



Revue pro teologii
a duchovní život

ROČNÍK VIII.
1998
25 Kč

ČÍSLO 3

S A L V T E

Y. CONGAR
EKLESIOLOGIE
II. VAT. KONCILU

O. ŠTAMPACH OP
EKLESIOLOGIE S. BRAITA

J. KLOCZOWSKI OP
PÁN, DÁRCE ŽIVOTA

SV. HILDEGARDA Z BINGEN

M. ZAWADA OCD
POZNÁMKY K MLČENÍ
BÍLÉ SOBOTY

R. PEVEAR
TAJEMSTVÍ ČLOVĚKA
U DOSTOJEVSKÉHO

ARCHIV

dominikánská provincie OBSAHI

<i>Editorial</i>	1
<i>Y. Congar – Kristologické a pneumatologické implikace eklesiologie II. Vatikánského koncilu</i>	2
<i>O. Štampach OP – Eklesiologie Silvestra Braita</i>	12
<i>J. A. Kloczowski OP – Pán, dárce života</i>	17
<i>Tito S. Centi OP – Spiritualita G. Savonaroly (dokončení)</i>	23
<i>Sv. Hildegarda z Bingen</i>	30
<i>M. Zawada OCD – Poznámky k mlčení Bílé soboty</i>	33
<i>E. Soukup OP – Rozumět přáteli</i>	38
<i>S. Braito OP – Chtít přátelství</i>	41
<i>R. Pevear – Tajemství člověka u Dostojevského</i>	45
<i>Recenze</i>	49

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

Editorial

Třetí číslo revue *Salve* odevzdáváme do tisku ve dnech, kdy se ČBK zabývala plenárním sněmem naší církve. Článek o. Y. Congara OP můžeme považovat za příspěvek k jeho přípravě. Téma církve v trinitárním rozměru s akcentem na působení Ducha sv. bylo velkou vášní o. Congara, který také navštívil Československo v r. 1967, kdy se účastnil „Mariánskolázeňských rozhovorů marxistů s křesťany“ jako člen francouzské delegace spolu s K. Garandym. Na těchto rozhovorech byl přítomen také o. M. Habáň.

Letošní 100. výročí narození o. Silvestra Braita, teologa, duchovního vůdce a přítele mnoha našich čtenářů, nám dává možnost zamyslet se spolu s o. O. Štampachem nad jeho láskou k církvi. Přípravou na jubileum r. 2000 je publikovaný text přednášky polského dominikána o. Jana Kloczowského, regenta studií a děkana dominikánské teologické fakulty v Krakově.

Kurs duchovního života otců E. Soukupa a S. Braita pokračuje o přátelství s Bohem a s těmi, které nám Bůh do života postavil. Dokončení článku o. T. Centiho OP nám znovu připomíná postavu reformátora G. Savonaroly, který svým úsilím, jež ho stálo život, nerozbil jednotu církve.

Člověk hledající Boha a smysl své existence byl tématem velkého hledače Boha i církve M. Dostojevského. Této významné postavě ruské literatury je věnován článek R. Peveara, překladatele Dostojevského děl do francouzštiny.

Portrét patří sv. Hildegardě z Bingen, aby chom nezapomněli na tuto řeholnici-benediktinku, která je učitelkou duchovního života, mystičkou a bezpochyby i kandidátkou na církevní učitelku. V upovídáném a uspěchaném světě má své výsostné místo mlčení, proto nám polský karmelitán M. Zawada na tichu Bílé soboty odhaluje dar mlčení.

Na závěr pak rubrika recenzí opět upozorňuje na časopisecké a knižní novinky.

P. Dominik Duka OP

Kristologické a pneumatologické implikace eklesiologie

II. Vatikánského koncilu

Yves Congar OP

Yves Congar OP, nar. 1904, zemřel 1995, absolvent a profesor řádové fakulty v Le Saulchoir, r. 1993 jmenován kardinálem. Základní práce zasahují oblast eklesiologie a novinkou byla teologie laikátu. Spolu s O. Chenu patří Y. Congar k protagonistům „Nové teologie“. Teologická zásluha mu náleží také v oblasti vztahů církev a Písmo, Písmo a tradice a v oblasti ekumenismu. K hlavním dílům patří Rozdělené křesťanství (1937), Teologie laikátu (1956), Pravá a nepravá reforma církve (1960), Tradice a tradice (1960).

Nebylo ode mne moudré, že jsem přijal návrh zabývat se tímto tématem. Když jsem začal psát, položil jsem si otázku, co toto téma přesně obsahuje a co se ode mne očekává. Naznačil jsem si plán, o němž mám za to, že vyplývá ze samotného znění tématu, potom, s tužkou v ruce, jsem si znovu přečetl všechny koncilní texty. Co jsem se tedy rozhodl zkoumat:

1. Co vykonal Kristus ve věci církve, pokud byl zde na zemi
2. Co koná oslavený Kristus
3. Co je dílem Ducha svatého
4. Na závěr pak: trojiční charakter II. Vatikánského koncilu.

1. Co vykonal Kristus ve věci církve, pokud byl zde na zemi

Antonio Acerbi ukázal, že až do II. Vatikánského koncilu převládala eklesiologie církve, založené Kristem přítomným na zemi jako hierarchické a právnícké instituce. Kristus založil církev jako společnost dokonalou (*societas perfecta*), společnost nerovnou, kde božským právem a jako základní hodnota existuje rozdíl mezi kleriky a laiky, mezi vládoucími a ovládanými. Také encyklika *Mystici Corporis* Pia XII. (29. června 1943 – i toto datum je významné!) vracela sice hodnotu duchovní strážce a dokonce i charismatům, ale pevně ji vkládala do instituce. Chtěla tak vyloučit každý rozpor mezi církví lásky a církví práva. Schéma koncilní přípravné komise sledovalo tutéž linii. Byly zde i jiné proudy, vycházející z jiných přístupů a vypracované různým způsobem, které viděly církev

především jako účast na božském životě, jako nadpřirozené společenství existující *především* v křesťanech. Vysvěcené osoby v ní samozřejmě měly své místo. Acerbi ukazuje, jak tyto dva pohledy spolu na sněmu začaly soutěžit a jak druhý zvítězil nad prvním, i když ho nevyřadil. To také není možné ani žádoucí, a tak se *Lumen gentium* nese ve znamení určitého kompromisu nebo prozatímního textu.

Po opakovaném pozorném čtení tvrdím, že *Lumen gentium* nemůžeme označit za „kristomonismus“. Snad za „kristocentrismus“, pokud mu dáváme tento smysl: II. Vatikánský koncil je kristocentrický jako sv. Pavel a ne jinak. Znamená to, že naše společenství s Bohem se děje pouze sjednocením s Kristem, který naplnil dílo svěřené mu Otcem (SC 5). Často je dáván za absolutní vzor. Zcela jistě je *zakladatelem*. Založil církev jako společenský celek (LG 8), Dvanáct ustanovil za trvalou skupinu, za princip těla neboli sboru biskupů (srv. Mk 3,13). Ustanovil je tak za učitele, velekněze a pastýře (ChD 2), určil jim jejich služby. Když vysílal apoštoly v čele s Petrem, ustanovil v církvi podobu pastýřské moci, která má pokračování ve sboru biskupů, v jejichž čele je římský velekněz (LG 18,22,27 a Nota praevia 2). Je to založení církve Kristem v těle. Často se však odvoláváme na poslání dané vzkříšeným Kristem u sv. Matouše 28,18–20. To plně odpovídá dynamickému a misionářskému rázu, který II. Vatikánský koncil vyzdvihuje v celé ekonomii milosti: Kristus – církev – Boží lid.

Nelze nevědět nebo popírat, že předvelikonoční Kristus předvídal a ustanovil církev alespoň v osobě Dvanácti. Některé novější eklesiologické představy se nám zdají tento fakt snižovat na minimum, např. H. Küng, podle něhož „*předvelikonoční* Ježíš svým kázáním a svou činností *vytvořil příznivé základy pro příchod po-velikonoční církve*“, hlavně však Leonardo Boff, který píše: „Ježíš nekázal církev, nýbrž Boží království. To však nepřišlo, jak až do konce doufal, protože Židé to odmítli... Církev – instituce se nezakládala, jak se běžně říká, na vtělení Slova, nýbrž na víře v moc apoštolů inspirovaných Duchem svatým, který působil, že transponovali eschatologii do času církve a učení o Božím království převáděli na učení o církvi... Duch svatý a apoštolé vytvořili pak společenství – církev a její uskutečňování je stále otevřené před ní, před námi“.

To zcela jistě není názor koncilu, který však nepřevzal ani představu římské školy o „prodlouženém Vtělení“ ani Billotovo a Journetovo schéma o hierarchii jako účinné příčině, které podle mne obětuje Krista – apoštoly a jejich nástupce – církev. Koncil dává aktivní úlohu vysvěce-

ným služebníkům, ale svou vizi církve nebuduje podle tohoto schématu. Vidí církev jako lid, jako společenství milosti, které závisí na Trojici posláním Syna a Ducha. Je jasné, že lid a společenství jsou viditelné, historické, že používají viditelných prostředků, ale na to vše se hledí jako na znamení svátosti milosti a aktuální činnosti Kristovy.

2. Co koná oslavený Kristus

Pro II. Vatikánský koncil není Kristus jen *zakladatelem*, je trvalým *základem*, aktivně se účastnícm na trvalém budování a na životě církve. Tato aktuálnost kristologického odkazu byla zřejmá v řeči Pavla VI., když zahajoval druhé období koncilu 29. září 1963. Ještě mi zní v uších ohlas nadšené a silné víry. „Tři základní otázky nanejvýš prosté. Máme na ně jedinou odpověď... Krista. Kristus – náš počátek, Kristus – naše cesta a náš vůdce, Kristus – naše naděje a náš cíl... Jsme jím vyvoleni, jsme jeho učedníky, jeho apoštoly, jeho svědky, jeho služebníky, jeho představiteli a spolu s ostatními věřícími jeho živými údy, sjednoceni v tomto nesmírném a jediném mystickém Těle, které On skrze víru a svátosti vytváří během lidských generací“ /1/. První slova konstituce o církvi zcela odpovídají této vizi. 11. září 1962 mluvil Jan XXIII. o církvi jako o „*lumen gentium*“ a potom se odvolával na „*lumen Christi*“ z velikonoční vigilie. Koncil použil tato slova za titul své dogmatické konstituce, ale vztahoval to na Krista pomocí zarážející latinské vazby „*Lumen gentium cum sit Christus...*“. Od č. 3 slyšíme ještě tuto ozvěnu: „*Omnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo, qui est lux mundi, a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus*“ a v č. 8 „*Unicus Mediator Christus*“ je představa výslovně vyjádřená i v č. 60 v souvislosti s dobře známým mariánským titulem.

Toto aktualizování činnosti oslaveného Krista se zračí v koncilní svátostné teologii, především v teologii církve – prvotní a všeobecné svátosti: „Kristus, vyzdvížený od země, přitahuje všechny lidi k sobě (srv. J 12,32), po svém zmrtvýchvstání (srv. Řím 6,9) seslal učedníkům svého Ducha, zdroj života, a skrze něj ustanovil své Tělo, to je církev, jako všeobecnou svátost spásy. Nyní sedí na pravici Otcově, ale stále je činný ve světě...“ (LG 48). Toto je rozvedené v kategorii „přítomnosti“ a krátkým rozбором různých forem této přítomnosti v konstituci o liturgii (SC 7), která vyvozuje závěr: „Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista...“. Na tento text poukazuje PO 5, když mluví o kněžích, kteří „při slavení svatých tajemství jednají jménem Toho,

kteřý v liturgii za nás neustále vykonává svůj kněžský úřad mocí svého Ducha“.

Mimochodem můžeme poukázat na ekumenický význam těchto výroků, ať už vzhledem k pravoslavnému Východu, který ve slavení své liturgie vyjadřuje transcendentní činnost Boha /2/ nebo vzhledem k Reformě s jejím pověstným „ubi et quando visum est Deo“, které neznamená nepředvídatelnou Boží svobodu vzhledem k samotným svátostem, nýbrž svobodu jeho milosti vzhledem k věřícím, kteří ji užívají.

Obě strany však kritizují a dokonce odmítají výrazy II. Vatikánským koncilem často užívané o biskupovi nebo knězi jednajícím „in persona Christi“. Na jiném místě ukazujeme (op. cit. pozn. 2), že tento výraz má svátostný, obrazný smysl. Předpokládá tedy Krista jako svrchovaného a prvního činitele (srov. LG 21). „Pán Ježíš Kristus, nejvyšší Velekněz je tedy přítomen uprostřed svých věřících v biskupech, kterým vypomáhají kněží. Sedí sice na pravici Boha Otce, není však vzdálen od shromáždění svých velekněží...“.

Po už řečeném bychom o tomto „in persona Christi“ mohli dále širěji uvažovat a bádát o kněžské totožnosti, jak se to začalo po koncilu a dosud neskončilo. Za rozhodující zřetel se považuje to, co zanedbala scholastika, protireformace i protirevoluční obnova (v rovině věcné teologie), totiž vztah ke společenství. Kněz předsedá eucharistii, protože je vysvěcen, aby předsedal společenství. Scholastika ho definovala pomocí „potestates conficiendi“, kterou ztotožňovala se „znamením“ vtisknutým skrze svěcení a patřícím nezrušitelně osobně knězi, znamením, které mu dává podobu Krista – kněze zcela jedinečným způsobem. Plně chápů, že chceme jít dál než scholastika, a i to, že se kritizuje II. Vatikánský koncil, který orientoval definici kněze k celkovému apoštolátu a misii. Obávám se, že se opouští, ba umenšuje vertikální kristologické zaměření. Z toho by mělo výhody hnutí nakloněné svěcení žen, které má stejné postupy i postoje. To mne však neznepokojuje. Přeji si, aby se usilovalo o integraci a syntézu mezi kristologickou svátostnou naukou scholastickou, která je dosti individualistická, a mezi vázaností na společenství s veškerou pneumatologií tam vtělenou a konečně mezi koncilním úsilím, které se vyznačuje biblickými odkazy. Ty se dříve nebraly v úvahu: J 10,36 (čtyřikrát koncilem citováno) a Řím 15,16 (rovněž citováno čtyřikrát).

3. Co je dílem Ducha svatého

Je to jistě nejdříve ožívování církevní instituce. V LG 14 jsou velice důležitá čtyři slova. Jedná se o vzájemný vztah mezi katolickými věřícími

a společností-církve. V této klasické otázce šlo ve skutečnosti o *definici* církve. Podtrhujeme čtyři slova, o která v tom, co koncil říká, jde: „*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem accipiunt*“. Církev-společnost a společnost-církve nelze tedy definovat, aniž bychom zahrnuli Ducha Kristova. Tím začínáme překračovat určitý „kristomonismus“. Jen začínáme. Bude to pokračovat. To, co Kristus ustanovil, totiž skutečnosti církve-společnosti, jsou *ve službě Kristova Ducha*. „Jako lidská přirozenost, kterou přijalo Boží Slovo, mu slouží za živý nástroj spásy, nerozlučně s ním spojený, podobně společenský celek církve slouží Kristovu Duchu, který ji oživuje a tím uskutečňuje růst těla“ (srv. Ef 4,16) (LG 8). Je to tedy rovněž dynamika „ad augmentum corporis“.

I když Duch svatý není *zakladatelem*, – kterým by vlastně mohl být, kdybychom se zásadně přidrželi Isonarda Boffa, – je *spoluzakladatelem*. Církev je založená Kristem, a *tím* jasně určená, ale je to instituce otevřená. II. Vatikánský koncil mluví o vnuknutích Ducha svatého apoštolům (mezi nimi je vnuknutí napsat to, co nazýváme Novým zákonem), mluví o tajemství v Duchu svatém odhaleném svatým apoštolům a prorokům (Ef 3,4–6). V historickém životě církve vyvolává Duch *události*, t.j. věci, které nelze redukovat na předpovědi, na něco, co se děje opakovaně, na přirozený řád. Moderní liturgické hnutí se tak jeví „jako by Duch svatý procházel svou církví“ (SC 43). Pokud jde o apoštolské a misijní iniciativy, uznává *Ad gentes* v souvislosti se Skutky apoštolů (příběh Korneliův), že Duch svatý předchází činnost, plánovanou lidmi (AG 4 a 29/3).

Jednou z velkých novot II. Vatikánského koncilu ve *věci dokumentů učitelského úřadu* bylo zavedení eschatologického hlediska, a tím také historičnosti. To chybělo a byl to závažný nedostatek. Byl pevně spojen s převládajícím právníckým pohledem. II. Vatikánský koncil vidí Ducha svatého řídit běh času, obnovovat tvář země a přítomného ve vývoji lidské společnosti (GS 26/4, srv. 39/3). Je namístě „s pomocí Ducha svatého poslouchat, chápat a vykládat rozmanitou mluvu naší doby...“ (GS 44/2, 11/1). Kristovi učedníci, vedení Duchem svatým, jsou angažováni v dějinách, které jsou putováním do království Otcova (GS 1). Když je to možné, užívá církev zdroje, které jí nabízí svět (GS 44) a s pomocí Ducha svatého pokračuje v chápání toho, co jí bylo odevzdáno a „stále spěje k plnosti Boží pravdy, až dokud se v ní nenaplní Boží slova“ (DV 8/2, srv. 12/3). Toto vedení je zaručeno celému Božímu lidu, který jako celek přijal pomazání Ducha (LG 12, srv. 1J 2,20,27). *Presbyterorum ordinis*

o tom zvláštním způsobem mluví vzhledem ke kněžím (12/2 a 3, 17/5, 18/2). Duch svatý vede k misijní práci (LG 17), apoštolským kázáním dává zaznívat a aktualizuje „viva vox evangelii“ (DV 8, srv. 21).

K. Rahner mohl říci: „že to nejnovější, co přinesl II. Vatikánský koncil, je idea místní církve jako uskutečnění jedné, svaté, katolické, apoštolské církve“. Em. Lanne mluví v této souvislosti o „koperníkovské revoluci“. Místní církev už neobíhá okolo všeobecné církve, nýbrž Boží církev je přítomná ve slavení každé místní církve. Je to nové nalezení a rozvíjení jeho následků neskončilo. Navazuje na pneumatologii jako eklesiologie všeobecné církve navazovala na určitý „kristocentrismus“. Na koncilu se to příliš explicitně neřeklo. V krásném č. 13 konstituce *Lumen gentium* o katolicitě zasahuje Duch svatý spíše jako princip vzájemnosti a jednoty. Přece se tam však mluví o různých darech vlastních každému národu, o vlastních tradicích jednotlivých církví, které obohacují ostatní vzájemnými výměnami při společném úsilí k plnosti. Neúnavně se také citují krásné definice místní církve:

„Tyto církve jsou na svém území novým lidem, povoláním od Boha silou Ducha svatého... Při hlásání evangelia se v těchto církvích shromažďují věřící a slaví se tajemství Pánovy večeře... Je v nich přítomen Kristus, který svou mocí sdružuje jednu, svatou, katolickou a apoštolskou církev“ (LG 26/2, srv. 28/2).

„Diecéze je část Božího lidu svěřená péči biskupa ve spolupráci s kněžstvem. Ve spojení se svým pastýřem, který ji skrze evangelium a eucharistii sdružuje v Duchu svatém, tvoří místní církev. V ní je opravdu přítomna a působí jedna, svatá, katolická a apoštolská církev Kristova“ (ChD 11).

Jsou to obdivuhodné texty. Duch svatý se tam nazývá spíše principem shromažďování. Dnes však lépe vidíme, že je principem zvnitřňování v rozličnosti darů, charismat a povolání osobám, aby každá byla svobodně sama sebou ve vzájemném spojení s ostatními. Neplatí to jen pro jednotlivé osoby, nýbrž pro národy, pro církve. Tento aspekt byl na koncilu málo rozvinut, s výjimkou *Unitatis redintegratio* kvůli dualitě mezi Východem a Západem: dvojí tradice téže víry, kterou koncil spojuje nejen s katolicitou, ale též s apoštolicitou, a to je něco velice silného.

Po koncilu jsme svědky rozvíjejícího se uvědomování místních církví, a proto bych tento slovník přijal a „místními – partikulárními církvemi“ bych nazýval diecéze /3/. Měli jsme už národní synody, synod biskupů v roce 1974 a konečně proběhlo to, co ještě poslední slovo neřeklo – krize eurocentrismu, dokonce i Evropy, a vzestup Afriky a Asie. Přidej-

me k tomu nový rozvoj pneumatologie, zčásti spojené s ekumenismem a s nasloucháním Východu. Od uveřejnění *Ad gentes divinitus* se kritizoval koncilní dokument: příliš se v něm zrcadlila vize misionářských institutů a dosud byl pod vlivem „zasazování církve“, což mělo znamenat: konkrétně přesazovat do jiné země odnože našich západních církví. Dnes říkáme: nejedná se o posílání misionářů, ale o to, aby existovala církev, aby se církev zrodila na určitém místě, v určitém národě /4/. To obsahuje požadavek lépe navazovat na dary vlastní každému národu s jeho kulturou i zvyky. Tento požadavek vzal koncil za svůj (LG 17, AG 68), ale neviděl, co všechno to přináší, a nerozvinul pneumatologii, která patří do jeho základů.

Částečně je řeč o jiném plodu pneumatologie, totiž o oboustranném charakteru a vzájemnosti vztahů mezi představenými a sborem (vedením a tělem). Nacházíme něco málo o vztazích mezi kněžími a jejich biskupem /5/, mezi laiky a kněžími, ba i mezi biskupy. Pneumatologický základ, totiž skutečnost, že Duch svatý bydlí v těle a oživuje ho, že Boží dílo vyžaduje, aby také základna něco *přinášela* a aktivně spolupracovala, o tom se dost mluví pokud jde o kněze (PO 7), pokud se jedná o laiky, spíše jen nepřímě (AA 3,2 a 4). Nové studie tento aspekt často rozvíjejí a citují krásná, dávná svědectví (sv. Cypriána, sv. Jana Zlatoústého atd.). Tu i tam se ohlašuje určitá aplikace pro vztahy mezi tělem církve (sborem církve nebo sborem biskupů) a jejich římskou hlavou, papežem. Budeme muset jednou vyjít z krunýře zvaného „plenitudo potestatis“, který se nám už tolikrát předhazoval. Je sice pravda, že v čistě právním řádu nemůže být nejvyšší moc omezena (pouze právem Božím, právem přirozeným, s ohledem na „Status Ecclesiae“ a na Tradici /6/ – vážně se též obhajuje téze, že nejvyšší moc je *kolegiální*), přece však platí, že je podmíněná, když hledíme na církev z úhlu vzájemného sdílení. Papež – kacír by přestal být papežem, je tedy podmíněn vírou *ecclesiae*. Rovněž se začala hodnotit a brát v úvahu skutečnost „přijetí“ /7/. Podstatné ve všech těchto otázkách je: dát slovo dějinám, buď aby nám přinesly fakta nebo pomohly opět aktualizovat ne sice dávné materiální situace, nýbrž inspirace, poznání a hluboké motivace antické Tradice.

Na koncilu bylo málo historiků a přece jsme již hovořili o tom, že do II. Vatikánského koncilu vstoupil eschatologický a historický smysl. Tato hodnota teologii téměř obecně chyběla. Traktát „De ultimis rebus“ představuje něco jiného /8/. Chyběla také dokumentům magisteria: např. encyklikám *Quae primas* o Kristu králi nebo *Mystici Corporis*. Zvláštní kapitola (VII.) byla přidána v *Lumen gentium*: „De indole eschatologica

Ecclesiae peregrinantis eius que unione cum Ecclesia coelesti“. Základní text pojednával opravdu jen o kultu svatých a o spojení mezi církví pozemskou a nebeskou, vidíme však, že už první číslo (48) mluví o eschatologickém rázu putující církve. Duch se tam objevuje jako záloha na naše dědictví, jako prvotiny, kterým nebrání nářky, když očekáváme slavné Pánovo zjevení. Je to situace „již a ještě ne“.

Sněm tak může stanovit vzdálenost mezi církví a Kristem: církev je pouze svátostí spásy. Může ukázat vzdálenost mezi církví a Královstvím: i tam je stav „již a ještě ne“ (srv. LG 5, UR 2/5). Protože církev není ještě zcela a úplně Královstvím, neustále se obnovuje a reformuje: LG 8/3,9, GS 21/5 („pod vedením Ducha svatého“), 43/6 („vedena Duchem svatým“). Duch svatý též pobádá církev, aby nacházela nové formy, aby vyznačovala nové cesty: PO 18/1 a 22, AG 40/4. Církev prohlašuje, že nechce předem posuzovat iniciativy Ducha svatého ve věci ekumenismu /9/.

Právě ekumenismus je jedna z činností typu „již a ještě ne“, poznačenou naším stavem hříšnosti a směřující k eschatologické plnosti nebo dokonalosti. Koncil v tom vidí plod milosti a činnost Ducha svatého: LG 15, UR 1/2, 4/1, GS 92/3. *Lumen gentium* nejdříve uvádí několik důležitějších skutečností, v nichž a skrze něž jsou s námi křesťané jiných církví nebo církevních společností spojeni, a pak přidává tato velice významná slova: „K tomu se ještě přidružuje společenství v modlitbě a jiných duchovních dobrodiních, dokonce i *jisté spojení v Duchu svatém*, jehož posvěcující vliv v nich též působí svými dary a milostmi“. Je to spojení v *res* (které nám patří ostatně jen *zálohově*). Všechny nesnáze pocházejí ze *sacramentum*, které zahrnuje vyznání víry, Eucharistii, svátost svěcení kněží, episkopát, prvenství Petrovo... Heribert Muhlen z tohoto textu vyvodil nejvýš pozitivní ocenění eklesiální hodnoty nekatolických přijímání. Teologický problém je v tom, jak poznat, zda-li Duch rozvíjí všechny své eklesiální účinky tam, kde je eklesiální svátost nedokonalá. Jisté je, že pneumatologická eklesiologie místních církví umožňuje pozitivnější hodnocení ostatních církví.

4. *Ecclesia in Trinitate*

Koncilní teologické komisi navrhovali někteří členové, aby první kapitola *Lumen gentium* nenesla nadpis „De mysterio Ecclesiae“, nýbrž „De natura Ecclesiae“. Tento nadpis byl v schématu přípravné komise. Navrhovalo se též nahradit „De populo Dei“ názvem „De aequalitate et inaequalitate membrorum in Ecclesia...!“ „De mysterio“ zůstalo a má

hluboký smysl. Jak *Ad gentes divinitus* tak *Lumen gentium* ukazují církev jako konečný cíl nitro-božského života, vycházení v Trojici, v lidech a ve vývoji světa, pro lidi i pro svět.

Všechno to shrnuje závěr č. 4 *Lumen gentium* a odvolává se na sv. Cypriána, sv. Augustina a na sv. Jana Damašského: „Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata“. Samotný počet vět nemusí nutně mnoho znamenat, ale v tomto případě mnoho znamená, a to tím více, že tyto věty jsou v různých dokumentech a pocházejí od komisí, které mezi sebou málo komunikovaly. Devětkrát se navrácí idea, která je duší myšlení Otců i duší liturgie: k Otci skrze Syna v Duchu. Dvakrát se církev označuje trojičním způsobem jako lid Boží, tělo Kristovo, chrám Ducha svatého (LG 17, PO 1). Nejméně jednou se výslovně říká, že „nejvyšším vzorem a zdrojem tohoto tajemství (církev) je jednota v Trojici osob jednoho Boha, Otce i Syna v Duchu svatém“ (UR 2/6)!

Smysl toho všeho je jasný: vizi převážně právní s charakteristikou čistě kristologickou nahradil pohled na církev jako vzájemné společenství osob a vzájemnost místních církví v trojiční perspektivě. Spojovat II. Vatikánský koncil s „kristomonismem“, hlavně pokud jde o *Lumen gentium*, nebo tvrdit, že se tento text jenom „pocukroval“ Duchem svatým by prozrazovalo, že se texty nečetly nebo četly s předpojatým náhledem. Pneumatologický aspekt je u II. Vatikánského koncilu opravdu vázán na kristologickou skutečnost, ale ta jen vyjadřuje pravdu, kterou nám zjevují inspirovaná Písma /10/. Duch je původní podstata, předmět vlastního poslání, ale nekoná jiné dílo než dílo Kristovo. Připouštíme, že II. Vatikánský koncil je v mnoha oblastech nedokonalý. Mnohé jeho náhledy, pokud nejsou kompromisy, jsou pouze první náčrtky a jaksi zůstávají na půl cestě. Na audienci 6. června 1973 řekl Pavel VI.: „Po kristologii a zvláště po eklesiologii koncilu musí přijít nová studie a nový kult Ducha svatého, a to právě jako nepostradatelný doplněk učení koncilu“ /11/. My na tom v skromné míře pracujeme. Koncil, který Jan XXIII. často představoval jako nové Letnice, je *historickým* počátkem těchto paradoxních Letnic, při nichž je nám dáno být a mít účast...

Z Le Concile de Vatican II, Beauchesne, Paris přeložil P. Juvenál Valíček OFMCap. Redakčně upraveno.

Poznámky:

/1/ Doc. Cath.1963, sl. 1349,1350. Málo známý text Jana XXIII.: Doc. Cath. 1962, sl. 1217n.

/2/ Odkazují na III. sv. své „Je crois en l'Esprit Saint“.

/3/ Je známo, že slovník koncilu je váhavý, nepevný. Místo toho, co podporoval P. H. de Lubac (*Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971) a kardinál Baggio (5. října 1974) bych se spíše přiklonil k návrhům J. M. de Lachaga, *Église particulière et minorités ethniques*, Paris 1978.

/4/ J. Amstutz, *Pour la légitimité des missions* v *Concilium* č. 134, 1978, s. 45–53. „Allen tvrdí, že důvod úspěchu sv. Pavla jako misionáře byl v tom, že zakládal domorodé komunity, od počátku vybavené veškerou duchovní autoritou, a ty odpovídaly za své trvání, za svá rozhodnutí i za rozšiřování.“ D. R. Cochran *Churches or Missions?* v *Anglican Theological Rev.*, září 1974, s. 23 cituje M. Hebga v *Concilium* č. 150, prosinec 1979, s. 127.

/5/ Srv. LG 28/2 (přátelé), PO 7 (bratři a přátelé, naslouchat jim, radit se s nimi), CD 16/3 (totéž), 28/2 (dialog).

/6/ Viz výběr textů v *Excursus C* naší *La Tradition et les traditions*, I. *Essai historique*, Paris 1960, s. 271–278. O „*Status Ecclesiae*“ náš článek v *Studia Gratiana*, XV, Bologna 1972, s. 1–31.

/7/ A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption...* v *Theol. und Philos.* 45, s. 321–352. Svou dokumentaci jsem značně rozšířil od vydání *La „réception“ comme réalité ecclesiologicalue* v *Rev. Sc. phil. théol.*, 56, 1972, s. 369–403.

/8/ Acerbi cituje na s. 53 tyto řádky z jedné mé zprávy o Garrigou-Lagrange v této věci: „V dnešním teologickém myšlení se eschatologie opět stává tím, čím je v Písmu a čím byla u Otců – pravým smyslem pohybu dějin. To potom osvětluje celé tajemství církve: tedy tím, co vytváří samotný přítomný řád, a opravdu to nelze pochopit jinak než jako cíl jeho pohybu...“ (*Rev. Sc. phil. théol.*, 33, 1949, s. 463).

/9/ UR 24/2. Porovnejte s Poselstvím umělcům z 8. prosince 1965: „Neuzavírejte svého ducha vanutí Ducha svatého!“

/10/ Poznaná skutečnost (naše Pneumatologie nebo... č. 90, s. 63), kterou jsem musel přijat ve studii, jejímž výsledkem bylo *Je crois en l'Esprit Saint*. Kristologie je podmínkou zdravé pneumatologie...

/11/ Doc. Cath. č. 1635, 1973, s. 601. V krásné apoštolské exhortaci z 22. března 1974 *Marialis cultus* zve Pavel VI. také k „prohloubení úvahy o působení Ducha svatého v dějinách spásy“ (č. 27).

Eklesiologie Silvestra Braita

Odilo I. Štampach OP

Dominikánskému řádu se nevyhýbá to, co platí o světské společnosti a bohužel také o církvi, že totiž prochází krizemi. Pokud by nás zkušenost vedla k tomu, abychom současný řádový život v Čechách a na Moravě vnímali spíše kriticky než obdivně, pomůže nám zjištění, že přicházejí také etapy obnovy a rozmachu. Jedním takovým nadechnutím pro českou resp. československou provincii Řádu kazatelů po dlouhé éře rutiny, rozpačitého přešlapování a nejistot byla obnova vzházející z francouzských řádových provincií. Jejím protagonistou byl Jindřich Dominik Lacordaire už kolem poloviny minulého století. Čeští dominikáni po obnově samostatné provincie r. 1905 čerpali z Francie, zejména z navazující vlny obnovy spjaté se jmény jako Reginald Marie Garrigou-Lagrange, Henri Clérisac a A. D. Sertillange. Nenápadným a dnes málo připomínaným hybatelem české dominikánské obnovy byl Odilo Pospíšil. Na jeho práci navázala od konce 20. let našeho století skupina mladých bratří, kteří poznamenali řád na další desetiletí a možná, že přímo ovlivnili i dnešní starší a střední a nepřímo nejmladší řádovou generaci. Vůdčí postavou této obnovné skupiny byl Silvestr Maria Brait. Bylo by nespravedlivé, kdybychom nepřipomněli spolu s ním také Metoděje Habáně, Reginalda Dacíka, Prokopa Švacha a Emiliána Soukupa.

Významným polem působnosti Silvestra Braita a okruhu jeho spolupracovníků bylo olomoucké řádové generální studium. Dokumentace o něm není vzhledem k dramatickým událostem padesátých let zachována a bohužel už dnes také prakticky není mezi námi generace jeho žáků. Na Braitovu badatelskou a pedagogickou činnost můžeme proto dnes usuzovat pouze nepřímou, především z bohaté dobové dominikánské periodické i neperiodické ediční činnosti. Zvláště je nutno připomenout revue *Na hlubinu*, věnovanou duchovnímu životu. Tento časopis byl nadčasový tím, že uváděl do českého prostředí klasiky, církevní otce a mystické autory středověku. Tam, kde se *Hlubina* dotýkala v souvislosti se spiritualitou i věroučných témat, sousřeďovala se na základní výpovědi víry o Bohu a vykoupení, o milosti, o církvi a o svátostech. Pomáhala tím osvobozovat český katolicismus své doby od malichernosti a povrchnosti.

Krátkodobým pokusem Braitova dominikánského edičního týmu byly *Výhledy*, časopis z pomezí víry a života občanského, vědeckého, uměleckého, školského a sociálního. Mnohé z toho, co tam nalezneme, potvrdil a rozvinul později II. Vatikánský koncil v pastorální konstituci *Gaudium*

et spes. Podobnou atmosféru navozovala také *Filosofická revue*, odborný časopis redigovaný už zmíněným Braitovým spolupracovníkem Metodějem Habáněm. Zde se veřejnosti většinou představoval rozhledný, otevřený a živý tomismus. Na české intelektuální scéně se jeho prostřednictvím objevovali autoři jako Jacques Maritain a Étienne Gilson.

Eklesiologické tématice se náš autor věnoval přímo či nepřímo v časopiseckých článcích. Do této souvislosti můžeme klást např. jeho rozsáhlou polemiku s katolickým spolkařením. Pro něj byla církev skutečností z řádu milosti a její vazby na politiku a na různé zájmové okruhy každodenního života chápal spíše kriticky. V článcích věnovaných duchovnímu životu Braito ohnivě bojuje proti soudobému převládajícímu spirituálnímu elitářství. Tento směr považoval asketický zápas za úkol všech, kdežto mystické hlubiny za privilegium nemnohých, zejména osob zasvěcených. Zdůrazňoval, že vše, co je potřebné pro vrcholný stupeň duchovní cesty, jímž je vlité nazírání na Boha, je přítomno od počátku již v posvěcující milosti. Těmito úvahami Braito předjímá pohled zmíněného posledního koncilu, označovaný někdy za demokratizaci svatosti. Mám na mysli 5. kapitolu koncilní konstituce *Lumen gentium* nazvanou *Všeobecné povolání ke svatosti v církvi*. Braito připravuje své pojetí církve jako díla milosti také v diskusích věnovaných mravnímu životu. V nich se společně s Dacíkem bránili morálce založené na příkazech a zákazech a předkládali typicky tomistickou morálku založenou na milosti, na získaných a vlitých ctnostech a na darech Ducha svatého. Motivem skutečně křesťanské mravnosti má podle tohoto pojetí být spíše radost z nalezení cíle života v Bohu a z objevování cest, které k tomuto cíli vedou, než pouhá snaha vyhovět požadavkům Zákona. Dále je radno v širší eklesiologické souvislosti připomenout, že revue *Na hlubinu* pod Braitovým vedením učila své čtenáře aktivně prožívat liturgii. V pojetí těchto článků nešlo o současné pojetí *mši svatou zbožně slyšeti*, ale už tehdy jednoznačně a zřetelně o to, aby se eucharistie ve společenství církve vědomě spoluslavlila a spoluobětovala. O podrobnou evidenci této časopisecké aktivity se nejvíce zasloužila dr. Pavlincová z Filosofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně.

Otec Silvestr významně ovlivňoval také dominikánskou knižní produkci. Počet titulů vydaných v tehdejší Krystalu od konce 20. let do nástupu komunistického režimu se pohyboval kolem stovky. éplně přesně to navzdory pečlivé dokumentační práci dr. Dvořáka z knihovny České křesťanské akademie nelze říci, protože v číslování titulů jednotlivých edic jsou nepřesnosti. Je zřejmé, že z této dílny vycházela přibližně jedna kniha za dva měsíce. Často šlo o tituly závažné, autorsky nebo redakč-

ně náročné. Lze říci, že výběr autorů, domácích i cizích byl odpovědný a odvážný zároveň. V tomto bodu se nám zatím nepodařilo na naše předchůdce plnohodnotně navázat.

Braitova ediční a autorská aktivita v nás vzbuzuje otázky o jejím významu pro naši současnost. Víme totiž, že církev těchto desetiletí nahlédla více kriticky svou minulost a současnost a vydala se na nové cesty. Osvědčené obsahy víry zachovala, ale pokusila se přetlumočit je současnému člověku tak, aby pro něj byla srozumitelná a odpovídala na jeho obavy a naděje. II. Vatikánský koncil byl vyvrcholením jedné epochy a reforma navazující na koncil byla startem nové etapy církevního života. To nové, co od druhé poloviny šedesátých let vstupuje do života církve, nestojí v zásadní opozici vůči postojům a míněním, které pro nás reprezentuje skupina kolem Silvestra Braita, jak by se na první pohled zdálo. Konec konců, mezi inspirátory koncilu byli jeho současníci, teologové vedení stejnými intelektuálními a duchovními podněty jako Dominique-Marie Chenu a Yves Congar, jimž Prozřetelnost dopřála domýšlet tyto impulzy dále. Braito byl v tomto ohledu složitější, než abychom tu vystačili s jednoduchým černobílým schématem.

Kontinuita i otevřenost novým myšlenkám se projevuje ve dvou spisech, v nichž se Braito věnuje eklesiologickým tématům výslovně. Více se připomíná jeho spis pod titulem *Církev*, odlišný od druhého pouze podtitulem *Studie apologeticko-dogmatická*. Vyšel r. 1946, ale vzhledem k jeho vědecko-pedagogickému rázu lze předpokládat, že rekapituluje Braitovo školní působení v předchozích dvou desetiletích. Necelá první čtvrtina ze 455 stránek tohoto kompendia se věnuje tématu Božího království. Církev je mu podle tehdejšího běžného pojetí viditelným, hierarchicky uspořádaným královstvím Božím. Podle konstituce *Lumen gentium* je úkolem církve Boží hlásat Kristovo království, být jeho zárodkem a počátkem. Jsme tedy dnes skromnější. Přitom vidíme nejvlastnější počátek církve v trojiční božské koinonii, v předvěčném Otcově úradku povznést lidi k účasti na Božím životě, v Kristově vykupitelském díle a ve vylití a neustálém vylévání Ducha svatého. Braito zůstává v linii dosavadních úvah také ve čtvrté a páté kapitole. První eklesiologickou otázkou po zakotvení církve v Božím království je mu Petrův úřad a jeho přenesení na římské biskupy. Bylo by snad anachronismem, alespoň pro české prostředí, očekávat náznaky církve jako Božího lidu nebo dokonce pojetí vyjádřené např. Josefem Ratzingerem v jeho *Úvodu do křesťanství*, které papežství označuje za sekundární prostředek jednoty církve.

Od spíše apologetického k více teologickému pojetí se Braito posouvá v šesté kapitole věnované podstatě církve. Očekávali bychom podrobné

biblické zakotvení těchto úvah, ale autor poněkud nesystematicky stanovuje jako atributy církve to, že je viditelnou společností, dále nadpřirozený život včetně prostředků, které jej udělují a rozmnožují, a spojení s Kristem. Pak už rovnou hledá patristickou oporu pro další výklad u sv. Augustina. Jiné patristické zdroje zmiňuje letmo. Dále nachází u sv. Tomáše Akvinského oporu pro tehdy znovuobjevené pojetí církve jako mystického těla kristova. Rozsáhle a s respektem k partnerovi diskutuje s Husovým pojetím církve. Diskutuje ovšem také s mladší generací katolických teologů, kteří pak bezprostředně ovlivnili koncilní a pokoncilní reformu. Nejznámější z autorů, s nimiž se vyrovnává, je Romano Guardini. V závěru díla se autor vrací na apologetickou půdu, když mluví o podstatných vlastnostech církve a známkách její pravosti. Kontrastně k dnešnímu pojetí působí na první pohled devátá kapitola, když charakterizuje roli církve vůči státu jako řídící, tedy jako pověření dávat státu direktivy, pokyny, směrnice. Na jejích necelých dvou stránkách se ale dočteme, že je třeba právníky a zákonodárce spíše poučit a získat a že je možná dohoda a spolupráce.

Nezaslouženě méně se připomíná druhá Braitova kniha se stejným názvem, tentokrát s podtitulem *Myšlenky a doklady*. Vyšla již r. 1933 v pražském vydavatelství Universum. Na necelých dvou stech stránkách malého formátu nalezneme 31 krátkých úvah. Zdálo by se tedy, že jde o popularizaci toho, co dříve zmíněná kniha uvádí s vědeckou akribií a důkladností. Podrobnější četba ale ukazuje, že žánr náboženské publicistiky umožňuje autorovi vyjádřit se odvážněji a tvořivěji, než to činí v rozsáhlé studii mající spíše ráz učebnice. V kapitole 7. *Mystické tělo Kristovo* nás v současném politickém kontextu zaujme silná sociálně etická aplikace této myšlenky, jakýsi posvátný kolektivismus postavený proti sobeckému individualismu. Když autor v další kapitole hovoří o katolicitě, říká, že církev je širokého srdce v postoji ke Kristově pravdě. Kéž by Braitovi, když odmítá věroučnou úzkoprsost naslouchali ti, kdo se na něj rádi odvolávají. V této a pak ještě jednou v 21. kapitole se ostře odmítá slepý nacionalismus. Říká také, že *církev běře všechny lidi tak, jak jsou, i s jejich chybami, i s jejich dary a možnostmi* (str. 58). V samostatné kapitole se připomíná Duch svatý jako princip činnosti a života církve, zapomínáný v oficiálních traktátech. Na tento pneumatologický aspekt Braitova uvažování jsme dnes více vnímaví a můžeme v něm vidět anticipaci vývoje teologie v dalších desetiletích. V 17. kapitole se Brait bolestivě vyrovnává s otázkou výlučnosti církve. Musí sice tehdy ještě říci, že *církev se nikdy nesmíří s liberalismem* (str. 107), spěchá ale dodat, že *nauka církve není tvrdá a netolerantní* (str. 108). Připomíná výrok sv.

Tomáše, že Boží moc není svázaná viditelnými svátostmi. Na to navazuje 18. kapitola nazvaná *Spojení církví*. Opatrně se tam otevírají dveře vznikajícímu ekumenismu. Odmítá se doktrinální kompromis, ale výslovně se uvádí, že *církev Kristova ráda vítá spolupráci všech ostatních církví na záchranu křesťanství*. Připomíná se probíhající spolupráce v praxi i na akademické půdě v Německu a Holandsku.

Brait o byl břitkým a obávaným polemikem. Jeho ironie vůči protivníkům se zdá být v příkrém rozporu s ekumenickým duchem dnešního katolicismu. jenomže je třeba se podívat podrobněji na to, kam směřovalo Braitovo kritické ostří. Napadal rozhořčeně soudobý plochý racionalismus, naivní osvětářství a kult vědy. Nelíbil se mu liberalismus jakožto lhostejnost k pravdě. Pokud ale otec Brait někde, i mimo rámec katolické církve, narazil na skutečné hodnoty, dovedl je ocenit. Symptomatické je, že se postavil příznivě k protestantské dialektické teologii, která si tehdy prorázela přístup do českého teologického prostoru. Je až neuvěřitelné, že se tehdy odvážil kroků, které stály na pokraji únosnosti. Pořádaly se besedy profesorů a studentů, katolíků a evangelíků a podle ústního svědectví žijících současníků dokonce i cosi, co bychom dnes s odstupem několika desítek let nazvali ekumenickými modlitebními shromážděními.

Brait o ostře napadal nejen mělké a naivní názory konfesních protivníků. Stejně ostrý dokázal být také *pro domo sua*. Odmítal např. zaměňování víry za náboženský folklór, sběratelství odpustků, skutkaření místo živé důvěry v posvěcující milost.

Vášnivá obhajoba zdravé nauky, spirituálních tradic, mystiky a liturgie by řadila otce Silvestra do tábora, kterému se dostalo označení konzervativní. Snaha o obnovu liturgie, o odpoutání církve od poddanosti tzv. křesťanským politickým stranám, ekumenické styky a uvádění mladých kontroverzních cizojazyčných autorů na českou intelektuálně náboženskou scénu by ho řadilo spíše mezi ty, jímž se nadává progresistické. Problém je v tom, že otec Silvestr se do příhrádek nevešel. Jedněm by byl příliš konzervativní, druhým opačně. Byl totiž osobností a to se žádnému vyhraněnému táboru nelíbí. Snad proto také jeho meditativní a žitá eklesiologie je zajímavější a podnětnější než eklesiologie traktátová.

Předneseno na slavnostním večeru ke 100. výročí narození otce Silvestra M. Brait o, který pořádalo Středisko křesťanské kultury při dominikánském klášteře sv. Jiljí v Praze v červnu t.r.

Pán, dárce života

(O encyklice Jana Pavla II. „*Dominum et vivificantem*“)

Jan Andrzej Kloczowski OP

P. ThDr. Jan Andrzej Kloczowski OP, kněžské svěcení 1970, magistr historie, doktorát teologie a filosofie, od r. 1990 regent studia polské dominikánské provincie, rektor filosoficko-teologického kolegia otců dominikánů v Krakově, vedoucí katedry filosofie náboženství Papežské teologické akademie v Krakově. Publikace: Člověk bohem člověka – Filosofický kontext náboženských interpretací ve spisech Ludvíka Feuerbacha (1979), Samota nebo společenství – Úvod do filosofie náboženství (1993), Více než mýtus – Spory o náboženství Leszka Kolokowského (1994).

Učení církve je vydobývání nových i starých věcí (Mt 13,52) z pokladnice víry proto, aby se věčné pravdy usídlily novým způsobem ve vědomí věřících, aby v něm zasvitly novou září. Nauka o Duchu svatém má v paměti církve zvláštní statut: není pouze jednou z pravd víry, formulovaných lidskou řečí; Duch je samo světlo, jež je umožňuje spatřit, jež umožňuje setkání se skutečností Boha.

Většina křesťanů ačkoli žije modlitbou a svátostmi si neuvědomuje, že jejich život objímá síla Ducha. Když se jich na to zeptáte, jsou často jako ti efezští Ježíšovi vyznavači, kteří na otázku svatého Pavla, zda dostali Ducha svatého, odpověděli: „Vůbec jsme neslyšeli, že je seslán Duch svatý“ (Sk 19,2). A diví se jako se divil molierovský pan Jourdain, že hovoří v próze. Encyklika Jana Pavla II. „O Duchu svatém v životě církve a světa“ chce připomenout fundamentální roli Božího Ducha v našem životě, přivést věřící k hlubšímu uvědomění pravd víry, kterou žijeme.

/.../ Jedná se o nejobširnější encykliku dosud vydanou současným papežem, která se týká velmi „teologického“ tématu, zapleteného do starověkých sporů východní a západní církve. Velmi bohatý obsah dokumentu je napsán papežem (v originále samozřejmě polsky) jeho vlastním stylem; papež dává občas přednost přesnosti vyjadřování před snazší komunikativností.

Nebudu tudíž dělat resumé encykliky. Omezím se na ty předměty a témata, jež se zdají být nejpodstatnější. Je jich však mnoho...

Experimentální poznání Ducha

Během četby encykliky překvapuje její svébytný „tón“, ne ani tak uchopitelný v konkrétních formulacích, jako v celkovém přístupu k tématu. Pokusím se ten „tón“ popsat, protože pochopit ho je důležité pro opravdu duchovně výživnou četbu tohoto nesnadného textu. Jde tu o přístup k náboženství vůbec, o určitou „metodologii víry“.

Osvícenská tradice je živější než si myslíme: navykla nás v náboženství vidět určitý systém interpretace světa, jež spočívá především ve formulacích, pojmech, „dogmatech“ – jinak řečeno: jakoby v podobě náboženské „ideologie“. Právě v době osvícenství se rozvinul systém katechizace, která tkvěla v zaučování, jak dávat správné odpovědi na kanonické otázky, odpovědi bezmyšlenkovitě naučené nazpaměť. Současná věda o náboženství, zejména fenomenologie náboženství, si uvědomily, že náboženství existuje především jako **událost** setkání, jako existenciální zkušenost. Nyní máme přesnější nástroje popisu této základní události, z níž každé náboženství čerpá svou životadárnou mizu. Tento přístup ani v nejmenším neznamená, že se náboženství omezuje pouze na oblast čisté subjektivity, naopak: náboženská zkušenost je zachycením skutečnosti světa v jejím vztahu k božství.

Koncilová *Konstituce o zjevení* prohloubila uvědomělost věřících, plněji ukázala, jak se Bůh člověku udělil – stejně spasitelnou **přítomností** jako **poučením**. Víra je uvědomění, že se setkáváme s Bohem, jenž v dějinách uskutečňuje dílo spásy, uvědomění, které vede k účasti na Boží skutečnosti. Poslechněme si encykliku: „V těchto Ježíšových slovech je Duch svatý **zjeven** a současně **zpřítomněn** jako Láska“. Setkání, z něhož vzniká víra, bylo dřívější než Kniha. Písmo vzniklo později a uchovává vzpomínku na toto setkání je cestou, která vede další generace k témuž setkání prostřednictvím vzpomínky na ono prvotní setkání. Křesťanství není náboženstvím knihy – je to náboženství Slova, které se stalo tělem (nikoli knihou!).

V tomto pojetí vidím klíč k metodě, kterou byla encyklika napsána. Její první kapitola je popisem, jenž upomíná na působení Ducha svatého, na jeho roli ve spasitelných událostech Staré i Nové Smlouvy. Papež sahá do obrovské zásoby paměti církve, aby nám zpřítomnil celý smysl oné spásné role Ducha. Je to jistý fenomenologický popis obsahu zkušenosti víry, který je uchováván v paměti církve a tudíž je v Duchu svatém tvůrčím způsobem obnovován. Když autor sahá do této zásobárny paměti víry, přivolává staré pravdy na pole aktuálního vědomí.

Je třeba přiznat, že zbožnost posledních staletí vyhrazovala Duchu svatému nejhorší roli. Zvykli jsme si, že Utěšitel je zván za zvláštních okolností: když se žehná manželskému svazku, když začíná v seminářích akademický rok, když začínají rekolekce. Ti, kdo jsou zasvěcenější do tajemství (a ustrašenější), modlí se k Duchu svatému před zkouškou. Když se však pozorněji zaposloucháme do slov eucharistické liturgie, mnohem častěji zaslechneme slova modlitby, která se vztahuje ke třetí Osobě – před konsekracími slovy se kněz modlí a prosí Ducha svatého, aby chtěl posvětit tyto dary, aby se pro nás staly tělem a krví... Způsoby chleba a vína se stávají tělem a krví nejen mocí slov, jež kněz vyřkne (*in persona Christi*), leč slov, která jsou vyslovena v moci Ducha, jenž žije v církvi. Kdyby Duch nebyl připraven, nebylo by svátostné Kristovy přítomnosti. Řečeno liturgickým jazykem (blízkým tradici, která se zachovává na Východě): epikleze předchází anamnezi, modlitba k Duchu svatému předchází slova, vyřčená „na památku“. To se týká veškeré svátostné struktury církve, každé její modlitby.

Doba církve je dobou Ducha svatého, jenž „je stále přítomen v tajemství církve. V jejích dějinách je jednou méně, jednou více viditelný, ale ustavičně o ní rozhoduje. (...) Když církev prohlubuje poznání tohoto tajemství, vidí lépe sama sebe především jako svátost. Je tomu tak i proto, že z Pánova ustanovení naplňuje skrze svátosti svou spasitelnou službu člověku... Církev je viditelným správcem posvátných znamení, zatímco Duch svatý působí jako neviditelný správce života, který tyto svátosti označují. Zároveň však v onom působení Ducha je a působí Ježíš Kristus“ (63).

Přistupme tedy k textu encykliky, abychom „prohloubili poznání tohoto tajemství“.

„Přijď světlo svědomí“

Občas se říká – a správně – že tato encyklika je trinitárním doplňkem předešlých: o Otci plném milosrdenství (*Dives et misericordia*), o Synu (*Redemptor hominis*). Celá nauka Jana Pavla II. charakterizuje jeho vlastní styl myšlení, v němž jsou hlášány nejen věčné pravdy o Bohu a Jeho životě. Teologie současného papeže otvírá antropologické perspektivy: v učení o Bohu nacházíme klíč k porozumění člověku – a opačně, Bůh ve svém milosrdenství se nám udělil natolik, nakolik to člověk potřebuje ke spáse, k poznání pravdy o sobě, o světě a o svém předurčení právě v Bohu. Zjevení není pouze zjevením Boha, je člověku zároveň zjevením jeho pravdivé existence, pravého povolání. Z papežova

pera se často vrací věta z koncilové *Konstituce o církvi v dnešním světě*: „Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému“ (*Gaudium et spes*, 22). Když tuto větu komentuje v encyklice o Vykupiteli člověka, píše: „Právě onen hluboký úžas z hodnoty a důstojnosti člověka se nazývá evangeliem, neboli radostnou zvěstí, nazývá se také křesťanstvím“ (*Redemptor hominis*, 10).

Podobná je hermeneutika této encykliky: tajemství Ducha svatého je nejen příležitostí formulovat teologické nejasnosti, je také zprávou o tom, jaký je vnitřní život samotného Boha a jak je člověk povolán k účasti v tomto životě.

Významný francouzský filosof náboženství Henry Duméry jednou napsal, že plná křesťanská odpověď na výzvu, kterou víře předhazuje ateismus, nadejde tehdy, až křesťané znovu objeví velký smysl trinitární nauky: o Bohu jediném v Trojici. Bůh není mrtvou jednotou, je vnitřně bohatý: a toto bohatství uděluje, když tvoří svět, když tvoří člověka. V nauce o Bohu jediném v Trojici je vepsán axiologický optimismus, postoj afirmace světa a člověka: afirmace a úžasu z bohatství a rozmanitosti božského působení.

Toto poznání není poznáním knižním, abstraktním: člověk poznává sebe, poznává hloubku své existence, poněvadž v této vzájemnosti je právě on plně uskutečněn, od počátku stvořen podle Boha a k jeho obrazu. Je to také poznání veskrze realistické, zasahující do srdce existenciální situace člověka takového, jakým je ve svém pozemském přebývání. Křesťan ví, že člověk ve své reálné existenci je nedokonalý; a ví, že z této nedokonalosti ho nelze vyvést použitím pouhých zásahů osobní či společenské pedagogiky. Pramenem nedokonalosti je hluboká prasklina, dotýkající se celé existence člověka, jeho ontické struktury. Duch pravdy byl seslán, aby usvědčil svět, „v čem je hřích, spravedlnost a soud“ (J 16,8–11).

Toto „usvědčení“ patří k radostné zvěsti, je to totiž zvěst, která člověku pravdivě odhaluje skutečnost jeho existence. A je to radostná zvěst i proto, že odhaluje skutečné prameny lidské bídy a slouží tak spáse člověka. Charakteristickým a zároveň podstatným rysem nauky Jana Pavla II. je spojovat učení o hříchu s učení o cestách spásy, jež nám Bůh ukazuje. Je v tom hluboká moudrost: nikdo z nás nemůže snést celou pravdu o sobě, o své bídě. V duchovním vývoji každého z nás Bůh odhaluje pravdu o hříchu postupně, podle toho, co právě teď v nás chce očistit, proměnit. Samotná pravda může zabít, proto svatý Pavel vyzýval konat pravdu v lásce. Pouze pravdu vyslovenou s láskou může člověk

přijmout za svou, akceptovat ji: „Přesvědčení o hříchu a o spravedlnosti má za účel spásu světa, spásu lidí“ (27).

V papežské katechezi se téma hříchu často vrací. Ale vrací se v perspektivě, která je vzdálena kazatelským nářkům, jež víc uspávají svou banalitou než aby povzbuzovaly ke snaze a důvěře. Za podstatný moment lidského dramatu v naší době papež považuje zánik vědomí hříchu. Cituje bystrý postřeh Pia XII.: „Hříchem tohoto století je ztráta vědomí hříchu“. Jan Pavel II. zde opakuje několik myšlenek vyjádřených v apoštolské adhortaci *Reconciliatio et paenitentia*, avšak v jiné perspektivě. Abych ji odhalil, dovoluji mi se zde odvolat na vlastní pastorační zkušenosti. Dost hovořím s psychology, kteří aktuálně pracují s lidmi, věnují se psychoterapii. A mnozí z nich mi řekli, když zobecňovali vlastní zkušenosti, že nejtěžší lidské problémy nejsou psychické; s nimi si do velké míry umíme poradit. Nejhlouběji tkví problémy duchovní: dobra a zla, smyslu či pocitu životní prázdnoty. V biblickém jazyce svatého Pavla to vyjadřujeme takto: člověk není jen tělo (*soma*) a duše (*psyché*), člověk je také duch (*pneuma*). Tento duchovní rozměr, který není totožný s psychickým, je místem, kde v lidském srdci přebývá Duch svatý.

Jak jsme již řekli, zjevení Ducha není pouze informací o vnitřním Božím životě, ale je člověku rovněž zjevením jeho vnitřní hlubiny. Stvoření – obdarování existencí znamená být obdarován schopností ke „společnosti s Bohem osobním způsobem jako já a ty“. Poznám se plněji, když hledím do tváře druhého, než když kontempluji sebe sama v zrcadle. Zásadním dialogem pro poznání svého povolání je ten, který vzniká ze setkání s živým Bohem, jenž v síle Ducha svatého vyzývá k přátelství, „ve kterém jsou nadpřirozené Boží hlubiny jaksi pohostinně otevřeny lidské účasti“. Povoláním člověka je **až** žít Božím životem, nic méně; jen v Bohu je možné nalézt vlastní identitu, pokoj ducha i duše.

Proto je hřích něčím víc než porušení zákona nebo neuskutečnění hodnot. Hřích je přetržení přátelství s Bohem a tím člověk ztrácí pramen vlastní identity. Když hříšník míří na Boha jako na tvůrce řádu světa a morálního řádu, míří tak na sebe, ztrácí to, co často považuje za nejvyšší hodnotu – být sebou.

Tyto papežovy úvahy se paradoxně shodují s vizí velkých kritiků kultury novověké Evropy. Myslím na Nietzscheho a Dostojevského, na jejich proroctví: „smrt Boha“ znamená nástup nihilistických časů, axiologické prázdnoty, kde se už člověku zdá vše příliš ubohé, než aby to mohlo odůvodnit existenci či jakékoli úsilí. Papež píše: „Ideologie smrti Boha se ve svých účincích může snadno projevit na teoretické i praktické rovině

jako ideologie smrti člověka“ (38). Papežova slova verbálně odkazují na diskusi, jež se vedena v okruhu strukturalismu, ale skutečný úmysl je méně akademický. Papež říká velmi opatrně, že ideologie „se ve svých účincích může projevit“, ale jak všichni víme, nejen „může“, ale že se projevila jako vražedná – člověk neumíral na stránkách francouzských antropologických traktátů, ale v táborech smrti a v gulagu.

A dále papež říká: „Nalézáme se zde v samotném středu toho, co lze nazvat anti-Slovem, čili proti-Pravdou. Existuje totiž falešná pravda o tom, co je člověk, jaké jsou nepřekročitelné hranice jeho existence a jeho svobody. Tato proti-Pravda je možná proto, že zároveň existuje stejně zfalšovaná pravda o tom, kdo je Bůh. Bůh-Stvořitel je postaven do stavu podezření ještě hlouběji: do stavu obžaloby ve vědomí tvorů. Poprvé v lidských dějinách přichází ke slovu dvojaký falešný génius podezření. Snaží se zfalšovat samo Dobro, absolutní Dobro – tehdy, kdy se v díle stvoření zjevilo jako nevyslovitelně obdarovávající...“ (37).

Tato slova se vztahují ke knize Genese, ale právě tam, v božské moudrosti knihy, je třeba hledat, aby byly objeveny prameny dramatu. Abychom popsali situaci dnešního člověka, nestačí ekonomický, politický, sociologický jazyk; je třeba sáhnout hlouběji. Papež odhaluje nejhlubší – protože duchovní – rozměr dramatu. A zde se poučení mění v modlitbu, v horoucí volání k Duchu, jenž je světlem svědomí, aby i nás přesvědčil o hříchu, „to znamená, aby dal poznat člověku jeho zlo, ale zároveň jej zaměřil k dobru“ (42).

Je to Duch svatý, jenž v člověku uskutečňuje dar správného svědomí, hlavně aby nazval jménem dobro a zlo. Ozývá se bolestnou výčitkou, ale zároveň vnitřně osvěcuje, že se tato bolest svědomí stává objevem spasitelné lásky, s jakou se Bůh k člověku obrací. Duch je Utěšitel: není to opium, jakým se lidé omamují anebo jsou omamováni. Je samotnou pravdou svědomí, protože ukazuje pravdivé místo člověka jako tvora. Je Utěшитelem, neboť posiluje, dává moc shůry, aby člověk mohl dorůst k sobě, čili stačit svému povolání: žít navěky v přátelství se samotným Pramenem existence a lásky.

Z knihy A my jsme doufali..., Poznaň 1990. Přeložila Terezie Eisnerová OP. Mírně zkráceno. Dokončení v příštím čísle.

Spiritualita Girolama Savonaroly

(Dokončení)

Tito S. Centi OP

Vždy pečlivě zachovával „krátká pravidla řeholního života“

Dokážeme si snadno představit, že v tomto období formace nevyzrávalo pouze Savonarolovo myšlení, ale též jeho ctnosti. Konkrétnějších obrysů zároveň nabývala i předsevzetí, která učinil během svého ročního noviciátu. Spolubratři, kteří ho znali osobně, nám říkají, že usiloval o to, aby jeho chování odpovídalo *krátkým pravidlům řeholního života*, která později zformuluje pro všechny řeholníky, a že jeho úsilí bylo úspěšné.

„Hlavním úkolem řeholníka,“ píše Savonarola, „je spojovat dnem i nocí svou duši s Pánem Bohem, a to modlitbou, rozjímáním a ustavičnou láskou. Toho nedosáhne bez pokoje v duši... Aby toto všechno získal, musí především zachovávat následující pravidla:

Za prvé: Musí velmi milovat chudobu, a to i jako princip i v jednotlivostech, a pevně si ve svém srdci umínit, že nebude chtít žádnou věc ani vlastnit ani mít k vlastnímu použití, ledaže by pro něho byla naprosto nutná...

Za druhé: Pokud jde o slib čistoty, musí se vyhýbat všem tělesným požitkům a zdržovat se nejenom požitků nedovolených, ale i dovořených rozptýlení, takže se nikdy v ničem neodchýlí od přísnosti, již si předsevzal...

Za třetí: Nechť má neustále na paměti podrobenost a poslušnost našeho Pána Ježíše Krista vůči jeho matce a pěstounu Josefovi a jeho poslušnost až k smrti, a to k smrti na kříži. Ať se ze všech sil snaží o to, aby s pokorou poslouchal nejen své představené, ale též osoby sobě rovné i své podřízené, zkrátka všechny včetně těch největších ničemů, jak jen mu to dovoluje jeho postavení. Tak bude moci opakovat spolu s apoštolem: „Já, svobodný ode všech, stal jsem se služebníkem všech...“

Za čtvrté: Nechť se snaží střežit vlastní jazyk, aby se dokázal vyhnout nejen řečem nedovoleným, ale též řečem planým a pouhému žertování, a zároveň ať neprodluhuje ani ty řeči, které jsou nezbytné...

Za páté: Nechť se řeholník vyhýbá všem zábavám, totiž všemu, co rozptyluje duši jako příkladně různé zajímavé zprávy, které k sobě vábí smysly i rozum... Čím se druhí zabývají a co dělají nám má být lhostejné natolik, že to dokonce ani nebudeme chtít vědět! Spory uvnitř kláštera je

třeba nechat úplně na starost představeným... Jestliže nemáš v klášteře žádnou povinnost, raduj se, neboť se můžeš těšit většímu klidu; jestliže nějakou máš, s pokorou a bez stížností vykoněj, co ti bylo uloženo...

Za šesté: Řeholník se má vyhýbat společnosti mužů, zvláště světských osob a potulných mnichů, ale především společnosti žen a svých příbuzných a má milovat samotu. Nemá se ukazovat na veřejnosti, není-li to nutné, žádoucí či užitečné, a učiní-li tak, má to být vždy jen nakrátko. Ať však též řeholník pro toto nikoho nesoudí a nikým nepohrdá... Ať se považuje za nehodna řeholního šatu a společenství ostatních bratří...

Za sedmé: S velkou horlivostí a starostlivostí se má oddávat modlitbě a rozjímání, a často tak pozvedat svou mysl k Bohu. Kromě toho ať se utíká ke střelným modlitbám, v kostele i v refektáři, v domě i na veřejnosti, když sedí, i když kráčí“ (G. Savonarola, *Operette spirituali*, E N, sv. I, s. 71–74).

Citace byla dlouhá, lépe však Savonarolovu spiritualitu charakterizovat nelze. Podle svědectví spolubratří tak opravdu žil. A mějte na paměti, že jich měl kolem sebe nemálo a byl s nimi v tak úzkém kontaktu, že jakékoliv přetvářování by bylo snadno odhaleno.

Několikrát se přihodilo, že ho některý z bratří tajně v noci sledoval, aby viděl, co dělá jeho převor. Co odhalil? Převor, onen velký Savonarola, který morálně ovládal celou Florencii (o jeho mocenském vlivu zde mluvit nechci), chodíval v noci čistit ta nejvíce ponižující místa v domě. Brával si světlo a chodíval vykonat práci, k níž ostatní cítili nepřekonatelný odpor. Zásadami, které ukládal svým spolubratřím, se tedy poctivě řídil i on sám.

V této souvislosti by bylo možné namítnout: Ano, svůj program poslušně zachovával, avšak byl poslušný doopravdy? Vždyť se jedná o člověka, o němž všichni mluvili právě proto, že neposlechl papeže! Tento problém, o němž se bude bezpochyby dlouze diskutovat, bude-li (jak doufáme) zahájen beatifikační a pak i kanonizační proces, zde zajisté nevyřešíme. Musíme však připomenout, že chceme-li tuto záležitost zkoumat moudře a spravedlivě, musíme mít na paměti několik faktů.

Především máme k dispozici svědectví jeho spolubratří, kteří říkají, že odhlédneme-li od jeho proslulé neposlušnosti vůči papeži, která zůstává předmětem diskuse, byl Savonarola vždy poslušný a vůči druhým velmi vstřícný. Placido Cinozzi ve svém slavném životopisném listě, sepsaném pro ctihodného Jacopona di Sicilia, říká, že co se týče poslušnosti, dělal Savonarola přesně to, k čemu vedl ostatní bratry: poslouchal nejen své představené, ale i osoby sobě podřízené. Požádat ho mohl kdo-

koliv o cokoliv. Bylo-li to v jeho možnostech, přání svých bližních, včetně těch nejnižší postavených bratří, splnil.

Pokud jde o neposlušnost vůči papeži, je třeba připomenout učení sv. Tomáše o nemístné poslušnosti. Andělský učitel si klade otázku, zda je v poslušnosti možné přehánět, a odpovídá, že ano: nemístná poslušnost může existovat. V jakém případě? Tehdy, když se dopustíme hříchu, nespravedlnosti nebo něčeho, co Bůh nechce, jen proto, abychom se zalíbili svému představenému či vyhověli jeho nepřiliš početným choutkám (srov. ST II-II, q. 104, a. 5; q. 33, a. 7 ad 5). Je zřejmé, že na rozepři mezi Savonarolou a Borgiou se tato definice výborně hodí: vysokému církevnímu hodnostáři není dovoleno ničit Kristovo dílo. Má snad kazatel, díky němuž vzniklo v jedné části křesťanstva hnutí morální obnovy a který stovky duší osvobodil z otroctví hříchu a přivedl k dobru, všeho zanechat jen proto, že si to vyžadují „časné zájmy“ jednoho z papežů? Florentský reformátor považoval za svou povinnost postavit se proti těmto papežovým rozmarům a nevyhovět jim, i kdyby ho to mělo stát život.

A konečně musíme položit na misku vah i ničivé důsledky, jež s sebou umlčení, vůči němuž se řeholník z Ferrary vzbouřil způsobem označovaným za opovážlivý a nenáležitý, přineslo. Názor, že neměl vynášet žádné soudy, protože nikdo nemá být soudcem svého vlastního případu, jde jen po povrchu. V tomto konkrétním případě jsou totiž na místě i další otázky: Co věděl papež o duchovním stavu Florencie? Záleželo mu na něm vůbec? Zdá se, že naprosto ne, neboť prostopášným kumpánům, kteří si od něj koupili exkomunikační rozsudek, vyšel vstříc bez váhání. Poté co Savonarolův hlas umlkl, začaly se ve Florencii páchat ty nejohavnější nemravnosti, na něž však Řím žádnými napomenutími či hrozbami exkomunikací nereagoval. Savonarola i bez svého prorockého daru věděl, jak se budou věci dále vyvíjet, a proto plným právem považoval za svou svatou povinnost klást těmto ničemníkům odpor.

Girolamo papeže bratrsky napomínal s velkou úctou k nejvyšší autoritě. Když se však ukázalo, že veškeré kárání je neúčinné, postavil se proti papeži, zneužívajícímu své moci, naprosto otevřeně. Učinil tak ve svém posledním listě papeži 3. března 1498.

„Blažený otče, úkolem křesťana je šířit čest Boží, jakož i víru v našeho Pána Ježíše Krista a věst početný život. Já, vida, že ovce svedeny špatným příkladem mnoha pastýřů zbloudily z pravé cesty, začal jsem – abych přivedl lidi k pokání – hlásat křesťanské učení a veden božským vnuknutím prorokovat příští tresty. Když jsem se snažil o mír v tomto městě a trpěl kvůli tomu všemu pronásledováním od ničemníků, zasloužil

bych si od tebe, od tvé Svatosti, nejen to, abys tolik nebrojil proti mě, nýbrž abys mě všemožně podpořil. Ty však, přestože jsi vyslechl a přechetl mé omluvy a přestože víš, že mé kázání, jemuž tvrdošíjně vzdorují jen bezbožníci a nepřátelé Kristova kříže, je pravdivé; právě ty, blažený otče, jsi dopřával sluchu těm, kdo mě pomlouvali, a odňav mi veškerou podporu, již jsi mi dlužil jakožto křesťan a též z moci svého úřadu, podpořil a pobídl jsi vlky. Pán však, jenž "si zvolil slabé v očích tohoto světa, aby zahanbil silné", vyslyšel modlitby svých chudých a je hotov dosvědčit tuto pravdu – pro niž tvým přičiněním trpíme – přirozenou cestou i nadpřirozenými a božskými znameními proti tobě a všem svým dalším odpůrcům. To všechno vyjde najevo a bude to stvrzeno zmíněnými znameními, takže všichni, kdo se staví proti Božímu dílu, budou muset činit pokání. My v tom však nehledáme lidskou slávu, nýbrž s velkou touhou očekáváme, že zemřeme pro Krista. Ty, blažený otče, se začni opravdově starat o svou spásu."

Jsou to jistě strašná slova a některé výrazy mohou působit jako provokace, ale křesťan, který je psal, k nim byl donucen mimořádně bolestnou situací. Kdo se pustí do boje, je přece vždy veden nadějí, že se mu podaří protivníka porazit. Tuto naději choval i bratr Girolamo, i když z kontextu vyplývá, že u autora převládala odevzdanost vůči budoucím událostem. Savonarolova víra je dostatečně silná na to, aby od sebe dokázal odlišit aktuální dění a definitivní, věčné vítězství vyvolených. Ví, že v mnoha životních bitvách patří skutečné vítězství právě obětem násilí a zvůle a několika neokázalými slovy předvídá, že v jeho případě bude triumfu předcházet smrt.

Mučednictví – jeho celoživotní sen

Mučednictví bylo Savonarolovým celoživotním snem, a proto chceme-li pochopit jeho spiritualitu, musíme mít tento dramatický prvek jeho životní cesty stále na paměti. Touha po mučednictví a vytrvale opakované předpovědi mučednické smrti provázely a orientovaly celý jeho život i působení.

Už brzy po vyhnání Medicejských, v prosinci r. 1494, kdy se ve Florencii postupně utvářela lidová vláda, shrnul Savonarola v jednom svém kázání formou podobenství celý svůj život kazatele a apoštola. Omezme se na několik úryvků z tohoto podobenství:

„Jeden mladík odešel ze svého domu a vydal se do námořního přístavu. Jda kolem moře a hledě do jeho vod, uviděl několik rybek a dostal chuť rybařit... A protože odvaha a odhodlanost k rybolovu v něm stále

rostla, dal mu jeden muž loďku, aby mohl zajet dál od břehu a ulovit i větší ryby.

Pán oné loďky zavezl nakonec mladíka na širé moře a on lovil ryby po celý svůj život... Ó Florencie, ten mladík, který zajel na širé moře a který běduje, že už nevidí přístav, je právě zde. Bylo mi totiž řečeno: „*Pojď, vyjdi ze svého domu a ze své země*“ a nic si s sebou neber. Pak jsem byl zaveden do námořního přístavu, totiž do řádu... Do tohoto přístavu jsem přišel ve věku 23 let. Dovedly mě do něj dvě věci, které jsem miloval nade všechno: svoboda a pravý pokoj. Abych měl svobodu, nechtěl jsem mít nikdy ženu, a abych měl pravý pokoj, odešel jsem ze světa...

Knězem jsem se nechtěl stát proto, abych dosáhl většího pokoje; ke kněžství jsem byl přiveden proto, že jsem chtěl vždy dělat to, co mi bylo řečeno... Pán mě posadil do loďky a zavezl mě lovit ryby na širé moře. A potom mě, jak vidíte, zavedl až sem, a já teď, jsa na širém moři, už nevidím žádný přístav, kam bych se mohl vrátit...

Ó Pane, kam jsi mě to zavedl? Zvolám spolu s Jeremiášem: „*Obelstils mě, Pane, a já se dal obelstít. Byl jsi silnější než já...*“ (Jer 20, 7). Chtěl jsem pro tebe nachytat tyto tvé ryby, ... a tak jsem se ocitl na širém moři. Už nevidím žádný přístav, kam bych se mohl vrátit a nabýt pokoje. *Běda mi, má matko, proč jsi mě zrodila, učinivši mě mužem sporu a sváru pro celou zemi?* (Jer 15, 10)... Co je mi do Florencie?... Pán odpověděl... Nevíš, že je psáno, že *nikdo není prorokem ve své vlasti?*... Nevíš, že Bůh volí ty, kdo jsou v očích tohoto světa slabí, aby zahanbil silné?...

Presvědčen jeho slovy řekl jsem: Zde jsem, Pane, chci plnit tvou vůli. Chtěl bych však vědět, uznáš-li to za vhodné, jakou odměnu za to získám v příštím životě. Pán odpověděl: ... Odměnu věčného života...

Já jsem se však ptal dál: A co bude následovat na tomto světě? Pán řekl: *Služebník není větší než jeho pán*. Přece jsi četl, že po mém kázání židovskému lidu následovalo ukřižování. Tak a jinak naloží i s tebou. Ó Pane, řekl jsem já, *da mihi hoc martyrium*, dovol mi zemřít pro tebe, tak jako ty jsi zemřel pro mě. Posečkej trochu, řekl Pán, ať je nejprve vykonáno to, co je třeba vykonat, pak teprve projev statečnost, již ti Bůh udělí.

Nyní jsi tedy, Florencie, pochopila, že postavení, v němž jsem se ocitl, vidím a znám...“ (*O knize proroka Agea, E N, s. 324–330*).

V tomto kázání dal Savonarola jasně najevo, že si je velice dobře vědom všech rizik, která s sebou jeho prorocké kázání a duchovní obnova florentského lidu nese. Zmíněnou předpověď často opakoval nejen na veřejnosti, ale též v důvěrných rozhovorech se svými přáteli.

Za připomenutí stojí i jedna událost z r. 1496. Tehdy papež Borgia poněkud změnil své mínění o Savonarolovi, a chtěl si naklonit velkého kazateleho a sblížit se s ním, vyslal do Florencie svého člověka, aby Savonarolovi, přistoupí-li na jisté podmínky, nabídl kardinálskou hodnost.

Savonarola slíbil, že na tuto nabídku odpoví následujícího dne: „Zítra je kázání. Půjď na ně, svou odpověď sdělím tam.“ Jaká byla tato odpověď? Při kázání Savonarola náhle pozvedl hlas a v modlitbě se obrátil k Pánu: „Pane, ty víš, že nechci žádné klobouky, ať malé či velké. Chci jen jeden jediný klobouk: ten rudý, krvavý.“

Jeho jedinou touhou bylo zemřít jako Kristus, zemřít pro Krista a pro spásu duší.

Jeho chování tváří v tvář smrti

Jak se Savonarola choval těsně před smrtí? Každý ví, že o člověku vypovídají nejvíce jeho konkrétní postoje v dané situaci a ne jeho neurčité touhy týkající se vzdálené budoucnosti. Savonarolovi bylo – oprávněně – vytýkáno, že během mučení několikrát zaváhal. Budme však k sobě upřímní: kdo z nás se odváží tvrdit, že člověk, podrobený této děsivé nátlakové metodě, která se v minulosti praktikovala bez jakéhokoliv slitování, je povinen vše vydržet? V Savonarolově případě přece nešlo o zapření víry. Požadovat po něm i přesto neústupnost by mohli jen zastánci klasické teze stoicismu. Stoicismus však není pravá filosofie, je to jen jeden z mnoha filosofických směrů, směr pomýlený a nelidský. Znova opakuji, že v Savonarolově případě nešlo o to vydat svědectví víry, ale přijmout ponížení. Nebezpečí, které kvůli vynuceným doznáním a odvoláním hrozilo třetím osobám, dokázal Savonarola i přes své nelidské duševní i tělesné utrpení vždycky odvrátit. Mučitelé na něm sice občas vynutili něco kompromitujícího, ale jakmile bičicové přerušili svou práci, Savonarola vše odvolal a popřel.

Víme také, jak se Savonarola choval na popravišti. Svědectví o této veřejné popravě máme několik a pocházejí od různých osob, které nelze podezírat z podjatosti či nenávisti. Jak vypadala Savonarolova smrt, všichni dobře víme: stačí si přečíst její popis u Villariho, Ridolfiho či Schnitzera. Z několika výmluvných detailů je zřejmé, že Savonarola ze sebe na popravišti vydal to nejlepší: dokázal dokonale ovládnout své city, nejevil žádné známky strachu. Odsuzující rozsudek vylechl klidně, bez jakékoliv nadutosti a nijak proti němu neprotestoval.

Když se dozvěděl, že jeho dvěma druhy zmítají protichůdné pocity (bratr Silvestro chtěl veřejně prohlásit, že jsou nevinni, zatímco bratr Domenico měl v úmyslu požádat, aby byl upálen zaživa), otcovsky je

napomenul: „Jsme učedníci Kristovi. Ve svém životě se řídíme příkladem jeho života a jeho smrti. Ježíš o sobě neprohlašoval, že je nevinný, a proto ani my nemáme svou nevinu vyhlášovat na veřejnosti. Máme zemřít zcela prostě.“ Chtěl také, aby bratr Domenico *Te Deum* nezpíval, ale pomodlil se ho v tichosti.

Popravě svých spolubratří přihlížel bez známek pohnutí, pohroužen v modlitbu. Ve chvíli, kdy už sám stál pod šibenicí a kdosi z davu zvolal: „Savonarolo, teď je ta pravá chvíle pro zázrak,“ se jenom smutně, beze slova zadíval na shromáždění, které předtím tolikrát s nadšením naslouchalo jeho slovům. Poté si bez odporu nechal na krk navléknout oprátku.

Takový byl bratr Girolamo Savonarola. V jeho odsouzení a jeho popravě je nám dáno znova prožívat Kristovo utrpení na Kalvárii. Kristus byl vždy jeho vzorem. Není vyloučeno, že si v okamžiku smrti si vzpomněl na tato Ježíšova slova: „Amen, amen, pravím vám: Jestliže pšeničné zrno nepadne do země a neodumře, zůstane samo; odumře-li však, přinese hojný užitek“ (Jan 12, 24).

Život, jemuž dodává světlo i váhu smrt našeho Pána Ježíše Krista, je tajemstvím, a tajemstvím je též smrt svatých. Její plody nevidíme ihned, přestože bychom si to přáli. Pohybujeme se totiž v nestálé a proměnlivé přítomnosti a do budoucnosti nahlížíme jen díky víře. Sám Savonarola připomíná, že pravým plodem je odměna věčného života, a pak růst zasetého semene.

O tom, že zaseté semeno zde ve Florencii a v dominikánském řádu opravdu přineslo hojný užitek, bychom mohli mluvit ještě dlouho. Připomeňme jen jednu skutečnost z církevního kalendáře pro měsíc květen, který byl pro Savonarolu osudový: v květnu přichází podruhé do Florencie, v květnu je popraven, v květnu (22. 5.) byla schválena reformovaná kongregace sv. Marka. V květnu však také slavíme svátek dvou velkých florentských světců: sv. Magdalény dei Pazzi a sv. Filipa Neri. Oba se narodili v rodinách kajících a oba velice milovali a uctívali bratra Girolama Savonarolu.

Z publikace Girolamo Savonarola, Firenze 1986, s. 62–75. Přeložila Markéta Zettlová.

Sv. Hildegarda z Bingen

Narodila se v r. 1098 v Bermersheimu u Alzey v Porýní a zemřela 17. 7. 1179 v Rupertsbergu. Vzdělání získala v benediktinském klášteře Disibodenberg, v němž se r. 1136 stala i abatyší. Založila nový klášter Rupertsberg u Bingen a podřídila mu v té době prázdný augustiánský klášter v Eibingen. Již v útlém dětství mívala vidění, o nichž zprvu hovořila. Když však posléze narazila na nepochopení, stáhla se do mlčení. Jejím vizím se dostalo církevního schválení až na trevírské synodě r. 1147–1148, a to především zásluhou sv. Bernarda z Clairvaux (†1153). Ač byla chatrného zdraví, vedla rozsáhlou korespondenci a podnikla čtyři cesty, při nichž kázala kléru i lidu.

Její hlavní dílo „Scivias“ podává ve třech knihách šestadvacet vidění o dějinách spásy od Lucifera až po Poslední soud. Kritické vydání tohoto díla vyšlo v r. 1978 péčí badatelů A. Fuhrkottera a A. Carlevarise. Do češtiny jej (Cestyvěz) v r. 1911–1912 přeložil Jakub Deml. Z dalších děl jmenujme „Liber vitae meritorum“ (Kniha zásluh života), ve které Hildegarda v šesti knihách pojednává o boji pětaticeti neřestí se stejným počtem neviditelných ctností. Dílo „Liber divinorum operum“ (Kniha božských děl) hovoří o stvoření kosmu. Ve hře se zpěvy „Ordo virtutum“ (Řád ctností), jež vyšla v Německu v r. 1969, nacházíme různé antifony, responsoria, hymny a sekvence. Mimo tato napsala i řadu traktátů teologických, hagiografických a přírodovědných, glosář „Lingua ignota“ (Neznámý jazyk), aj.

Zejména proslula svými lékařskými spisy, které až dosud mají velkou hodnotu a stále se vydávají. Z jejích třiseti dopisů přeložil některé do češtiny v r. 1948 dr. Bedřich Koňářík a vydal v dominikánské edici Krystal. I z našeho výběru Hildegardiných myšlenek v roce, kdy slavíme devítisté výročí jejího narození, je patrné, jak všestranná to byla myslitelka. Sentence odrážejí její hlubokou životní a duchovní moudrost a ze své platnosti neztrácejí nic ani dnes. Sv. Hildegarda prožila velmi pohnutý život, během něhož vyvířala lidsky i duchovně ve velkou ženskou osobnost vrcholného středověku. Její světecká postava skýtá inspiraci, aktuální v podstatě až doposud.

Z myšlenek sv. Hildegardy

Řekni mi, člověče, co jsi byl, dokud jsi ještě nebyl živ? Nevíš, jak jsi byl sám stvořen a chceš prozkoumat nebe a zemi!

Ty bráno! Přemýšlej, kdo jsem: Bůh nade vším a ve všem, ale ty chceš, abych plnil tvoji vůli, přičemž pohrdáš mými příkazy. Takový Bůh by nebyl žádným Bohem.

Božím slovem je člověk obdařen rozumem. Rozumu ale Bůh dal dvě křídla: pravé znamená poznání dobrého, levé poznání zlého.

Protože jsem v sobě nenašla žádnou jistotu, vsadila jsem veškerou svou naději a celou svou důvěru jedině na milosrdenství Boží.

Břimováním je křesťan posílen: to znamená napojen na pevnou skálu.

Tak jako má stvoření sloužit tělu člověka, stejně tak mají sloužit i spásě jeho duše.

Pokud duše s tělem spolu vzájemně dobře zachází, pak duše tělo činí šťastným.

Skrze ohrožení těla dosahuje člověk nezřídka duchovních pokladů a skrze tyto poklady se dostává do nebeského království.

Neposílá snad Bůh lidem často bouře, aby byl o to naléhavěji jimi volán o pomoc?

Jak by mohla tak velká nádhera a čest, které vám byly dány, zůstat bez zkoušky, jako by byly nicotné a marné? Zlato musí být čištěno ohněm.

Mysli na to, že v tomto životě je tvým údělem zápas. Mysli i na to, že ti bude po přestálých bojích stanovená odplata.

Buď statečný a silný v křivém světě a v těžkých bojích proti nespravedlnosti. Pak budeš na věčnosti zářit jako jasná hvězda.

Ať člověk vystupuje k Bohu skrze jemu stanovený zákon, a takto jej nalezne.

Sotva vykročíte po Boží cestě, zastraší vás zpátky bzučení komárů a much.

Jako obchodník vystavuje své zboží, tak nabízí ďábel nicotu a přeceňuje ji. Kupující jsou polapeni a platí svým dobrým svědomím.

Proč tě pýcha napadne svou chtivostí tak, že se pokládáš za moudřejšího a cennějšího než jsou druzí? Tak mysli na to, že jsi popel a že se v popel navrátíš.

Opásej se pravou pokorou, odhoď od sebe nicotnosti a připodobniš se jasnému dni, který nezatemní žádný mrak.

Láska člověka stvořila, pokora ho spasí.

Tak jako šlachy drží lidské tělo v celku, aby se nerozpadlo, tak drží pokora dobré činy, aby nebyly rozptýleny pýchou.

Zanícení v dobrém je jako den, v němž je všechno vidět. Pohodlnost je však jako noc, ve které se nic nepozná.

Když Bůh vidí, že člověk směřuje ke světlu a zvedá se z temnoty, bude při něm ve všem stát a nadchne ho pro spravedlivé a svaté činy.

Buď pozdravena ó Panno, vznešená, neporušená, slavná, zřítelnice ty neposkrvněná, mateřský klíne svatosti, zalíbení Boží!

Hildegard von Bingen – Gedanken, malý výběr ze souhrnného díla sv. Hildegardy z Bingen vydaného Otto Müller Verlag, Salzburg vyšel v dubnu 1992 v rámci sborníku Heilige Europas (12 Monatsbuchlein). Přeložila PhDr. Marie Válková.



Hildegarda z Bingenu
Podle knižní malby z doby kolem r. 1240,
dnes ve Státní knihovně Lucca, Itálie.

Poznámky k mlčení Bílé soboty

Marian Zawada OCD

Marian Zawada OCD, nar. 1958, kněžské svěcení r. 1990, vystudoval spirituální teologii na Tereziánu v Římě, kde letos získal doktorát, působí v Krakově. V Horní Lomné ve Slezsku obnovil karmelitánský řád v ČR. Ve své práci se soustřeďuje zvláště na život modlitby a mystiku sv. Jana od Kříže.

Není třeba mlčení Bílé soboty k tomu, abychom si povšimli, že dnešní svět prožívá neurotický strach z mlčení. Je něčím, co může demaskovat duchovní prázdnotu nebo odhalit nudu. Má negativní kvalifikaci jako narušení komunikace mezi lidmi, neobratnost v dialogu. Člověk dnešních dnů nedokáže zůstat sám, ani nedokáže vydržet mlčení. Je nežádoucí, ba co víc, nahání hrůzu. Věty, jež po sobě zanechal Dietrich Bonhoeffer, mohou vystihnout jádro věci: „Mlčení může být strašnou pouští s veškerou její děsivou samotou. Může být i rájem iluzí; a není známo, co je horší“¹.

Ještě ostřejšími slovy mluví na mlčení Elie Wiesel:

Žádný mistr mě předem neupozornil, že mlčení může být zhoubné, že může vést ke lži, ke zradě, že může člověka rozdrtit a zničit, místo aby ho zocelilo. Žádný mistr mi neřekl, že mlčení se může stát vězením. (...) Nevěděl jsem, že z mlčení lze umřít, jako se umírá bolestí, únavou, hladem, na nemoc nebo z lásky. (...) I Bůh se bojí mlčení, i On².

Mlčení může mít svou ponurou historii, když s ním budeme zacházet jako s odesláním v zapomnění, jako s promlčením pravdy, ale to je oblast manipulace se slovem. Mlčení může být skandál, když znamená *opomíjet*, nedat hlas, ale je to i jistý způsob *odmítnutí*, hry s lidskou *bídou*. Avšak my, navzdory podezřením, jaká se rodí vůči mlčení, chceme s celou vážností odhalit hlubinu jeho významu. Máme totiž navzdory podezřením co do činění se zvláštním steskem po mlčení. Možná si člověk uvědomuje, že když ztrácí mlčení, ztrácí zároveň i řeč. Ba co více, ztrácí schopnost setkat se, ztrácí sebe sama. Jednou z podstatných věcí i pro lidi v církvi, je návrat ke světu mlčení.

¹Z: M. Baldini, *Il silenzio dei padri del deserto*, v: Ram 3-4(1992), s. 293.

²E. Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato*, Firenze 1981, s. 183.

Svět lidského mlčení

Člověk je ve své nejhlubší vrstvě *existenci mlčící*. Lidský život začíná v mlčení mateřského lůna. Ono je prostorem *prvotního* setkání se sebou, možností potkat sebe sama. Uschopňuje k naslouchání, k přijímání, k jakékoli otevřenosti.

Mlčení umožňuje objevit *fragmentárnost* slova, jeho neplnost, částečnost. Poskytuje možnost si uvědomit, že většina velkých lidských problémů se vyskytuje mimo sféru řeči a že mlčení musí být zakomponováno do sdělení o sobě. Martin Heidegger o mlčení řekl: „Je to blízkost podstaty a jasná vzdálenost existence.“ Prožitá blízkost umožňuje pochopit, že slovo může být povlakem, mlčení naproti tomu obcováním s podstatou věci.

Mlčení je formou *skrytosti*, plyne z téhož pramene, jako slovo, ale současně je chrání. Je jako strážce tajemství, střeží podstatu před takovým prozkoumáváním, jež poznání zprofanuje. Proto je *ochranou*. Teprve člověk, jenž se zahálí mlčením, může objevit svoji podstatu. Ten, kdo chce člověka zničit, odnímá mu mlčení. Ono je totiž *přístupem* k sobě samému. Vymezuje obzor lidských záležitostí: mlčením člověk pokrývá vlastní neschopnost existence i své nejzazší naplnění v Bohu, své největší drama i své největší štěstí. Mlčení znamená jakoby *usídlit se* ve věčnosti. Vyloučit z života mlčení znamená nechat se okrást, zatoulat se do bahnitých nástrah nonsensu. Je způsobem, jak vlastnit sebe sama a je i sebedarováním.

Mlčení je hutnou existencí. Je usebraností, znamená odročit, pojmout do uvozovek to, co je vnější, rozrůzněné, proměnlivé. V usebranosti mlčení se rodí *otázky*. Proč otázky? Člověk je stvořen jako *nedokončený*, nenaplněný až po okraj. Mlčení je tedy hledání pravdy. Zmlknout musí vše, co není *nejzazší* pravdou o člověku. Proto je demaskující. V nejprivilegovanější podobě znamená pronikat do podstaty věcí, neboť je nejhlubším pochopením, jaksi bezprostředním, které uniká jakékoli *formě*. Je svým způsobem *beztvaré*. „Neusuzuje“, ale je spojnicí mezi tím, co je slovům nedostupné, a nitrem druhého člověka. Má charakter zasvěcování do tajů.

Mlčení je otevřením *formy*. Mlčení dochází na konec možností, k bezmocnosti používaných prostředků, a tak zažívá vysvobození z forem a určitým způsobem obcuje s *nahým* obsahem. Ona otevřenost může nasytit bytí něčím věčným. Mlčení *přiléhá* k věčnému, umožňuje procházet se

po Božích cestách. Je nevyčerpatelné. Otevřenost mlčení spočívá na nekonečnosti jeho nedopovědění.

Mlčení odkrývá novou, *niterně existenciální* situaci jak pojímat pravdu, situaci beze slov, nový druh poznávacího aktu a nový pramen vědomí, jiný vztah k pravdě. Vytváří soustředěnost, intenzivní sílu poznání a lásky, *zhuštěný* způsob přítomnosti. Zdá se, že je nedodefinované, ale v podstatě je *pevností* existence.

Je objeováním božského řádu. V mlčení se zmenšuje bolestivá dočasnost, rozplývá se čas i prostor, které pulzují věčným řádem. Mlčení do člověka vnáší věčnou *zorganizovanost*. Tento řád v mlčení promlouvá jako nekonečno.

Radikální formou lidského mlčení je smrt. Ve smrti se člověk stává autentický a jednotný, smrt je *návratem k sobě samému*. Výraz *návrat k sobě* je pro potřeby našeho tématu téměř klíčovým: v mlčení se člověk vrací k sobě, v mlčení smrti hovoří i mlčí celým svým bytím. Smrt, která je radikálním mlčením, se stává radikálním *návratem k Bohu*.

Mlčení sjednocuje dva úplně rozdílné světy: svět Boha a svět člověka. V něm se člověk *ukrývá*, když dosáhne svého cíle, v něm je obrán o dočasnost a v něm této časovosti přináší spásu. Mlčení je jako nevyslovitelná svatost, která vyplňuje a posvěcuje míru *nepodobnosti* člověka Bohu.

Mlčení v kontextu řeči

Mlčení si přisvojuje obsah jaksi *zevnitř*. Má svoji diskrétní gramatiku. Je *převzetím* obsahu. Vždy je pro člověka *převzetím* sebe a *úžasem nad sebou*. Úžas ze svého tajemství, to je forma účasti. Nejzřetelněji zde přichází ke slovu rozdílnost mezi slovem a mlčením: slova představují, mlčení se účastní. Zásadním rozdílem je rozdíl bezprostřednosti. Řeč je příliš „vzdálená“, aby se dotkla podstaty pravdy. Jak řeč odhaluje naši smrtelnost a omezenost, tak mlčení ohlašuje privilegium věčnosti.

Mlčení může být únik, pokus ututlat drama bezmoci slov, neštěstí *neužitečného* slova, a dokonce zradu, kterou člověk zakouší od vlastního jazyka. V jistém smyslu je to reakce na *nedostatečnost* řeči. Zploštěné formy sdělování, jejich bezradnost, namátkovost toho, jak se vztahují k věcem, to je dennodenní zkušenost uprostřed lidských slov. Mlčení, odnímající slova, zjevuje rozpaky, neschopnost nazývat věci a činy. Je touhou po dalším, nonverbálním *vyjádřením sebe*, po něčem, co bychom mohli nazvat *zapůjčením* otevřenosti. Tato otevřenost přináší na jednu

stranu otevření slov, z nichž větrá bledý, dočasný smysl, ale na druhou stranu je pokusem přiblížit do předávatelné podoby to, co je přirozeně *nepředatelné*. Demaskuje manipulaci, efektní trpytí, zdání krásy slov. V mlčení se odhaluje řeč způsobem určitého *drifování* na okraj smyslu, jaký nesou slova. Mlčení odhaluje jiným způsobem obsah, jenž je za slovy skryt, ale také demaskuje *dekorativnost* slov. Dokonce i sebe-poctivější řeč se dotýká jen třásní pláště stvoření a falšuje pravdu. Není s to *přenést* pravdu do srdce posluchače. Mlčení se může rodit na rumišti slov. Zejména mystika zdůrazňuje tuto hranici mezi řečí a mlčením, ono *mlčící trvání*, kde tvořivost, vyjadřování nevyjádřitelného se pro mystika stává mukou a bláznovstvím, neboť mystik se pohybuje mezi slovy, jež už jsou vyčerpána.

Existuje mlčení, jež se rodí, když slova jsou vyčerpána, *po-slovní* mlčení a mlčení, které se stává pramenem těch pravých slov. Tehdy je samo mlčení pro slova *očisťující*. Mlčení očisťuje krásu slov z estetického podvodu. Je jako planoucí uhlík, jenž seraf vzal z oltáře, aby se jím dotkl Izaiášových rtů. Rty, kterých se dotkl, jsou symbolem duchovního očistění: „Hle, dotklo se to tvých úst“ (srv. Iz 6,6). Očistění zpochybňuje roli prázdných, nepravdivých slov, tzn. takových, které nejsou následovány životem. Mlčení není popřením slov, ale mlčenlivým prostorem pro jejich narození. Teprve zde lze objevit podstatu řeči, prostřednice krásy. Mlčení je pak souzvukem krásy. V mlčení puká řetěz slov, *stíhání* slovy, v mlčení slovo *odpočívá*. V mlčení slova *naslouchají*. Když je mlčení objímá, dotýká se jich očisťující oheň, oheň milosti. Slova se naplňují vírou, vírou v Boha a vírou v člověka, vírou v prostřednictví slov. Pohlcuje je prorocký oheň. Leon Bloy řekl: „Když se o Bohu hovoří s láskou, všechna lidská slova se zdají být jak zaslepení lvi hledající pramen“. Mlčení prorockých slov vládne nad *formou*. Je jako metafora ještě nevyřčených slov, slov tajemných, která člověk nemá opakovat. Proto je tajemství opředeno mlčením. Zde lze nejvíc zakusit, jak nosíme pravdu v *hliněných nádobách*.

Věčné mlčení Nejvyššího

Mlčení má delší historii než slovo. Je prostorem *prvotního* slova. Ve světě beze slov existoval Trojjediný Bůh, dříve než vyřkl slova stvoření a nade všechno své jediné Slovo v Kristu. Mlčení však nenahrazuje Slovo, není prázdné, beze slov, rodí Slovo a v posledku Je pohlcuje. Slovo, které rozezvučí, dochází k vrcholu, jímž je mlčení. Slovo se totiž vrací při nanebevstoupení k Nevyslovitelnému.

Biblický Bůh je skrytým Bohem, Bohem mlčení, který je oděn tajemstvím mlčení *od věčných časů* (srv. Řím 16,25). Křesťanský Bůh se zjevuje ze samotné podstaty věčného Mlčení. Ono je nejnepopsatelnější rozměr Jeho přirozenosti. Zásadní obtíž, kterou máme, hovoříme-li o Bohu, vyplývá z nevyslovitelnosti božského vnitřního ticha. Mlčení má charakter lásky, proto se vyslovuje, projevuje. Bůh zjevení *sotvaže* se zjevuje. Je skrytý v jemném záchvěvu mírného vánku (srv. 1 Král 19,11–13), zjevil se teprve *na konci časů* v Synovi (srv. 1 Pt 1,20).

Boží mlčení předchází stvořitelská slova. Nedoceňujeme nezměrné mlčení, trvající do chvíle, než byla vyřčena slova: *Buď světlo!* (Gn 1,3). Toto mlčení zakresluje horizont božské přítomnosti. Toto věčné *před*-tvůrčí mlčení bylo naprosto bezprostřední. Je jako *hlubina* věčnosti. Od přirozenosti *věčné* nachází svůj projev právě v Mlčení. V tomto prvotním stavu všechno existovalo od počátku a ve stvořitelských slovech se objevovalo z ničeho, tzn. z božského Mlčení. Stvoření je ozvěnou věčného Mlčení a rozmanitost bytí je odleskem jeho bohatství.

Rovněž bezprostředně se z *nitra* božského Mlčení rodí Prostředník-Slovo, Kristus. Zároveň je to slyšené a přijaté Slovo, skrze něž máme přístup k věčnému Mlčení, k Boží *prvotnosti*. Díky zjevení Slova máme přístup k tajemství mlčení. To díky Slovu si uvědomujeme, že existuje *jiná* Vlast, zahalená mlčením, jiný svět, že existuje *nevyslovené*.

* * *

Mlčení Bílé soboty, tento podivný den, v němž se Slovo pohroužilo do smrti, se musí tázat na naše slova a naše mlčení. Musí být paschou mlčení, *přejitím*. Mlčení skrze naše přání, myšlenky, naši náboženskou obrazotvornost. /.../ Neboť za co se nakonec považuje? Když někdo mlčí, sám je Slovem nazván, dostává jméno na bílém kamínku, *zevnitř* se stává částí Slova, částí hlásání, protože díky Mlčení je sám *přečten*.

Z časopisu W drodze 4/98 přeložila Terezie Eisnerová OP.

Rozumět příteli

Emilián Soukup OP

Přátelství s Bohem – V.

Vztah apoštolů k Mistru zůstane vždy vzorem práce duše, hledající Boží přátelství. Veškerá výchova apoštolů směřovala k tomu, aby mohl Mistr konečně prohlásit: Přestali jste být služebníky, jste mými přáteli. Nebyla to výchova snadná ani krátká. Ani při ní nezáleželo Mistru na tom, aby ho apoštolové milovali. Svou soustavnou vytrvalostí ve výchově chtěl dosáhnout, aby mu rozuměli. Že to bylo hlavní, dokazují jeho smutné povzdechy: nevíte, kterého ducha jste... nechápeš, co je Boží... jak jste nechápaví. – To je i náš úkol: rozumět Příteli.

Je to slovo úžasné opovázlivosti: rozumět Bohu. Ale Bůh sám je musel vyslovit jako přání, máme-li se opravdu stát jeho přáteli. Sv. Tomáš Akvinský (I. 18,3) napsal, že Bůh je život, protože je pravda, před tím (I. 14) veškeré Boží tvoření klade do Božího rozumu. Má-li kdy člověk být vpravdě Božím přítelem, přizpůsobeným a milujícím, jedním životem žijícím s Bohem, musí být rozum člověka upřen k Bohu s „pronikavou a strašnou zvědavostí lásky“.

Začátkem přátelství bývá pozornost, prohloubením přátelství je chápat pohnutky a jednání přítele, na vrcholcích přátelství stojí ono „rozumět příteli“, o němž sv. Tomáš (I–II 28,2) praví, že je trvalé přebývání milovaného v milujícím, podle slov sv. Pavla (Flp 1,27): mám vás v srdci. Taková je stupnice našeho „rozumět Příteli“.

Nejprve pozornost. Mohli bychom ji nazvat navazováním i udržováním kontaktů. Je to jediná cesta, která je nám otevřena k Bohu, „jehož nikdo nikdy neviděl“, viděl pouze jeho díla. Upírat tedy pozornost rozumu na Boha.

Ani zde se nemůžeme vyhnout pohledu do duše v lidském přátelství. Kdybychom nevěděli, že je to přírodní zákon, žasli bychom a třeba bychom se i usmáli, když pozorujeme, jak se člověk namáhá dosáhnout přítomnosti přítele a ji si udržet. V přítomnosti přítele vidí jen jeho a na ostatní zapomíná, jako v Betánii: Maria se posadila k Ježíšovým nohám a Marta dobře vystihla stav její duše, když řekla, že se o nic nestará a všechnu starost ponechala na ní. Jako jsou duch i smysl zaujaty přítomným přítelem, tak se do dálky na vzdáleného přítele upírá duch se zdvojeným úsilím, aby nahradil i pozornost smyslů. Uvažujeme, co dělá,

co říká, co ho těší nebo rmoutí, při vhodné i nevhodné příležitosti se nám v duši objeví jeho obraz, rozjímáme každé slovo, které nám řekl či napsal, abychom celou bytostí přítele pronikli, aby nám nic nebylo tajné – abychom mu rozuměli.

Takovou cestou a způsoby musí jít pozornost rozumu k Bohu. Proto má Bůh tak málo přátel, neboť člověk věnuje pozornost svého ducha sobě a tvorům a nedbá ani na jejich spojitost s Tvůrcem. Nemůže mít Boha přítelem, kdo o Bohu skoro nic neví. Sv. Pavel napsal: „Ten, kdo přistupuje k Bohu, musí uvěřit, že je a odplácí těm, kteří ho hledají“ (Žid 11,6). Odplatou hledání je přátelství – u Boha vždycky.

Když hledáme, pronikáme rozumem k Bohu. Hledá suchý a snad napolo pochybující rozum – a přece najde mnoho. Najde pravdy o bytí, velikost a dokonalost Boží. Najde dosti pro srdce, aby zatoužilo po sblížení.

Hledá rozum vedený naprostou oddaností tomuto Bohu a najde v obrysech něžný soulad barev, okouzující podrobnosti. Hledat podrobnosti barev myšlenek, úmyslů a jednání je nesmírně vábívé u lidí, které máme za dobré a vynikající – čím více musí vábit u Boha? Nedivíme se duším, které dovedly prožít třeba osm hodin denně v tichém noření myšlenek do moře Boží pravdy, napřed srovnáváním Božího díla, pak vzájemným srovnáváním pravdy získané jeho pozorováním, až četli v Bohu-Pravdě jako v otevřené knize. Divit by se mohl jen ten, kdo nikdy nepoznal rozkoše při jiskření světél pravdy.

Může nás vést – a v začátcích musí – pozorná četba Písma, kde Bůh mluví o sobě slova božsky hluboké pravdy. Vést nás mohou zkušenosti vyškolených v tomto spojování rozumu s Bohem. Chceme-li však získat Boží přátelství, musíme tuto cestu nastoupit. Neboť není-li snaha příteli porozumět, nerozumí se mu a to je začátek konce přátelství.

Sv. Tomáš Akvinský praví: „Milující je svým rozumem v milovaném, když se nespokojuje povrchním poznáním milovaného, ale snaží se rozebírat jeho podrobnosti, a tak proniká do jeho hlubin. Jako je psáno o Duchu svatém, že zpytuje i hlubiny božské“ (I-II 28,2). Takovým způsobem povstane druhý stupeň rozumění Příteli, trvalé spojení rozumu s ním.

Když milující člověk porozumí Bohu ve smyslu dosud řečeného, nestačí mu, že poznal smysl všeho, co nám víra o Bohu praví. Ani by nebyl spokojen, kdyby byla skutečně ukojena ona „strašná zvědavost lásky“, nýbrž chce, aby tyto pravdy o Bohu prozařovaly jako světlo všechny jeho ostatní myšlenky. Chce své úsudky a odhady vždy zařazovat podle

úsudků a odhadů Božích, chce mít všechny své myšlenky pod dozorem pravd a myšlenek o Bohu.

Mystici, aby naznačili tento stav, řekli divné slovo: „posedlost božstvím“. Rozum je tak proniknutý pravdami o Bohu a myšlením na Boha, že nikdy není zcela vymaněn z jejich vlivu, že nikdy není dokonale „roztržitý“, to je odtržený od Božích pravd. Mimoděk tady přichází na mysl rčení sice triviální, ale v lidských malých rozměrech označující podobný stav: člověk je člověkem posedlý.

Když takto duše rozumí Příteli, otevřela si cestu ke štěstí svatého přátelství. Rozumí, ví, co miluje, ví, proč miluje, a nastává onen slastně mučivý hlad po Bohu – nikoli hlad žebráka, který by jedl cokoli, ale hlad vypěstované chuti.

O Příteli pak musí mluvit všechno, i to, co není on, i to, co se zdánlivě i skutečně staví mezi něho a duši. Nenasytnost hladového rozumějíciho se stává vynalézavou. Mezi Boha a duši se staví hmota světa zdánlivě neprůhledná. Kdo však porozuměl Příteli, usiluje o zprůhlednění – každá z tisíce povinností života, nehody a náhody mu ukážou přítele, nehody a náhody, dílem Mistra a prozřetelnosti bude vyplněn celý jeho život.

Rozvine se úžasná činnost rozumu. Když se lidský duch snaží nejhlouběji Příteli rozumět, Přítel v něm rozvíjí dary Ducha svatého: dar rozumu, bezpečný a pronikavý smysl pro Boží pravdy, dar moudrosti, spojující všechny pravdy s Bohem-Pravdou, dar umění, nalézající Boha v jeho tvorech.

Vyvolená hrstka duší takovým způsobem dospěje až k nazírání již na zemi. Kde přátelsky vyspělá láska hledá porozumění Příteli, tam splývají s nebe proudy milosti, smývají stále více prach i zemi samu, všechny pomůcky, jimiž rozum jinak pracuje, se stanou na chvíli zbytečnými a duch rozumí Příteli tak, že lidská řeč již nemá slov na to, co duch vidí a o Příteli poznává.

Jaké štěstí to znamená pro celou bytost člověka, když konečně rozumí Příteli tak, že tuší hloubky onoho tajemství Boží přítomnosti všude a jeho duch opravdu přebývá v Bohu svými myšlenkami, když mu Bůh ukazuje stále větší hloubky své krásy a dokonalosti!

Proto svatý Pavel, když dospěl až sem, měl již jen jedno přání: „Mám touhu odebrat se a být s Kristem“ (Flp 1,23). Již jen jediné zbývá jako poslední a nejvyšší „rozumět Příteli“ – patřit na něho tváří v tvář v nebi. Bez jakékoliv překážky, bez jakéhokoliv omezení, kromě toho jediného, které plyne z rozdílu mezi Bohem a tvorem.

Hluboko viděl sv. Tomáš Akvinský, když učil (I–II 3,8), že život věčné blaženosti je právě toto vrcholné rozumění Příteli, naplnění rozumu Bohem.

Rozumění Bohu je tedy základním požadavkem života vpravdě křesťansky zařízeného, je půdou, z níž vykvétají největší krásy tohoto života, který se učí stále více milovat Pravdu, je kus ráje na zemi.

Redakčně upraveno.

Chtít přátelství

Silvestr M. Braito OP

Přátelství s Bohem – VI.

Jsme stvořeni pro dobro. Vůlí jímáme dobro a spojujeme se s ním. – Můžeme hledat štěstí po celém světě a můžeme ho hledat stále, ale vše stvořené v nás znovu jen rozechvěje hlad po něm. To proto, že naše vůle má nekonečné rozpětí, jak jsem již několikrát psal. Co je přirozenější, než že se člověk, který bere vážně svůj život a který nechce své bytí promrhat bezúčelně, rozletí k uchopení onoho dobra, jež je nekonečné, bez hranic a dovede nasytit naši duši. Rozum hledal a ve víře a v poznání, které v této víře rozvinuly dary Ducha svatého, našel Boha jako nejlepší dobro. Vůle člověka přímého a cílevědomého pak jde za tímto dobrem, chce je, a to dokonale, bez postranních úmyslů.

Jediné rozumné stanovisko člověka, který poznal dobro hodné sebe, je pevně přilnutí k němu. A k tomu, co jsme poznali, musíme přilnout i vůlí a srdcem.

Poznali jsme Boha jako nejdokonalejší dobro, jako nejvyšší lásku. Tato láska nás povolala ke svému přátelství. A jako je třeba znát přítele, tak je také třeba, když jsme jej poznali, zamilovat si ho. Musíme si zamilovat Boha, my musíme Boha chtít. Bylo řečeno, že přátelství si žádá, aby byli přátelé jedno srdce a jedna duše – musí je pojít společná láska. Přítel musí chtít přítelovo dobro, musí mu dobor přát, a to cele a dokonale.

Přítel se musí ztotožnit s přítelovou vůlí, neboť s ním má být jedno. Přítel – to jsou jeho názory, úmysly, snahy, přání, jeho vůle, zkrátka vše, co je jeho dobrem. Splynout je tedy ideál přátelství.

Abychom dosáhli pravého přátelství s Bohem, musíme chtít jeho dobro, chtít Boha celého. Boží je však také vše, co Bůh chce, a proto i my musíme chtít vše, co on, chceme-li být pravými Božími přáteli.

Podstatou přátelství je právě onen soulad, když srdce obou bytostí, které se spojily, jsou sladěna podle jedné základní toniny, když jsou spojena v harmonii. Soulad je principem vnitřního trvalého spojení, a proto soulad mezi vůlí Boží a naší je základním prvkem nadpřirozeného života, života v Boží lásce. Podklad přátelství je takové přilnutí k příteli, že se stal částí naší duše, že jeho dobro a blaho se stalo blahem naším, že naše štěstí je v tom, když vidíme přítele šťastného. Vůli pak je blaho uchopeno a prožito. proto je pravé přátelství také spojení vůlí. Přítel vůlí dychtí po štěstí a proto projev vůle je projevem jeho touhy po štěstí – projev vůle Boží je projevem dobra a Božího blaha. Onu vůli si musí zamilovat tvor, který byl k tomuto přátelství povznesen. Vrcholem lásky k Bohu je tedy právě slovo: Buď vůle tvá.

Bůh chce dobro své a jako dobrý přítel také dobro naše i naši dokonalost: proto dal svá přikázání. Vše musí být Bohu podrobena a směřovat k němu. Bůh jako nejvyšší dobro nemůže chtít jinak než uznání tohoto dobra a právě tím zase oblaží ty, kteří tuto vůli plní, neboť vše, co se přibližuje k Bohu, pokud a jak se k němu přibližuje, má účast na jeho štěstí a blahu. Protože těleso je tím žhavější, čím více se přibližuje k žáru. Tvor milující Bohapřátelskou láskou musí chtít, aby vše bylo Boží. Proto dal Bůh zákony, aby k němu vše směřovalo, k němu šlo a tak i došlo.–

Vůle Boží, která chce své dobro, se jeví zákony, a to dvojího druhu. Jedny nás zbavují překážek a hrází odlučujících nás od Boha a druhé nás k němu připodobňují.

Jsem postaveni do světa, kde nás vše láká, abychom svůj cíl a své blaho položili do věcí, jež jimi nejsou. Tolik věcí se nám nabízí za boha a štěstí. Zákony Boží nám ukazují, jak smíme a máme používat věci stvořených, aby nás nepřipoutali k sobě a my v nich neutonuli. Boží přikázání jsou tedy příležitostmi, abychom ukázali Bohu svou věrnost, jak jej milujeme a jak chceme jeho dobro – jeho jako dobro nejvyšší a náš poslední cíl. To nebyla Boží libovůle, která dala lidstvu zákony, ale konečná láska, která ví, jak mohou věci oblažit nebo duši zasypat, a proto člověka upozornil. Když nás Bůh určil pro sebe, musel nám dát zákony, abychom k němu došli.

A vedle těchto zákonů zakazujících a určujících náš poměr k věcem pozemským jsou zákony jiné, jež nás uvádí přímo do Božích tajemství, učí nás jednat, jak jedná on a které nás zdokonalují a činí svatými. Jsou tedy dva různé výhledy do duchovního života přátelství s Bohem: Musíme chtít vše, co chce Bůh, a nechťit nic, co on nechce. Chceme-li přítelovo dobro a štěstí, tak nechceme nic, co se tomuto dobru protiví. Bůh dal přímé rozkazy, co chtít nesmíme – něco více a spíše než Boha a než projev jeho vůle. A protože jsou v nás sklony k tomu, abychom na Boha zapomínali a přísáli se křečovitě k něčemu tak, aby nás to na chvíli zcela zaujalo a zaplnilo, je třeba v sobě tyto sklony potírat. Dávají totiž před Bohem přednost nám a věcem nižším.

Jako přítel nedává před svým přítelem přednost jiným a nechce, co přítele uráží, právě tak nemáme chtít za své životní štěstí něco nižší Boha a vůbec, aby někdo Boha vyřazoval. Čím je větší naše láska, tím více nenávidíme to, co přítele bolí, uráží a snižuje. Pravý přítel odstraňuje příčiny urážek, my se máme snažit odstraňovat příčiny urážek Božích – vyplet v sobě sebe a všechno, co v nás nás k sobě vábí, od Boha odvádí a rádo se zatoulá po snech a malichernostech.

To je askeze – vychovávání sebe a svých sklonů, umrtvování vlastního já, svlékání starého člověka, který se bouří a nechce sloužit, a přiodění se Ježíšem svatým a podrobeným Otcově vůli. Askeze cvičí tělo, aby bylo dobrým nástrojem duše, aby se proti ní nebouřilo a ji nevyrušovalo. Askeze má připravit a otužit duši, aby dovedla bojovat, až přirozenost přijde líčit krásu zapovězeného ovoce.

Ovšem to je pouze jedna stránka duchovního života. Duchovní život nesmí ustrnout na askesi, na přípravě, na boji. Askese je více negativní stránka naší duchovní snahy. Je pomůckou duchovního života, ale není celým duchovním životem. Láska si žádá více – připodobnění svému vzoru, spojení se s dobrem, pro něž jsme podstoupili takové boje.

Přátelství si žádá společenství onoho dobra, které je příteli nejdražší, přátelství s Bohem vyžaduje společenství s Bohem v jeho svatosti. Bůh nám tedy dal celou řadu příkázání, která nás učí jednat podobně jako on, dal nám nadpřirozené určení, a proto k nám mluví svými vnuknutími a tolika milostmi, jimiž nás denně zahrnuje.

Přátelství si žádá stálé spojení. Chtít Boží přátelství znamená chtít stále více a více jeho lásku, láska Boží si pak žádá intenzivní činnost. Nadpřirozená láska k Bohu v nás všechno Bohu podrobuje a chce, aby, pokud jen je to možné, se vše shodovalo s ním a s jeho vůlí. Taková láska nás dokonce vábí, abychom dali Bohu třeba i nejvyšší důkaz své

oddanosti. Přátelství s Bohem spojuje duši s jejím Pánem až takřka hoří, aby s ním již byla spojena co nejdokonaleji. A tak přetrhává všechny hráze a přeskakuje hory i údolí, jde rychle, šíleně v očích světa, neboť ví, že Bůh chce jen jedno – mít duši co nejbližší u sebe. A proto nediskutuje s Bohem, jde slepě, kam ji vede, dává mu vše velkodušně a bez reptání, dovede se usmívat i v slzách, sebe obětovat a dát se za podnož Bohu.

Přátelství stravuje duši v její lásce. Hoří pro Hospodina, Pána zástupů, a nedovede snést, že není ode všech milován tak, jak by toho zasluhoval. proto jde a spaluje vše svou láskou, strhuje, co jen strhnout může, neboť ví, že taková je vůle Páně. Nezná únavu, dovede se zničit jako smírná oběť, stává se apoštolem Boží lásky, řítí se splenoucí pochodní světem a zapaluje vše, co se k ní přiblíží. To jsou svatí „šílenci“, žháři, kteří vzali z posvátného oltáře oheň Boží vůle a nesli jej světem. Svět je nechápe, směje se jim, smějí se jim i ti, kteří se rádi nazývají zbožnými, ale jaká je to krása: hořet Hospodinovým ohněm. Chápejte takové duše, až se s nimi setkáte a ... buďte sami ohněm Boží lásky.

Redakčně upraveno

Tajemství člověka u Dostojevského

Richard Pevear

Richard Pevear a jeho žena, Larissa Volochonská, ve svých proslulých překladech větších Dostojevských děl („Bratři Karamazovi“, „Zločin a trest“, „Běsi“ a „Poznámky z podzemního hnutí“) dali zaznít Dostojevskému hlasu v angličtině novým a živým způsobem a s charakteristickou mluvou v jeho románech.

Článek, zde uveřejněný, byl přednesen v červenci r. 1996 na Deuxième Rencontre sur l'Anthropologie Chrétienne Vézelay ve Francii.

Michail Bachtin (1895–1975), o němž je tu zmínka, ruský pravoslavný literární kritik, tvořil během komunistického režimu a jeho literární teorie měly na Západě velký vliv. Staly se známé díky jeho prvním dopisům.

Nebylo neobvyklé považovat podle Nikolaje Berďajeva Dostojevského za filosofa, za vůdce „prvního a pouze ruského filosofa“ a za „duchovního vůdce ruského lidu“, jak to vyjádřil Vladimír Solovjev. Duchovní vůdce snad není totéž co filosof. Avšak jakým filosofem a vůdcem Dostojevský byl? To první, co bych rád řekl, poté co jsem přeložil pět Dostojevského knih, je, že se v nich nenachází žádné konzistentní myšlení, které by bylo možno nazvat „filosofií“ a že jmenovat jej duchovním vůdcem, jak to zjišťujeme v komentářích, nacházejících se ve spisech Vasilije Rozanova, Lva Šestova, Paula Evdokimova, D. H. Lawrence, Romana Guardiniho, Czesława Miłosze, René Girarda a samotného Berďajeva je tak dvojznačné, že by se to zdálo být přinejlepším pochybné. Přesto bych na základě tohoto prvního impulsu řekl, že naopak stojíme tváří v tvář dílům velkého literárního umělce (a to je fakt, který často popírají nebo ignorují ti, kteří ho přednostně považují za myslitele), dílům básnictví, snad největší křesťanské poezie od dob „Božské komedie“. A tato poezie je přátelským nepřitelem filosofie.

Jako druhá myšlenka se mi jeví, že ze tří světců, nesoucích v pravoslavné církvi titul „theolog“, dva – Řehoř Nazíanský a Simeon Nový Theolog – byli básníci a třetí je samozřejmě sv. Jan Evangelista. V myšlení církve byl největší dar inspirace nebo zjevení, – které je pravdivou řečí o Bohu, – svěřen básnickému slovu. Nemohu se pokoušet vyložit, proč to tak asi je, ale budu se snažit z toho vyklouznout dvěma tvrzeními: prvním, že básnické vyjádření je výsledkem stavu pozornosti, jenž je podobný modlitbě, která je také stavem přijetí, a proto otevřená k „inspiraci“, druhým, že básnická forma je, jak podotýká Simone Weilová,

„simultánní kompozice v mnohonásobných rovinách“, schopná vyslovení nejsilnější kontradikce. Můžeme předpokládat, že teologické slovo má zapotřebí týchž podmínek, a proto se také „pouhá literatura“ může někdy stát jakousi filosofií nebo duchovním vedením. Ne že bych se podloudně pokoušel zahrnout Dostojevského mezi světce a teology. To budiž ode mne daleko! Ale předmětem tohoto kolokvia je „křesťanská antropologie“, která má co do činění s padlým člověkem, a tady si myslím, že má Dostojevský sobě rovných málo. Dovolte mi zmínit tři hojně citované výroky samotného spisovatele, které se vztahují k člověku, ke Kristu a k pravdě.

První je z dopisu jeho bratru Michalovi, který mu Dostojevský napsal ve svých osmnácti letech: „Člověk je tajemství. A musíš ho vyřešit. Jestliže strávíš celý svůj život luštěním této hádanky, pak neřekneš, že jsi svůj čas promarnil. Já sám jsem se zabýval tímto tajemstvím, protože jsem chtěl být člověkem.“

Druhý je z dopisu, napsaného o patnáct let později po propuštění z vězení v Omsku, N. D. Fonvizinové, která mu dala knihu Evangelíí, když měl být uvězněn:

„Řeknu ti s ohledem na sebe samého, že jsem dítě své doby, nevěřící a dosud pochybující, a to budu do té chvíle, než se nade mnou zavře rakev.“

Třetí z téhož dopisu definuje „Credo“ nebo „Symbolon víry“, který toto dítě své doby tvořilo pro sebe samého, když četlo ve vězení Evangelia:

„Symbolon je velmi jednoduché, zde to je: věřit, že neexistuje nic krásnějšího, nic hlubšího, nic soucitnějšího, nic rozumnějšího, nic odvážnějšího a nic dokonalejšího než Kristus. A nejenom že není nic takového, ale já sám tvrdím s horlivou láskou, že nikdy ani nemohlo být. Mimoto, pokud by mi někdo chtěl dokazovat, že Kristus je vně pravdy, pak já bych dal přednost zůstat s Kristem, než s pravdou.“

V tomto se projevuje životní úsilí: dlouhé úsilí směrem ke světlu, snaha proniknout tajemství člověka ve věku pochybností a nevěry a tváří v tvář svému vlastnímu pochybování a nevěře, které Dostojevský ztvárnil v řadě prací, jež napsal po propuštění z vězení, vrcholících v radosti a v pokoji „Bratří Karamazových“. Antropologie, rozvinutá řeckými Otci, zvláště Řehořem Nysským, spočívá na ideji, že Bůh stvořil člověka ke svému vlastnímu obrazu a tento Boží obraz byl v člověku uchován i po pádu do hříchu.

Co zbývá z obrazu Božího v člověku po pádu je svoboda – lidská svoboda, spojená s lidskou tvůrčí schopností. Svoboda je podstatou duchovní existence člověka a odrazem božského archetypu v něm. Toto, velmi jednoduše sděleno, je též tématem Dostojevského prací, které prozkoumávají lidskou svobodu ve všech jejích aspektech. To je dramaticky vyjádřeno v tom, co Michail Bachtin nazval „polyfonickou“ strukturou jeho románů, v nichž se konfliktní myšlenky – obrazy idejí nebo hlasy idejí – jsou schopny rozvinout bez na vše dohlížejícího hlasu autoritativního vypravěče. Je to vylíčeno jako vnitřní hnutí – ať jde o zjevný nepokoj vlastního svědomí člověka z podzemí, nebo konečný odchod Štěpána Trofimoviče v „Běsech“, poté, co byl po dvacet let „živou výčitkou“, nebo rozhodující pád a povstání Aljoši Karamazova. Protikladem toho je věčné odřeknutí se pohybu, zmrznutí Nikolaje Stavrogina a málem i Ivana Karamazova.

Ovšem polyfonie v Dostojevského románech není nelibozvučná a vnitřní pohyb jeho postav není bez vedení. Kniha Michaila Bachtina „Problémy Dostojevského poetiky“ zapříčinila vznik myšlenky „otevřené“ formy a nerozhodnosti, zvláště ve Francii (kde ji Julia Kristeva nyní se stejným zápalem opustila). Ale jak „otevřený“ a „bez konce“ je pro Bachtina Dostojevského román! Ve třetí kapitole Bachtinovy knihy čteme: „...co se před Dostojevským odvíjí není předmětový svět, osvětlený a řízený jeho monologickým myšlením, ale svět svědomí vzájemně se osvětlujících... Mezi nimi Dostojevský hledá nejvyšší a nejzávažnější orientaci a chápe ji ne jako své vlastní pravdivé myšlení, leč jako jinou autentickou lidskou bytost a její myšlení. Obraz ideální lidské bytosti nebo obraz Krista mu reprezentuje rozřešení myšlenkových tázání. Tento obraz či tento nejvyšší hlas musí korunovat svět hlasů, musí ho organizovat a podrobit si jej.

Právě obraz lidské bytosti a její hlas, nikoliv autorův vlastní hlas, byl pro Dostojevského nejzazším uměleckým kritériem: ne věrnost svým vlastním přesvědčením a nikoliv věrnost samotným přesvědčením brána abstraktně, ale věrnost autoritativnímu obrazu lidské bytosti.“

Jak Bachtin uvádí s lehkou obezřetností, autoritativním obrazem lidské bytosti je pro Dostojevského Kristus. A vnitřní pohyb jeho postav je pohyb směrem ke Kristu, k podobnosti Kristu nebo k vnímání Krista ve svých bližních. A toto lze lépe ztvárnit v umělecké podobě než definovat pojmově, protože pro Dostojevského „pravda může být pouze subjekt živoucího nazření, ne abstraktního porozumění“ (zase cituji Michaila Bachtina).

Snad nejlepší příklad těchto vztahů se nachází v „Bratrech Karamazových“. Tady se opět vrátíme k otázce Dostojevského jako filosofa a duchovního vůdce. Mnoho filosofů, mezi nimi Lev Šestov a Vasilij Rozanov, zastávalo mínění, že Dostojevský byl tajně na straně Ivana Karamazova a Velkého Inkvizitora. Ještě mnohem častěji komentátoři shledávali, že Dostojevského „odpověď“ k Velkému Inkvizitorovi – postava starce Zosimy nebo spojení Zosimy a novice Aljoši Karamazova – je mdlá, nepravdivá a nedostačující. Zdá se, že ďábel dostává zelenou. Avšak ani Zosima ani Aljoša nejsou odpovědí na Ivana a na Inkvizitora. Odpověď je ztělesněna v příběhu třetího bratra, Míti, který zajímá filosofické komentátory velice málo, ačkoliv jeho pokus zavraždit svého otce je ústředním tématem v druhé polovině románu. Během vyšetřování je Míťa jak doslovně, tak obrazně obnažen. Dostojevský pojmenovává tři kapitoly, v kterých popisuje toto svlékání jako „cestu duše skrze muka“. Nadpis pochází z lidové víry, že když duše odchází do nebe, potkává po smrti zlé duchy, kteří usilují stáhnout ji dolů do pekla. Musí povstat skrze utrpení, z kterého unikne pouze spravedlivá duše. Pointa Dostojevského je v tom, že Míťova duše nejenže se trápí, ale také povstává, a že „svlékání“ je současně očišťování. Je to sestup, který míří vzhůru. Jakmile on upadne do pozemského ponížení, povstane k porozumění.

Odpověď mu přichází ve snu o krutém a nesmyslném lidském utrpení. Míťova odpověď je opakem Ivanovy: „...on chce plakat, chce pro ně všechny něco udělat, aby maličký už neplakal, aby ani zčernalá, vyschlá matka maličkého už neplakala, aby už od té chvíle nikdy nebylo pro nikoho slz, a to je třeba udělat ihned, neodkladně, navzdory všemu opovržení, s celou karamazovskou náhlostí“.

Toto je počátek Míťova hnutí vně jeho samého. Jeho první myšlenka je zadostiučinění zlu, v němž je jak nevinný, tak tajemně vinný, stejně jako nevinný, tak vinný vraždou otce. „Já jsem měl dobrý sen, urození pánové, pravil nějak podivně, s obličejem jakoby novým, jakoby rozžářeným radostí“. Následující soudní přelíčení, které ukazuje selhání pozemské spravedlnosti a rozumového vyšetřování, v němž jsou argumenty jak obžaloby, tak obhajoby dokonale smysluplné a dokonale nesprávné, jakoby se ho netýkaly. On se zabýval velice odlišným procesem.

Dostojevského odpověď na Ivana a na Inkvizitora je tedy Míťův život, jeho velká životnost a smyslovost, jeho vina, utrpení a obrácení se, jeho konverze, chcete-li – jeho znovunabytí obrazu Božího v něm samém, a tedy jeho pravá svoboda. Pohyb jde za tento svět, za tento život, ale Dostojevský nikdy neukazuje více než na počátek. „Je to“, jak napsal

Erich Auerbach o Danteho stezce, „cesta každého křesťana, který začíná u smyslů, je nadán rozumem jako dialektickým principem, který v dramatu svého pozemského života musí udělat rozhodnutí mezi stále rostoucí spoluúčastí a věčným nedostatkem“. Vidění ráje nebylo dáno tomuto „dítěti své doby“, jímž Dostojevský byl, alespoň ne v uměleckých obrazech, avšak tajemství člověka křesťana nebylo nikdy mocněji nebo ve větší plnosti zobrazeno.

Z anglického pravoslavného časopisu „Sourozh“, december 1996, str. 31-35. Přeložila s. Edita Mendelová OP.

Recenze

Teologické texty I/98

První číslo 9. ročníku Teologických textů je věnováno církvi. Dr. O. Mádr připomíná 20. narozeniny tohoto časopisu. Sérii článků o církvi zahajuje E. Garhammer v pojednání nazvaném Církev počátku. Článek byl přeložen z Herder-korespondenz 1/94. Autor sám je profesorem novozákonní exegeze ve Wuppertalu. Úvahu Církev jako společenství s názvem Některé otázky eklesiologie společenství publikuje na pokračování docent teologické fakulty v Olomouci o. Ctirad Pospíšil OFM. Studie je vybavena důkladnou literaturou církevních dokumentů a současné teologie. Známy německý novozákonník J. Kremer se věnuje tématu Církev a bible. P. A. Opatrný si všímá církve v našich zemích. Stať nese název Stručně o církvi u nás. Začíná statistickými čísly a chce čtenáře přivést k tomu, aby si uvědomil, že církev u nás tvoří minoritu, která žije v misijním prostředí. Proto odkazy na exhortaci Pavla VI. Evangelii nuntiandi. V této situaci si církev potřebuje především uvědomit své priority, zdůrazňuje autor. P. Žurek v článku Synodnost a plenární sněm nás instruuje pro připravovaný plenární sněm katolické církve. Prohloubení života církve v perspektivě našeho laikátu patří článek K. Rahnera Svátostné podložení laického stavu v církvi. Stať je překladem z autorova díla Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1971. Jak připomínají Texty, tato stať spolu s pojednáním Y. Congara byla příčinou velké diskuse na II. Vatikánském koncilu.

Soubor těchto článků uzavírá výběr z projevu v Rimini 1997, který přednesl pražský arcibiskup M. Vlček. V rubrice „Dokumenty“ věnují Texty pozornost rakouskému dialogu, především problematice ekumenických vztahů v Rusku. Téma Církev v diaspoře, jakýsi dovětek článku A. Opatrného, je dokument eruftrského biskupa J. Wankeho. Na závěr nám recenze připomínají nové publikace. Slovo k zamyšlení pochází od umírajícího kardinála Bernardina z USA, povzbuzením je pak úryvek z Commonitoria Vincence Lerinského.

Jeruzalémská bible – Žalmy (IX. svazek) *Krystal OP, Praha 1998*

V 50. roce výročí vydání francouzského překladu Jeruzalémské bible vychází v české verzi Kniha žalmů. Žaltář patří k oříškům překladatelské práce. Ne nadarmo vydáváme Nový zákon spolu s Žaltářem, kdy tato modlitební kniha a kancionál Starého zákona zastupuje celý soubor starozákonní literatury od Tóry přes proroky ke Knize moudrosti. Tak veliké, bohaté a integrální je poselství Žalmů. Vedle úvodu, který vydali k Žaltáři francouzští překladatelé a biblisté, nacházíme také úvod manželů Halasových, kteří připomínají, jak těžký úkol byl pro ně jako překladatele Žaltář – poklad náboženské lyriky Izraele. „Také moderní doba se dočkala několika samostatných českých překladů tohoto pokladu a je přirozené, že mezi překladateli, kteří si z celku Písma vybrali knihu, v níž vrcholí biblická poezie, nacházíme často i básníky. U nás Žaltář přeložil Václav Renč, ve Francii žalmy překládal Paul Claudel, abychom jmenovali alespoň některé příklady. Výsledkem pak bylo – v češtině i ve francouzštině – dílo po estetické stránce vskutku krásné. Kdybychom však oba tyto překlady – převody žalmů posuzovali z hlediska pravidla, které pro svůj překlad Písma stanovila Jeruzalémská biblická škola – nevňášet do překladu literární kvality, které nejsou vlastní originálu – pak bychom museli dodat, že krása Renčova i Claudelova překladu je v mnoha ohledech jiného druhu než krása hebrejského žaltáře.“

Pozorný čtenář, který se dokonce modlí a zpívá žalmy, bude mít velkou příležitost porovnávat tento překlad s překladem Renčovým či s překladem Bognerovým, s kterým se setkáváme v tzv. „zelenáči“. Rovněž tak kdo se zajímá o Písmo a literaturu, sáhne k novodobému překladu básníka, českého Žida Viktora Fischla, neboť knižní trh byl obohacen tímto vybroušeným dílem.

Naši překladatelé F. X. a Dagmar Halasovi svůj překlad opravdu zvládli. Dík však patří také za redaktorskou práci nakladatelství Krystal.

Giovanni Coppa: Buďte věrní Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998

Karmelitáni vydali soubor homilií spolu s rozhovory a několika přednáškami apoštolského nuncia v České republice Mons. G. Coppy. Úvodní slovo kardinála M. Vlka připomíná přátelský postoj p. nuncia k našemu národu a našim věřícím. Promluvy jsou rozčleněny podle liturgického období. Začínají dobou adventní, pak následují vánoce, období velikonoce, homilie na mariánské svátky a rovněž tak poutní homilie o svátcích svatých a blahoslavených. Text nám prozrazuje, že narození Páně slaví pan nuncius pravidelně v strahovské bazilice, podobně jako velikonoční tridua slaví u Matky Boží před Týnem. Poutní homilie ukazují účast pana nuncia na poutních slavnostech v Čechách i na Moravě. Pro dominikánskou rodinu není bez zajímavosti, že se v této publikaci setkáváme se šesti promluvami, které o. arcibiskup G. Coppa pronesl v dominikánských svatyních u sv. Jiljí, u paní Zdislavy v Jablonném v Podještědí, u Královny posvátného růžence v Uherském Brodě a 3 homilie vyslovil při kněžském a jáhenském svěcení našich bratří v Olomouci. Adresuje svá slova o. Vavřincovi Černému a Ignáci Bürglovi. Při svěcení oltáře u sv. Jiljí na Hromni-

ce v den uvedení do úřadu prezidenta Václava Havla připomíná bratřím oltář jako místo eucharistické oběti, ale také jako místo, u kterého přijímají hábit a skládají své sliby. Buďte věrni, zní název této publikace, buďte věrni říká bratřím, kteří skládají či složili své sliby v provinčním kostele sv. Jiljí.

Druhou část této sbírky tvoří rozhovory, které pan nuncius poskytl Katolickému týdeníku, Lidovým novinám, Českému rozhlasu či televizi. Závěrečná třetí část patří jeho článkům a přednáškám.

Revue thomiste II/98 (duben–červen 1998)

Toto číslo toulouské teologické revue otců dominikánů přináší 3 základní články. V prvním je pojednání o. H. Donneauda OP, nar. 1960, který je v současné době převorem konventu sv. Tomáše Akvinského v Toulouse. Vyučuje teologii na Institutu sv. Tomáše Akvinského a církevní dějiny na Teologické fakultě Katolického institutu v Toulouse. Je považován za znalce díla sv. Tomáše Akvinského. Jeho článek *Insaisissable sacra doctrina?* (Nepostžitelná posvátná nauka) je velkou studií, která se zabývá otázkou, zda první dotaz Summy teologické o posvátné nauce pojednává o teologii v moderním smyslu slova. Autor je přesvědčen, že bezprostřední aplikaci Tomášova pojednání a ztotožnění tohoto pojednání s chápáním tridentské teologie zapříčinily studie kardinála Kajetána a francouzského teologa, dominikána ze Sorbony Jana od sv. Tomáše. Článek si všímá jak dominikánských tak františkánských autorů a vyúsťuje v tvrzení, že Tomášův text chápe teologii v mnohem širším smyslu slova než jako naukovou disciplínu.

Druhý článek *Charakter biřmování u sv. Tomáše Akvinského* je od B. M. Perrina. Autor se narodil r. 1959, je mnichem opatství Notre Dame, vystudoval na Institutu sv. Tomáše Akvinského v Toulouse. Článek přináší originální pochopení svátosti biřmování, především vzhledem k tzv. charakteru, jak se s ním setkáváme v komentářích a v Teologické summě sv. Tomáše. Autor zdůrazňuje vnitřní spojení mezi svátostí biřmování a křtem, a to v rámci pojetí tzv. iniciačních svátostí.

Třetí článek J. M. Garriguessa nese název *La réciprocité trinitaire de l'esprit par rapport au Père et au Fils selon s. Thomas* (Trinitární reciprocita Ducha sv. ke vztahu k Otci a Synu u sv. Tomáše Akvinského). Fra J. M. Garrigues patří do bratrstva sv. Jana a je profesorem na teologickém studiu v Rimontu. Zabývá se trinitární teologií, publikoval studii na téma „Filioque“. Zmíněný článek je příspěvkem k trinitární teologii a aktualizuje teologické pojetí v díle sv. Tomáše Akvinského.

Revue des sciences philosophiques et théologiques II/98

Toto číslo pařížské revue otců dominikánů přináší dva základní články. V prvním nazvaném *Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin* (Y. Congar a eklesiologie sv. Tomáše Akvinského) světově uznávaný znalec díla sv. Tomáše Akvinského a profesor teologické fakulty na univerzitě ve švýcarském Fribourgu J. P. Torrell rozebírá nauku o církvi koncilního teologa Y. Congara a ukazuje na vztahy mezi jeho studiemi a pramenem, kterým bylo dílo sv. Tomáše Akvinského. O. Congarovi se podařilo vyklíkovat mezi příliš in-

stitucionálním pojetím církve kardinála Belarmina, které ovládalo eklesiologii od Tridentina do II. Vatikánského koncilu, a vrátit církvi rozměr společenství. Pojednání o episkopátu a hierarchické struktuře ukazuje na skutečnost, že o. Congar dobře četl texty Tomáše Akvinského a byl zakořeněn v tomášovské metafyzice, především v nauce o kauzalitě.

V článku *L'infinité de l'univers et la conception du système solaire* chez Giordano Bruno (Nekonečnost vesmíru a pojetí slunečního systému u Giordana Bruna) nám M. A. Granada, který žije a pracuje v Barceloně, ukazuje vliv koperníkovského pojetí vesmíru na nauku G. Bruna. Článek sám není chápán jako obhajoba teologických Brunových názorů, ale spíše chce poukázat na zdroje, které formovaly náboženské a filosofické postoje známé postavy G. Bruna.

V rubrice „poznámka“ zveřejňuje revue článek pařížského dominikána od sv. Jakuba J. Arnoulda s nadpisem *Dire la Création après Darwin* (mluvit o stvoření po Darwinovi). Autor zde upozorňuje na jistá napětí a neporozumění, hovoříme-li o evoluci a darvinismu bez znalosti vývoje této debaty. Sám Ch. Darwin nebyl ateistou a nemůžeme tedy mluvit o tom, že by popíral Boha Stvořitele. Pro pochopení a orientaci je zapotřebí rozlišovat přírodovědeckou, filosofickou, ideologickou i teologickou rovinu zmíněného problému.

Bulletin přináší souhrn E. H. Wébera z *medievalistiky*, která věnuje pozornost sv. Anselmovi a Mistru Eckhartovi. L. J. Batillon si ve stati věnované kronikám středověku všímá pastorálních, politických i literárních stránek středověkého kázání. Autor se zabývá i otázkou jazyka a můžeme říci, že latina ustupuje národním jazykům. Lektor Biblické jeruzalémské školy J. P. Jossua mluví ve svém pojednání o teologii literatury. V závěru najdeme opět recenze významných světových teologických a filosofických revuí.

Připravil D. Duka OP

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 8 (1998)

pro Českou dominikánskou provincii 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 Men-
delová 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 před-
platné včetně poštovného 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. p
Praha č.j. NP 606/94 ze dne 29.3.1994

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie