá láska chce dobro, ale chtít někomu dobro své znamená připoutávat někoho k sobě, sdílet s někým to, co je nám vlastní. Bůh miluje vše, čemu dává bytí, neboť pouze díky tomu, že toto bytí, které je dobrem, chce, věci jsou. Člověka však miluje více.

Tak, že mu chce dát dobro své, své štěstí, své blaho. Dal mu již věcným určením nadpřirozený cíl – aby spojením s Bohem, štěstím a nejvyšším dobrem, požíval Boží blaženosti, aby poznával Boha, jak on se poznává, a miloval jej, jak se on miluje. Nemůže být většího blaha pro tvora podstatně toužícího jít stále výš a dál.

Ostatní věci pod člověkem jsou Bohem milovány jako prostředky k prokázání této velké lásky člověku. Vše pod ním mu má pomáhat, aby na něm byla dokonale zjevena Boží láska.

„Bůh miluje vše, co stvořil, a nemá v nenávisti nic z toho, co stvořil“ (Mdr 11,25). Touto láskou tvoří věci, ona jim dává bytí a dokonalost. Jak velmi nás musí milovat, když podřídil lásce k nám nebesa i zemi!

Bůh dává, stále dává. Dává dobro, protože je nám přeje. Nesmírně nás miluje, dává a nic od nás nenabývá. Dává vše, i to, že jsme mu milí, činí nás svaté a neposkvrněné. Vše je jeho dar, jeho láska. Stále nás zahrnuje svými dary, stále miluje, neboť nikdy tu nejsme v takovém stavu, abychom více neptřebovali, nikdy nebudeme mít ze sebe ani nejmenší dobro, a proto stále potřebujeme jeho obohacující lásku.

Bůh nám dal svou láskou přednost před ostatními tvory. Učinil nás jen o něco málo menší než jsou andělé, praví žalm. Dal sebe, svá tajemství rozumu – a slibuje z nich clonu odhalit, k sobě, dobru, které nehasne a nemate, zvedá vůli. Propast naší malosti překlenula propast všemohoucí Lásky. Bůh zvedl přirozeně sobě podobnou duši milostí posvěcující k účastenství na svém intimním životě. Dovedete tušit velikost Boží lásky k nám? Více miluje, kdo přeje milému větší dobro. Bůh chce nám, lidem, dobro samo, dobro nekonečné. Tušíte tu zdrcující, k pláči a zase k jáсотu volající Lásku? A čím je milujícím vlastnější to, co je v lásce poji, tím je láska větší. Jak jde opravdu z hlubin celé bytosti, jak je mohutná, když je to láska Boží!

Lidská láska se mění, kolísá, ochabuje. Bůh však je nezměnitelný a věčný, proto si nás zamiloval od věků.

Člověk se od Boha odvrátil a Bůh jej přece docela nezavrhł. Jeho láska lidstvo dále objímala. Chystala nejsvětější Pannu, jesle a kříž. Chtěla nám dát sebe, největší dobro, i přes naši vinu. Na kříž přibila Krista, jehož by tam hřeby jistě neudržely, kdyby ho tam nedržela Láska.

Tak se stal Ježíš prostředníkem Boží lásky. Svou smrtí nám vykoupil Boží přátelství, zjednal nám opět Boží dětství a společenství. Je zdrojem milosti – z jeho plnosti jsme všichni obdrželi. Jeho kněžství je věčné, zůstává stále obětí a stále nám zprostředkuje Boží lásku.

Budete ještě malomyslně hledět na sebe a jen s hrůzou vzhlízet k nebesům? Proč se bojíte malověrní? Ano, ze sebe nemůžete nic. Ale vždyť se po vás nežádá, abyste něco dali jen ze sebe. Jedno je třeba: abyste pochopili vše tvořící Boží lásku, která dává dobrou vůli i její provedení, která nás miluje, chce naše dobro a uskutečňuje je. Uchopte lásku věčnou, vnořte se do svatého přátelství Boha vše dávajícího a volajícího nás k sobě. Věřte lásce a od ní vše očekávejte a dejte: lásku za lásku.

Zajišťování přátelství

Emilian Soukup OP

Přátelství s Bohem – IV.

Přátelství s Bohem se zajišťuje bázni. Není to „protismysl“, jak by se zdálo, že slova napovídají. I u lidí je to obvyklý způsob zajišťování: buď láskou nebo bázni. V přátelství s Bohem se bázeň jeví jako vychovatelka pevného přátelství, ač vypadá jako jeho překážka – až se stane nejněžnějším výrazem dokonalého přátelství.

Bůh může stát před duší člověka jako Nejkrásnější i jako Nejohrožnější, podle stupně jejího sobectví. Mohlo by se říci, že je to zvláštnost Boží lásky, když vábí a hrozí zároveň: Bůh vábí každého svou dokonalostí a svou spravedlností hrozí každému, kdo vábení odmítá. Takový obraz nesmírnosti Boží dobroty a nesmírnosti slabosti člověka. Člověk i nechtě musí za dobrem. Dovede odmítnout dobro nejvyšší a zastavit se u malichernosti, která se mu pod drobnohledem sobectví tisíckrát zvětšila. Proto hrozí Bůh člověku zlem, aby pozornost každého (i toho

nejomezenějšího rozumem a s nejslabší vůlí) připoutal k jedinému celému štěstí. Tak musela být napsána dvě přikázání: Boj se Boha – Miluj Boha. Člověku bylo poručeno bát se, aby se naučil milovat a k milovanému Příteli přilnout. To je náčrt cesty bázně s láskou. Dále uvažujme o jejich podrobnostech.

Máme právo i povinnost milovat sebe. V prvním stupni bázně je postavena hráz výstřednostem bezohledného sobectví. Když by člověk nechtěl brát ohled na Boha, když nechce vidět Boha jako pramen svého nejhlubšího a dokonalého štěstí, slyší Boží slovo: „Já vykonám pomstu svého času“ (D 32,35). Člověkem zatřese pomyšlení na pomstu Nejvyššího a začne se o sebe bát. Zmenšuje sobectví – ze sobectví. Bojí se o sebe, a proto se podrobuje Božím požadavkům. Bojí se trestů, proto se varuje skutků těch, kteří nemilují nebo nenávidí Boha a koná skutky, jaké konají Boha milující. Koná je ze strachu o sebe.

Ale přece se k Bohu obrací. „Počátek moudrosti je bát se Boha“ (Žl 110,10) – duše se bázní učí odpírat bezohlednému sobectví. S uzarděním se všichni přiznáme, že jsme na tomto začátku někdy stáli, že jsou mnohdy nárazy a útoky sobeckých tužeb tak prudké, až potřebujeme vyvolat v sobě touto bázní hrůzu před Božími tresty za hřích, aby se nám hřích zošklivil. A přece si hřích zošklívíme.

Cítíme nedokonalost, určitou nízkost takového poměru k Bohu, kdybychom chtěli plnit jen ono první přikázání: Boj se Boha. Máme tu Boha pouze jako pána a sebe jako služebníka shrbeného postoje. Z tohoto nepříjemného pocitu bázně před pánem a jeho trestající rukou je do lásky přátelské daleko.

A přece je tato bázeň, pevně zakotvená, začátkem zajištění přátelství s Bohem. Neboť o Bohu víme více, než že je nejvyšší zákonodárnou mocí. Když přestal člověk z bázně hřešit, když byla rozhřešením smyta skvrna z duše, když byla s milostí posvěcující do duše dána láska k Bohu, pak tato láska začíná pracovat. Láska učí duši chápat Boha jako otce a člověka jako dítě. Bázeň v duši zůstává, protože patří k její výbavě – mění však své názory, pohnutky, posunuje se na jiný předmět, mění se tedy sama.

Mění své názory. Duše již chápe, co se chce říci slovy: Bůh – největší dokonalost. Dobro, jež nezná sobě rovného. Nehledí již jen na sebe, hledí k Bohu. Další krok od sobectví a příprava na přátelství s Bohem.

Mění své pohnutky. Duše se varuje hříchu ne již ze strachu před trestem, ne jenom kvůli sobě, nýbrž také kvůli Bohu. Nenávidí hřích

a bojí se ho ne kvůli trestům, které na člověka uvaluje, ale protože uráží Boha, milovaného, pečlivého a dobrého otce.

Posunuje se na jiný předmět. Duše se nebojí o sebe, bojí se spíše o Boha. Není to docela přesně řečeno, ale nemáme lepší výraz a odpovídá to našemu skutečnému citění. Bojíme se, že hříchem ublížíme Bohu, jenž si to nezasluhuje od nás, jimž dává všechnu svou péči, lásku a slitování.

Mění se tedy bázeň sama. Přestává být výlučně sobeckou. V teologii se tomuto druhému stupni bázně říká bázeň synovská. Chceme být hodnými dětmi nejlepšího otce. Proto se Otce bojíme, bojíme se ho urazit, abychom neposkvřnili čest rodiny, docela tak, jako ve své lidské rodině dítě ze smyslu pro čest rodiny odmítá vše, co by otce rodiny zarmoutilo, neboť svého otce miluje.

Kde je v dětech pozemské rodiny taková bázeň, tam se o čest rodiny nikdo nebojí. Je to další zabezpečení přátelství s Bohem, je-li v duši o Bohu smýšlení: on otec a já dítě. Ale i tato bázeň má své nedokonalosti, i bázeň druhého stupně kalí nejčistší a nejryzejší pojem přátelství. Neboť je v ní dosud cosi ze sobectví. Bojíme se, abychom neurazili Boha, svého otce, jenž je zdrojem všeho našeho dobra. Milujeme sice Boha jako otce, ale přece se o něho bojíme z části též kvůli sobě samým: abychom nejednali vůči otci nečestně, proto se bojíme ho jakýmkoliv hříchem urazit, jemu „ublížit“.

Obraz lidské rodiny dovede naše myšlenky i k pochopení konečného zajištění přátelství a výchovy k přátelství samému. Dítě pozoruje otcovy činy, z toho, co otec rodině dává, se učí znát a chápat otcovy vlastnosti, jeho povahu, jeho bytost. Jestliže je to ve svých poměrech otec ideální, zazáří v duši dítěte zrovna ve světle svatozáře. A stává se to, co vychovatelské nauky označují jako ideál, vrchol poměru dětí k otci (a stejně to platí o matce): z rodiny se stane kroužek věrných přátel. Ve světě není intimnější, krásnější a pevnější přátelství než toto. Je tu ovšem také bázeň, bázeň zcela očištěná, řekl bych bázeň dokonale vrácená svému původnímu ryze filosofickému významu prostého útěku před zlem, které ohrožuje přítomný stav člověku drahý. Bázeň, která je obrácená jen ke svému vlastnímu předmětu, ke hrozícímu zlu, bez ohledu na toho, který je ohrožen. Bázeň jde sice s láskou, ale jen láska bdí, široce otevřeným zrakem patří na krásy a dobra v příteli, který je otcem. Bázeň se probudí pouze tehdy, když se na obzoru objeví možnost roztržení kroužku.

To vložil Tvůrce do srdce a do duše lidí. Toto přátelství rodiny je otcem veškerého přátelství, podle tohoto vrozeného a obvykle neuvědoměného ideálu se tvoří každé přátelství dvou lidí z různých rodin. Co

vložil do duši pro vzájemné přátelství lidí, to zachovává Tvůrce i v přátelství mezi sebou a tvorem.

Aby bylo přátelství svatosti mezi Bohem a člověkem skutečné a ryzí, musí se vedle sebe octnout ne již různá slova, různé pojmy: pán – služebník, otec – dítě, ale: Přítel – přítel.

První a výsadní místo dostane v duši člověka láska (u Boha je tomu tak od věčnosti, neboť „Bůh je láska“, podle 1 Jan 4,8). Čím více poznává Otce, tím více poznává Dokonalost samu a největší Dobro. Člověk miluje Boha podle přesného významu toho slova: ne rozumem, ne pouhou vůlí, ne pouhým vnějším jednáním, nýbrž celým srdcem, vřelým citem.

Dříve se duše bála hříchu kvůli Božím trestům nebo kvůli své čestnosti. Nyní se hříchu bojí proto, že by jí bylo roztrženo přátelství. Bázeň se při jméně hříchu ozve v duši. A čím větší láska, tím větší hrůza: proto u svatých dovedlo pouhé abstraktní jméno hříchu způsobit mdlobu a rozboleštění celé duše. Duše se bojí i nejmenšího všedního hříchu, je jí prostě nepochopitelné, jak by mohl někdo zhřešit, když má Přitele.

Tím je přátelství s Bohem zajištěno. Ovšem ne tak, že by už nebyla možnost hříchu, neboť takové zajištění je výsadou spočinutí na srdci Přitele v nebi. Ale přece zajištění. Jsou sice možná překvapení vzpoury „těla proti duchu“, ale jen překvapení, nikoli pravidelnost. Přátelství je upevněné vyspělostí lásky, jež – podle slov Písma – „odstranila bázeň“. Působnost bázně před trestajícím Bohem je možná ve chvíli skleslosti malého přítele, působnost bázně o Otce je ponechána pro chvíle v nížinách, aby byl umožněn opětový vzlet. Bázeň držíme citlivě před zlem a žije a vládne láska, vrchol přátelství sahajícího až do nebe.

To je objasněná záhada přátelství a bázně – zároveň otevřená a upravená cesta pro tebe.

Redakčně upraveno.

Řádová architektura dominikánek

Klára Mezihoráková

Klára Mezihoráková, nar. 1975, je studentkou třetího ročníku oboru Dějiny a teorie výt. umění na Filosofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Závěrečnou práci druhého bloku studia „Kostel sv. Kateřiny v Olomouci – ženský dominikánský chrám“ napsala pod vedením doc. PhDr. I. Hlobila, CSc.

Ve své práci uzavírající třetí ročník studia dějin umění jsem se věnovala kostelu sv. Kateřiny při klášteře voršilek (původně dominikánek) v Olomouci. Přirozeně jsem se musela dotknout i problematiky středověké architektury dominikánek. Jedná se o oblast dosud nezpracovanou a vyžadující dlouhodobé studium, v němž jsem pouze na počátku. Mé úvahy na toto téma jsou zatím spíše otázkami, ne jejich zodpovězením. Jsou obsaženy v tomto článku, jenž je zkrácenou verzí zmíněné ročníkové práce.

První klášter dominikánek (1) u nás vznikl v roce 1240 v Brně. Založila jej jistá Herburga za pomoci měšťana Ulrycha Schwarze a podpory krále Václava I. Podle své první abatyše byl zván herburským. V časovém sledu, který je ovšem relativní, protože data uváděná v soupisu J. Hobzeka se vztahují mnohdy jen k první známé zmínce o daném klášteře, pak následuje klášter ve Žluticích (1250), v Hradci Králové (1277), dále, bereme-li v úvahu horní hranici doby vzniku, klášter olomoucký při kostele sv. Kateřiny (1287). Pak následuje první založení kláštera u kostela sv. Anny na Malé Straně v Praze (1294/1296), klášter v Kralupech u Chomutova (asi 1310–1316), klášter na Starém Městě v Praze rovněž u sv. Anny, který byl osazen z kláštera na Malé Straně v r. 1317 a nakonec klášter v Duchcově, objevený teprve nedávno (2). Roku 1330 je pak podruhé založen malostranský klášter, a to královnou Eliškou Přemyslovnou, která sem povolala dominikánky z Olomouce. Klášter dominikánek v Plzni pochází až z 18. st. Žlutický a kralupský klášter zanikly už v první polovině 14. st., malostranský, duchcovský a hradecký klášter nepřežily husitské války, herburský klášter převzali jezuité v r. 1578. Zbýlým klášterům se stal osudným rok 1782, kdy byly dominikánky spolu s dalšími „neužitečnými“ řády zrušeny císařem Josefem II.

Kostelní architektury zůstaly zachovány pouze dvě: kostel sv. Kateřiny v Olomouci a kostel sv. Anny na Starém Městě v Praze. Klášter dominikánek v Olomouci byl založen v jihozápadním koutu hradeb, na místě, jak píše V. Richter (3), exponovaném pro obranu. Je v době budování Olomouce jako města také „jediným ústavem, jenž vznikl ve vlastním městském

okrsku“ (4). Toto umístění je pro kostely žebavých řádů typické. V. Denkstejn (5) uvádí dva názory toto zdůvodňující. Prvním může být fakt, že na okrajích města se koncentrovala chudina, k níž zejména byla směřována aktivita těchto řádů. Tato souvislost nepochybně existovala, ale podstatnější mi připadá druhý důvod, který lépe vysvětluje situování klášterů v hradbách a klade důraz na vliv zakladatelů, vesměs měšťanů, kteří tak svými fundacemi zároveň zabezpečovali fortifikaci města. Podle V. Denksteina je dokonce v zakládací listině nymburského dominikánského kostela z roku 1275 přímo vysloven požadavek, aby řád své kamenné budovy postavil na darovaném pozemku tak, aby zároveň vytvářely opevnění města. Samotné sepětí těchto řádů s městem je, v porovnání se starými řády s tendencí izolovat se, novum. Vychází to jednak ze závislosti řádu na almužnách, a jednak, jak jsem již vlastně uvedla, z kazatelské činnosti (což se týče dominikánů) (6). V druhé polovině 13. st. byl dominikánský řád u nás již tak rozšířen, že bylo nutno oddělit naše země od provincie polské. Tento proces byl završen roku 1301 (7). Exempce žebavých řádů z pravomoci místních církevních vrchností byla důvodem, proč biskupové jejich zakládání nepodporovali. Biskup Bruno ze Schaumburku chápal tyto řády jako rušivý prvek ve své diecézi a zvláště nesouhlasil s manipulací s patronátními právy farních kostelů, která vedla k mnoha sporům (8).

Zda vznikl klášter dominikánek v Olomouci za vlády biskupa Brunona (1245–1281), je otázkou. Datum založení tohoto kláštera, nemluvě o kostelu, je neznámé. V Olomouci v té době existoval již klášter dominikánů u sv. Michala. První zmínka o něm je z r. 1230 (9). Ze seznamu J. Hobzeka však nevyplývá, že by bylo založení ženského dominikánského kláštera podmíněno existencí mužského kláštera tamtéž. Ostatně v Duchcově a ve Žluticích nebyly mužské dominikánské kláštery vůbec. Spojení klášterů mužského a ženského řádu sv. Dominika není vůbec tak evidentní jako například u františkánů a klarisek, kde ženské kláštery vznikaly často bezprostředně po založení klášterů bratří a ve městech, kde mužské konventy nejsou, se neobjevují. Duchovní dozor nad ženskými kláštery však dominikáni vykonávali (10). Podle M. D. Jakubičky (11) měly dominikánky, jejichž klauzura dovozovala vyjít z kláštera jen výjimečně a styk s veřejností se odehrával jen v hovorně rozdělené zastřené mříží, předměty se pak podávaly skrze otáčivý buben ve zdi, pro vyřizování běžných záležitostí světského úředníka zvaného syndik, na něhož dohlížel kněz dominikán. Ten sloužil v klášteře mše sv. a nazýval se podle M. D. Jakubičky vikář či (ve 14. st.) probošt kláštera. V této funkci mu pomáhal ještě další kněz dominikán. Konkrétní zprávu o dozoru olomouckých dominikánů nad klášteřem sv. Kateřiny zmiňuje G. Wolny k roku 1492 (12).

Co se týče majetku, zvláště nemovitého, který byl u olomouckého i u jiných klášterů dominikánek často značný (13), zdá se, že nemajetnost kláštera žebrového řádu nebyla dodržována už daleko dříve, než až na konci 15. st., kdy bylo papeži povoleno společné nemovité vlastnictví zaručující obživu členů řádu (14). Jakubička uvádí, že nemovité vlastnictví klášterů u nás začalo velmi brzy (15). Zvláště u ženských klášterů bylo zřejmě společné vlastnictví tolerováno, jak tomu bylo např. od počátku u Anežského kláštera v Praze (16). Také u olomouckého kláštera dominikánek uvádí zprávy majetkové transakce a r. 1291 vzal papež Mikuláš IV. klášter i s jeho majetkem v ochranu (17). Jak vysvitlo z přecházejícího textu, existuje o životě dominikánek na našem území jen velmi málo informací, zvláště co se týče obecných pravidel jejich života. Pár konkrétních událostí, o nichž hovoří ve stati o klášteře sv. Kateřiny G. Wolny, se týká majetkových sporů a morálního úpadku (18), který postihl ve druhé polovině 16. st. většinu konventů, a nemají z uměleckohistorického hlediska žádný význam.

Dříve, než se začnu zabývat architekturou ženského dominikánského kláštera, musím se v hrubých rysech zmínit o stavbách bratří. Podkladem mi zde bude článek V. Denksteina o raně gotických architekturách žebrových řádů u nás (19). U řádu dominikánů neznáme žádná písemně formulovaná nařízení týkající se řádových staveb, jak je nalézáme u jiného žebrového řádu, františkánů. Určitá pravidla, nejspíše ve formě zákazů, však zcela zřejmě dodržována byla. Jisté rysy dominikánských architektur vyplývají už ze samotného charakteru řádu – důraz na chudobu vede k prostotě a bezozdobnosti staveb a velmi určující byla pro kostely bratrů dominikánů jejich kazatelská funkce. Řádový kostel samozřejmě většinou nebyl realizován v ideální podobě. Stavba byla ovlivňována také laiky, podle pravidel dominikánů rozhodovala o stavebních záležitostech komise složená nejen z řádových představitelů, ale i z měšťanů, zakladatelů kláštera, a typ řádové stavby vytvořený prvotně v Itálii musel být upraven pro podnební podmínky střední Evropy. Ohled se také bral na místní tradice. Takto zmírněné předpisy najdeme opět ve statutech františkánů.

Písemně neformulovaný charakter dominikánského chrámů nám vyvstane, zaměříme-li se na společné znaky dominikánských kostelů. V. Denkstein je ve své studii vypočítává. Kostel bratří Kazatelů byl určen veřejnosti, pro tuto funkci byl nejideálnější síňový prostor, ke kterému vývoj dominikánských chrámů dospěl po polovině 13. století. Totéž úsilí o jednolitý prostor ponechávající co nejvíce místa věřícím vedlo k odmítnutí transeptu a k prodlužování presbytáře, v němž se tak mohli bohoslužeb účastnit členové konventu, kteří by jinak ubírali prostor veřejnosti v lodi. O strohosti dominikánských kostelů jsem se zmínila. Kostely neměly věže, malý sanktusník byl umísťován nad triumfální oblouk. Podle V. Denksteina bývá západní

průčelí velmi strohé, nanejvýše je štít členěn lichými arkádami, sloupkové portály jsou ztvárněny stroze, bez figurální výzdoby, prostá okna mívají složitější kružby jen v presbytáři. Jednoduše je pojat i často neklenutý interiér. Je-li zaklenut, tvarosloví klenebního systému nijak nenarušuje hmotnost nečleněných stěn. Žebra mají jen zřídka válcové přípory a jsou zakončovány konzolami. Takovému pojetí interiéru se ovšem týká mendikantského kostela okolo roku 1300, kdy, jak píše V. Denkstein, došlo k dovršení vývoje, který směřoval k vytvoření dokonale funkčního a posláni řádu vyjadřujícího chrámu. V následujícím vývoji byly zachovány základní znaky dispoziční, ale jinak se sloh těchto staveb přiklonil k francouzskému pojetí gotických chrámů.

Stav V. Denksteina obsahuje ještě více důležitých informací o dominikánských chrámech, ale nás zajímá především ženský dominikánský kostel a pro ten platí jen malá část už i uvedených informací. V. Denkstein se architekturou dominikánek nezabývá. Na ženský dominikánský kostel můžeme vztáhnout leckterý znak architektury dominikánů – i dominikánky stavěly své kostely jednoduché, prosté, bez věží. Podstata ženského chrámu je však zcela jiná a její spolehlivé určení ztroskotává na nedostatečné znalosti specifik jejich řádového života. Na tento problém jsem poukázala hned v úvodu. Jisté rysy společné ženským kostelům jsou v literatuře zmiňovány jen mimochodem a pokud se mi podařilo zjistit, neexistuje žádná česká literatura (z publikací cizích autorů jsem měla v ruce zatím jen ty u nás běžně dostupné), která by pojednávala o architektuře ženských řádů jako samostatném fenoménu. Možnost komparace architektur je v rámci našeho území omezena, jak jsem již uvedla, na pouhé dva chrámy.

Kostel sv. Kateřiny byl budován asi už na konci 13. st. a jeho gotická architektura byla zřejmě dokončena ke konci 14. st. Stavební vývoj kostela je velmi nejasný.

Kostel sv. Anny na Starém Městě začaly dominikánky stavět po r. 1313. V onom roce totiž přesídlily ze svého původního kláštera na Malé Straně na místo dnešního Anenského náměstí, kde zakoupily bývalou komendu johanitů. Stavba nového chrámu byla započata lodí a celý kostel sv. Anny byl dokončen v třetí čtvrtině 14. st. (20).

Na tomto místě se budu zabývat jen společnými znaky těchto architektur. Stejně jako kostel sv. Kateřiny, je i kostel sv. Anny úzkým jednolodím rozděleným v presbytář a v loď téměř stejné délky, přičemž celou délku lodi zabírá kruchta tvořící tak patro lodi. Tato dispozice je považována za typickou pro kostely ženských klášterů. U dominikánek byly tyto dlouhé kruchty téměř naprostým pravidlem (21). Pro V. Mencla je už samotné toto uspořádání důkazem, že kostel sv. Anny vznikl až s příchodem dominikánek (22). Za typickou pro ženské chrámy označuje dispozici kostela sv. Kateřiny D. Líbal

(23). Setkáváme se tedy se zcela jinou prostorovou tendencí než u chrámů dominikánů. Kostely dominikánek nebyly určeny veřejnosti, jako tomu bylo u bratří věnujících se kazatelství, a jejich architektura byla naopak určována nutností jeptišky při bohoslužbách izolovat. Zde se dostáváme k otázce kruchty a oratoře.

Opět se můžeme opřít o přesně definované předpisy řádu dominikánkám blízkého – klarisek. Pravidla pro účast jeptišek při bohoslužbě vyžadovala, aby mši naslouchali na místě odděleném od kaple zdí, v níž prolomené okno muselo být zamřížováno a potaženo černou látkou (24). Tomuto účelu sloužily i kruchty dominikánek, které s klariskami spojuje velmi přísná klauzura, vztahující se, jak vidíme, i na presbytář kostela. O tom, jak se jeptišky účastnily bohoslužeb na kruchtě, píše ve statí o životě dominikánek F. Klutschak, autor kroniky kláštera sv. Anny na Starém Městě (25). Důvodem tohoto opatření byla snaha nenarušit jejich izolaci ani stykem s knězem. Jsem přesvědčena, že tato izolace nutně vyžadovala kromě kruchty i oratoř. Používáme-li název oratoř, čímž máme na mysli přízemní místnost přilehlou zvenčí k presbytáři kostela, je to poněkud zavádějící. Nešlo totiž o modlitebnu, ačkoliv nemohu vyloučit, že i toto snad byl zčásti její účel, ale především měla funkci jinou. Jedinou literaturou, která oratoř (tento termín v ní není použit) neopomíná a vysvětluje její funkci, je už několikrát citovaný článek M. D. Jakubičky „Klášter dominikánský a život v něm za středověku“. Jakubička mluví o dvou oknech, o jednom velkém zamřížovaném, jehož umístění nespecifikuje, ale jistě má na mysli kruchtu, a o druhém menším, kterým se podávalo sv. přijímání a sloužilo také k obláčce. Toto okno bylo prolomeno z místnosti postavené při oltáři, ale mimo kostel. Jakubičkova věta je matoucí v tom, že používá pro tuto místnost název chór sester, jímž se jinak označuje kruchta (26). Podle mého názoru však není jiný výklad možný a jedná se o oratoř (27). Patrová tribuna spadající pod klauzuru zřejmě k přijímání eucharistie a zpovědi nemohla sloužit.

Poznání těchto, v našem kontextu klíčových, částí ženských dominikánských architektur ztěžují novověké přestavby. Ke kostelu sv. Kateřiny dnes přiléhají z jihozápadní strany barokní budovy. Jejich přízemí je středověkého původu (28). Domnívám se, že tvořilo gotickou oratoř otevřenou do presbytáře průhledy (v baroku byly proraženy nové), kterými snad mohly být dva gotické zazděné portály ve zde presbytáře zmiňované literaturou (29). Jak již vysvitlo z textu, podlela oratoř barokizací a její gotická podoba byla touto přestavbou téměř úplně skryta. Barokní úpravy svědčí zřejmě o jistých změnách v řádovém životě dominikánek, protože přibýly také průhledy nad přízemní oratoří v patře barokních přilehlých budov. Také kruchta byla v kostele sv. Kateřiny částečně zbarokizována a asi ztratila na důležitosti, neboť byla zkrácena o jednu třetinu a zaujímá tedy nyní jen dvě třetiny

délky lodi. V kostele sv. Anny je situace podobná. Severní stěna třetího pole presbytáře je prolomena barokním oknem, které snad překrylo původní gotické, a vedle něj byl zřejmě zazděn ještě jiný, další průhled (30). Zdá se mi téměř jisté, že v těchto místech byla vně kostela oratoř. Nalézala se na opačné straně než jak tomu je u olomouckého kostela, neboť klášterní budovy a ambit jsou situovány k severní zdi kostela sv. Anny. Situaci v tomto kostele ovšem komplikuje nálezný gotického příčně obdélného okna dokonce s původní mříží v jižní stěně podkruchtí (31), jehož funkci zatím nejsem schopna ani naznačit.

Otázkou také zůstává, byl-li dlouhý presbytář u ženských dominikánských kostelů převzat jako formální prvek od bratří dominikánů, kteří se na rozdíl od sester účastnili bohoslužeb právě zde, anebo byl i u nich funkčně odůvodněn právě oratoří. Rozřešení otázek tohoto druhu by vyžadovalo detailní obeznámení se s průběhem obřadů, což je vzhledem k nedostatku informací o uzavřeném životě dominikánek úkol velmi těžký. Jasnější světlo na celou problematiku by zajisté vrhla komparace s dalšími kostely dominikánek v zahraničí, která v rámci mé práce už z časových důvodů nebyla možná. Výzkum tímto směrem by zajisté přinesl cenné výsledky, neboť se se jedná o oblast zatím nepracovanou.

Poznámky:

- (1) Hobzek, J.: Kláštery v českých zemích z hlediska památkové obnovy. Praha 1987. Tento soupis je úplnější a podává více informací než soupis J. Svátka: Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy. Praha 1987. Vycházím z něj v celém svém přehledu. V článku Sestry dominikánky v Čechách a na Moravě, v: Pamětní spis řádu Kazatelského 1216–1916, Praha 1916, str. 94, uvádí nejmenovaný autor ještě klášter v Zálužicích „snad blízko Kadaně“, o jehož existenci se podle autora dovídáme ze seznamu všech dominikánských klášterů v českých zemích sepsaného v r. 1303.
- (2) Ke klášteru v Duchcově viz Hlaváček, I.: Neznámý český klášter doby lucemburské. Sborník archivních prací, XXII, 1972, str. 163–182
- (3) Richter, V.: Raně středověká Olomouc. Praha – Brno 1959, str. 139
- (4) Tamtéž, str. 139
- (5) Denkstein, V.: Raně gotická architektura žebravých řádů v Čechách a na Moravě. Umění. Akord. 1938, str. 17–32
- (6) Tamtéž, str. 17
- (7) Stein, E.: Mistr Mikuláš Biceps, jeho osobnost historická a literární, doba, prostředí, význam. Věstník královské české společnosti nauk, 1928, str. 1–94
- (8) Medek, V.: Osudy moravské církve do konce 14. st., v: Dějiny olomoucké arcidiecéze I. Brno 1971, str. 93
- (9) Hobzek (cit. v pozn. 1), str. 118
- (10) Podlaha, A., Tumpach, J.: Dominik a řád dominikánský, v: Český slovník bohoslovný, díl III. Praha 1912, str. 573. Schmitt, O.: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Band IV. Stuttgart 1958, str. 147
- (11) Jakubička, M. D.: Klášter dominikánský a život v něm za středověku, v: Pamětní

spis řádu kazatelského 1216–1916. Praha 1916, str. 49–58. Na tuto stať, jejíž vědecká hodnota je poněkud sporná, se odvolávám z nedostatku jiné literatury.

(12) Wolny, G.: *Kirchliche Topographie von Mähren*. Brünn 1855, str. 257

(13) Bílek, T. V.: *Statky a jmění kolejí jezuitských, klášterů, kostelů, bratrstev a jiných ústavů v Království českém zrušených*. Praha 1893.

(14) Podlaha, A., Tumpach, J. (cit. v pozn. 10), str. 571

(15) Jakubička, M. D. (cit. v pozn. 11), str. 56

(16) Soukupová, H.: *Anežský klášter v Praze*. Praha 1989, str. 42

(17) *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae*, IV. Olomouc 1854, str. 374

(18) Wolny, G. (cit. v pozn. 12), str. 257

(19) Denkstein, V. (cit. v pozn. 5), str. 17–32

(20) Benešová, K., Všečeková, Z.: *Kostel sv. Anny*, v: *Umělecké památky Prahy*. Praha 1996, str. 55–56

(21) Donin, R. K.: *Die Bettelordenskirchen in Österreich*. Rohrer 1935, str. 85

(22) Mencl, V.: *Česká architektura doby lucemburské*. Praha 1948, str. 49

(23) Líbal, D.: *Gotická architektura v době Karlově a Václavově se zřetelem k Olomouci*, v: *Historická Olomouc*. Olomouc 1979, str. 84

(24) Soukupová, H. (cit. v pozn. 16), str. 59

(25) Klutschak, F.: *Das Leben der Dominicanerinnen*, v: Klutschak, F.: *Chronik des Annakloster in Prag*. Prag 1887, str. 65

(26) Jakubička, M. D. (cit. v pozn. 11), str. 58: „Uzavření nebo klauzura vztahovalo se i na kostel, kde mělo býti větší okno zamřížované, by panny mohly slýchat kázání, a menší k podávání sv. přijímání a k oblačce, jež se dala u tohoto okna, v kůru sester, jenž býval hned u oltáře, ale mimo kostel.“

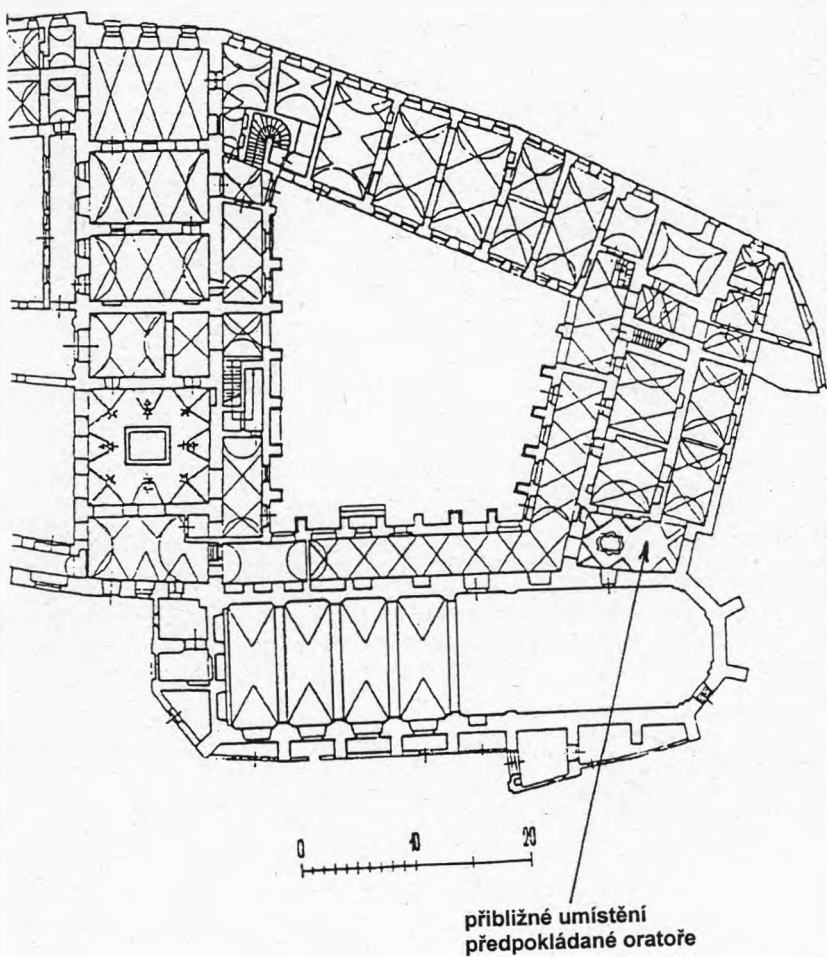
(27) Termín oratoř užívám velmi nerada jen z nedostatku příhodnějšího označení. Jde totiž o termín dosti zavádějící, používá se i pro menší modlitebnu nepřístupnou veřejnosti (v tomto smyslu s ním manipulují já), ale i jako výraz pro tribunu, tedy vlastně i kruchtu.

(28) Bláhová, Z.: *Stručný přehled stavebních dějin kláštera dominikánek v Olomouci*, v: *Statický průzkum bývalého kláštera dominikánek, U tržnice 10, Olomouc*. Geologický průzkum, n. p. Ostrava 1983, str. 15

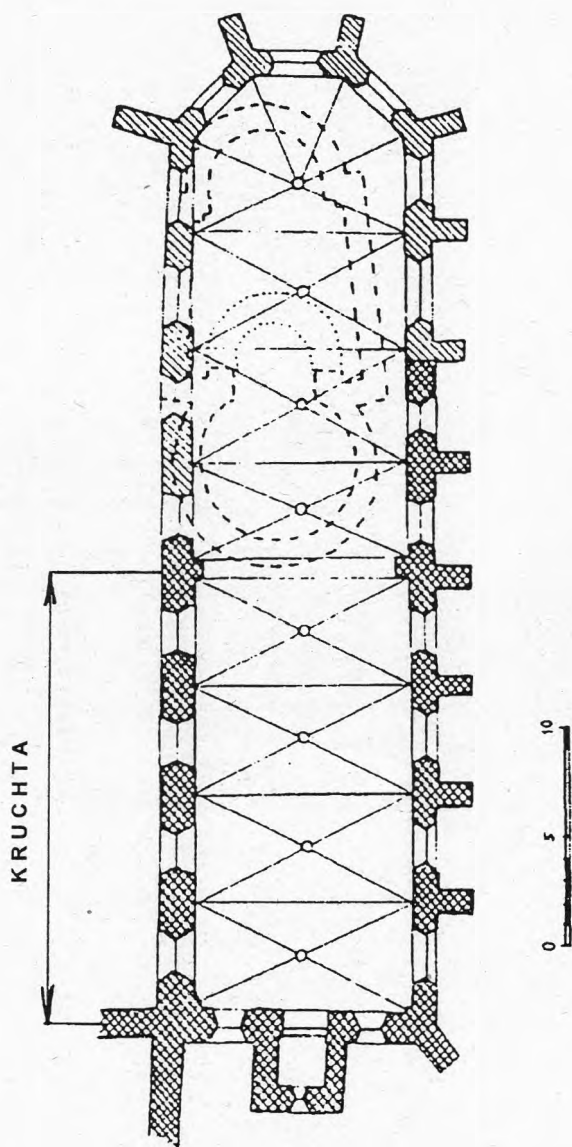
(29) Bolek, F.: *Katolické kostely a kláštery v Olomouci*. Olomouc 1936, str. 95

(30) Za upozornění na tuto situaci vděčím dr. D. Prixovi.

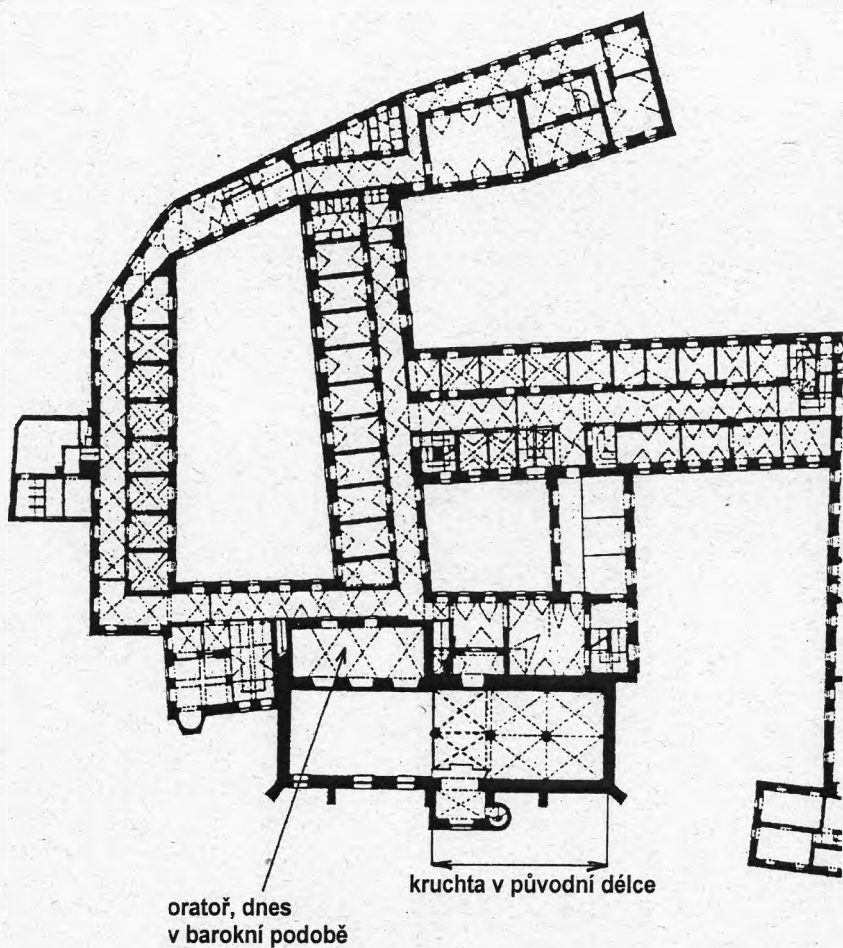
(31) Benešová, K., Všečeková, Z. (cit. v pozn. 20), str. 56



Areál kláštera s kostelem sv. Anny na Starém Městě. Půdorys dnešního stavu.



Kostel sv. Anny na Starém Městě. Půdorys stavu před novověkými přestavbami se zakreslením staveb předcházejících dnešní kostel.



Areál kláštera s kostelem sv. Kateřiny. První patro.

Recenze

Vladimír Štverák: Pařízek a Wilfling O škole a učitelích Karolinum Praha 1998

V letošním roce si připomene naše veřejnost 250. výročí narození otce Aleše Pařízka OP, svatojilského dominikána z Prahy, který se zasloužil o velkou reformu školství na přelomu 18. a 19. století.

Vydaná studie věnuje pozornost dílu i životu zaslužilých tvůrců přestavby školního vzdělání, kdy rozvoj začínající průmyslové civilizace vyžadoval radikální změnu dosavadního školství.

Frater Kolda: Mystické traktáty Oikumené Praha 1997

Díky překladu D. Martínkové dostáváme do rukou dvojjazyčný text fra Koldy z Koldic – mystické traktáty O statečném rytíři a O nebeských příbytích. Latinský text zmíněného díla prvně uveřejnil O. Augustin Scherzer OP v Archivum Fratrum Praedicatorum XVIII. 1948. Dostává se k nám tak další dílo autora Pasionálu abatyše Kunhuty, který vydala s českým překladem E. Urbánková v nakladatelství Odeon, Praha 1975. Díla Koldy z Koldic by neměla chybět v dominikánských knihovnách, neboť představují počátek zlaté doby působení dominikánského řádu v období vrcholného středověku na sklonku přemyslovské éry. Barevné reprodukce rukopisu s ilustracemi jsou svědectvím krásy a kulturní vyspělosti skriptoria konventu sv. Klimenta v Praze, kde našlo své sídlo generální studium, které patřilo v druhé generaci k zakládajícím institucím Karlovy univerzity.

Oba zmíněné mystické traktáty byly určeny pro abatyši Kunhutu, královnu vdovu u sv. Jiří v Praze.

Meinolf Lohrum OP, Maria Magdalena Dörtelmann OP: Katharina von Siena, Lehrerin der Kirche Benno-Verlag Leipzig 1997

K 650. výročí narození sv. Kateřiny Sienské, učitelky Církve, vydalo o ní východoněmecké nakladatelství publikaci od známého historika dominikánského řádu M. Lohruma a sestry M. Dörtelmannové. Text je doprovázen řadou dokumentárních fotografií, které nám pomáhají vytvořit si představu o životě a významu této světky, která byla prohlášena Piem XII. za patronku Itálie a Pavlem IV. v r. 1970, spolu se sv. Terezií Avilskou, za učitelku Církve.

Listy sv. Kateřiny a její Dialog tvoří poklad italské literatury nejen jako mystické dílo, ale dávají i nahlédnout do života církve a společnosti, která povstává z velké morové rány.

Knihy tajemství a moudrosti II. (Starozákonní apokryfy) Vyšehrad Praha 1998

V druhém díle zmíněné edice vychází překlad Starozákonních apokryfů, a to Kniha jubileí v překladu ThDr. Jana Hellera, Mučednictví a vidění Izaiášovo v překladu Mgr. M. Jeřábka a ThDr. Zdeňka Součka. ThDr. Zdeněk Souček přeložil také Třetí a čtvrtou knihu Ezdrášovu. Druhá kniha Báruchova (Apokalypsa) je v překladu PhDr. Stanislava Segerta, Jákovovu modlitbu přeložil ThDr. Petr Pokorný a Život Adama a Evy PhDr. Josef Simandl.

Text doprovází kritický aparát, úvod a poznámky.

Vydaný soubor apokryfů představuje spojnicí, pomocí které lépe porozumíme deuterokanonické literatuře, novozákonním spisům jako i řadě křesťanských autorů antického období.

Revue Thomiste, Octobre–Décembre 1997 *École de théologie Toulouse*

Revue, kterou vydává Dominikánská teologická fakulta, přináší ve čtvrtém čísle ročníku 1997 článek V. Bourgueta „Bioetika a ontologický dualismus“, který se zabývá Descartovým vlivem na chápání etických hodnot v současné biologii. V článku Y. Floucata nalézáme syntézu tomášovské metafyziky slova jak v psychologii, tak v teologii.

B. Hubert věnuje pozornost tzv. *sensus communis* u zvířat v Aristotelově pojetí. Zajímavý článek o trinitární teologii přináší G. Emery OP.

Poslední část revue je věnována bulletinu a recenzím.

Revue Thomiste, Janvier–Mars 1998 *École de théologie Toulouse*

G. Emery OP se v článku *Esencialismus* či *personalismus* v pojetí Boha u sv. Tomáše Akvinského zabývá tímto tématem vzhledem k trojičnímu dogmatu.

Ve velkém článku G. Remyho *Opuštění Krista* nám autor hlubokým způsobem vysvětluje známá Ježíšova slova na kříži vzhledem k hypostatické unii, tj. k božství Ježíše Krista. Y. Floucat nás v bulletinu *Filosofie* seznamuje s otázkami současné metafyziky na pozadí postkantovského idealismu. Autor je ředitelem Střediska J. Maritaina v Toulouse, kde vyučuje také filosofii na katolické univerzitě.

Závěrečná část časopisu je věnována recenzím, všímá si novinek z oblasti biblistiky.

Bezespornou zajímavou knihou je studie P. M. Jerumanise *Réaliser la communion avec Dieu* (Věřit, žít a setrvat v Evangeliiu sv. Jana), Paris, Gabalda 1996, 608 s.

Revue des sciences philosophiques et théologiques 1/1998

První číslo letošního roku je věnováno B. Spinosovi. Úvodní článek hodnotí jeho dílo napsal P. F. Moreau.

A Matheron ve svém článku věnuje pozornost definici substance a vlastností v metafyzice B. Spinosy. Věc jako základní fenomen poznání skutečnosti, tedy i jako znamení a idea je námětem článku P. Machereye a L. Vinciguerry. Otázce Spinosovy etiky se věnuje L. Levy. Závěrečný článek *Res singularis* napsala M. Chaui.

Bulletin tohoto čísla si všímá teologické problematiky, a to teologie stvoření a vztahu teologie a vědy.

Bulletin o mediealistice zpracoval Zénon Kaluza – není bez zajímavosti, že věnuje také pozornost Martinovi z Opavy OP (1220–1279), který je autorem díla *Kronika světa* (*Chronica mundi*). Tento český dominikán se stal později arcibiskupem Hnězdná.

Teologický sborník 1/98 CDK Brno

Číslo věnuje pozornost jubilantovi Hans Küngovi, který slaví 70 let. Také je autorem prvního článku „Být křesťanem“, jež je psán živým žurnalistickým slohem. Mnohým čtenářům netradičním způsobem ve 20 tezích přibližuje Krista, ale nejednoho teologa vyprovokuje ke kritickým poznámkám. J. Munzar z Masarykovy univerzity v Brně nám přibližuje osobnost H. Künga v článku „Kdo je Hans Küng a oč mu jde“. Není zcela jasné, jak autor chápe teologický termín „ex Cathedra“ – papežské encykliky nejsou vyhlašovány „ex Cathedra“. Hypotetický rozhovor H. Künga s papežem Pavlem VI. prozrazuje žurnalistický styl a klade otázku, zda by A. Einstein byl Einsteinem, pokud by napsal pouze populární knihu „Fyzika jako dobrodružství poznání“ (i této práce si váží celý svět).

V článku „Koncepce „dokazování“, Boha u H. Künga“ se J. Ondok vrací k otázce teodiceí, kde řadí Hanse Künga k fideistům.

J. Dolista obrátil svou pozornost k životu a dílu Y. Congara (bylo by vhodné uvádět francouzské originály jeho děl).

Redaktor Sborníku J. Hanuš medituje nad sněmem české katolické církve v kontextu české diskuse, které není jasné místo sněmu v životě církve.

Připravil Dominik Duka OP

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 8 (1998)

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: Eva Hrudníková

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00, tel. (02) 242 184 41

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

Objednávky na adrese redakce. Cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovního 100 Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu redakce

sazba: KRYSTAL OP **tisk:** Graphic Praha

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



Podávání nov. zásilek povoleno Řed. pošt.
Praha č.j. NP 606/94 dne 29.3.1994.