



# S A L V E

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

Bandera - Tajemství církve v teologii G. Arintera

Stinissen - Kontemplativní postoj k životu

de Vogüe - Eucharistie a mnišský život

Garrigou-Lagrange - Kněžství Kristovo

Frei - Prosebná modlitba



3'00

# OBSAH

Editorial ... 1

W. Stinissen

Kontemplativní postoj k životu (2. část) ... 2

V. Frei

Má prosebná modlitba smysl?... 8

A. Bandera OP

Tajemství církve v mystické teologii G. Arintera ... 22

A. de Vogüe OSB

Eucharistie a mnišský život ... 31

R. Garrigou-Lagrange OP

Kněžství Kristovo ... 40



Prostředí: Husova 8, 771 00 Olomouc  
OLOMOUC Slovenská 14, 771 00 Olomouc

## Editorial



Vážení přátelé,

jsem rád, že vám mohu nabídnout nové číslo naší revue. V článku, který v pořadí zaujímá první místo, pokračuje W. Stinissen v zajímavém pohledu na mystický život v církvi dnešní doby. Odpověď na otázku, jestli má smysl prosebná modlitba, se pokouší najít V. Frei. Dominikán ze španělské Salamanky A. Bandera napsal přímo pro revue *Salve* článek o P. Arinterovi OP, v němž nás seznamuje s životem a dílem tohoto dosud ne zcela zhodnoceného teologa dominikánského řádu. Otištěná přednáška benediktina A. de Vogüe se zabývá problematikou postavení eucharistie v raném západním mnišství. Z revue Na hlubinu pak přebíráme studii o Kristově kněžství od R. Garrigou-Lagrange OP, významného římského teologa 20. st., o němž jsme již psali v minulém čísle.

Radim T. Černušák OP  
šéfredaktor



Wilfrid Stinissen

## Kontemplativní postoj k životu (II. část)

V minulém čísle jsme hovořili o vnějším mlčení, které podmiňuje mlčení vnitřní. V posledku se vlastně jedná o vnitřní mlčení. Kdo zkouší do denního řádu zavést chvíle mlčení, často bolestně zakouší, že vnější hluk není nic ve srovnání s tím, jenž vládne v našem nitru. Ten, kdo dovoluje, aby ho řídily vnější impulsy, může mít dojem, že ho vnitřní vřava přímo ohlušuje. Tak v určitém smyslu prvním plodem meditace či vnitřní modlitby – a na první pohled špatným plodem – je to, že si začínáme uvědomovat, že náš „duchovní život“ je ustavičné fantazírování, programování, kontrolování a dirigování. Naše nepodařené hodiny modlitby – nepodařené proto, že jsme myšlenkami nebyli u Boha – nemusí kvůli tomu být nepodařené. Učí nás něco důležitého, a sice to, že jsme odešli od toho, co je podstatné.

### Vnitřní disciplína

Pokud chceme zachovat zrcadlo duše nenarušené tak, aby se v něm Bůh mohl shlížet, pak potřebujeme stálou vnitřní disciplínu. Jestliže dáme svým myšlenkám, představám, vzpomínkám a plánům svobodu, vytvářejí v duši chaos. Je obtížné dát menší význam našim myšlenkám – ony řídí svět; rovněž i náš vnitřní svět. Na co myslíme? Na malichernosti nebo na důležité věci? Je v našich myšlenkách místo pro Boha? Je v našem nitru pokoj nebo v něm vládne zmatek? K čemu nám slouží paměť? K oprašování bolestných událostí, které jsme ještě nestrávili? K lízání ran, jež nám zasadili druzí a které jsme jim ještě neodpustili? Nebo jednáme jako Maria, která využívala svou paměť, aby si připomínala velká Boží díla: „Veliké věci mi učinil ten, který je mocný, jeho jméno je svaté.“

Musíme se naučit vychovávat svou paměť tak, aby místo toho, že se neustále vrací k malichernostem nebo negativním prožitkům, nám pomáhala pamatovat na naši nejhlubší přirozenost, stvořenou podle Božího obrazu. Tímto způsobem se bude paměť zkušenosti rozpouštět v metafyzické paměti. V oné, kterou nazýváme *memoria*, kterou tak nadšeně vychvaluje sv. Augustin. Díky této vrozené, „v nás stvořené“ paměti máme alespoň mlhavé ponětí o svém původu a cíli. „Pamatujeme“ si, že pocházíme od Boha a jsme

na cestě k němu (srv. J 13,3). Tato metafyzická paměť probouzí křesťanskou nostalgii (shodně se slovníkovou definicí je nostalgie bolestný, ale sladký stesk po domově anebo pokladu, jenž byl ztracen), která je rovněž cílem gregoriánského chorálu a především modlitby *Salve Regina*. Mnišská tradice nalezla velké zalíbení v této antifoně, a to z toho důvodu, že stimuluje a vyjadřuje onu křesťanskou nostalgickou paměť. Znovu probouzí naši nejhlubší vzpomínku na to, že jsme vyšli z Božích rukou a k Bohu se vracíme.

Čím méně zatěžujeme svou empirickou paměť, tím větší místo získává metafyzická. A čím hlubší paměť se vynořuje na povrch, tím snadnější je odhodit veškeré zbytečné vzpomínky stranou.

Jak vypadá naše zvědavost? Nemusíme nutně všechno vědět, všechno přecíst nebo vidět, nemusíme být obeznámeni se všemi novinkami ze všech možných oblastí. Tiskem a televizí lze ztrácet strašně moc času. Naplňujeme svoji ubohou hlavu všemi možnými dojmy, a potom překonáváme nebezpečné obtíže, jak se jich zbavit. Ten, kdo chce opravdu dojít ke kontemplativnímu vztahu k životu, prokáže si službu, bude-li mít rezervovaný přístup k hromadným sdělovacím prostředkům. Naše zvědavost nás rovněž popichuje k tomu, abychom věděli, co dělají a co si myslí ostatní, a to následně vede ke zlobě a kritice. Sv. Jan od Kříže se v jedné ze svých „výstrah“ zabývá špatným návykem ustavičně se rozhlížet kolem. Slova, jež řekl svému spolumatrušovi, lze snadno vztáhnout na jakoukoli lidskou situaci: „Tato výstraha spočívá v tom, aby ses s veškerou pílí vyvaroval myslet a tím spíš mluvit o tom, co se děje ve společenství, nebo co dělá nějaký jednotlivý řeholník, anebo co se mu přihodilo, nemluv ani o jeho původu, jednání, záležitostech, i kdyby to byly vážné věci. (...) Nepohoršuj se tedy nad ničím, ani se nediv tomu, co vidíš, co zahlédneš.“

Kdyby někdo mohl zanést na magnetofonovou pásku naše myšlenky, třeba jen po několik hodin, a potom by nám tu nahrávku daroval, a kdybychom pak i měli odvahu si tu pásku přehrát, byli bychom určitě ohromeni množstvím kritických a posuzovacích myšlenek, plných předsudků, jež v nás v tak krátké době vznikly. Jsme nespokojeni kvůli počasí, kvůli lidem okolo nás, z jídla, práce a především kvůli sobě samým. Nakonec jsme nespokojeni kvůli Bohu. Nic nemá být takové, jaké to je. Všechno musí být jiné. Tyto rozhovory se sebou samými, plné zlosti, ruší mlčení a blokují cestu do našeho nitra. Místo abychom žili ustavičnou modlitbou, žijeme možná ustavičnou diskusí.

Jak může Bůh v tomto zmatku komunikovat? Jak můžeme dosáhnout svého nitra, jestliže se zoufale držíme „dřívějšího člověka“ a za každou cenu chceme chránit jeho přetrvání? Zde je bohaté pole k osobní askezi. Kdo chce preferovat vnitřní tichost, udělá dobře, když si znovu a znovu bude opakovat „slova světla a lásky“, (sv. Jan od Kříže napsal sbírku *Slova světla a lásky*). Bible je plná „silných“ slov tohoto druhu. Zde je několik příkladů:

„*Svou dlaň jsi položil na mě*“ (Žl 139,5).

„*Tobě patřím, bud' má spása*“ (Žl 119,94).

„*Hospodin, tvůj Bůh (...) láskou umlká*“ (Sof 3,17).

„*Můj milý je můj a já jsem jeho*“ (Pís 2,16).

„*Přijď, Pane Ježíši*“ (Zj 22,20).

Když se budeme vracet k těmto či podobným slovům, povrhní myšlenky, fantazie, plány a diskuse z nedostatku potravy ztratí svou moc. Nejpravděpodobněji nakonec umřou hladu. Vnitřní svět se bude stávat stále uspořádanější, vše se soustředí kolem jedné myšlenky a bude to trvat pospolu a z ní čerpat svůj kolorit. Vnitřní chaos se pomalu stane kosmem, harmonicky uspořádaným celkem – aspoň na chvíli. Je totiž potřeba hodně času, než člověk zakotví ve vnitřním mlčení.

## Vědomá přítomnost

Obvykle říkáme, že pýcha je největší hřích a je také jmenována jako první z hlavních hříchů. Osobně si myslím, že nejnebezpečnější, stvoření nejvíce nepřátelský je poslední z nich – lenost, duchovní těžkopádnost. Člověk může být velmi aktivní ve svém zaměstnání, upracovat se téměř k smrti, a přesto může být líný v duchovní oblasti. Dovolit životu, aby ubíhal po své koleji, nevědět, proč žiji, nechápat, odkud jsem přišel a kam směřuji, to jsou velké nedostatky. Když nic z toho neděláme, když na sobě nepracujeme, žijeme nevědomky. Čas běží a vlastně se nic neděje. Nakonec umíráme dříve, než začneme opravdu žít.

Jedním z největších neštěstí naší doby je nedostatek vědomí. Nemohu nahradit kritické myšlenky za láskyplné, pokud si nejsem vědom, že moje hlava je plná kritiky. Mohu mluvit o plnohodnotném křesťanském životě, jestliže si vlastně neuvědomuji to, co dělám během dne, jak to dělám a proč? Totéž se týká mých myšlenek, citů, tužeb. Vědomí je privilegium člověka, ale zároveň na něho klade odpovědnost. My, lidé, můžeme ustoupit o krok

a podívat se na sebe a na svůj život. Bez takového pohledu je nemožné život si uspořádat.

Tradiční zpytování svědomí je pokusem v tomto směru. Každý si má vytvořit takovou či onakou formu zpytování svědomí. Je to dobrý zvyk, než člověk ulehne – v případě nutnosti když už leží – umožnit si přehlédnout celý uplynulý den od rána do večera. Kdy jsem ráno vstával? Jak? Co jsem dělal, koho jsem potkal, jaké jsem dostal dopisy ... a odpovědi? Jak jsem využil čas? Je třeba to dělat věčně, bez zvláštních emocí. Tato činnost nemá za cíl probouzet v nás zlost nebo vztek, ale jde o to, abychom měli jasný obraz dne. Jedná se o vědomí. Průzračný vhled samovolně vede ke změně. Pravda osvobozuje.

Jsem-li si stále více vědom toho, že žiji na povrchu, téměř nutně začínám toužit, abych vnikl hlouběji do života a skutečnosti. Ve chvíli, kdy si uvědomím, že existuje nějaká povrchnost, stává se pro mě jasným i to, že existuje něco hlubšího. To hlubší mě začíná přitahovat, píseň sirény z hloubi se mě téměř zmocňuje bez možnosti odporovat. Nechci pokračovat v povrchním, mrtvém životě. Hluboká existenciální frustrace se stává nesnesitelnou. Cítím, že je něco mnohem víc – víc lásky rozdat a víc přijmout.

Mnoho lidí si myslí, že takový uvědomělý život je nebezpečný, že unavuje. Doopravdy je však mnohem méně únavný život uvědomělý než nevědomý. Kdo žije nevědomě, nikdy není opravdu přítomen v tom, co dělá. Možná recituje množství krásných žalmů, ale zároveň myslí na to, co má během dne udělat. Taková recitace žalmů není odpočinkem, jímž má a může být. Roztržitost mysli je nepochybně hlavní příčinou únavy, kterou pocítujeme.

Proč je pro nás tak těžké usebrat svoji pozornost? Proto, že jsme skutečně pozorní tak zřídka? Dovolujeme, aby nám překáželo tisíce dojmů. Místo abychom dělali nejdřív to, a potom tamto, místo abychom věci jasně vymezili, dělíme svoji pozornost a snažíme se dělat všechno najednou. Důsledek toho je bezmocnost, nepokojný život, bez podstaty, bez štávy a síly.

„V každé činnosti mohu chválit a velebit Boha, pokud to dělám pozorně a s láskou. Spasitelné dílo lze urychlit, neboť vše se navzájem spojuje“, píše Elie Wiesel. Così mystického se vždycky skrývá v plné pozornosti a uvědomělosti, každá jednotlivá práce se může stát zajímavá, přitažlivá a může být pramenem radosti. Jestliže vykonáváme nějakou část práce pozorně a vědomě, je to jako prodloužení modlitby, dokonce i tehdy, když přitom nemyslíme na Boha. Bůh je přítomen ve skutečnosti a nikoli v našich přáních. Jsem-li plně přítomen v této skutečnosti, kterou pro mě Bůh zamýšlí, pak

jsem v Bohu. Naproti tomu žiji-li roztržitě, odporuji Bohu, poněvadž Bůh sám je prostý. Pro toho, kdo je plně přítomný, všechno hovoří o Bohu.

## Rozhodnost

Větší uvědomění samovolně vede k větší rozhodnosti. Pokud si někdo uvědomí, že žije malátně a napůl spící, začíná konat rychleji. Koriguje kurz, pořádá a začíná znovu. „Každý den začínám tisíckrát žít“, řekla mi jedna švédská karmelitka. Žijeme ve stavu neustálého obrácení. Každá chvíle vyžaduje obnovený, uvědomělý postoj. Kdybychom řídili auto tak, jak žijeme, byli bychom rychle v hrobě. Auto musíme řídit, i když jedeme rovně.

Uvědomělý život vyžaduje ustavičně se cvičit v rozhodování. Když pracujeme, pokračujeme v práci automaticky tak, jak jsme byli vždycky zvyklí ji dělat, ale od počátku žijeme ve stálém začínání. Žije se vždy *in principio* (na počátku). To má svoji souvislost s Božím stvořitelským působením. Dříve teologové rozlišovali *creatio* od *conservatio*: co Bůh stvořil, to také zachovává. Dnes rozumíme tomu, že neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi počátkem a pokračováním. Bůh tvoří ustavičně a ovoce jeho tvůrčí činnosti je vždy nové.

Kdo bude stále činit rozhodnutí, jakkoli malá, bude samozřejmě stále rozhodnější. Vůle bude celou dobu aktivizována, a v důsledku toho budeme sami od sebe žít tak, že budeme vycházet ze svého nitra, v němž má vůle své kořeny. Mnoho lidí se nechává vést obvyklým „chce se mi“ a „nechce se mi“. Myslí si, že „chtějí“ to či ono, zatímco ve skutečnosti nedělají nic jiného, než jen podléhají prvnímu a nejvydařenějšímu hnutí. To je poněkud zmatení pojmů – nazývat „chtěním“ právě to, co je ve skutečnosti nedostatek volní síly, projev nechvalného návyku, aby se člověk nechal vést chutí nebo nechtí.

Rozhodnost je rys, který se nemá umenšovat. Terezie z Avily hovoří o *una determinado determinación* (pevném rozhodnutí), jež je nutnou podmínkou k dosažení cíle. Opak rozhodnosti je labilita. Váháme mezi jedním a druhým a nerozhodneme se. Budujeme a boříme, říkáme ano i ne, a tak se nikdy nic neděje. V jednoznačném rozhodnutí se skrývá síla. Vědět, co chci a chtít, co vím, přináší hlubokou radost a uspokojení. Všichni máme vrozený sklon k plnosti a k jednotě. Jsme stvořeni podle Božího obrazu a Bůh je nejvyšší jednota. Jeho jednota nevylučuje různorodost. On je jeden a tři. Není to tak, že různorodost v nás způsobuje překážku jednoty, naopak. Čím větší různor-

radost, tím bohatší jednota. V člověku je mnoho protikladných sil a pokud se všechny soustředí na jeden cíl, vznikne krásná symfonie. Bez Boha však jednotlivý cíl není s to zaangažovat všechny naše síly. Každý jiný cíl je cílem jen dílčím a bere si pouze část našich sil.

Snad prožíváme svůj život spíš jako kakofonii než jako symfonii. Nečiní nás šťastnými, že se celou dobu zaposloucháváme do falešných tónů. Ale nemusí to tak být. Můžeme si vědomě zvolit harmonii. Nová, hlubší radost, která z toho plyne, potvrzuje, že jsme volili správně.

Převzato z časopisu „W drodze“, 4, 308,1999, s.60–65. Přeložila Terezie Eisnerová OP.

Václav Frei

## Má prosebná modlitba smysl?

### 1. Aktuálnost otázky

Osvícenství spolu s rozvojem vědy, techniky, medicíny a společenské praxe téměř vytlačilo prosebnou modlitbu (PM) ze života křesťanů. Máme přece bleskovod a očkování; lepší zemědělství i dopravu; proti hrozbě nehod pojišťovny.

Nabízí se *hypotéza*, že PM je jen relikt dřívější lidské bezmocnosti: musí tedy (spolu s „Bohem mezer“) dále ztrácet na svém zdánlivém opodstatnění a postupně zcela vymizet. Pokud věřící tento vývoj bezděčně nebo vědomě přijímají, je to odůvodněné a žádoucí. (Osvícenější náboženství by např. proklamované omezilo PM pouze na duchovní sféru.)

Křesťanské církve však praxi PM drží. Už modlitba Páně je soubor proseb, z nichž prosba o chléb vezdejší má fyzický dopad. V přímluvách katolické mešní liturgie se už méně prosí za příznivé počasí a dobrou úrodu, více za ryze spirituální dobra, přece však i za uzdravení atp.

Je to jen zdráhavý ústup z pozice předem ztracené, nebo – naštěstí – dosud nevyklizené předmostí pro obranu čehosi trvale důležitého navzdory pokrokářským iluzím a scientistické jednostrannosti? Nakolik je hypotéza o zásadní bezpředmětnosti PM správná či ukvapená?

V sázce je mnoho. Kdyby hypotéza platila, bylo by v zájmu ryzosti a hodnověrnosti víry zachovat v praxi zbožnosti snad jen vděčnou úctu k Bohu, ne hledání jeho pomoci v reálném světě. To by byl ovšem radikální zlom v křesťanské tradici<sup>1</sup> a religiozita takto vydestilovaná by byla jen slabým odvarem historického náboženství. Je-li však hypotéza v *něčem* mylná, stojíme před úkolem rozpoznat, obhájit, domýšlet nebo i dále rozvíjet ty tradiční přístupy, které si to zaslouží.

Naši situaci lze dobře osvětlit historií laplaceovského determinismu (LD), podle něhož je dění v mechanickém systému světa plně determinované a zásadně je lze přesně určit do budoucna i do minulosti.<sup>2</sup> Platí-li LD a navíc materialistický monismus, nemá zřejmě prosebná modlitba reálný smysl;

jenže pak nemá smysl ani *svobodná vůle*, Boží ani lidská. Zbývala by jen subjektivní iluze smyslu PM, ale i lidské svobody.

V 18. a 19. století mohl tento pohled na svět vypadat jako vědecky přesvědčivý.<sup>3</sup> Co to znamenalo pro věřícího křesťana té doby? Pokud neztratil víru, byl tlačěn do schizofrenního postoje, kdy jako (řekněme) fyzik uznával monismus a LD, ale jako křesťan zároveň uznával Boha, který zasahuje do dění ve světě, takže mají smysl prosby duchovního i fyzického rázu: o odpuštění vin i o chléb vezdejší.

Duchovní křeč? Volba mezi čestným rozchodem s vírou a intelektuálním pokrytectvím (neomluvitelným před skeptiky)?

Ne nutně, ne zcela. K rozumově čestné obraně zbývala takovému věřícímu výhradaopřená o částečnost našeho poznání (viz 1 Kor 13,9) a nadějeopřená o dějinnou podmíněnost závěrů vědy: LD *možná* budevědecky překonán.

Taková subjektivní pozice musela být tehdy (a nadlouho) překerní a pro nevěřící okolí krajně nepřesvědčivá. A přece lze z dnešního hlediska říci, že uchovávala více lidsky cenné pravdy než „*duch doby*“. Je-li pravda, že člověk má svobodnou vůli a LD byl ve fyzice překonán, pak můžeme dokonce říci, že přežití křesťanské víry – ať už zastávané fideisticky nebo s naznačeným rozumovým zdůvodněním – umožnilo pronést důležité lidské dimenze života soutěskou vzniklou osvícenskými jednostrannostmi.<sup>4</sup> Bohužel se pak křesťanská praxe<sup>5</sup> i teologie po dlouhou dobu vyvíjela do velké míry mimoběžně s vývojem přírodních věd a s filozofickou reflexí na něj navazující.

Závěr z exkursu o LD: I převažující mentalita dneška silně zpochybňuje, zda vůbec a v jakém oboru má PM smysl; přesto zůstává kromě uvedené *hypotézy* i možnost opačná. Pak by ale křesťané neměli opakovat chybu dlouhého čekání ani jen pokračovat v PM navzdory špatnému intelektuálnímu svědomí, ale pokusit se problém kvalifikovaněji řešit.

Samo otevření problému má aktuální pastorační význam.

## 2. „Co se děje, když se modlíme“

To je titul článku, jež v „*Science and Christian Belief*“ (7, 1995, s. 3–20) (dále S and CB) uveřejnil zasloužilý britský meteorolog Sir John Houghton, pravděpodobně anglikán, který už na totéž téma přednášel v Oxfordu v r. 1992. Ve svém výkladu se odvolává na několik recentních knih (včetně svých vlastních)<sup>6</sup> o Bohu a jeho vztahu k světu, jak jej poznává věda.

Článek je střízlivý, zakotvený v solidní křesťanské tradici a v mnohém podnětný, ale nechává některé klíčové otázky otevřené a navíc sám klade jiné. Autor jasně říká, že PM nedispenzuje věřícího od lidsky náležitého úsilí (tj. v PM nejde o to buďtot danému cíli pracovat, anebo se modlit, aby cíl realizoval Bůh bez přispění prosebníka); připomíná rozdíl mezi magií a PM, jíž nelze na Bohu žádatý výsledek vynutit, a už proto odmítá možnost empirického či vědeckého testování účinnosti PM. Ve vyslyšení PM nevidí důkaz pro víru v Boha, pouze její, velmi působivé, potvrzení pro věřícího. Uvádí nicméně působivý, údajně velmi dobře dokumentovaný<sup>7</sup> příklad úspěšných proseb o finanční podporu sirotčinců. Houghton sám si nepřisuzuje velkou kompetenci v teorii PM; závěrem svého článku zdůrazňuje: PM je „nesmírné privilegium, jež určitě všichni velice podceňujeme. Je však důležitější PM praktikovat než o ní mluvit a rozumět jejímu působení“ (str. 20).

S tímto akcentem lze křesťansky sympatizovat. Pokud však zásadní nejasnosti ohledně „mechanismu“ PM brání věřícím ji praktikovat a hájit její oprávněnost, je elementární porozumění významné právě i v zájmu ortopraxe.

Houghtonův článek tak přináší pozoruhodné povzbuzení, méně už vysvětlení a řešení myšlenkových obtíží.

K otázce dané názvem článku Houghton navrhuje uvažovat o dvou dějích či snad popisech (*stories*), tj. z hlediska vědy a z hlediska víry (*scientific story* a *faith story*). „Tyto dva popisy jsou vzájemně komplementární, “popis víry „žádným způsobem nezneplatňuje“ vědecký popis. „Náš pohled na Boha by měl být dostatečně velkorysý (*big*), abychom věřili, že On může zajistit konzistenci a spolehlivost obou popisů zároveň“ (str. 4). Dále nabízí explikační analogii, podle níž Bůh působí ve spirituální dimenzi odlišné od fyzikálních dimenzí prostoru a času, do nichž však může zasahovat asi jako bytost trojrozměrná do dění v ploše. Boží zásahy tak nejsou omezeny naším prostorem ani časem, takže např. modlitba „logicky“ může být vyslyšena dříve, než ji prosebník vysloví (srov. Iz 65,24).

Obávám se, že myšlenková konstrukce s vícerozměrným prostorem jen převádí do jiných (moderní myslí bližních) termínů tradiční úvahy o Boží všudypřítomnosti a věčnosti a že diskusi neposunuje dále zejména ve filozofickém smyslu.

Soudím, že problém PM, podepřenýmnožstvím faktických zkušeností<sup>8</sup>, je výzvou, abychom nekriticky nekapitulovali před scientistickými předsudky, a zároveň připomínám historii LD. Problém PM můžeme osvětlit ze tří aspektů: o co prosit, z jakých motivů, a proč vůbec prosit (jak se však ukáže,

nejsou to aspekty vzájemně nezávislé). Jádrem konfliktu se soudobou sekulární mentalitou souvisí především s posledním z nich. U něho lze vhodně vyjít z proseb věřícího za sebe. Tím totiž stačí vyjít ze zkušeností nejméně „sciencisticky podezřelých“ – z interakce mezi psychikou a tělem jednotlivce.

### 3. K místu prosebné modlitby v životě věřících

#### 3.1. O co a z jakých motivů prosit

Na tyto dvě otázky nabízí historická praxe náboženství, a to nejen křesťanského, řadu málo povznášejících odpovědí. Kdyby podávaly vyčerpávající obraz PM, byl by to další argument ve prospěch hypotézy o žádoucím zániku PM.

Existuje schéma fyzické potřeby či tísně, prosebníkovy nebo jeho bližních, v němž je PM jen prodloužením vlastní snahy udělat něco zřejmě (ze spontánního prosebníkova náhledu) žádoucího nebo dobrého, je tedy výrazem prosebníkova přání. Zvlášť iritující je na tomto schématu okolnost, že Bůh vystupuje jakoby v roli „nástroje“ člověka a jeho záměrů – proto je důležité odlišit PM od magie.

Ale to není vše. Výrazným biblickým příkladem PM je Abrahamovo „smlouvání“ s Hospodinem před zničením Sodomy (Gn 18, 20 – 33): zde se prosebník dokonce snaží dosáhnout dobra – záchrany města – jakoby proti Boží vůli. Stejný motiv se opakuje v mnoha prosbách věřících ke světcům a zejména k Matce Boží v katolické zbožnosti, i když většinou v méně vyhrocené podobě (zlo, jež má PM odvrátit – nemoc, neštěstí aj. – nebývá deklarovaným Božím záměrem, nýbrž jen „během věcí“ ve světě, ovšem v Božímsvětě). Někdy se potom zdá, jako kdyby Boží spravedlnost a добрota byly od sebe odděleny, na straně Boha zůstala jen spravedlnost, přísnost, hrozba, zatímco prosebník hledá milosrdenství a dobrotu u světce, zejména u Panny Marie. Určitost a konkrétnost proseb (v mešních přímluvách apod.) může navíc navozovat představu, jako kdyby teprve prosebník Boha poučovalo žádoucích cílech, ačkoli podle Ježíšova výroku v Mt 6,8: „Váš Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte“. Kult specializovaných patronů (Antonína Paduánského pro ztracené věci apod.) pak ještě PM posouvá směrem, řekněme, k folklóru.

Pokud je PM vnímána takto nevyváženě (ne-li zkresleně), snadno se jeví hlubším věřícím – a také vnějším pozorovatelům – jako sobecká, eticky

pochybná nebo i jako jev mimo hranice křesťanství. Tím spíš, že prosit je možno úzce egocentricky či dokonce za nedobréci; viz anekdotický případ zloděje, který se před výpravou modlí k Tadeášskovi.

Nechci rozebírat všechny varianty chápání PM. Ty načrtnuté mají pouze podtrhnout význam dále uvedených odlišných souvislostí a důrazů, dobře zakotvených v Písmu i v příkladech věřících osobností, a také v katolické teologické linii. Začnu postojem zvlášť kontrastním.

Místo lidské aktivity v souvislosti s ní i místo prosebné modlitby je nápadně jiné v Pavlových listech. Apoštol sám i jiní věřící tu vystupují jako živé (a svobodné) nástroje uskutečňování Božích záměrů. Boží priorita není jen v tom, kdo má iniciativu a kdo poslouchá, ale i v obsahu, v poznání cílů a prostředků k jejich dosažení.<sup>9</sup> Pozice pasivního prosebníka, který se sám nemíní podílet na realizaci toho, zač prosí, je v této perspektivě sotva myslitelná; ještě méně přichází v úvahu PM za Boží pomoci při dle nedobrého. Také odlišení PM od magie je zásadnější: nespočívá jen v pokorné připravenosti prosícího na možné nevyslyšení, ale radikálně obrací vztah prvního iniciátora (jímž je v magii člověk) a nástroje; i volba cílů, ba vůbec jejich rozpoznání, nevychází – zejména při šíření víry – pouze z jejich lidské zřejmosti: prosící je inspirován evangeliem a konkrétně spoléhá na Boží přispění.<sup>10</sup>

Prosebná (i děkovná) modlitba potom patří ke „spolupráci na Božím díle“ takřka samozřejmě, vycházíme-li z biblického pohledu na svět, jež stvořil a stále spravuje Bůh (podrobněji viz odst. 3.2.).

Pro úvahy o smyslu PM dnes je klíčovou otázkou, co všechno pro křesťana znamená „spolupráce na Božím díle“.

Dílo, jemuž Pavel věnoval své úsilí i svou modlitbu<sup>11</sup> především, bylo šíření evangelia, tedy záležitost výslovně náboženská. Už apoštolovy rady věřícím však počítají s přesahem života z víry do profánní sféry: „Všechno, cokoli mluvíte nebo děláte, činite ve jménu Pána Ježíše“ (Kol 3,17) atp.<sup>12</sup> Ostatně i Ježíšovo působení podle evangelií napovídá něco v témž smyslu. Vždyť Ježíšovy mimořádné činy neboli „znamení“ (vykonané často na prosbuvěřící osoby) též ukazují, které hodnoty Ježíš pokládal za důležité: lidský život, zdraví mysli i těla, a také schopnost komunikace a začlenění do společenství, o čemž svědčí uzdravování slepých, hluchých, němých a malomocných.<sup>13</sup>

V katolické nauce nově výslovně mluví pro přesah impulsů víry do profánního života konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (GS, v čl. 43 navíc s důrazem na svobodnou, iniciativní činnost věřících laiků), a poté encyklika Jana Pavla II. *Centessimus annus* (CA) z r. 1991, když vyzdvihuje

lidskou tvořivost – i v hospodářské oblasti – jako Bohem chtěný projev daru svobody (čl. 32). (...) V duchu úvodních vět *Gaudium et spes* lze takto široce chápat zejména druhou a třetí prosbu modlitby Páně („přijď království tvé, buď vůle tvá“), a též i prosbu první („posvěť se jméno tvé“); ta je sice sekulární mentalitě radikálněji vzdálena než ony dvě,<sup>14</sup> u věřících by však měla evokovat nejhlubší motivaci obou následujících.

### 3.2. Proč vůbec prosit

Sféru spolupráce na Božím díle můžeme tedy dnes chápat širěji, mentalita ghetta v tomto aspektu rozhodně nehrozí. Ale na rozdíl od minulosti už není pro člověka 20. století zdaleka samozřejmé, proč prosit. Moderní i soudobý sekulární *Weltbild* tomu naopak staví do cesty četné námitky a překážky. Vypořádat se s nimi, a už jen je v dnešním kontextu adekvátně artikulovat, se mi jeví nejobtížnější, primárně filozofickou částí úkolu. Ve 4. části se k tomu pokusím o vědomě předběžnou skicu. Nyní alespoň upozorním na některé záhytné body, především biblické.

V biblickém pojetí je člověk organickou součástí Božího světa. Není v něm ani pánem přírody, ani nejvyšší existující bytostí, ale ani izolovanou monádou. Bible chápe svět jako Boží dobré dílo (v jeho celku dokonce velmi dobré, Gn 1, 31) a člověka jako jeho aktivní součást. Člověk má na dobrém Božím díle spolupůsobit způsobem sobě vlastním, tedy předjímáním i jednotlivých úkolů a překážek při jejich plnění. Není automat ani Boží loutka. Má odpovědnost, doufá, hledá, volí – skutečně on sám a za svou osobu jako samostatný konkrétní subjekt. Má „chodit před Hospodinem“, žít ve vědomí Boží přítomnosti a moci a „hledat jeho vůli“. Tento postoj je plasticky vyjádřen ve 25. žalmu<sup>15</sup> i jinde ve Starém i Novém zákoně.

Člověk není pánem světa a dění v něm, ale není ani absolutním pánem vlastního těla a myslí, svého myšlení a konání. Proto může být Bůh jeho „pomocníkem“ (ne nástrojem plnění jeho záměrů). Prosebná i děkovná modlitba tu má své srozumitelné místo, adekvátní přirozenosti a situaci člověka. (Modlitba se také odedávna vztahovala nejen k věcem spásy, ale i ke každodennímu životu, k sekulární oblasti. Převaha prvního aspektu je ostatně výrazná až v Novém zákoně.)

Ježte přesazení načrtnuté biblické samozřejmosti do současného světa už samozřejmě není. Za zřejmou však pokládám nutnost výslovného zařazení lidské aktivity do křesťanského kontextu. I nové snahy o širěji pojatou

spiritualitu někdy překvapivě zůstávají u aspektu poznání.<sup>16</sup> V katolické teologické linii však nechybějí důležité náběhy, zejména v odmítnutí kvietismu – domněle zbožnější klidné nečinnosti, v níž se věřící pouze pasivně poddávají všem vlivům zvnějška jako Boží vůli; kvietisté také pokládali za „dokonalější“ Boha o nic neprosit.<sup>17</sup> Jemnější varianta jednostranného chápání priority Božího poznání a Boží vůle spočívá v názoru, že je vhodné nemodlit se za nic konkrétního, prosit jen za splnění Boží vůle obecně a zcelaponechat na Bohu, zda i jakbude tato prosba vyslyšena. Tomu samozřejmě příkře odporuje masivní praxe církve v duchu mnoha míst v Novém zákoně, jako „proste Pána žně, ať vyšle dělníky na svou žeň“ (Mt 9,38), povzbuzení v J 16,23–24 (které vadilo kvietistům), slova Horského kázání „proste, a bude vám dáno; hleďte a naleznete“ (viz poz.14, ale i 10). Vypustit tuto dimenzi z křesťanského života by se tak rovnalo zakopávání hned několika důležitých duchovních hřiven.

### 3.3 Budoucnost prosebné modlitby: útlum nebo přesun?

Člověk byl v dějinách dlouho fakticky ohrožen – nebo se ohrožen cítil – mnoha způsoby, s nimiž si postupně dokázal poradit; křesťansky viděno: v Božím světě, dokonce v rámci Božího plánu, tedy ne proti Bohu nebo jako jeho konkurent. Předmětem „světských“ proseb bylo tedy kdysi – zčásti právem– mnoho věcí, za něž dnes neprosíme (viz úvodní řádky mého příspěvku). Úroda, mořeplavba, některé nemoci, atp. tak představují sféru lidské závislosti, v níž bývala PM tak významná, že výrazně spoluutvářela ráz a obsah zbožnosti mnoha našich předků ve víře. Tato zbožnost pasivní závislostina Bohu však ztrácí váhu a pastorační důraz na ni je slepá ulička. („Co můžete nabídnout člověku, který všechno má?“ posteskl si nedávno u nás jeden řeholní kněz ze sytého Západu.) Jako alternativa však stále zůstává zbožnost závislosti aktivnív duchu spolupráce věřících na Božím díle a pole její působnosti se naopak historicky rozšiřuje. (Připomeňme aspoň konstituci GS a encykliku CA.) Nepopulární pojem závislosti člověka na Bohu tu lze – byť oslabeně – přetlumočit jako inspiraci lidské aktivity vírou. Příkladem může být už silné oživení křesťansky motivované charitativní a sociální činnosti v 19. stol., převážně ovšem jako odpověď na bídu a jiné problémy vyvolané industrializací.<sup>18</sup> Novější reflexe o „lidské spolupráci na Božím díle“ však slibuje kvalitativně více, zejména řešení problémů historicky nových (o tom GS 91).

Je-li načrtnutá perspektiva správná, neměly by dějiny lidstva směřovat k vymizení PM, ale k přesunu jejího sekulárnihotěžiště jinam; PM kromě toho zůstává důležitá v oblasti spásy, jejíž historické posuny přímo nepatří k našemu tématu.

Tento výhled na živou soudobou křesťanskou spiritualitu je ovšem podmíněn předpoklady ohledně PM, jež zdaleka nejsou snadno splnitelné.

#### 4. K otevřeným otázkám v pozadí

##### 4.1 Vůle (jednoho) člověka a vůle Boží

V přírodníchvědáchby samozřejmě prosebnou modlitbu zcela vyloučil striktní determinismus. Ten však už ryze fyzikálně není hajitelný v laplaceovské verzi, kde mj. počítal s kosmem ryze korpuskulárním. Z mechanického pojetí světa navíc zřetelně vybočuje – kromě jevu života vůbec – zejména lidská psychika, její vztah k tělu (*body-mind problem*) i k světu vně daného organismu, speciálně k jiným živým bytostem. Tato problematika je dílem neuzavřená (studium mozku atd.), dílem podle mnohých sporná (parapsychické jevy apod.). Zdá se, že problém PM zasahuje i do těchto ve světě vědy sporných oblastí, ne však nutně ve všech aspektech. Proto v odstavci 4.1 navazuji nejprve na souvislosti méně vzdálené etablovanému vědeckému myšlení.

V lékařství se uznává, že psychika nemocného – vůle k životu, naděje na uzdravení – má vliv na průběh choroby a léčby, často značný, ne-li rozhodující. Podobné souvislosti jsou známy ze sportu a ještě výrazněji z chování lidí v náročných krizových situacích, včetně drastických podmínek ve vězení (Viktor Frankl). Přednost PM před pouhým mobilizováním imanentních sil člověka tu spočívá v tom, že věřícího orientuje k pevnému bodu mimonějí a účinněji mu tak pomáhá překonávat vnitřní krize. Viděno pouze takto je však účinnost PM obdobná působení jiných nadosobních motivací (mateřská láska, věrnost vlasti atp.), přičemž s nimi není ve sporu, naopak je může posilovat; lze ji však chápat jako iluzi<sup>19</sup>, v tomto případě blahodárnou a pomáhající k životu.

V každém případě můžeme vyjít z empirického poznatku, že psychika člověka, jeho záměry, jejich motivace a víra v jejich uskutečnění má obecně vliv nejen na jeho duševní výkonnost, ale i na jeho zdraví. Do tohoto kontextu lze zařadit i PM a její účinky, alespoň jako *scientific story* celého problému.

Nás ovšem zajímá i příslušná *faith story*/. . .

Teologicky a filozoficky je pro interpretaci PM významný především problém součinnosti Boží a lidské vůle. V katolické nauce, na niž se omezují, se nedospělo k církevně závaznému řešení, existují tedy různé legitimně konkurující názory. Mne stále oslovuje přístup Tomáše Akvinského s jeho pojetím vztahu Boha jako první příčiny všeho bytí a dění a příčin druhých<sup>20</sup>: každá činnost druhé příčiny je podle Tomáše plně její činností, se všemi rysy, které její povaze odpovídají, a zároveň plně činností první příčiny: je-li tedy onou druhou příčinou svobodná lidská vůle, působí přitom svobodně. (Rád bych podtrhl: tedy i v přiměřeném stupni vědomě, srov. pozn. 10 oproti tezím v pozn. 17, též pozn. 21.— Srov. Jan 15,15.)

Tento názor má svůj širší základ v Tomášově metafyzice a musí mj. čelit obtížnému problému zla. Oba tyto aspekty zde musím nechat stranou, pouze je nepřímou podporím výmluvnými výroky teologického rázu. Zato v úvahách o dobrém lidském konání – včetně PM – umožňuje Tomášova koncepce koherentní pohled, který přiznává hodnotu i náležitou autonomii lidským činům nejen bez újmy cti Boží (jak se obávali kvietisté), ale přímo k Boží oslavě: vždyť každý čin člověka je také plněním Božím! To platí o každé dobré činnosti, a tudíž i o PM.

Na podporu tomášovského chápání součinnosti tvora a Tvůrce v dobrém konání jistě vyznívají tyto dva texty: „(...) je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí“ (Fil 2,13). – „Bůh koná v člověku mnoho dobrého, co nekoná člověk; ale člověk nekoná nic dobrého, co by Bůh nedopřál, aby člověk konal.“<sup>21</sup> Jako Boží dar se tu tedy pojímá nejen to, že člověk je, žije a je schopen myslet a svobodně se rozhodovat, ale i to, že vyhledává a volí hodnotné cíle a usiluje o ně. Součástí toho je PM: i ta patří do Božího „plánu“. Že chce dárce něco darovat, ale přeje si, aby byl napřed požádán, by mohlo být pokořující a trapné na stejné (lidské) úrovni; vztah nezi Tvůrcem a tvorem je však radikálně jiný. Podobně přece nevidíme nic ponižujícího v tom, že rolník sklídí úrodu, badatel najde řešení atp. až po vlastnímu sílu, ačkoli by Bůh mohl všechny obdarovat přímo. Účast člověka na procesu je naopak vyzvižením jeho důstojnosti; odpovídá také řádu věcí a povaze člověka (jinak by také např. hříšník mohl dostat oduštění bez vlastní snahy a prosby).

Včlenění PM – jakovědomé účasti na Božím díle – do lidského životního úsilí nejen logicky zapadá do tomášovského obrazu, ale také člověka v mnoha směrech obohacuje. Ukazuje mu jeho místo v řádu skutečnosti; pozvedá ho k hodnotnějším cílům, než je jen „tržní“<sup>22</sup> sledování vlastního zájmu, mj. k solidaritě s bližními; pomáhá mu neuzavřít se do spontánní vlastní volby

(Ježíš v Getsemanech: „Ne jak já chci, nýbrž jak ty.“) a transcendovat ji; *a last not least* mu ve spojení s nadějí umožňuje zvládat lidsky bezvýhodné situace („doutat proti vši naději“, srov. Ř 4,18) nebo se odvážit podniků na pohled neuskutečnitelných (jako zakladatelé řádů a různí iniciátoři – Matka Tereza aj.; srov. Žid 11,32–38). To vše je obtížně vysvětlitelné jen iluzí, autosugescí apod. Vždyť prosící často nezůstává u mobilizace svých vlastních sil: spoléhá na „vyšší režii“ též ve vnějším světě (analogií s první částí teze oranžského sněmu citované u pozn.21).

Tomášovsky viděno není mezi Božím a lidským jednáním při PM žádný rozpor, spíše se stírá hranice mezi obojím; rozhodně pro prosícího. Praktická zásada připisovaná svatému Ignáci z Loyoly: „Jednej tak, jako kdyby vše záviselo na tobě; modli se tak, jako kdyby vše záviselo na Bohu“ – je jen zdánlivý protimluv. Zaznívá v ní však paradox setkání dvojí svobody, jak prosebnou modlitbu charakterizuje rakouský katolický teolog G. Bachl.<sup>23</sup> Za významný pokládám důraz na lidskou (i Boží) aktivitu, který ostatně vůbec není cizí katolické myšlenkové tradici, často obviňované ze statičnosti.<sup>24</sup> V souvislosti s širším soudobým chápáním Božího díla ve světě se tím dostává do zvláštního světla proslulá Marxova teze, že „filozofové dosud svět jen vykládali, je však třeba jej měnit“, a rovněž Freudovy představy o primárně útěšné funkci (a také iracionálnosti<sup>25</sup>) náboženské iluze (viz pozn. 19).

Problematika tohoto odstavce se vlastně z největší části mívá se zákraky, aniž je vylučuje: PM je náboženský jev, ale můžežít v přirozené sféře, obdobně jako vděčnost tvora Tvůrci za vlastní bytí a schopnosti.

Zatím jsme nechali stranou vztahy mezi lidmi: PM je jistě v mnoha směrech obohacuje, ale zahrnuje interakce, které přinášejí osobité problémy.

#### 4.2 Prosebná modlitba a vzájemné působení psychik

Díky předpokladu, že Bůh zasahuje do dění světa, bychom mohli pominout nitrosvětské cesty působení PM. Proti tomu mluví mimo jiné tomášovský důraz na účast druhých příčin v chodu světa, který je obecně v souladu s přístupem vědy.

V tomto kontextu bychom měli očekávat prokazatelnost interakce lidských psychik i mimo náboženskou oblast. Jevy telepatie apod. jsou ve vědě kontroverzní, přece však jsou i předmětem zdůvodněných hypotéz<sup>26</sup> a seriózního výzkumu<sup>27</sup>.

(Vyslyšení PM někdy zahrnuje změny v neživém světě a mohli bychom obdobně uvažovat o jevech typu telekineze. I tato možnost je otevřená, z křes-

fánského hlediska však není nutno se jí zabývat: je-li prvotním autorem dobrého díla – včetně PM – Bůh, není nezbytné zkoumat přímé působení psychiky prosebníků na všechny děje, jimiž Bůh dané dílo realizuje.)

## 5. Prosebná modlitba v kontextu křesťanství

Dosud jsme záměrně respektovali možnost neteistického vysvětlení jevů připisovaných vyslyšené modlitbě. Jaké je teistické a výslovně křesťanské specifikum prosebné modlitby?

Nevidím důvod upírat možnost PM (i vyslyšení) nekřesťanům.

Nový zákon Ježíšovy učeníky nejen silně povzbuzuje k PM, i za konkrétní cíle (Mt 18,19; J 16,23–24), ale mocně jim přislubuje vyslyšení. To by se mělo též empiricky projevit.

Avšak nejen zázrak, i vyslyšení PM zůstává znamením pro věřícího, nikoli důkazem pravosti jeho víry. Úvahy o účasti druhých příčin tento aspekt ještě posilují. Je to v souladu s podstatným prvkem svobodného rozhodnutí v křesťanské víře.

Probíhá dění ve světě jinak, když prosíme, než by probíhalo, kdybychom neprosili? Jistě ne proti Boží vůli, ale ve shodě s ní ano – PM je jeden ze způsobů účasti svobodných druhých příčin na Božím díle, obdobně jako účast lidských rukou, mozků a srdcí při jakémkoli dobrém dění ve světě.

Dodejme: Newton měl patrně v hlubším smyslu pravdu, když jako teista odmítal svět tupě běžící nezávisle na Bohu: jenže svobodná Boží ingerence do světového dění se tu neprojevuje v chodu planet (viz pozn. 3), ale v dobrých činech jeho služebníků, věřících i nevěřících. Kéž hlavně věřících!

Křesťanství podporuje dobrá díla ve světě nejen výzvami k PM, ale též inspirací k takovým dílům a motivací k nim, což vše i s PM navzájem souvisí. Podle toho by křesťanství mělo být velmi účinnou dobrou silou ve světě, nikoli opiem. Jeho chabost může mít mnoho příčin, snad právě i podceňování PM.

Ideálem křesťanství přitom není jednostranný aktivismus, důležité jsou v něm i jiné aspekty, např. jistá odpoutanost od věcí i vlastního já. To mj. připomíná prof. J. Heller v podnětném článku „Nelpění a tao“.<sup>28</sup> Upozorňuje v něm jak na konvergence, tak i na divergence světových náboženství; první mohou být východiskem mezináboženského dialogu, druhé (ale i první) podnětem k hlubšímu pochopení vlastní víry a hodnot její myšlenkové tradice.

Dnes tedy nejde jen o PM. Použijeme-li již citovaný výrok Johna Houghtna (viz odst. 2) : naše víra je „nesmírné privilegium, jež určitě všichni velice podceňujeme. Je však důležitější (ji) praktikovat než o ní mluvit a ro-

zumět jejímu působení“ – opět s výhradou, že v pluralitním světě je její promyšlení a pochopení také krajně důležité.

### Poznámky:

1 Vždyť v Novém zákoně i v dějinách křesťanstva má prosebná modlitba nezanedbatelné místo. „Proste, a bude vám dáno (...)“ (Mt 7,7–11). – V katolické církvi hraje dodnes významnou roli mj. souvislost PM s mimořádnými jevy, jako je uzdravení z těžké nemoci, v procesech beatifikace a kanonizace. Je asi málo známo, že jedno uzdravení z lékařsky beznadějně nemoci po prosebných modlitbách mnoha řeholníků proběhlo v r. 1955 v želivském klášteře, kde byl uzdraven internovaný dominikán P. Jiří M. Veselý (nar. 1908), dodnes žijící v Olomouci. Na základě toho byl r. 1994 prohlášen za blahoslaveného Hyacinth M. Cormier OP (+ 1916), někdejší generál řádu, jehož tehdy prosili o přímluvu řeholníci v Želivě. P. Veselý o tom napsal dvě knížky: Zázrak v Želivě, Olomouc 1994, a Znamení času, Třebíč 1997. – Nepochybuji, že prosebná modlitba je stále součástí života z víry též nekatolických křesťanů.

Problému zázraků – které nemusejí s PM přímo souviset – se však v tomto článku nemíním blíže věnovat.

2 Shodou okolností cituje klasikou Laplaceovu formulaci L. Krlín v UNIVERSU 27 (1997) na str. 36 v rámci recenze Brimontovy knihy Věda o chaosu nebo chaos ve vědě? (str. 33–41); argumenty proti LD na základě chaosu lze najít v téže recenzi a pak i v článku J. Grygara Chaos ve sluneční soustavě, UNIVERSUM 28 (1998), str. 2–10.

3 Někdy se v té souvislosti mluví o newtonovském světě, ačkoli Newton sám Boží zásahy do hmotného světa (konkrétně k udržení stability sluneční soustavy) předpokládal a z teologického hlediska je hájil. Právě toho se týkala proslulá Laplaceova odpověď Napoleonovi, že „nepotřeboval tuto hypotézu“. Viz též článek O. Jelínka: Byl Newton opravdu vědcem osvícenství? (UNIVERSUM 30 (1999), str. 13).

4 Podobnou roli, jak zdůrazňují konservativci, mají často *předsudky* (např. odpor „zpátečnických“ Kambodžanů proti zabíjení příbuzných za Pol Pota, bohužel málo účinný).

5 V praxi zbožnosti se například po staletí udržuje modlitba žalmů, v nichž Bůh podle dobových představ bezprostředně zasahuje do lidských osudů i do dění v přírodě; obávám se, že neprojasněnost této praxe je implicitním podnětem brát vůbec Boží působení ve světě jen jako básnickou licenci (ne-li sklouznout takřka na pozici dvojí pravdy).

6 J. Houghton: Does God play dice? IPV, 1988; týž: The search for God: can science help? Lion Publishing, 1995; J. Polkinghorne: Science and Providence, SPCK, 1989; W. S. Anglin: Free will and the Christian faith, Clarendon Press, Oxford 1990. – Cituji z Houghtonova článku.

7 A. T. Pierson: George Muller in Bristol, Pickering and Inglis, 1972.

8 Ateista bude ovšem chtít takové zkušenosti zpochybnit nejen co do jejich náboženské interpretace, ale už co do faktů; někdy je to možné jen dost násilně.

9 Ef 2,10; Fil 3,8–14 a 4,6–8; Kol 4,3–5; 2 Tes 3,1–2; 1 Tim 2,1–4, aj.

10 V Pavlových listech vede někdy přesunutí důrazu na Boha až k „vyprázdnění“ lidského prvku: tak u Ježíšovy *kenose* jako vzoru křesťanského smýšlení ve Fil 2,5,7, ale ještě nápadněji v Řím 8,26–27: jelikož „ani nevíme, jak a za co se modlit“, Duch nejen „přichází na pomoc ve slabosti“ (aby nás poučil), nýbrž se přímo „sám za nás přimlouvá podle Boží vůle“. Ale jinde, např. v 1 Kor 2 (zvl. ve v. 13), je i u Pavla účast lidského poznání patrná.

11 Ef 1,17–20 a 3,14–19; Fil 1,9–11; Kol 1,9–11; 2 Tes 1,11–12, aj.

12 Viz též např. 1 Kor 10,31 (o jídle a pití a čemkoli jiném); přitom Pavlova pregnantní formule „ve jménu“ Božím či Kristově žádá podstatně víc než žehnat se před jídlem.

13 Srov. Ludger Schenke, *Das Markusevangelium*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1988, např. str. 121nn.

14 Přitom je celá modlitba Páně sama, i bez této širší interpretace, výmluvnou protivahou karikatury PM jako egocentrického pokusu stáhnout Boha do banálních až pokleslých zájmů jednotlivce: už plurálem, tím více pak pořadím a obsahem proseb.

15 Např. verš 4. a 5.: „Dej mi poznat svoje cesty, Hospodine, už mě chodit (...) cestou své pravdy a vyučuj mě, vždyť jsi Bůh, má spása, každodenně skládám svou naději v Tebe.“

16 To platí též o jinak znamenité knížce – G. Greshake, *Nacházet Boha ve všech věcech*, v čes. překl. Zvon, Praha 1995.

17 Kvietistickou nauku formulovanou v 68 tezích odsoudil r. 1687 papež Inocenc XI. (D 1221–1288; DS 2201–2268). V našem kontextu jsou významné zejména tyto verze: 1. „Je třeba, aby /člověk své/ schopnosti anihloval, a to je vnitřní cesta (*via interna*).“ 2. „Chť aktivně působit jest urážet Boha, který chce /sám/ být jediným činitelem: a proto je třeba ponechat Bohu sám sebe celého a totálně (...)“ 4. „Přirozená aktivita je nepřátelská milosti (...); neboť Bůh chce působit v *nás bez nás*“ (kurzíva VF). 12. „Kdo daroval svou svobodnou vůli Bohu, nemá se nic (...)“ (ohledně vlastní spásy; 13.: ani jinak). 14. „Jestliže se někdo odevzdal Boží vůli, není vhodné, aby Boha o něco prosil; neboť prosit je nedokonalost, protože je úkonem vlastní vůle a volby a znamená chtít, aby se Boží vůle přizpůsobila naší, ne naše Boží (...)“; Ježíšova slova „proste a dostanete“ (Jan 16,24) neplatí pro „vnitřní duše, které nechťejí mít vůli“.

V porovnání s údajnou „odevzdaností do Boží vůle“, jak u některých křesťanů, tak v *mimobiblické zbožnosti*, je také důležité, že biblické poselství nežádá přijímat a pasivně snášet jako Boží vůli každé fyzické postižení, ať vlastní (viz knihu Jób) nebo – a to zejména – cizí, srov. jen J 9,2.3. V křesťanství teologicky neobstojí názor, že by bylo bezbožnébojovat proti lidskému utrpení, i když např. historie lékařství zná politováníhodné protipříklady (narkóza, očkování). Snad už definitivně patří minulosti.

18 Srov. např. A. Dué, J. M. Laboa, *Obrazový atlas dějin křesťanství*, Portál, Praha 1998, kap. 66.: Sociální otázka, str. 268–272.

19 Viz např. stať Sigmunda Freuda *Budoucnost jedné iluze (= náboženství)*, v: S. Freud, *O člověku a kultuře*, Odeon, Praha 1990, str. 276–315.

20 Podrůžuji zde raději Tomášovu terminologii (*causa prima, causae secundae*): výraz „druhotná příčina“ navozuje Tomášovi cizí význam příčiny méně důležité, vedlejší, částečné (odpovědné za účinek jen zčásti). Jeho pojetí součinnosti Božího působení a lidské svobody je vyloženo v Teologické sumě na více místech, zvláště zřetelně např. I, 83, 1 ad 3: svobodná vůle je příčina vlastního pohybu, protože svobodnou vůlí člověk sám sebe hýbe k činnosti. K povaze svobody však nepatří nutně, aby to, co je svobodné, bylo první příčinou vlastního pohybu; jako se také nevyžaduje, aby něco bylo příčinou něčeho jiného pouze tak, že to je jeho první příčinou. Bůh je tedy první příčina, která uvádí v pohyb příčiny přírodní i obdařené vůlí. A jako tím, že uvádí v pohyb příčiny přírodní, jim neodnímá, aby jejich účinky byly přírodní, tak také tím, že uvádí v pohyb příčiny obdařené vůlí, neodnímá jim, aby jejich činnosti byly volní, nýbrž to – aby byly volní – v nich činí; působí totiž v každé bytosti podle toho, co je jí vlastní. (Pozn.: v článku 83 uvádí Tomáš jako protiargument, *sed contra*, Fil 2, 13.) Další takové místo je v ST I, 105, 4 ad 2, 3: K druhé námitce řekněme, že pohybovat se vůlí je pohybovat se ze sebe, to znamená z vnitřního principu. Ale tento vnitřní princip může být od jiného principu vnějšího.

A tak pohybovat se ze sebe není v rozporu s tím, že je něco uváděno v pohyb něčím jiným. K třetí námitce řekněme, že kdyby byla vůle uváděna v pohyb od jiného tak, že by se sama ze sebe nikterak nehýbala (že by byla zcela pasivní), nepřičítaly by se jí její skutky k zásluze nebo k třízi; jelikož se však tím, že je něco uváděno v pohyb od jiného, nevylučuje, že má pohyb ze sebe, jak jsme řekli, takže v důsledku toho není odstraněn důvod zásluhy nebo jejího opaku. (Pozn.: v článku 105 je citováno jiné Tomášovo dílo, kde se dovozuje, že pojetí Boha jako příčiny činů svobodně vůle není v rozporu s uznáním lidské svobody: Quæst. disp. De malo, 3, 2 ad 4.) – překlad: autor.

21 Z 20. kánonu II. oranžského sněmu (r. 529), D 193, DS 390; převzato z Augustinova spisu *De gratia et libero arbitrio*. Podle Tomáše výrok platí nejen v řádu milosti, nýbrž obecně o každém dobrém lidském konání. Eticky a křesťansky hodnotná je právě ta druhá, vědomá a svobodná složka, v přímém rozporu s názorem kvietistů (viz 4. teze v pozn. 17), kteří chtěli vyvyšovat Boha snižováním člověka.

22 Racionální egoismus Ayn Randové, jak jej velebí Jiří Kinkor (Trh a stát, Svoboda, Praha 1996) jako protiklad údajně zhoubného altruismu/ = dávat zásadně přednost druhému/, je pro křesťana zarážející tím, že z největšího přikázání druhou část mlčky hrubě deformuje a první, lásku a Bohu, vůbec nebere v úvahu, slovy ani věcně – např. účtou k řádu bytí, vyššímu než je vlastní zájem.

23 Gottfried Bachl: Thesen zum Bittgebet, v: Vorsehung und Handlung Gottes, St. Benno-Verlag, Leipzig 1988, str. 192–207. – Autor mj. pojednává o záměrné nezajištěnosti žebravých mnichů ve spiritualitě Františka z Assisi.

24 Podle českého dominikána Anselma Vladimíra Hronka (+ 23.3.1999) lze Tomášovu nauku v jistém smyslu označit za dynamický panteismus (soukromé sdělení asi z r. 1960). V obecně přijaté terminologii by bylo přesnější mluvit o panenteismu, tj. Bůh je ve všem, ale je i transcendentní.

25 K tomu viz diskusi o křesťanské víře a vědecké skepsi v UNIVERSU 30 (1999), str. 20–40.

26 Tak Freud ve dvou statích obezřetně, ale s plným přesvědčením rozebírá případy, i z vlastní praxe, jež neumí vysvětlit jinak než přenosem myšlenek. Uvádí-li je do souvislosti s podvědomím nebo se vztahem matka – dítě, mohlo by to svědčit o silném zaujetí zúčastněných osob. Viz Sen a okultismus, v: Sebrané spisy Sigmunda Freuda, J. Kocourek, Praha 1997, 15. kniha, str. 28–48, a Psychoanalýza a telepatie, tamt., 17. kniha (1996), str. 35–50.

27 Recentní informace zazněly na 1. pražském symposiu o hraničních oblastech psychologie 29.3.1999 pořádaném Filozofickou fakultou UK. Materiály z diskusního panelu s mezinárodní účastí mají vyjít tiskem.

28 Křesťanská revue 1/1999, str. 7–11. Citované myšlenky z knihy Tao-te-ťing nápadně připomínají kvietismus.

Původní verze článku vyšla v časopise Universum č. 31–32 v r. 1999, redakčně kráceno ve spolupráci s autorem, který připojil odkazy na sv. Tomáše k jeho pojetí lidské svobody (pozn. 20).

**Armando Bandera OP**

## **Tajemství církve v mystické teologii P. Arintera**

### **1. Životopis**

P. Arintero se narodil 24. června 1860 v Lugueros, malé španělské vesničce na severu provincie León. Do noviciátu vstoupil v září 1875 a v následujícím roce složil své první sliby v klášteře v Corias v Asturii, kde v r. 1860 začala obnova španělské provincie, zrušené na základě Mendizábalových dekretů o likvidaci řeholních institutů. Takzvaná „desamortizace“, zrušení úmoru, znamenala zánik řeholních institutů, avšak žádný sociální problém nevyřešila.

Po složení slibů zůstal P. Arintero v Corias a absolvoval tam tři ročníky teologie. Na jaře r. 1881 byl poslán na univerzitu v Salamance, kde studoval přírodní vědy. Svá studia zakončil v r. 1886, kdy získal licenciát.

V září 1886 začal vyučovat na koleji ve Vergaře v provincii Guipuzcoa, kde si soukromým studiem doplnil dva ročníky teologie, které mu dosud chyběly. Když byl poslán do Salamanky, dostal totiž dispens od docházení do školy, nikoliv však od studia. Ve Vergaře strávil šest let a dalších šest let přednášel v Corias přírodní vědy mladým dominikánům připravujícím se na kněžství.

V září 1898 začal vyučovat v Salamance. Zde se rovněž začal plně věnovat tématu, jemuž zasvětil celý zbytek života: tajemství církve jako uskutečnění plánu spásy. Podle P. Arintera je církev především společenství povoláné k tomu, aby jako celek žilo všeobecné povolání ke svatosti, již vždy definoval jako svatost mystickou. Toto základní téma se vine životem P. Arintera po celých třicet let: od r. 1898 až do r. 1928.

P. Juan González Arintero zemřel v pověsti svatosti v klášteře sv. Štěpána v Salamance 20. února 1928. Jeho služba Božímu tajemství spočívala především v práci spisovatele, duchovního vůdce a kazatele. Napsal mnoho knih, mnoha osobám poskytoval duchovní vedení ve svých dopisech a neúnavně kázal po celém Španělsku.

## 2. Mystická osobnost P. Arintera

O tom, že P. Arintero byl výjimečná mystická osobnost a že významně ovlivnil a obnovil všechny oblasti spirituality, dnes už nikdo nepochybuje. Nejnovější, velice výmluvné svědectví přišlo z „františkánského prostředí“, od jedné klauzurované řeholnice, která se v tomto oboru po zásluze těší znamenité pověsti.

María Victoria Trivino je mniška – klariska. Nedávno vydala velmi zajímavou knihu nazvanou Španělské spisovatelky – klarisky (BAC, Madrid 1995). Texty, které shromáždila, sahají od 15. století až po dnešek. Bohatství a rozmanitost sebraného materiálu si vynutily historický úvod, v němž se dočítáme: „V první polovině 20. století nastalo ve Španělsku velké oživení zájmu o mystiku, které významně podněcoval nadmíru vzdělaný P. Juan Arintero OP. Tato veliká osobnost získala značný vliv díky svým spisům a svým promluvám k posluchačům z různých řeholních rodin“ (s. XIII).

Tak tomu skutečně bylo. P. Arintero nebyl vlivnou osobností jen díky svým knihám, ale i díky svým kázáním určeným především řeholnicím. Tato oblast jeho působení však ještě nebyla náležitě prostudována. Shrňme to podstatné: Už před polovinou 20. století nastalo „velké“ mystické oživení. P. Arintero je označen za „velikou osobnost“, která je po celý svůj život podněcovala. Jeho působení spočívalo z velké části v promluvách.

Toto dobře podložené svědectví pocházející z nedominikánského zdroje jasně dokazuje výsadní postavení a původnost P. Arintera v myšlení o spiritualitě. Po tomto krátkém představení se věnujme už přímo jeho učení.

## 3. Vnější okolnosti a důraz na srdce

Učení P. Arintera je úzce spjato s jeho vlastním vnitřním ustrojením; byl totiž jedním z lidí, kteří jsou mystiky ze samé své podstaty. P. Arintero nechápe mystiku pouze ani hlavně jako oblast studia, je pevně přesvědčen, že mystika spočívá především v tom žít Boží tajemství.

Ve svých knihách P. Arintero znovu a znovu mluví o poznání Božích tajemství „skrze soupřirozenost“. Tato „soupřirozenost“ nemá nic společného s naturalismem. Lze jí dosáhnout tak, že člověk dovolí, aby se Boží tajemství zmocnila celé jeho osoby, vtiskla jí svou podobu, vytvarovala a přetvořila ji tak, že se v ní začne odrážet posvěcující skutečnost, již Boží tajemství přinášejí a která je člověku darována, pokud se jí nic nestaví na odpor.

„Srdce“ – vnitřní život – P. Arintera byl utvářen mysticky, což je typické pro ty, kdo „se obracejí ke svému srdci, aby naslouchali hlasu, jenž k němu promlouvá“, hlasu, který zve k adoraci a kontemplaci, k úžasu nad Božími tajemstvími – k mystickému životu.

Prostředí, v němž se P. Arintero pohyboval, nemělo pro touhy jeho srdce příliš pochopení. Bylo nutné žít život vymezený určitým rámcem, plnit uložené úkoly. To se však netýká jen P. Arintera, je to obecně lidská zkušenost. Prostředí, v němž člověk žije, nikdy nebude nakloněno mystice, výjimkou byla snad pouze svatá rodina v Nazaretě.

Chci zdůraznit, že v tomto směru nebyl P. Arintero podroben žádné mimořádné zkoušce – tento úděl není ničím neobvyklým. Bylo však třeba, aby ho žil. Podle P. Arintera nelze totiž teologii oddělovat od života: prožívání Božích tajemství nachází své vyjádření v mystické teologii.

V té době nebylo vůbec běžné spojovat slova „teologie“ a „mystika“. Na teologii se téměř výlučně nahlíželo jako na vědu, vědu o Božích tajemstvích, ale přece jen v první řadě vědu; vyžadovaly se od ní subtilní, vybroušené úsudky, přesnost, systematická přísnost, zřetězování jednotlivých pravd cestou dedukce atd. Na první pohled je zřejmé, že v ní převažovaly náhledy a tendence, které se obvykle shrnují výrazem „intelektualismus“. „Intelektuálové“ a „mystikové“ byli dvě jasně odlišené kategorie osob, které se nezdírkou střetávaly.

P. Arintero patřil mezi mystiky jednak „instinktivně“, jednak z přesvědčení a z osobního rozhodnutí. Tehdy však měla mystika špatný zvuk; profesionální teologové se jí nevěnovali, protože ji považovali za něco méněcenného. Domnívali se, že pokroku v poznání Božích tajemství, který by bylo možno bez pochyb označit jako vědecký, s její pomocí dosáhnout nelze. P. Arintero toto mínění nesdílel.

Pro P. Arintera teologie nebyla nikdy pouhým „diskursem“, v němž rozum analyzuje, syntetizuje a vytváří ucelený systém, jehož jednotlivé části jsou navzájem pevně propojeny. Dobře věděl, že toto vše je nutné – ve svých spisech ostatně nepostupoval jinak – ale jak jeho knihy, tak i jeho chování jasně dokazují, že mu to nestačilo; ba co víc, byl přesvědčen, že k tomu, aby byl člověk opravdovým teologem, to nestačí nikdy a nikomu.

Teologie vychází z tajemství víry, a proto je teolog povolán k tomu, aby byl nejen učencem, který tato tajemství zná, ale také svědkem, který o nich vypovídá. Prvořadým úkolem křesťanské víry, již má teolog vysvětlovat, není poskytovat rozumu pracovní materiál, nýbrž utvářet a proměňovat celé ho

člověka, teology nevyjímaje. Je-li člověk teologem, je jeho osobní proměna žádoucí tím spíše: vzhledem ke svému oboru je s vírou – se všemi jejími stránkami a obsahy – zvlášť spojen a jsou na něj kladeny zvlášť vysoké nároky.

Podle P. Arintera má veškeré intelektuální úsilí, které teolog vyvíjí, směřovat k prožívání Božích tajemství; mít k Božím tajemstvím vztah jen jako k objektu studia považoval za jejich profanaci, protože podle jeho názoru je součástí takového přístupu chladný odstup, který je na místě při řešení nějakého matematického příkladu, ale v teologii nikoliv. Boží tajemství jsou vždy – nezávisle na tom, z jakého úhlu k nim člověk přistupuje – symbolem a zárukou přítomnosti Boha, dárce spásy.

Tyto názory zastával P. Arintero od samého počátku svého působení. Později se začal zabývat ještě jedním tématem, které prostupuje všemi jeho knihami a provází i veškeré jeho kněžské působení. Mám na mysli jeho zaujetí pro Boží milosrdnou lásku, která pro něj nebyla zdaleka jen pouhým předmětem studia, ale mnohem spíše prostředím, v němž se pohyboval a žil. Boží plán se světem je plán milosrdenství, je to plán milosrdné lásky, a proto každá skutečnost obsažená v tomto plánu, tedy každé Boží tajemství, je vyjádřením a zároveň i zdrojem Boží milosrdné lásky. Každé Boží tajemství volá lidi k tomu, aby tuto lásku žili a svědčili o ní.

Mystika P. Arintera v jeho nejlepších letech je mystika milosrdné lásky. P. Arintero byl hluboce přesvědčen o tom, co velice šťastně a přesně zformuloval Jan Pavel II., když řekl: „Milosrdenství je totiž nezbytnou součástí lásky, jakoby jejím druhým jménem, a současně zvláštním způsobem jejího projevoování se a uskutečňování ve vztahu vůči zlu, které je ve světě, které na člověka doráží a obklopuje ho, vtírá se do jeho nitra a může ho dokonce i „uvést do záhuby pekla““ (*Dives in miser.*, č. 7).

Ríká se, že P. Arintero byl předchůdcem II. vatikánského koncilu. Toto konstatování je přesné, ale zároveň i nedostatečné, protože nic nevypovídá o tom, nakolik se dokázal koncilnímu ideálu přiblížit. Jsem pevně přesvědčen, že v některých důležitých bodech je P. Arintero nejen předchůdcem koncilních textů, ale i jejich komentátorem.

Ukažme si to na příkladu: V dogmatické konstituci II. vatikánského koncilu *Dei Verbum* se mluví o tom, že církev rozumí Božímu zjevení stále lépe (srov. DV 8b). Na toto téma napsal P. Arintero nespočet stránek. Kdyby si někdo dal tu práci, vybral je, nepatrně zmodernizoval slovník, tak aby byl

v souladu se současnou mentalitou, a všechny je zveřejnil s dnešním datem, každý čtenář by si myslel, že se jedná o výklad koncilního textu.

Podobných příkladů bychom mohli najít více. Šlo by například o všeobecné povolání ke svatosti, kontemplativní charakter církve, různorodost a komplementaritu povolání v církvi, eucharistii jako střed hierarchického uspořádání i veškerého života církve, atd. Pokračovat bychom mohli ještě hodně dlouho, protože materiálu je nepřeberně.

#### 4. Průvodce spisy P. Arintera

Z ekleziologického hlediska je nejdůležitějším dílem P. Arintera *Vývoj a vitalita církve (Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia)*. Toto čtyřdílné dílo bylo poprvé vydáno v Salamance v letech 1908–1911 a čítá víc než dva tisíce stran.

Porovnáme-li toto dílo s knihami, které tehdy na dané téma vycházely, zjistíme, že rozdíl je propastný. P. Arintero přečetl mnoho knih od různě zaměřených autorů, v jeho vlastních knihách však nacházíme něco, co z žádné knihy vyčíst nemohl.

Z časové posloupnosti událostí, reakcí i různých podezírání a varování lze vyrozumět, že v době, kdy začal psát toto své ekleziologické dílo, v němž najdeme mnoho zřetelně autobiografických rysů, žil už zcela ve světě mystiky. Jeho dílo je mystikou zcela prostoupeno. Obsáhlý poznámkový aparát dokazuje, že P. Arintero přečetl mnoho knih, při četbě se však vždy nechával vést světlem shůry, tím, jež podle slov sv. Jana od Kříže „září v srdci“.

Mysticismus Arinterovy ekleziologie vynikne tím víc, porovnáme-li jeho knihy s díly ostatních soudobých autorů na stejné téma. P. Arintero znal zásadní ekleziologická díla své doby od vynikajících autorů, jako byli Möhler, Newman, Gréa či Commer, používal je a často z nich citoval celé odstavce. Jsem však pevně přesvědčen, že žádného z těchto autorů nelze s P. Arinterem srovnávat, přinejmenším co se týče mystického vzletu, bohatství mystické nauky a jejího dokonalého zapojení do výkladu o tajemství církve. P. Arintero se o mystice nezmiňuje jen tu a tam v rámci výkladu o církvi, ale přímo a s jistotou vykresluje mystickou tvář církve založené Ježíšem Kristem.

P. Arintero znal a používal novátorské studie autorů, kteří ho předešli. O mnoho je však převyšuje, protože žádný z nich neobsáhl danou problematiku v takové šíři jako on.

Jakkoli je to šokující, ba nepředstavitelné, musím dodat, že P. Arintero je vzdor svému velkému přínosu ekleziologii ekleziologem zcela neznámým.

Jen výjimečně lze najít nějakou ekleziologickou bibliografii, v níž by figurovalo jeho jméno. Domnívám se, že je to velmi smutné zjištění. Nezbyvá než doufat, že P. Arintero doceněn teprve bude. Pro ekleziologii by to byl bezpochyby velký zisk.

## 5. Rozlišení, sladění, spojení

Předkoncilní ekleziologii se často vytýká, že příliš zdůrazňovala rozdíl mezi církví učící a církví vyučovanou. Ta první je, lze-li to tak říci, církev slova: mluví, a tomu, co říká, je třeba naslouchat a řídit se tím. Druhá je církev ticha: má poslouchat a nechat se vést.

Z tohoto rozlišení se snadno sklouzne k výrazně „dualistickému“ chápání církve. Nositeli veškeré aktivity v církvi je jen malá část jejích členů, zatímco naprostá většina věřících má trvale zůstat v postavení dítěte; postavení, v němž by mohla převzít iniciativu, tato „masa“ nikdy nedosáhne.

Rozlišení na církev „učící“ a církev „vyučovanou“ nedovoluje uvažovat o jiných možnostech. Převážná většina věřících je v tomto modelu odsouzena k tomu nikdy se aktivně neprojevit.

Nemám v úmyslu dál toto téma rozvíjet. Pouze ho připomínám, dříve než budu mluvit o koncepci P. Arintera, která na církev pohlíží naprosto odlišně a která je, nemýlím-li se, známá jen velice málo. Soustře me se nejdříve na oblast víry.

Funkce, kompetence a úkoly učitelského úřadu církve (tedy „církve učící“) jsou dobře známy. Avšak když P. Arintero mluví o vztazích mezi pastýři a věřícími, shrnuje své úvahy těmito slovy: „Věřící, učíce se, vyučují, a pastýři, vyučující, učí sami sebe“ (Vývoj... II: Doktrinální vývoj /Madrid 1975/, s. 180).

Výklad těchto slov by byl velmi dlouhý. V ekleziologii P. Arintera je toto téma rozváděno mnoha směry. Omezím se na to, že vyberu několik úryvků zastupujících mnoho stránek, na nichž P. Arintero o tomto tématu pojednává. Může se stát, že „u mnoha věřících je *sensus fidei* jemnější a vytříbenější než u jejich pastýřů. Tato vytříbenost v sobě nutně zahrnuje pevné přilnutí k oprávněné autoritě, neboť vychází z přemíry lásky a svornosti a z ducha poddajnosti, učenlivosti a křesťanského sebezapření. Takto, díky kontaktu s živou vírou a čistým smýšlením horlivých, osvěcených a duchem naplněných duší, se samotným učitelům daří lépe uchopit a upřesnit křesťanské učení (...). Tak sv. Paulin z Noly říkával, že si musíme být pozorní vůči obecnému citění věřících, protože jejich ústy promlouvá Duch svatý (...). Nejlepšími znalci

působení Božího Ducha ve vývoji dogmatu byli svatí, žít lépe tedy znamená i lépe chápat křesťanské učení (...). Jelikož velcí svatí a vůbec všichni mystici jsou důvěrně spjati s tím, který je Pravda, Svatost a Spravedlnost sama, jsou též – jak jim to ukládá sv. Jan (1 Jan 4,6) – dokonale poddání oprávněným učitelům; nepoddávají se však mělkému sentimentu, ale prožívají horoucí city, konkrétní, hluboké a přesvědčivé a zároveň i spojené se skutečností a objektivně odůvodněné. Mají osobní, životodárnou a nevypověditelnou zkušenost s nejvyšší Skutečností a své svědectví vydávají s jasným, jistým, přesným a osvětleným vědomím utvrzeným tímtež Duchem, který nám dosvědčuje, že jsme Božími dětmi (...). Mají Kristovo smýšlení, a proto si jasně uvědomují, že vnímají vnitřní, podivuhodnou, životodárnou skutečnost, kterou jim sděluje Ježíšův Duch“ (Doktrinní vývoj, s. 180–183).

K tomuto tématu se P. Arintero neustále vracel. Kdybychom chtěli shromáždit vše, co o něm napsal ve svých dílech, dalo by nám to velkou práci. Mystická zkušenost přináší tomu, komu se jí dostává, nejen posvěcení, ale i osvícení, a příjemce má vše, co obdržel, předat druhým. P. Arintero vždy vychází ze zásady, že Boží dary náležejí především církvi. Proto svatost ani osvícení, jichž se člověku dostalo, nemohou zůstat uzavřeny v lidském nitru.

Ten, kdo dar dostává, se o něj musí podělit. Díky tajemství napojení všech křesťanů na Krista je dobro, jehož se dostává jednotlivci, ku prospěchu celé církvi. Autorita, s níž učitelé zpřesňují význam nějaké nauky nebo tajemství, spočívá na poznání, jehož se dostalo mnohdy i zcela neznámým křesťanům. Je tomu vskutku tak: Věřící, učíce se, vyučují a pastýři, vyučující, učí sami sebe. Domnívám se, že toto pojetí církve je mimořádně hluboké a svrchované aktuální.

## 6. Ohled na církev v Arinterově mystice

P. Arintero neklade ekleziologii a mystiku vedle sebe, ale dokonale je propojuje. Ukazuje církev jako organismus povoláný k tomu ztělesňovat a předávat mystický život a zdůrazňuje, že mystika není žádné individualistické hloubání, ale dar a tajemství milosti, a že má být prožívána uprostřed církevního společenství v duchu spojení se všemi ostatními věřícími, ať už je jejich povolání a postavení v církvi jakékoliv.

Je zřejmé, že podat ucelený obraz církevní mystiky, již je dílo P. Arintera zcela prostoupeno, není možné. Musíme se nutně omezit jen na několik málo poznámek. Svůj výklad tajemství církve začíná P. Arintero výkladem

biblických obrazů a pak se do hloubky zabývá tajemstvím vyjádřeným či symbolizovaným v každém z nich.

Jeden z biblických obrazů je P. Arinterovi nad jiné milý: je to obraz církve jako nevěsty. Texty sv. Pavla a Apokalypsy poukazují na její velkolepost, svatost, vnitřní krásu a ztotožnění se s Kristem skrze horoucí, nepomíjející lásku hotovou k mučednictví a také i při mučení častokrát dosvědčenou. Tato nevěsta hoří láskou a rovněž její mysl se dostává výjimečného osvětlení. Ví, že zná smýšlení svého snoubence Krista a že na ni i v temnotě víry dopadá světlo božské moudrosti, světlo, jež je ona povolána šířit, a přinášet tak světu milost evangelia, které dostala ne pro sebe, ale proto, aby ho předala celému lidstvu, aby se všechny národy staly Kristovými učedníky. Kontemplace a líčení darů církve jakožto Kristovy nevěsty se P. Arinterem nemůže nabažít, ale věnuje se, přirozeně, i dalším tématům.

P. Arinter dobře znal nedostatky křesťanského života: mnohokrát si stěžuje na duchovní ochablost, nezastírá, že i v seminářích a řeholních noviciátech není duchovní formace bez problémů a podobně. Mluví o negativě nejen v oblasti spirituality a zbožnosti, ale ví i o tom, že víra je ohrožena i uvnitř církve. Počítá s tím, že ateismus se bude v Evropě rozmáhat stále víc, a „prorokuje“, že tato skutečnost přivodí velké tresty. Jedním slovem: P. Arinter vidí situaci uvnitř církve i ve světě realisticky.

Je si vědom kladů i záporů, všeho krásného i všeho nepěkného. Jaký postoj zaujme? Nezavírá oči před zlem, ale zároveň si je zcela jist, že dobro zvítězí. Pramenem jeho naděje je víra, že církev přes všechny lidské slabosti je a vždy bude věrnou nevěstou Ježíše Krista, že ji Kristus bude mít stále před sebou a nikdy ji nepřestane posvěcovat. P. Arinter velice zdůrazňuje pokrok církve a doklady pro něj nachází ve všech oblastech jejího života: ve svatosti, ve stále jasnější a dokonalejší znalosti Božího slova i v apoštolském smýšlení, které ji nutí hlásat evangelium celému světu.

Mystika P. Arintera je plná nadšení a jeho vztah k církvi se vyznačuje zápal a „vášně“, již s sebou nese milenecká láska. Je to láska, již člověk odpovídá na lásku Snoubence, kterého jeho neskonale milosrdenství přivedlo až na smrt a který o sobě prohlašuje, že je „žárlivý“, tedy že nesnese žádného soupeře a že žádá, aby všechna láska patřila jen jemu. P. Arinter soudí, že přikázání lásky platí v první řadě pro církev, a to proto, že právě jí patří i důstojnost Kristovy snoubenky. Každý křesťan je povolán žít tuto svatební milost s vědomím, že to není jeho vlastní výsada, ale výsada celé církve, do

jejíhož společenství se má zapojit a již má přijmout takovou, jakou ji Kristus ustanovil.

Ve světle těchto úvah je zřejmé, jak velkou úlohu přikládal P. Arintero všeobecnému povolání ke svatosti, ke svatosti plné a dokonalé, ke svatosti, již vyžaduje církev, která musí uspokojit nároky „žárlivé“ lásky. Z tohoto úhlu pohledu dobře pochopíme – alespoň dle mého názoru – že svatost, k níž jsme všichni povoláni, a láska, která je jejím výrazem, jsou mystická svatost a mystická láska: jsou to svatost a láska náležející ke stavu, jemuž se říká mystické zasnuby a mystická svatba. Je zřejmé, že ani dnes, po 2. vatikánském koncilu, není třeba k nauce P. Arinterovi vůbec nic přidávat. Mám za to, že se mu podařilo zformulovat to podstatné a že lepší formulace už ani není možná. Tuto nauku je však třeba stále lépe chápat a především stále opravdověji žít.

Líčíme-li mystickou svatbu, nemůžeme opominout ani svatební hostinu, s níž počítají svatební tradice všech dob. Výdaje za tuto hostinu mohou být i velmi vysoké, na to, co by při jiné příležitosti bylo posuzováno jako marnotratnost, se při svatbě hledí jinak. Jako křesťané už víme, o jakou hostinu se jedná. Tímto velkým okamžikem je eucharistická hostina, v níž je vyjádřeno, že se Snoubenec a snoubenka zcela oddávají jeden druhému. Eucharistie je skutečnou svatební hostinou, a proto její slavení vyžaduje ne pouhou zbožnost, ale opravdovou snoubeneckou lásku, lásku, která žije ze vzájemného odevzdání se a pro ně, lásku, která bere vážně nároky, které na nás klade první přikázání. Na námitky, že vytváří nějaké nové, jedenácté přikázání, P. Arintero často odpovídal, že povinnost rozvíjet mystický život vůbec není nové přikázání, nýbrž že je zahrnuta už v tom prvním. Toto první přikázání je však třeba přijmout a vážně a upřímně usilovat o to skutečně je žít. Řídit se prvním přikázáním znamená neustrnout, ale neustále růst.

Toto je další nový náhled na všeobecné povolání ke svatosti a i na něj kladl P. Arintero velký důraz. Nevím o nikom před II. vatikánským koncilem ani po něm, kdo by vyložil téma všeobecného povolání ke svatosti tak obsáhle a tak hluboce jako P. Arintero. Připomeňme ještě další prvek, který podle něho charakterizuje křesťanskou svatost: má to být svatost mystická.

Svémi řádky jsem se snažil P. Arintera alespoň připomenout. Kdo touží poznat ho opravdu, bude muset číst jeho díla, v nichž najde mnohem víc, než jsem zde mohl říci. Rád bych čtenáře navnadil, aby si sladkost mohli vychutnat sami.

Ze španělštiny přeložila Markéta Zettlová.

## Eucharistie a mnišský život

Obávám se, že mohu touto přednáškou způsobit mnohým rozčarování. Možná jste čekali teologické a duchovní úvahy na toto téma, anebo můj vlastní pohled na tuto tematiku. Jako historik jsem se rozhodl toto téma zpracovat velmi prostým způsobem. Pro posouzení vztahu mezi eucharistií a mnišským životem si jako výchozí text volím Řeholi sv. Benedikta (RB), kterou budeme konfrontovat se dvěma texty úzce souvisejícími – s Řeholí Mistra – hlavním pramenem Benediktovy řehole – a s Dialogy sv. Řehoře Velikého, které nám podávají život sv. Benedikta. Každý z těchto tří textů můžeme, jak známo, situovat do jednotlivých třicetiletí 6. století. Mistr napsal svou řeholi jako první, poté následuje Benedikt, poslední v časovém sledu je Řehoř.

Důvod, proč se při zpracování této tematiky nedržím jen Řehole Benediktovy je prostý. Sv. Benedikt o eucharistii vůbec nemluví. Mše svatá a přijímání jsou vzpomenuy jen jakoby mimochodem ve spojení se čtením v refektáři (RB 38, 2), povinnostmi klášterních kněží (RB 62, 6, resp. 60, 4) a pořadím v komunitě (RB 63, 4). Tento lakonický způsob výpovědi o eucharistii není charakteristický jen pro naši Řeholi. Jiné cenobitské řehole, a rovněž tak i starověká cenobitská díla, obsahují jen velmi málo zmínek o eucharistii. Bylo by však opovržlivostí vyvozovat z toho, že toto tajemství nebylo pro staré mnichy ničím důležitým. Ostatně víme, že ty nejpodstatnější skutečnosti někdy nebývají v různých dokumentech ani zmiňovány z toho důvodu, že samozřejmé věci nepotřebují zdůraznění. V naší tematice má mlčení o eucharistii pravděpodobně velmi hluboký a specifický význam, k čemuž dojdeme na konci naší přednášky.

Malý počet zmínek o eucharistii v RB je kompenzován hojností takových textů ve dvou dalších už zmíněných dílech. Mám na mysli především Řeholi Mistrova. Neobsahuje sice mnoho detailů o nedělní mši svaté, protože Mistrovo laické společenství nemělo kněze, který by sloužil mši svatou v klášterním oratoriu, a proto se společenství v neděli vydávalo mimo klauzuru do nejbližšího farního kostela, přece však ve spojení s pojednáním o službě v kuchyni je popsán obřad denního svatého přijímání. Každý den po officiu, které předcházelo jídlu, opat – rovněž bez svěcení – rozdával brat-

řím Tělo a Krev Páně. Nejčastěji to bylo po noně, někdy po sextě nebo po nešporách. Bratři přijímali duchovní pokrm na lačno před jediným pokrmem pro tělo v průběhu dne. Podrobnosti o obřadu neznáme, víme však, že vše se odehrávalo v oratoriu a že svatému přijímání předcházelo pozdravení pokoje.

Bylo toto přijímání *extra missam*, podobně jako mnoho jiných zvyklostí s tím souvisejících, něčím specifickým pro Řeholi Mistrovu anebo můžeme připustit, že se tento zvyk držel i v jiných klášterech, zvláště klášterech sv. Benedikta? Abychom mohli správně odpovědět na tuto otázku, musíme si uvědomit, že přijímání svatých způsob v soukromých domech a jejich uchovávání pro následující dny bylo běžně rozšířeno v církvi prvních století. Laik mohl přijímat vše, co obdržel od kněze během rozdávání sv. přijímání, anebo si mohl část uchovat na dny následující.

Tato praxe je dostatečně potvrzena v různých pramenech. Ze všech důkazů o této praxi uvedu dva příklady: jeden je známý, druhý méně známý.

Každý ví, že sv. Bazil v jednom ze svých listů obhajuje právo věřících přijímat vlastníma rukama (Bazil, list 93). Tato praxe byla opodstatněná v době pronásledování, kdy nebyl k dispozici kněz nebo jáhen, anebo také na poušti, kde mniši žili daleko od nejbližšího kněze. Tento obyčej byl přijat v Alexandrii a v Egyptě, říká Bazil, poněvadž laici nejčastěji uchovávali eucharistii v soukromých domech a přijímali podle vlastního uvážení.

Asi o stopadesát let později, kdy církev žije politicky pod východním císařstvím a církevně spadá pod Řím, jedna událost potvrzuje, že tato praxe neupadla v zapomnění. V říjnu roku 519 římský legát vyslaný do Konstantinopole, aby zde ukončil Akáciovo schizma, referovali papeži Hormidasovi se znepokojením o události v Soluni. Biskup Dorotej a jeho kněží, kteří se přidali ke schismatu, rozdali v neděli velké množství proměněných chlebů, aby v případě jejich suspenze měli věřící na delší dobu zabezpečeno sv. přijímání (delegaci vedl biskup Germanus z Capui, přítel sv. Benedikta – viz Dialogy II, 35).

V době Mistrově a Benediktově se tedy setkáváme s událostí jistě vyjmečnou, ale potvrzující všeobecné přesvědčení, že i laici mají právo svobodně přijímat a

V tomto historickém a liturgickém kontextu lépe pochopíme obřad přetvárající v klášterech Mistrových. Nebylo to nic jiného než společně organizované soukromé přijímání, což bylo církevní autoritou dovoleno jednotlivým věřícím. To, co křesťané mohli konat ve svých soukromých domech, mniši konali společně v oratoriu svého kláštera.

Obyčej přijímat mimo mši svatou vysvětluje nejen praxi Mistrových klášterů, ale vrhá také zcela jiné světlo na zdánlivou nesrovnalost v dílech Kasianových. Když Kasian popisuje život egyptských mnichů, jednou mluví o každodenním přijímání, jindy o přijímání jednou za týden. Ovšem tato tvrzení si neodporují a ani také nespovídají o rozdílném přístupu k přijímání u jednotlivých mnichů. Ve skutečnosti texty hovořící o denním přijímání mají na mysli přijímání mimo mši sv., texty hovořící o přijímání jednou za týden se vztahují ke slavení mše svaté. Mniši, stejně jako jiní věřící v Egyptě, přijímali z rukou kněží jen v sobotu a v neděli, mimo tyto dny přijímali – zvláště poustevníci – soukromě.

Vrátíme-li se k Řeholi Mistrově, musíme potvrdit, že obřad denního přijímání mimo mši byl v církvi značně rozšířen. Byl rozšířen také v kraji pobytu Benediktova, a proto tento obyčej byl zaveden i v jeho klášterech. Po smrti Benediktově potvrzuje tuto praxi také jiný dokument z římské oblasti jako rozšířenou. Řehole Pavlova a Štěpánova povzbuzuje bratry svého kláštera, aby se bez vážného důvodu nevzdalovali dennímu přijímání, které bylo rozdáváno mimo mši a předcházela mu modlitba Páně. RB tak mlčky dokládá v souvislosti s praxí těchto dvou řeholí obyčej přijímání před jídlem. Obřad byl natolik krátký, že nebyl důvod ho připomínat při popisu rozdělení dne, jak tomu bylo v případě liturgie mše svaté.

Neznamená to, že vztah ke svátostem byl stejný v Řeholi Mistrově i v Řeholi Benediktově. V době, která od sebe dělí obě řehole, nastala významná změna. Kněží, kteří nebyli ještě přijímáni Mistrem, jsou přítomni v RB buď jako ti, kteří vstupují po svěcení, anebo jako klerici (RB 60, 62). Sloužení mše svaté v oratoři bylo tedy zajištěno. Nic však nepoukazuje na to, že by byla mše sloužena denně, protože tomu nenaspovídá rozdělení práce a čtení. Mše byla tedy vyhrazena pro neděle a svátky, ve všedních dnech byla nahrazena podáváním sv. přijímání analogickým způsobem, jak to bylo popsáno Mistrem nebo Pavlem a Štěpánem.

V Provinci (podle svědectví Řehole Cesarea z Arles a Aureliána z Arles) měla mše a přijímání méně významné místo než tomu bylo v Itálii. Je však možné říci, že Řehole Mistrova podává svědectví o tom, co se dělo i v prostředí Benediktově. Ten zřejmě musel dobře znát Mistrovu praxi a obřad. Jaký byl smysl, hodnota a účel této praxe?

Vztah prvotního mnišství k eucharistii se mi zdá velmi hezký a smysluplný. Jestliže pro mši svatou byla vyhrazena neděle, znamená to vyzdvížení významu neděle a mše. Všední dny byly posvěcovány chlebem vezdejší

, který byl konsekrován v průběhu nedělní liturgie. Tak se podtrhlo spojení celého týdne s nedělí. Všední dny byly posvěcovány eucharistií, která byla přítomna jiným způsobem.

Tato praxe – moudrá a harmonická – asi dvě století po sv. Benediktu ustoupila zvyklosti každodenních konventních mší. Tento obyčej byl spjat s karolinským obdobím a jistě také obsahuje svůj smysl a svoji krásu, které není možné bagatelizovat. Nemůžeme to však považovat za úplně konečné řešení anebo za pokrok. Takové tvrzení by předpokládalo tezi, podle níž by starověcí mniši neměli dostatečné vědomí o významu eucharistie v mnišské životě a potřeba sloužit denně mši svatou se objevila – podobně jako jiné elementy katolické zbožnosti – až postupem času.

Ve skutečnosti úcta k eucharistii, jak se projevovala u starých mnichů, nebyla o nic menší než naše, i když se projevovala jiným způsobem. Samozřejmě zvláštní místo, jaké má slavení eucharistie v našem denním řádu, může ukazovat, jak si ji vážíme. Chceme tím vyjádřit, že si eucharistie vážíme tak, že bez ní nemůžeme být ani jediný den. Ale naši Otcové si ji vážili neméně, když pro její slavení vyhradili neděli. Chtěli tím vyjádřit, že je to tak velká skutečnost, že ji nemůžeme snižovat slavením o všedních dnech.

Naše officium svou podstatou posvěcuje den a má mít své pravidelné místo v rytmu dne. Rytmus eucharistie není svázán každodenností. Zavedení mše do každodenního programu má svůj zvláštní význam. Způsob přístupu k eucharistii u starověkých mnichů má také svůj význam, nikoliv menší než denní slavení pro nás.

Nyní ještě několik myšlenek k jinému aspektu pohledu na eucharistii: každodenní svaté přijímání. Je pro mě zarážející, když se v současném mnišském životě setkávám s tendencí zřici se vezdejšího chleba, o nějž denně prosíme v modlitbě Páně. Chápu, že nemusíme považovat za nezbytné sloužit denně mši, ale je pro mě nepředstavitelné zřici se šest dní ze sedmi přijímání.

Tato nová praxe, která se doufám neujme, vyplývá z úzkého sepětí mše se svatým přijímáním, jak je to dnes chápáno. Neumíme si představit jedno bez druhého, a proto není-li mše svatá, zříkáme se rovněž přijímání. Nejstarší prameny přitom dokazují, že mniši velkého období církve přijímali denně mimo mši svatou – nikdy však bez vztahu ke mši.

Zbývá nám tedy vysvětlit důvod této velké změny na počátku karolinské epochy, kdy se přešlo k praxi, která je dnes běžná v celé církvi. Jednak tento liturgický model našly francké kláštery v Římě. Posléze ke každodennímu

slavení mši svaté přispělo dílo sv. Řehoře Velikého, napsané v 6. století, ale které se velmi rozšířilo kolem r. 700. Byly to jeho Dialogy.

Čtvrtá kniha Dialogů končí vyzvižením mše svaté jako prostředku, který duše zbavuje hříchu a všech jeho následků. Týká se to živých i zemřelých. Papež podává pouze dva příklady vysvobození duše z očistce po několika mších sloužených postupně za sebou. Druhý příklad se vztahoval k mnichovi, kterého vysvobodil z očistce tím, že za něj přikázal sloužit třicet mši svatých nepřetržitě po třicet po sobě jdoucích dnů. Tento příklad posloužil jako podnět k zavedení tzv. gregoriánských mší (Dialogy, IV, 57). Tato myšlenka uchvátila pak mnohé tak, že se podobné mše sloužili také na úmysl živých, o čemž Řehoř podává dvě svědectví (Dialogy, IV, 59). Mezi tímto párem zázračných událostí se nachází i postoj biskupa Kasia z Narni, který poukazuje na účinnost každodenního slavení mše. Za věrnost této praxe si Kasius zasluhuje Boží chválu a spasitelnou smrt (Dialogy, IV, 58).

Eucharistickými zázraky končí řada zázraků, které tvoří osnovu Dialogů. Následuje pak jakési rozjímání o mši svaté:

Musíme pohrdat celým srdcem pozemskostí, především proto, že vidíme, jak pomíjí. Každého dne máme podávat Bohu chválu obětí slz a každého dne obětovat také hostii jeho Těla a jeho Krve. Tímto nesrovnatelným způsobem tato oběť zachraňuje duši od věčné smrti a obnovuje mezi námi tajemství smrti jediného Syna. I když 'Zmrtvýchvstalý už neumírá a smrt nad ním vládu nemá', přece jako nesmrtelný a nepodléhající rozkladu, obětuje se za nás stále znovu v tajemství svaté Oběti. V jejím průběhu je jeho Tělo přijímáno a rozdělováno pro spásu lidí, jeho Krev je prolévána už ne na ruce nevěřících, ale do úst věřících.

Proto se zamýšlíme nad tím, čím je pro nás tato Oběť, která nám vyprošuje odpuštění a zpřítomňuje utrpení jediného Syna. Kdo z věřících by mohl pochybovat, že se ve chvíli Oběti otvírá nebe hlasem knězem a že v tomto tajemství Ježíše Krista jsou přítomny zástupy andělů? To, co je vysoko, spojuje se s tím, co je nízké. Pozemská skutečnost se pozvedá k nebeské a viditelný svět se sjednocuje s neviditelným (Dialogy, IV, 60).

Nestačí ovšem jen liturgická činnost, abychom obdrželi milost. Je třeba přidat trojí úsilí:

- Především ten, kdo přináší eucharistickou oběť, musí sebe sama přinést v oběť, aby následoval to, co koná.

- Po skončení liturgie musí neustále bdít nad srdcem a udržovat v sobě ducha zkroušenosti, v němž musíme konat posvátné oběti.

– Je třeba odpustit všem, kdo ho urazili – je to podmínka *sine qua non*, aby sám dosáhl odpuštění, po němž touží (Dialogy, IV, 61–62).

Každodenní mše svatá je zde představena jako soubor předsevzetí a závazků vůči Bohu, sobě samému a bližnímu. Řehořovi nejde o nějakou svátostnou magii, ale obřad denní mše je pro něj podporou programu duchovního života. Toto zdůvodnění denního slavení mše podpořilo růst počtu mší v klášterích i v celé církvi.

Stránka Dialogů, které měly tak veliký duchovní vliv na čtenáře či posluchače, byly především jakýmsi voláním Řehořova srdce. Musíme je vidět z tohoto úhlu pohledu. Na prvních stránkách Dialogů představuje Řehoř sebe sama jako člověka, který je hoden politování, je plný smutku a znechucení. Tři roky po svém zvolení na Petrův stolec v Římě projevuje Řehoř ve svých Dialozích lítost nad výsledky svého snažení, což se projeví ještě na počátku jeho díla *Moralia* i jinde. Světské záležitosti, jimiž se musí zabývat jako biskup, ho tísní. Nostalgicky vzpomíná na léta svého mnišského života.

Můj nešťastný duch, který je naplněn bolestmi z tolika povinností, vzpomíná na léta mého pobytu v klášteře, kdy se povznášel nad věci pomíjící, kdy ovládal vše, co je nepatrné, kdy se stále zabýval záležitostmi nebeskými, kdy, ač omezen tělem, překračoval hranice těla, kdy miloval dokonce smrt jako bránu k životu a odměnu po práci, zatímco všem ostatním se jeví jako trest (Dialogy, I, Prol. 3).

Řehoř se cítí bolestně vzdálen od všech předností kontemplativního života a má dojem, že je potřísněn pylem pozemského snažení. Jeho schopnost toužit po vnitřních hodnotách je nezadržitelně zmenšena všemi vnějšími záležitostmi, k nimž se cítí doslova souzen (Dialogy, I, Prol. 4). Nejhorší pro něj je, že ztrácí vědomí svého duchovního pádu. Ztracené radosti ráje se pomalu ztrácí z jeho paměti, jako se ztrácí lodníkovi břeh, když je jeho loď unášena bouří (Dialogy, I, Prol. 5).

Tato upřímná vyznání první knihy Dialogů je nutno srovnávat se závěry čtvrté knihy. Mezi těmito úryvky – úvodním a závěrečným – musíme najít klíčový úryvek, který je spojuje. Vskutku na počátku čtvrté knihy Dialogů nacházíme jakoby nový úvod, který nám připomíná úvod k celému dílu a který připravuje určitý závěr. Řehoř připomíná pád lidstva v Adamovi a jeho pozdvižení v Kristu. Praotec lidstva vyhnáný z ráje si alespoň částečně uchoval ráj v paměti. Následující generace už nevěděly nic o rajských radostech, které nezakusily. Existence andělů, štěstí spravedlivých, pohled na Boha – to vše jsou slova zbavená obsahu, protože člověk nemá zkušenost

s neviditelným světem a začíná o něm pochybovat (Dialogy, IV, 1, 1–2). Toto obecné drama lidstva připomíná osobní neštěstí Řehořovo. Opakuje se tatáž historie vyhnání a náhlé degradace prohloubené zapomenutím.

Padlé lidstvo je díky Boží milosti schopno pozvednout se ze svého pádu. Podle platonského vzoru Řehoř popisuje situaci dítěte, které je narozeno a vychováno v temnotách vězení (Dialogy, IV, 1, 3), po čemž Řehoř opěvuje vykupitelské dílo Syna a Ducha, jímž byla lidem dána šance nového poznání neviditelného světa a získání duchovní radosti. Aby se toho všeho dosáhlo, stačí uvěřit Božímu slovu a naslouchat lidem, kteří obdrželi od Ducha pevnou víru anebo určitou zkušenost se skrytými skutečnostmi (Dialogy, IV, 1, 4–5).

Toto poselství naděje je obsaženo v závěru čtvrté knihy. Jako pád Adamův byl podobný pádu Řehořovu, tak naděje spásy přinesená Kristem bude zformulována na konci knihy autorem Dialogů. Závěrečná předsevzetí jsou odpovědí na výkřik beznaděje z počátku díla. Řehoř hosený ze života kláštera do víru světa se odhodlal hledat ztracený ráj. Samozřejmě nenajde už hranice ráje, který mu vytvářelo prostředí a řád kláštera, což mu přinášelo pokoj. Ale šanci k získání a nalezení ráje může být určitá míra vnitřního života a kontemplace. Mluví o sobě, když připomíná každodenní oběť slz, které doprovázejí mši svatou, a o zkroušenosti, která přináší nekonečně veliký užitek v jeho životě.

V centru veškeré naděje na pozvednutí duchovního stavu je samotný akt slavení eucharistie. Řehoř má při něm pocit alespoň chvilkového nalezení dober svého kontemplativního ráje. Věci nebeské, kterými se kdysi zabýval v klášteře ve chvíli oběti, sestupují na oltář a spojují se s pozemskými (Dialogy, 1, Prol. 2; IV, 60, 3). Jsou přítomni rovněž andělé, s nimiž rozmlouval Adam. Neviditelný svět, který zmizel člověku z očí společně s jeho pádem, se slévá v jedno se světem viditelným. Čím se kdysi sytila jeho kontemplace, je mu nyní dáno vírou.

Jestliže tedy nemůže dosáhnout plně kontemplativního způsobu života, nalezl Řehoř jeho jakousi zástupnou formu v prožívání tajemství Ježíše Krista, které jšvil jako biskup. Musíme konstatovat, že tyto stránky jeho díla, plné zápalu pro tajemství mše svaté, vyvěrají z jeho kněžských zkušeností. Biskupský řád mu vzal všechno, co mu bylo drahé, ale odhalil mu, čím je eucharistická oběť. To může odhalit ten, kdo toto tajemství slaví. Odhalením velikosti tohoto tajemství je tím radostnější, čím bolestněji pociťoval ztrátu všeho, co předtím měl. Mše se pro něj stala záchranným trámem uprostřed bouří tohoto světa. Je také pravděpodobné, že oběť Kristova promluvila

zvláštním způsobem k člověku, který musel obětovat svoje vlastní dobro ve prospěch služby církvi. V každém případě je ovšem jasné, že chvíle sloužení mše svaté je pro něho chvílí, v níž nachází mnohé z mystických radostí předchozího života.

V závěrečných myšlenkách Dialogů nemyslí jen na sebe. Celý tento úryvek je psán v první osobě množného čísla – my . I když má Řehoř na mysli především sebe, nezapomíná na své čtenáře. Mnich, který se stal pastýřem, se vydal na cestu hledání ztraceného ráje spolu se svým lidem. Společně se mše svatá pro ně může stát jakousi zdviží, která je vytáhne zpět nahoru.

Z této analýzy Dialogů pro nás vyplývá mnohé. Snad můžeme právem říci, že mše svatá se v Řehořově díle objevuje jako něco, co může částečně nahradit kontemplaci, tedy ztracené duchovní bohatství kláštera. Eucharistická zbožnost doslova vyzařuje z posledních stránek Dialogů. Souvisí s údělem mnicha, který se znovu musel vrátit do světského života a zakoušet útrapy, spojené se službou církvi ve světě.

Tato zkušenost mnicha-biskupa nám do určité míry může posloužit jako vysvětlení faktu, o němž jsme se zmínili na počátku: že totiž nacházíme tak málo zmínek o mši svaté v Benediktově Řeholi a rovněž tak i v jiných mnišských textech starověku. Nevyplyvá tato zdrženlivost v informacích o eucharistii ze samé podstaty mnišského života? Mnich, použijeme-li podivuhodnou analýzu samotného Řehoře, je *vir unus*, člověk a jeden . Tedy člověk, který se díky mužnému odřeknutí všeho stvořeného a díky neustálému směřování k samému Bohu stává mnichem. Jak říkával Kasián, jeho jediným cílem je neustálá modlitba . V tomto způsobu života existuje neustálé vědomí přítomnosti Boží (RB 7, 10–30; 19, 1), neustálé rozmlouvání s ním v soustředěnosti, což zabezpečuje stálý kontakt mezi člověkem a jeho Pánem. V takovém životě není nic světského, všechno – každý předmět a každá chvíle – mají posvátný charakter.

V tomto kontextu se zdá samozřejmé, že v klášteře není pocítována potřeba speciální techniky nebo speciálně vyhrazeného času na kontakt s Bohem, jak je to pocítováno mimo klášter. Zdá se, že je zde méně opodstatněná svátostná přítomnost a hodina sloužení mše svaté než u lidí ve světě. To, co obvykle prožívá křesťan při mši, může mnich zakoušet stále. Pro něho je Kristus stále přítomen, naslouchá mu nejen během tří hodin každodenního *lectio*, ale po celý den, kdy jej provází i při práci *meditatio*, tedy opakování textů Písma sv., které probouzí modlitbu tak často, jak je to jen možné.

Nevýrazné zdůraznění eucharistie starověkým mnišstvím je dáno samou povahou mnišství tak, jak ji chápali v prvních staletích. Fakt, že v pozdější době eucharistie zaujala v životě mnišské komunity podstatnější místo, byl důsledkem určité degradace podstatných složek mnišského života. Jinak řečeno – mniši podobně jako Řehoř začali hledat v každodenní mši svaté kompenzaci hodnot mlčení a soustředění, rozjímání a modlitby, nemluvě o jiných podstatných skutečnostech, jakými byly půst, bdění, chudoba, atd.. Každopádně se zdá, že denní mše svatá má hlubokou souvislost s touhou mnichů po mystickém kontaktu s Bohem, což vždy nebylo zabezpečeno dostatečně v životě klášterů.

Zřejmě tuto skutečnost vysvětlují Dialogy. Nechtěl bych tuto přednášku zakončit negativně. Mýlíme se, když si myslíme, že eucharistie je jakási konkurence tradičních mnišských hodnot. Eucharistie vždy byla a bude pramenem duchovního života mnichů, ať se slaví denně nebo jednou týdně. Každé duchovní úsilí křesťanského mnicha tryská z tajemství Kristova, ze svátostí církve.

I když staří mniši mluví málo o mši svaté, jsou přece jen doslova proniknuti tímto svátostným pramenem života. Předkládám zde jeden příklad za všechny. Abba Poimen, jehož díla znal sv. Benedikt ze života Otců, jednou použil starou legendu, podle níž jeleni jedí hady. Když komentoval první verš žalmu 41 (42): Je napsáno: Jako laň touží po vodě živé, tak má duše po tobě touží, Bože – jeleni na poušti polykají určité množství hadů, a když jed proniká jejich vnitřnosti, touží po živé vodě, aby uhasili žár hadího jedu. Podobně mniši žijící na poušti cítí v sobě žár působení zlých duchů. Proto s touhou čekají na sobotu a na neděli, aby mohli přistoupit k vodě živé, to znamená přijmout Tělo a Krev Páně a očistit se od satanské hořkosti.

## Kněžství Kristovo

Jestliže nám některá zjevená nauka může dát tušit celou velikost oběti mše svaté, pak je to nepopíratelně nauka o kněžství Kristově. Velcí teologové 13. století, jako například sv. Tomáš, nám zanechali nauku o oběti mše svaté celkem málo rozvinutou. Zato však mnoho řekli o kněžství Ježíše Krista po tom, co nám praví zjevení v listě Židům, jehož nejkrásnější texty byly často vykládány církevními Oci. Jsou zde bohaté nauky, které v mnohém osvětlují eucharistickou oběť a z nichž můžeme lépe pochopit, co slavně definoval tridentský koncil (sess. 22, c. 2.) proti luteránům: „Při božské oběti, jež se koná při mši svaté, Kristus, jenž se obětoval na oltáři kříže a prolil za nás svou krev, je obětován způsobem nekrvavým *incruente immolatur*. Je to táž oběť, je to také týž kněz, *idem nunc offerens sacerdotum ministerio*. Obětoval se sám na kříži a nyní se obětuje prostřednictvím svých služebníků, pouze způsob obětování se liší“ (Dz, n. 940). Je to v podstatě táž oběť, poněvadž je týž obětí dar a týž kněz, jenž pokračuje nyní ve svém obětování prostřednictvím svých služebníků.

Abychom mohli vytušit výši, moc a lesk kněžství Kristova, připomeneme si nejdříve, co bylo řečeno v listě Židům, zcela zasvěceném tomuto předmětu, a dále si připomeneme teologickou nauku, zvláště nauku sv. Tomáše Akvinského.

### I. Kněžství Kristovo v listě Židům

Tento list aplikuje na Kristovo kněžství velké myšlenky, vyslovené sv. Pavlem v listech Římanům, Korintským, k Timotejovi o Kristu Vykupiteli, všeobecném prostředníku, hlavě církve a o nutnosti víry v Krista ke spáse: „Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus, který dal sám sebe jako výkupné za všechny“ (1 Tim 2, 5).

První část listu k Židům má za účel ukázat svrchovanost kněžství Ježíše Krista, prostředníka nové smlouvy, nad všemi služebníky, které Bůh používal ve Starém zákoně, aby se zjevoval lidu. Ježíš je zde označen jako vyšší než andělé, vyšší než Mojžíš a všichni proroci, vyšší než všichni kněží Starého zákona. Je zřejmé, že tento list byl určen především k utvrzení nově obrá-

cených Židů, kteří byli často pokoušeni vrátit se ke kněžským a levitským obřadům.

Zdůrazněme podstatné body:

1. Ježíš je vyšší než andělé, kteří jsou pouze Božími služebníky, kdežto on je Syn Boží – svým původem a přirozeností, Stvořitelem a Mistrem všech věcí. „Komu kdy z andělů Bůh řekl: Ty jsi můj Syn, já jsem tě dnes zplodil! (...) Kterému z andělů kdy řekl: Ušedni po mé pravici, dokud ti nedám nepřátele za podnož tvého trůnu!“ (Žd 1, 5.13). Jestliže tedy slova andělů, častých vyslanců Božích, vyžadovala poslušnost, oč více slova Ježíše Krista. Převyšuje anděly nejen tajemstvím Božího synovství a vtělením, nýbrž i tajemstvím vykoupení, poněvadž trpěl z lásky k nám a jeho utrpení má nekonečnou zásluhou cenu. Ponížen za svého pozemského života je nyní korunován slávou pro smrt, kterou vytrpěl. „Proto měl být ve všem jako jeho bratři, aby se stal veleknězem milosrdným a věrným v Boží službě a mohl tak smířit hříchy lidu. Protože sám prošel zkouškou utrpení, může pomoci těm, na které přicházejí zkoušky“ (Žd 2, 17–18).

2. Ježíš převyšuje Mojžíše, poněvadž je budovatel a hlava Božího domu, kdežto Mojžíš, největší z proroků, byl pouze služebníkem. Vzhledem k Ježíši Kristu tedy nenapodobujeme nevěru a neposlušnost starých Izraelitů k Mojžíši. Ježíš nás vede k jiné zaslíbené zemi, neporovnatelně vyšší, než byla ta první, naslouchajme jeho hlasu, protože „slovo Boží je živé, mocné a ostřejší než jakýkoliv dvousečný meč, proniká až na rozhraní duše a ducha, kostí a morku, a rozsuzuje touhy i myšlenky srdce“ (Žd 4, 12). Zatímco Mojžíš koktal slovo Boží, Ježíš je Slovo podstatné, Slovo věčné, jež sestoupilo k nám, aby nás spasilo a tajemství srdce jsou zjevena před jeho očima.

3. Ježíš je neporovnatelně vyšší než velekněží Starého zákona pro tři snadno pochopitelné důvody. „Ježíšovo kněžství však nepřechází na jiného, protože on zůstává na věky. Proto také přináší spasení těm, kdo skrze něho přistupují k Bohu, je stále živ a přimlouvá se za ně“ (Žd 7, 24–25).

Dále, kdežto velekněží Starého zákona museli konat každý den oběti nejprve za své hříchy, pak teprve za hříchy lidu, Ježíš, velekněz, jenž nám přísluší, je svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený od hříšníků a vyvýšenější nad nebesa. Svou oběť přinesl najednou za všechny, obětoval sama sebe, ne za sebe, nýbrž pouze za nás (Žd 7, 26–27).

Konečně obřady mosaického kultu byly mnohonásobné, ale samy v sobě neúčinné přes vnější lesk, jímž byly obklopeny. Byla zde smírná oběť, která příslušela kajícím, oběť pokojná, obětovaná Bohu jako díkučinění dušemi

již očištěnými. A byl zde celopal spálený zcela ke cti Boží na znamení, že člověk je zcela poddán svrchované vládě Nejvyššího a že se mu musí zcela obětovat v dokonalém klanění. A nemenší různost byla v samotné obětní látce. Obětovali se holubi, jalovice a o velikonočních beránek, předobraz tajemného budoucího beránka, který měl smazat hříchy lidstva. Všechny tyto oběti měly pouze předobrazný význam jediné oběti, jež měla být obětována ne ovšem s velkým vnějším leskem, nýbrž v největším nedostatku na Golgotě. „Ale když přišel Kristus, velekněz, který nám přináší skutečné dobro, neprošel stánkem zhotoveným rukama, to jest patřícím k tomuto světu, nýbrž stánkem větším a dokonalejším. A nevešel do svatyně s krví kozlů a telat, ale jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupení“ (Žd 9, 11–12). „Vždyť Kristus nevešel do svatyně, kterou lidské ruce udělaly jen jako napodobení té pravé, nýbrž vešel do samého nebe, aby se za nás postavil před Boží tvář“ (Žd 9, 24).

Naproti mnohonásobným starozákonním obětím, samým v sobě neúčinným, obětí Kristova je jedna a dokonalá. Započala, když při vstupu na svět Ježíš pravil: „Oběti ani dary jsi nechtěl (...), v zápalné oběti ani v oběti za hřích, Bože, jsi nenašel zalíbení. Proto jsem řekl: Zde jsem, abych konal, Bože, tvou vůli“ (Žd 10, 5–7). Tento úkon obětování zde na zemi nikdy neustal v srdci Kristově, a třebaže není záslušnější v nebi, zůstává vždy v tom smyslu, že Ježíš se za nás neustále přimlouvá.

Celá tato nauka je shrnuta v prvních řádcích listu k Židům, které liturgie často opakuje: „Mnohokrát a mnoha způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků, v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil i věky. On, odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty, nese všechno svým mocným slovem“ (Žd 1, 1–3). Je nemožné přát si jasnějšího ujištění o Ježíšově božství nad to, v němž autor mluví k tomuto prvnímu křesťanskému pokolení jako o dogmatu už přijatém, jako o nekonečně vzácném pokladu mladičké církve.

## II. Kristovo kněžství je mnohem dokonalejší, než je možné si představit

Učení listu Židům je vysloveno tím, co nám teologie, a zvláště sv. Tomáš praví o kněžství obecně a o prvcích, které stanoví jeho dokonalost.

Vlastní povinností kněze je být prostředníkem mezi Bohem a lidmi, obětovat Bohu modlitby lidu, a zvláště přinášet oběť, která je nejdokonalejším úkonem ctnosti, zbožnosti, zprostředkovat lidu věci božské (*sacerdos* – sa-

*cra dans*), dát v kázání světlo pravdy a přísluhováním svátosti zprostředkovat milost nutnou k plnění Božího zákona (ST III, q. 22, a. 1).

Je dvojí prostřednictví: vzestupné a sestupné, které vyžaduje vnější a obecný kult, povinný Bohu. Člověk se skládá z duše a z těla a je povinen Pánu kultem vnějším i vnitřním. A poněvadž žije přirozeně ve společnosti, je mu povinen také kultem sociálním, protože Bůh je původcem a dobrodincem právě tak společnosti lidské, jako i duše a těla každého jednotlivce. Kněz je tedy nutný, aby spojil v jedno modlitby lidu, klanění, díkučinění, chvály, dostiučinění, aby jaksi doplnil svou svatostí nedokonalost těchto zbožných úkonů, poněvadž je zvláště zasvěcen Pánu, aby mu je obětoval jakožto výraz duše veškerého lidu.

Povinností kněze není pouze dát lidu božské věci, světlo a milost bez jejich padělání a smíšení s věcmi lidskými, ať už jakkoliv velkými, třeba s lyrismem povahy entusiasty anebo se sentimentalismem člověka, který hledá ve zbožnosti sama sebe. Kněz musí být opravdu jako „sůl země a světlo světa“ (Mt 5, 13.14).

Avšak tento dvojí úkon prostředníka se naplňuje především obětí – prostřednictvím vzestupné přinášením oběti, prostřednictvím sestupné udělováním darů věřícím z přinášené oběti, aby i oni byli ve spojení s Pánem.

Tak jako kněžství je činnost posvátná *par excellence*, tak i oběť, jak vyjadřuje její jméno (*sacrificium*), je úkon posvátný *par excellence*. Není kněze bez oběti ani oběti bez kněze, protože oběť předpokládá kněze obětujícího a obětní dar přinášený a obětovaný knězem Bohu.

Proč tato oběť a toto vnější zničení neboli obětování? Již v úkonu poklony, projevené pokleknutím, vyznáváme, jak praví sv. Tomáš, svou slabost ve srovnání s Bohem a padáme na tvář, jako bychom pravili, že sami ze sebe nejsme nic (ST II–II, q. 84, a. 2 ad 2).

Jestliže takový symbolismus obsahuje pouhé pokleknutí, jak poměrně daleko větší je v *oběti klanění*, kterou vyjadřujeme daleko dokonaleji, než může sebečistší tvor vyjádřit, že ze sebe nejsme nic, že pouze Bůh je bytí, *Ten, který jest*, a že ve srovnání s ním nejsme nic.

Po stvoření nebylo více bytí než před ním, poněvadž již bylo Bytí nekonečné, po stvoření bylo více bytostí, ale nebylo více bytí. Bylo více žijících, ale nebylo více života. Více rozumných, ale nebylo více moudrosti ani více svatosti ani více lásky. Tuto nesmírně hlubokou pravdu o nekonečné plnosti Boží můžeme zde na zemi vyjádřit nanejvýš způsobem negativním, když mluvíme o nicotě tvora a když tvrdíme, že by nebylo méně bytí a dokona-

losti, kdyby všichni tvorové byli zničeni. A na tomto nic, jež jsme, se musí uskutečňovat nejvyšší Boží vládce. Hvězdy ho poslouchají a nejsou si toho vědomy, my jej musíme poslouchat vědomě a svobodně. Aby člověk vyjádřil nekonečnou velikost Boží, jeho svrchovanou slávu, a naproti tomu svou slabost a nicotu, nabízí se Bohu, obětuje mu věci mimo sebe, aby se strávily a jaksi zničily, jako by pravil: Bůh sám je Ten, který jest, já jsem ten, který není. Toto naznačené zničení opěvuje svým způsobem nekonečnou velikost Nejvyššího. A tato oběť klanění by musela být, i kdyby člověk nebyl zhřešil.

Z této vzpomínky na svrchovanou moc Boží musí vycházet díkučinění za vše, co jsme od něho obdrželi. Protože také svým dobrodincům dáváme, co nejlepššího máme, abychom jim vzdali dík.

Obětí si také člověk vyprošuje od Boha nové milosti potřebné k setrvání v dobrém. I před hříchem jsme povinni Bohu touto trojí obětí, praví sv. Tomáš, podle přirozeného práva, jež určuje poměr tvora k Tvůrci.

Avšak po smrtelném hříchu nestačí člověku pouze uznávat, že nic není, musí vyznat i svoji bídu, svůj hřích, který je daleko hnusnější a zavržení hodnější než sama nicota. Musí poznat, že když se pozvedl proti principu veškerého řádu, zasluhuje zavržení, trest uměrný vině. Když pohrdl láskou Boží a dal přednost sobě před dobrem nekonečným, ztratil život milosti a nemá již právo na přátelství Boží, naopak, musí zaplatit dluh svrchované spravedlnosti. Za pomoci milosti pomáhající, která pomáhá člověku litovat, aby vyjádřil žal svého zkroušeného a pokorného srdce, vybírá člověk mezi zvířaty, jež mu náleží, nejkrásnější, nejčistší, nejtišší, jako by chtěl obětí toto ubohé zvíře svou vinou, a obětuje je Pánu, aby si vyprosil odpuštění. To je oběť usmíření nebo dostiučinění.

To jsou tedy čtyři velké pohnutky oběti – klanění, díkučinění, prosba, usmíření. Tento čtverý cíl byl často představován rozličnými oběťmi Starého zákona. Nyní jsou všechny spojeny v jediné oběti Nové smlouvy, jež tak podivuhodně uskutečňuje dvojí prostřednictvím mezi Bohem a člověkem: obětuje Bohu klanění, díky, dostiučinění a přináší člověku odpuštění a vždy nové milosti, aby vytrval a rostl v dobro.

Převzato z revue Na hlubinu, 1928, redakčně upraveno.

# SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 3. ročník 10 (2000)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává  
Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1

šéfredaktor a výkonný redaktor:  
Mgr. Radim T. Černušák OP

redakční rada:  
ThLic. Dominik Duka OP, Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP,  
Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Jan Sotoniak

redakce: Radim Černušák OP, Slovenská 14, 772 00 Olomouc

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

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

Cena jednoho čísla 25 Kč,  
roční předplatné včetně poštovného 100 Kč,  
"sponzorské" 130 Kč; platí se pošt. poukázkou

tisk: Graphic Praha

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