

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

S. Tugwell OP – Blahoslavení čistého srdce

C. V. Pospíšil OFM – Čistota srdce Ježíše z Nazareta

P. V. Kohut OCD – Toto tajemství je velké

A. Pignà OCD – Prožívat zasvěcenou čistotu

J. Saský OP – Dopisy Dianě d'Andalò

B. Nadolski TChr – Čistota srdce a liturgie



čistota

3/04



Obsah

Editorial / 3

Simon Tugwell OP

Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha / 7

Ctírad Václav Pospíšil OFM

Čistota srdce Ježíše z Nazareta / 25

Pavel Vojtěch Kohut OCD

„Toto tajemství je veliké“ (Ef 5,32) / 31

Arnaldo Pigna OCD

Prožívat zasvěcenou čistotu / 57

Pravá láska a čistota / 73

Otázky a odpovědi na téma celibátu

rozhovor s českobudějovickým biskupem Jiřím Paďourem OFMCap / 81

Jordán Saský OP

Dopisy Dianě d'Andalò / 85

Bogusław Nadolski TChR

Čistota srdce a liturgie / 95

Legenda k obrazovému doprovodu / 105

Recenze / 107

English Summary / 110

Editorial

Vážení čtenáři,

třetí číslo 14. ročníku naší revue *Salve* nese podtitul *čistota*. Uzavíráme tak naši reflexi nad trojicí evangelijních slibů poslušnosti, chudoby a čistoty. Prvním dvěma jsme se věnovali v minulých letech. Zmíněné evangelijní rady považujeme za rozhodující faktor v životě křesťanství, především v římskokatolické církvi.

Jestliže sliby poslušnosti a chudoby se mohou jevit anachronickými, nebo dokonce konzervativními, čistota může naopak vyvolat zcela moderní představu. Dokonce bych řekl, že je to termín „reklamní“. Ani asketickému diváku, který sleduje na televizní obrazovce pouhé zpravodajství, se nepodaří uniknout sloganům, které propagují čistící prostředky a ujišťují nás, že naše plotny, hrnce, koupelny, podlahy, prádlo budou zářit čistotou a bělostí, a nahlédne, že jsou dokonce i „teologicky“ vzdělaní tvůrci reklamních šotů, kteří nechají vystoupit před zraky milionů televizních diváků postavy řeholních sester, které zasvětily svůj život v evangelijní čistotě. Jako správný Čech a skeptik pochybuji o srozumitelnosti této reklamy, ale s hlubinnými psychology musím připustit, že řeholní sestra a její čistotou svítící závoj jsou archetypem čistoty.

Vím, že odpůrci zasvěceného života přežilých předkonicilních církevních forem, ke kterým patří „klášterníci“ a „klášternice“, namítnou, že klérus a hierarchie znovu podceňuje a ponižuje svátost manželství a vyvyšuje proskribovaný celibát. Musím s trochou humoru dodat, že již Tridentský koncil zdůrazňuje, že na rozdíl od panenství a celibátu, které si zaslouží úctu, je manželství svátostí. To je důvodem, proč toto číslo začíná statí Otce Simona Tugwella OP, který rozebírá blahoslavenství čistého srdce, abychom si uvědomili, že pojem čistoty je mnohem širší, a proto je vlastní každému křesťanu. A protože každý člověk je povolán být Božím dítětem, jsou blahoslavenství pozváním pro každého člověka, který hledá štěstí. Modelem či prototypem čistého člověka není nikdo jiný, než sám zakladatel křesťanství Ježíš Kristus. Nelze mluvit o Kristu, aniž bychom si uvědomili onu geniální relevanci čistoty panny a matky u Panny Marie. Možná, že některému čtenáři bude v tomto čísle chybět mariologická statí. Tento skutečný nedostatek přiznáváme. Jeho příčinou je pravděpodobně i to, že se redakci nepodařilo získat příspěvek z pera pisatele.

Evangelijní čistota je velké tajemství, jak začíná svou úvahu Otec Pavel Vojtěch Kohut OCD. Odvážím se tvrdit, že Ježíšův požadavek na monogamní manželství má adekvátní podobu v evangelijní radě panictví. Čistota je konsekventní ve své radikalitě lásky. Selhání, o kterých se dočítáme nejenom v bulvárním tisku, ale je reflektováno i v odborných studiích, vypovídá o náročnosti obou požadavků, jak monogamního manželství, tak panictví či panenství. Náš údiv nad tím, že současný sekulární svět odmítající a nesnažící se porozumět celibátu, je příliš krátkozraký. Není odmítání sňatku v podstatě odmítáním monogamního manželství, které je vystaveno stejnému neporozumění jako celibát či slib čistoty? Nevede cesta obrody celibátu a slibu čistoty přes obnovu a znovuoživení hodnoty manželství a rodiny? Náročnost čistoty je obdobná jak v manželství, tak v celibátu. Oba stavy potřebují duchovní vedení a někdy i podporu.

Jak prožívat zasvěcenou čistotu má nám přiblížit vybraná pasáž ze studie Otce Arnalda Pigny OCD. Krátký výběr z Instrukce Papežské rady pro rodinu *Lidská sexualita: pravda a význam* má jen potvrdit věrnou službu teologů, našich přispěvatelů a autorů článků, Učitelskému úřadu Církve, jako i ukázat, že je možné říkat náročné pravdy srozumitelně a jasně. Otec biskup Jiří Padour OFMCap se nevyhnul křížové palbě palčivých otázek, s kterými jsme konfrontováni ve sdělovacích prostředcích, často bulvárním způsobem. S bolestí musíme konstatovat, že mají mnohdy příčinu nejenom v selhání často pochybných jedinců, ale i v liknavých a nezodpovědných přístupech ze strany představených Církve. Otec biskup Jiří reaguje jadrně, stručně, s pádností s jakou reagoval i Svatý otec Jan Pavel II.

Dopisy bl. Jordána Saského bl. Dianě d'Andalò v překladu a s úvodem sestry Edity Mendelové OP otevírají šíři a bohatství přátelství mezi zasvěceným mužem a zasvěcenou ženou, které nemine souboj o čistotu a současně je oporou a pomocí v duchovním životě. Závěrečná stať Otce Bogusława Nadolského nás znovu vrací k šíři čistoty srdce v liturgii, k neobvyklému tématu, které rozvíjí na biblickém pozadí a obohacuje je přístupem komunity z Kumránu.

Bylo potřeba věnovat tolik papíru nesnadnému, často nepochopenému a odmítanému tématu evangelijní čistoty? Nestačil by Ariel, či jiný zázračný čistící prostředek? S váháním i s trochou bolesti musím říci, že reklamy zase nemají pravdu. Rád bych zde připomněl myšlenku Romana Guardiniho z knihy *O posvátných znameních*, kde říká: „Čistota tu není od začátku, jistě že je to milost; jistě, že jsou lidé, kteří ji nosí ve své duši jako dar, takže celé jejich bytí má silnou svěžest nejvnitřnější bytostné cudnosti. Ale to jsou výjimky. To, čemu

jinak lidé říkají čistota, bývá často velmi pochybnou věcí a znamená jenom, že jí ještě žádná bouře neotřásla. Opravdová čistota nestojí na počátku, nýbrž na konci. Získává se dlouhou statečnou prací, ... je ušlechtilostí srdce a svěží silou.“

✠ fra Dominik Duka OP



Simon Tugwell OP

Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha

Toto blahoslavenství zaměřuje naši pozornost k srdci. Moderní čtenář má sklon k nepochopení tohoto pojmu, neboť srdce pro něho téměř jistě představuje „sídlo emocí“, které velmi pravděpodobně staví proti „hlavě“, která je považována za sídlo myšlení. Avšak starověký svět, ať už myslíme na semitské národy, nebo na Řeky a Římany, spojoval jednotlivé části těla s psychologickými funkcemi odlišně. Hebrejové umísťovali rozličné emoce do jednotlivých částí těla, nikdy však zvlášť do srdce. Hněv byl situován do nosu, zřejmě proto, že hněvající se lidé odfrkují nosem. Soucit zase sídlil ve vnitřnostech. Srdce obecněji zastupovalo „vnitřního člověka“, a zvláště mysl a vůli. Řecké slovo užívané v Novém zákoně má významový rozsah podobný. Naše blahoslavenství se potom nevztahuje k srdci jako k sídlu emocí, nýbrž k celému vnitřnímu světu lidského vědomí a konání. Srdce je symbolem toho, kým jsme sami v sobě, symbolem zdroje všech našich reakcí a úsilí. „Blahoslavení čistého srdce“ by tedy znamenalo něco jako: „Blahoslavení jsou ti, kteří mají v sobě čistý zdroj života.“

List *Žakubův* tvrdí že je do nás vstípen jistý druh zákona – slovo, jež jak říká, je do nás zaseto. Je to náš vlastní zákon pravdy a tím i svobody. „Srdce“ v našem blahoslavenství se vztahuje k něčemu takovému. Blahoslavení jsou ti, jejichž vnitřní princip je čistý, nezakalený.

Náš Pán trvá na tom, že jeho morálka se týká srdce. Nespokojuje se s žádnou čistě vnější morálkou. Nedělá na něho žádný dojem, když se chováme řádně. Není ochoten nadchnout se žádným zachováváním vnější čistoty, jak tomu bylo u farizeů se vším jejich umýváním nádob a rukou (*Mk 7,3n*). Pro něho je důležité, že dobro a zlo vychází ze srdce. Pokud je naše srdce zlé, zůstáváme nečistí, jakkoli si umýváme nádoby a ruce.

Nějak se musíme dostat dovnitř a zbavit kalu pramen života.

Velmi důležitým faktorem je zde to, co můžeme nazvat křesťanskou spontaneitou. V konečné analýze to snad není ani tak věcí všeho, co děláte s rozvahou. Na čem opravdu záleží a co opravdu mnohé prozrazuje, je to, co děláte bez přemýšlení, co děláte, když jste náhle v noci probuzeni, co děláte, když nemáte čas, abyste se připravili, jak odpovědět. Toto odkrývá, jakou osobou jste, a právě to je důležité. Konečně království nebeské přichází jako zloděj v noci (*1 Sol 5,2*), náhle, což nám nedovolí se připravit jak zareagovat. Jestliže strom padne, zůstane na místě, kam padl (*Kaz 11,3*). Způsob, jakým padá, je jistě výsledkem dlouhého procesu.

Avšak jeho aktuální pád je krizí, která přichází náhle. Je toho mnoho, co můžeme udělat předem, abychom určili, jak padneme, ale všechno to je jen nácvikem něčeho, co budeme muset udělat instinktivně, až přijde čas. To je důvod, proč je důležité brát vážně sv. Tomáše, když odmítá ztotožnit ctnost jenom se správným konáním. Dokud máme špatné touhy, i když se jim nepoddáváme, ještě nejsme ctnostní.¹ Až půjde do tuhého, možná nebude čas, abychom je zkontrolovali, možná nebude příležitost pro další přemýšlení. Když nás někdo urazí, naše bezprostřední reakce bývá: „Dostanu ho,“ a pak se zamyslíme a sami sobě vynadáme. Avšak věčnost může vtrhnout předtím, než dosáhneme druhé fáze tohoto procesu.

Musíme zbavit kalu samotný zdroj našich reakcí, aby byla transformována sama naše spontaneita.

To se může stát pouze prostřednictvím Ducha svatého. Bůh nám ho dal, aby byl v nás pramenem živé vody tryskajícím z našich vlastních srdcí (srov. *Jan 7,38*). Je důležité, aby v tomto bylo jasno. Po dlouhá staletí se příliš snadno ostře oddělovalo přirozené od nadpřirozeného, takže máme dnes tendenci hledat projevy Ducha, které můžeme zakoušet, právě jako něco, co nevychází z našeho nitra. Často si pokládáme otázku: „Je to Bůh, nebo jsem to já?“ Tato otázka však není nesmyslná, pokud ji bereme vážně. Podstatnou otázkou není, zda to jsem já, nebo Bůh, nýbrž zda je to Bůh, nebo Satan. Právě Satan k nám přichází jako někdo zvenčí, který na nás pracuje zevnějšku a může se nás zmocnit jen tím, že nás sevře. Avšak Bůh pracuje v nás, v našich srdcích a myslích, uvnitř naší svobody.² Právě z našich srdcí probublává živá voda Ducha. (Ve skutečnosti řecký text používá slovo břicho. Hebrejský výraz, který se nejspíše nachází v pozadí řeckého slova, zahrnuje dost dobře všechno, co je v nás, včetně lůna a břicha. Důležité je, že voda vytéká právě z *nitra*.)

Právě z našeho nitra, z jeho hlubin vychází nový život, a to znamená, že všechno, co nevyjadřuje nás samé, nevyjadřuje ani Boha.

Avšak v jistém smyslu je pravdou také opak tohoto. Co nevyjadřuje Boha, nebude ani pravdivým vyjádřením nás samých. Člověk byl stvořen, aby odrazil obraz a podobu Boží. Právě tento obraz a tato podoba byla obnovena milostí působením Ducha svatého. Čistota srdce není jen záležitostí našeho vnitřního života. Náš Pán řekl svým učedníkům: „Vy jste už čistí tím slovem, které jsem k vám mluvil.“ (*Jan 15,3*) Máme-li čisté srdce, je to proto, že nám ho dal Bůh. Voda tryskající v nás do života věčného je vodou vycházející z Otce a Syna. Je to Bůh přebývající v nás, kdo nám dává opravdový vnitřní život, jenž je naším opravdovým životem, avšak není jednoduše náš vlastní.³

O svaté Kateřině Sienské čteme, že se v jistou dobu velmi zaobírala veršem z žalmu 51 „Stvoř mi čisté srdce.“ Jednoho dne zakusila něco podivného – zdálo

se, že Pán přišel k ní a odňal jí její tělesné srdce. Později jí vložil nové srdce, své vlastní se slovy: „Dávám ti své srdce, abys s ním mohla žít na věky.“⁴

Ať už chceme získat z takového příběhu cokoli dalšího, je to přinejmenším dramatické vyjádření učení sv. Pavla: „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus.“ (Gal 2,20) Naší nejhlubší identitou je Kristus. Právě z toho důvodu, že on žije ve mně, mohu správně říci „já“.

Západní člověk si začal silně uvědomovat identitu, a to často jako problém. Necítí se jistý ohledně své identity a pociťuje to jako důvod ke hněvu. V odpovědi na tuto skutečnost se snaží najít způsob jak nafouknout své ego, jak ujistit sám sebe, že je něčím.

Východní náboženství naopak zdůrazňují ne-já, zvláště buddhismus se svým učením *anatta*, doslovně ne-já.⁵

Křesťanství trvá na obojím. Naší identitou je já i ne-já. Život, který je autenticky mým, musí vycházet z opravdu personálního středu, který mohu určit jako „svůj“. Součástí důstojnosti člověka je podle sv. Tomáše to, že člověk je zdrojem svého vlastního konání, stejně jako je zdrojem svého vlastního konání Bůh.⁶ Naše svoboda je stvořený obraz Boží svobody.

Avšak naše stvořená svoboda může existovat jako taková pouze tehdy, je-li zakořeněna v Boží svobodě. Podstatným zdrojem mé identity je Bůh. V mém vnitřním životě, ve mně samém je přítomen Boží vnitřní život. A podle sv. Augustina Bůh je mému nitru mnohem bližší, než jsem já sám sobě.⁷ Je v nás opravdu pouze jeden zdroj života, a ten je plně lidský, jen když je zároveň božský. Bůh je srdcem našeho srdce.

To však znamená, že ve zdroji nás samých se nachází tajemství. Jsme-li opravdově zdrojem svých vlastních životů, nemůžeme čekat, že tento zdroj uchopíme nebo mu přijdeme na kloub. Řečeno v jazyce tomismu, nemůžeme uchopit esenci našich vlastních duší.⁸ Mít čisté srdce znamená mít srdce, o kterém víme, že je zakořeněno v Božím tajemství, a které se proto musí našemu uchopení systematicky vzpírat.

Tajemství Boha a tajemství duše patří k sobě. Na stížnosti těch, kterým se zdá Bůh židů a křesťanů příliš neuchopitelný, aby mohl být přesvědčivý, odpovídají židovští a křesťanští apologeté tím, že jim připomínají, že i sám člověk je právě tak neuchopitelný.⁹ Na žádost „Ukaž mi svého Boha“ odpovídá Theofilos: „Ukaž mi svého člověka a já ti ukážu svého Boha.“¹⁰

Mít čisté srdce znamená mít život, který v nás tryská ze zdroje, který je příliš hluboký na to, abychom do něho dosáhli. Mít čisté srdce znamená mít srdce, které není pouze stvořeno Bohem a zanecháno nám, abychom na něm z velké části pracovali. Znamená to mít srdce, které je stále tvořeno a udržováno novým Bo-

žím životem. Mistr Eckhart nás vybízí, abychom šli za spravedlnost spočítaných dobrých skutků a stali se svobodnými a nespoutanými, jako je svobodný a nespoutaný náš Pán Ježíš Kristus, jenž se stále znova počíná – bez přestání, mimo čas – ze svého nebeského Otce. Stejným způsobem máme být i my bez minulosti a budoucnosti, bez před a potom, a v každém nyní přinášet v Kristu své dobré skutky, které v nás započal Otec.¹¹

Můžeme-li zbavit kalu pramen života v nás, můžeme-li Bohu dovolit, aby nás znovu stvořil z hloubi nitra, aby v nás byl čistý život, život Kristův stejně jako život náš vlastní, pak toto musí nevyhnutelně zasáhnout způsob, jakým jsme, a způsob, jakým vidíme. Vidění a bytí na sebe navzájem působí. Druh osoby, kterou jsi, ovlivňuje druh světa, který vidíš. Dokonce i druh nálady, kterou zrovna máš, ovlivňuje druh světa, který vidíš. Když tě souží akutní poruchy zažívání, svět je úplně jiným místem, než když ti nic není.

A naopak to, co vidíš, ovlivňuje to, kým jsi. Když vidíš svět jako záležitost spíše chmurnou, staneš se chmurnou osobou. Když vidíš svět jako místo, kde žijí motýli, budeš pravděpodobně osobou spíše optimističtější.

Je-li náš život zakořeněn v Bohu tak, že Bůh je v nás pramenem našeho života, pak budeme vidět, jako vidí Bůh. A to, co Bůh vidí, je Bůh. Proto ti, kteří jsou čistého srdce, budou vidět Boha. V jednom smyslu Bůh nevidí nic jiného než Boha. Nemá dva rozdílné druhy vidění, jedno, aby viděl sám sebe, a druhé, aby viděl své stvoření.¹² Spočívá to v jeho věčném a blaženém nazírání sebe sama, že vidí všechno, co stvořil. Proto vidí, že je to velmi dobré.

Máme-li čisté srdce, zdroj života, který tryská z věčnosti Boží, pak to, co vidíme, je Bůh. Čistým je všechno čisté (*Tit* 1,15). Ti, kdo mají čisté srdce, nemohou vidět zlo, tak jako se říká o Bohu, že je příliš čistý na to, aby mohl vidět zlo (*Hab* 1,13). Mít čisté srdce znamená, že ať se díváš na cokoli a kdekoli, to, co vidíš, je Bůh. Bůh, který se zjevuje tisíci různými způsoby, ale pokaždé je to Bůh.

Nesmíme o tom přemýšlet dětinsky. Neznamená to jednoduše, že když se díváš na motýly, získáváš sladký pocit v duši a říkáš si – „Jak oblažující!“ Znamená to, že se budeš muset dívat na muže na kříži, zbitého, s krvácejícími ranami, a budeš muset vědět, že se díváš na Boha. Mít čisté srdce znamená být schopen tohoto.

Součástí disciplíny směřující k čistotě srdce je jistě schopnost učit se dívat na motýly. Podle jedné důležité tradice v rané církvi je prvním výsledkem čistoty srdce to, že můžeme opět plnit původní lidský úkol – dívat se na věci.¹³ Euagrios vidí docela jasně „fyziku“ (tj. kontemplativní porozumění přírodě) jako nutný stupeň mezi asketickým cílem – čistotou srdce¹⁴ a konečným cílem – patřením na Boha.¹⁵ Zdá se, že je to také myšlenka Órigenova.¹⁶ Evangelium Tomášovo říká: „Poznávej, co je před tvýma očima, a to, co je před tebou skryté, ti bude zjeveno.“

Ménard spojuje tuto větu s odkazem Klémenta Alexandrijského na názor, že filozofie začíná tím, že „přemýšlíme nad tím, co existuje.“¹⁷ Když Cyril Jeruzalémský komentuje způsob, jakým poznáváme Boha z pozorování věcí, činí naši adekvátní představu o velikosti Boží závislou na velikosti našeho nazírání jeho stvoření.¹⁸ Podobně podle Órigenova názoru jsme Boží krásou poprvé okouzleni, když se učíme správně dívat na věci kolem sebe.¹⁹ Tento viditelný svět je zařízenou „školní učebnou rozumových duší, kde se učí poznávat Boha“ tím, že jsou vedeny viditelnými věcmi k vědomí toho, co být spatřeno nemůže.²⁰

Učit se, jak máme vidět věci kolem, není v podstatě nic jiného než se učit „žasnout s porozuměním.“²¹ Jak například uvádí sv. Basileios, je to v podstatě učení jak odpovědět na neuchopitelnost a tajemnost věcí.²² Znamená-li čistota srdce rozpoznávání tajemství v nás samých, vede nás to k tomu, že jsme rovněž konfrontováni se souvisejícím tajemstvím, které je ve všech ostatních stvořených věcech.

Sv. Basileios si je vcelku jist, že čím více budeme o věcech vědět, tím více budeme konfrontováni s tímto tajemstvím. Neobává se vědy.²³ Čím důkladněji poznáváš věci, tím více najdeš toho, nad čím žasneš, tím více si budeš myslet, že nemůžeš proniknout ani do hloubky stvořených věcí.

Je to samozřejmě pozice opačná, než kterou zastává Aristotelés. Podle jeho názoru údiv povstává z přirozené touhy člověka vědět a pochopit věci. Když se řítí do něčeho, co nechápe, dívá se. Nutí ho to zkoumat a studovat, ať už je to cokoli, dokud to nepochopí.²⁴ Údiv jako nedílná součást dobrého života není pro Aristotela něčím, co by schvaloval.²⁵

Sv. Tomáš se odvolává na Aristotelův názor, že údiv je počátkem moudrosti, avšak podle jeho mínění není údiv čistě jen podráždění, ale nese s sebou své vlastní potěšení.²⁶ Má to jistě souvislost s paradoxem, na který nás upozornil Josef Pieper²⁷: Na jedné straně sv. Tomáš prohlašuje, že „rozum proniká do samé podstaty věcí“²⁸; na druhé straně říká, že „podstatné principy věcí jsou nám neznámý“²⁹. Pieper ukazuje, jak tato dvě zjevně si protiřečící tvrzení mohou být usmířena – spojuje je nauka o stvoření. Věci jsou poznatelné a pochopitelné právě proto, že vycházejí z myslí, z myslí Boží. Avšak to je zároveň základem jejich nesmírné tajemnosti. Když se dostáváme na kloub věcem a naší myslí dosahujeme samotnou jejich podstatu, nalezneme neproniknutelné tajemství Božího tvůrčího konání. Můžeme opravdu znát podstatu věcí, avšak to, co „víme“, je v jiném smyslu zcela mimo nás. Opravdu něco vědět znamená zjistit, že jsme až po uši v úžasu, který zcela přesahuje pouhou zvědavost. Toto je „rozumný údiv“, ke kterému nás vede kontemplace přírody. Je to první stupeň výstupu ke konečnému a zcela transcendentnímu tajemství Jednoho, nejvyššího Boha, který může být poznáván jen myslí, jež dosáhla meze svého chápání a poté se v lásce a víře vydala do ticha, které ji přesahuje.

Není to pouze krása, řád a fascinující tajemnost přírody, které nás vedou světem „visibilia“ do „invisibilia Dei“ (srov. *Řím* 1,20). Musíme čelit i viditelným věcem, které jsou temnější, děsivější či depresivnější.

V křesťanském myšlení vede eliminace „vášní“, což znamená vyčištění od všech cizích prvků, které se nějak dostaly do našich srdcí, k obnovení toho druhu nevinnosti, jakou měli Adam a Eva před pádem. Toto téma je bohatě rozvíjeno v části rané křesťanské literatury. My z něho zde potřebujeme pouze jeden aspekt – obnovení nevinnosti, vnitřní integrity a čistoty znamená, že už se nemusíme stydět.³⁰ Od prvního pádu je člověk zmatený živočich, který se schovává a je schopný obecně překonat svou bážlivost jen arogancí a vztekem. Obnovený člověk už nemá „ducha bojácnosti“ (2 *Tím* 1,7). Nebojí se podívat ničemu do tváře. Nebojí se krásy nebo její přitažlivosti.³¹ Ani se nebojí věcí, které jsou normálně považovány za odporné. Může se podívat do tváře všemu, dokonce i hříchu.

Zajímavé spojení mezi čistotou a naším postojem ke hříchu nalézáme v jednom z výroků abba Poimena: Abba Poimén řekl – „Dosáhne-li člověk toho, co říká apoštol – ‚Čistým je všechno čisté‘ –, pak považuje sebe sama za méně než celé stvoření.“ Bratr mu řekl: „Jak si mohu myslet, že jsem ještě nížeji než vrah?“ Stařec řekl: „Jestliže člověk doroste do těchto slov, kdyby zrovna viděl někoho, jak páchá vraždu, řekl by: ‚Tento muž spáchal pouze tento jeden hřích. Já však páchám vraždu každý den.‘“³²

Čistota srdce dává na věci jasný pohled, takže můžeme být pokorní, když se díváme na ostatní. Vidíme je jako dobré, ne jako hříšníky, jako lidi přes jejich příležitostný hřích ve své podstatě dobré. Avšak je důležitější, že čistota srdce dává jasný pohled na věci, tak abychom viděli i hřích v kontextu celé Boží vize, jeho prozřetelnosti a jeho stvoření. Guigo I. nás v několika ze svých *Meditationes* vyzývá, abychom byli milosrdní vůči hříšníkům, a odvozuje toto milosrdenství z jasného vnímání toho, že člověk je sám o sobě dobrý a hodný obdivu. To, co je zlem, jsou pouze jeho nedostatky. Tyto nedostatky škodí více jemu samému než komukoli dalšímu. Správnou odpovědí je být milosrdný, ne rozhořčený.³³

Snad máme jít ještě dále. Díky čistotě srdce se stáváme citlivými vůči dobru, které je opravdu přítomno i v tom, co je zlé. Takto nám připomíná Pseudo-Dionysios ve své kapitole o lásce, že je nemyslitelné, aby něco nebo někdo byl úplně zbaven dobra. Za příklad uvádí člověka sexuálně náruživého. Jeho touha je iracionální a špatná. Nicméně do té míry, do jaké hledá jistý druh zakaleného odrazu opravdového spojení a přátelství, má účast v dobru. Dokonce i osoba, která se rozhodne pro nejhorší možný způsob života, přinejmenším touží po životě, po takovém životě, který se jí zdá jako nejlepší. Do této míry je to dobro.³⁴ Pseudo-Dionysius nás vyzývá, abychom viděli zlo jen jako deformaci uvnitř něčeho, co

je podstatněji dobré, jako něco, co je v jistém smyslu opravdová, i když špatně nasměrovaná touha po dobru.

Ve svém hymnu na ženu hříšnici Rómanos Melódos s jemností naznačuje, že právě Kristus jí může opravdu dát to, co hledala marně u svých dřívějších milenců. Je-li během konverze důležitá diskontinuita, je právě tak důležitá i kontinuita. Nečistá láska byla neplodným experimentem v milování. V podstatě je to ale tentýž experiment, který se nyní zdaří s Kristem.³⁵

Sv. Terezie z Lisieux ve své autobiografii píše, že to byla právě chtivost, která ji nutila jako dítě, když ji požádali, aby si vybrala hračku z dárkového balíčku, aby řekla: „Budu mít všechno.“ A totéž motivovalo její touhu po úplné svatosti.³⁶ Špatná vlastnost není potlačena, nýbrž obrácena, aby se stala páteří její svatosti.

A dokonce se všemi svými nedostatky může hřích sám o sobě začít působit Božím zásahem prospěch. Je-li dopuštěno, aby se stal, začíná najednou pracovat jako součást řízení prozřetelnosti, které vede všechno k našemu dobru. To platí i o našich vlastních hříších.³⁷ Být pokorný pro své vlastní hříchy je pro nás v delší perspektivě mnohem užitečnější než být domýšlivý pro svůj morální úspěch.³⁸

Konečně vezmeme v úvahu opět Kristův kříž. Tam vidíme nejvyšší zjevení lidské destruktivní a bezbožné síly. Tam také vidíme nejvyšší zjevení Boží lásky. Mít čisté srdce znamená pak být schopen dívat se tváří v tvář hříchu, ať už je to hřích náš vlastní, nebo jiných lidí, a vidět tam ne pouze hřích, ale i Boha.

V Kristu je všechno „ano“, není v něm žádné „ne“ (2 Kor 1,19). Naše ubohé postavení po pádu spočívá v tom, že jsme opravdu odsouzeni znát dobré a zlé a znát dobré snadno jen v kontrastu se zlým. Je pro nás často snazší definovat dobro jako to, co není zlé, než vidět ho samo o sobě.

Avšak v Bohu nejsou žádné temnoty (1 Jan 1,5). Bůh nevidí dobro a zlo, jako by byly vedle sebe, a nevybírá si mezi nimi. Bůh vidí všechno, co stvořil, a je to velmi dobré (Gn 1,31).

Je pro nás osudově snadné opustit silné monoteistické přesvědčení a fakticky udělat ze Satana zlého antioha a interpretovat náš svět dvěma navzájem soupeřícími principy, jež budou proti sobě stát až do konce časů. Je to obraz, který nám asi někdy pomáhá, avšak musíme vědět, že by nás dovedl na scestí, pokud by nás vážně vedl k myšlence, že existuje nějaký princip zla, který je ve skutečnosti na úrovni Boha. Ve své konečné analýze není zlo nezávislou mocí, která se postaví proti Bohu. Nemá žádné opravdové bytí samo v sobě. Tajemství zla se projevuje jako jakási slabost v dobru, které stvořil Bůh, jako iracionální číslo, s kterým nelze počítat. Zlo se nemůže nikdy počítat jako protiklad dobra. Za dobrem je všechno, je za ním Bůh, avšak za zlem není nic. Jak říká sv. Tomáš, zlo nemá, striktně vzato, žádnou příčinu.³⁹ Je iracionální a nepochopitelné. Není to něco, s čím „musíš

počítat“. Nemůžeš s tím počítat. Je to nesmysl. Když opravdu pronikneš do srdce čehokoli, co se jeví jako zlo, najdeš ve skutečnosti pouze opravdové bytí, ale to je dobro. Nic jiného není. *Ens et bonum convertuntur*. Pokud trváš na zjištění reálné příčiny toho, co je zlo, jedinou příčinou, kterou můžeš najít, je Bůh.⁴⁰

Zbavíme-li pramen života v nás kalu, to, co uvidíme, bude Bůh, vždy Bůh. Musíme se stát schopnými, jak nám říká Mistr Eckhart, prohrabat se jakoukoli situací, v které se nacházíme, jakoukoli situací, s kterou jsme konfrontováni, a nalézt v ní Boha.⁴¹ Nemáme žádný důvod přebírat či bát se. Bůh je všude. Mít srdce, které je čisté, znamená zřít se vybíravosti, znamená to nalézt odvahu podívat se všemu tváří v tvář, jakkoli neatraktivně to může vypadat, a vědět: „Zde je také Bůh.“ Světlo svítí v temnotách a temnota ho nemůže porazit. (srov. *Jan* 1,5)

Je chyba se domnívat, že naše cesta do nebe je nejlépe zabezpečená s klapkami na očích. Dávat si pozor na oči může být někdy rozumnou a moudrou taktikou, je to však pochybná filozofie života. Nebudeme vidět Boha jasněji, když své vidění zúžíme.

Čisté srdce dává jasné vidění. Je to antiteze cynismu světské moudrosti. Zatímco cynismus se všude dívá skrze krásu, dobro a jednoduchost, aby v tom našel temno a špínu, čistota srdce se dívá na ošklivost, hřích, bolest a selhání, aby tam našla Boha.

Je to také antiteze toho druhu „nevinnosti“, jejíž hlavní starostí je držet se stranou jakékoli neplechy a vyhýbat se jakékoli nutnosti podívat se na něco ošklivého. Rollo May říká, že musíme rozlišovat mezi dvěma druhy nevinnosti. Jedna nevinnost je vlastností představivosti, nevinnost básníka nebo umělce. Spočívá v zachování si dětské jasnosti v dospělosti. Všechno má svou svěžest, čistotu, novost a barvu. Z této nevinnosti prýští bázeň a úžas. To vede ke spiritualitě... Existuje ale i jiný druh nevinnosti, naznačený již v Melvillově novele *Billy Budd, Foretopman*. Billův typ nevinnosti je to, co nevede k spiritualitě, nýbrž spočívá spíše v klapkách na očích, je to jinými slovy *pseudonevinnost*. Vydělává na naivitě, spočívá na dětství, které nikdy nedospělo, je to jistý druh fixace na minulost... Stojíme-li před otázkami příliš velkými či hrozivými, než abychom nad nimi mohli přemýšlet, jako je např. svrhnutí atomové bomby, máme tendenci stáhnout se do tohoto druhu nevinnosti a udělat ctnost z bezmocnosti, slabosti a bezradnosti. Tato pseudonevinnost vede k utopiím. Pak nepotřebujeme vidět opravdová nebezpečí. Nevědomě zavíráme oči před realitou a přesvědčujeme sami sebe, že jsme jí unikli. Tento druh nevinnosti nečiní věci jasnými a zřetelnými, jako je tomu u prvního. Díky němu se pouze zdají jednoduché a snadné. Ochabuje před naší spoluvinnou ve zlé. Je to nevinnost, která se nemůže vyrovnat s destruktivitou, ať svou vlastní, nebo jiných lidí. Proto se vlastně – jako

u Billa Budda – stává sebedestruktivní. Nevinnost, která nemůže pojmout nic démonického, se stává zlem.⁴²

Je zajímavé srovnat tato slova moderního psychologa s fascinující interpretací příběhu Marie a Marty od Mistra Eckharta. Na rozdíl od běžného pohledu, který považuje Marii za typ pokročilejší, více kontemplativní duše, než je unavená a roztěkaná Marta,⁴³ Eckhart považuje Martu za typ zralého křesťana. Má starost o svou sestru, obává se, že se potácí v sentimentální zbožnosti, místo aby se vzchopila a dozrála v zápasech reálného života. Kristus ji ujišťuje, že s Marií je to v pořádku, že i ona si vybrala nejlepší úděl, avšak ještě v něm příliš nepokročila.⁴⁴

Podle sv. Antonína Poustevníka „nikdo nemůže vejít do nebeského království, aniž by byl zkoušen. Říká se: ‚odstraň pokušení a nikdo nebude spasen.‘“⁴⁵ Tradice poustních otců doporučuje, aby alespoň zralí mniši neodháněli svá pokušení najednou, nýbrž aby je nechali vejít a takto s nimi bojovali.⁴⁶ Vyhýbat se zlu za každou cenu znamená také zmenšit svou schopnost činit opravdové dobro.

Máme-li mít čisté srdce, které nás uschopňuje pravdivě vidět, být vizionářem – „není-li žádného vidění, lid pustne“ (Př 29,18) – musíme si být jistí, že je to čistota, která je úplným „ano“ v Kristu, nikoli „ano a ne“. Musí to být čistota, která se nebojí žádných nepřátel, protože je do sebe zahrnula. Jak říká realisticky Rollo May: „Snaha být stále dobrý z nás neudělá etického obra, nýbrž ješitu. Máme být stále více citlivější vůči *obojímu*, dobru i zlu. Mravný život je dialektikou mezi dobrem a zlem.“⁴⁷ Je to právě paradoxně ta schopnost přijímat do svého obrazu veškerou setbu násilí a nezřízenosti, která umožňuje opravdovou celost srdce. Dokonalost, nakolik je dosažitelná v tomto životě, je zvláště závislá na ochotě být nedokonalý. „Jak jsem šťastna,“ – abychom se vrátili k výkřiku sv. Terezie – „když uvidím sama sebe v hodině své smrti nedokonalou.“⁴⁸

Pokud se o toto nepokusíme, můžeme upadnout do nebezpečí, že vytvoříme náboženství a morálku, která je pro opravdově zbožnou, duchovní duši nesnesitelná. Přinejmenším část snah posledních několika staletí odvrhnout křesťanství byla zapříčiněna trivializací křesťanství, jeho redukováním na to, co May nazývá „morální gymnastikou.“⁴⁹ Naše touhy, jakkoli počestné, se staly světskými, dychtícími jen po světském vidění. Umělci-vizionáři proti tomuto protestují. Morálka, která je příliš dobře přizpůsobená podmínkám života v tomto světě, postrádá transcenci, která samotná může opravdu zasáhnout hlubiny našeho srdce a naší mysli.⁵⁰

Zajímavým příkladem je francouzský básník Rimbaud. Jeho pozoruhodně krátká mladistvá básnická kariéra měla dalekosáhlé důsledky, včetně náboženských. Paul Claudel prohlásil, že dluží za svůj návrat ke katolictví jedině jemu.⁵¹ Měl také důležitý vliv na Daniel-Ropse.⁵² On sám přesto setrval v hluboké vzpouře vůči křesťanství až do chvíle smrti.⁵³ Hledal osvětlení systematickým zkoumáním zla.

Je tedy nutné být vizionářem, učinit ze sebe vizionáře. Básník ze sebe činí vizionářské tím, že dlouze, důkladně a promyšleně přivádí k nezřízenosti všechny své smysly (déréglement de tous les sens), každou formu lásky, utrpení, šílenství; hledá sám v sobě, vstřebává každý jed, aby zachoval pouze jeho kvintesenci. Nevyslovitelné mučení, v kterém potřebuje završit víru, veškerá nadlidská moc, ve které se stává nejubožejším ze všech lidí, největším kriminálním, nejvíce obviňovaným – a nejvyšším Vědoucím! – Neboť dosáhl *nepoznaného*! (...) Dosahuje nepoznaného, když přiveden k bláznovství přestává své vize chápat, ale nepřestává vidět!⁵⁴

Básně, které tak inspirovaly Claudela – jsou to vznešené, mystické básně – byly napsány v době, kdy žil životem nehlubšího ponížení. Když dospěl k tomu, že se zřekl tohoto života, shledal, že je nucen, přinejmenším pokud je správný výklad Enida Starkieho, zřici se také svého hledání Boha.⁵⁵ Nebyl s to podříditi sám sebe malosti, nebyl s to přijmout degradované náboženství, jak ho poznal v dětství.

Když se to známé, spořádané, pochopené a civilizované ochočí a stane se ničím víc než součástí občanské slušnosti, pak musí vizionář prozkoumávat to nepoznané, nezřízené, nepochopitelné a divoké. Má-li vidět Boha, musí po dobrém nebo po zlém ukázat nějakou *novou* vizi.

*S tvým jedem horoucím nám síla do žil vtekla!
Než mozky sžehne žár, tak ještě jedenkrát
až na dno propasti, ať do Nebe či Pekla!
až na dno neznáma, kde nové čeká snad.*⁵⁶

Umělec, jak tvrdí May, je rebel par excellence.⁵⁷ A součástí jeho rebelské vize je neschopnost něco nebo někoho jednoduše nechat v roli „nepřítele“. ⁵⁸ Novost jeho vize je živena zahrnutím toho, o co se ostatní nestarají.

Bylo by obtížné, neřku-li nemožné, dát křesťanské ospravedlnění celému programu záměrné degradace, jak ho vykládá Rimbaud. Avšak bylo by nezodpovědné nebrat zřetel na jeho varování. Naše „dobrota“ může být mnohem zkompromitovanější než naše „bezbožnost“. Abychom dosáhli jakékoli opravdové celosti srdce a jakéhokolí patření na Boha a jeho pravdu, je snad možné pouze tehdy, když si vezmeme k srdci radu abba Poimena a opustíme tu trochu své spravedlnosti.⁵⁹ Snažíme-li se milovat Boha pouze z našich dobrých podnětů a nebereme v úvahu podněty zlé, bude naše spiritualita přinejlepším pokulhávat.

*Bože, dej mi odvahu a sílu,
bych mohl myslet na své srdce a své tělo,
a necítil z nich hnus.*⁶⁰

Tato Baudelairova modlitba je zvláštním a zajímavým způsobem nevědomou ozvěnou staré křesťanské modlitby: „Odstaň roušku z našich očí, dej nám důvěru, nedopust, abychom se styděli, opovrhovali sami sebou.“⁶¹ Otevření našich očí má doprovázet ucelenější přijetí Božího slova. I když je toto přijetí nyní ještě nedokonalé, stále se rozvíjí. Součástí tohoto přijetí je i přijetí sebe sama jako celku.

Obávám se, že jsme dospěli k tomu, že uvažujeme o čistotě jako o nějaké ponuré záležitosti, která vyžaduje, abychom byli stále ve střehu a v defenzívě. Avšak ve zvláštním textu nalezeném v *Miscellaneous* připisovaných Hugonovi od sv. Viktora nacházíme čistotu svědomí představovanou jako polštář duše, který dodává pohodlnosti posteli, aby se v ní dalo spát.⁶² Tato myšlenka pravděpodobně souvisí s alegorickým klášterem Hugona z Fouilloy, který pojednává o svědomí jako o posteli duše.⁶³ Čistota svědomí je pak pokojnou záležitostí, je to jako přijít domů a dát si po skončení denní práce nohy nahoru. Po vši tvrdé námaze hříchů jsme zváni, abychom si odpočali v čistotě – „odpočinek od hřešení“, jak se říká v *Izaiášovi* (1,16) ve Vulgátě. Jistě to znamená odpočinutí v poslušnosti, avšak poslušnost vůči Bohu je prostě poslušností vůči pravdě, opravdové pravdě o tom, co jsme. Je to konec vypětí, i když to není konec zápasu a boje. Vypětí, nečistota pochází z toho, že odmítneme uznat to, co je v nás, že sklonu konejšit sebe sama jako domácí mazlíčky, místo abychom viděli, že jsme stejní neurvalci jako ti ostatní.

Hořkou otázkou je snad to, co je vlastně naším cílem. Je-li všechno, o co usilujeme, mírumilovná zdvořilost a dostatek živobytí, asi jsme se na věci nedívali příliš zblízka. Jsme však povoláni k tomu, abychom viděli *Boha*. A máme opravdu zájem o Boha? Sv. Tomáš ještě jako pětileté dítě začal zjevně otravovat svého učitele otázkou: „Co je to Bůh?“⁶⁴ V pozdějším životě říká Kristu, že všechno, co chtěl, byl On.⁶⁵ Pochybuji však, že kdybychom zastavili lidi na ulici a zeptali se jich, co nejvíce chtějí, že by mnoho z nich by řeklo, že chtějí vidět Boha.

Pro to, jak jsme vzdáleni od čistoty srdce a od naší přirozenosti, se může zdát téměř nemožné, abychom se zajímali o Boha. Je příliš pochopitelné, že stará definice modlitby jako pozvednutí mysli k Bohu⁶⁶ může být špatně přeložena jako zdvihání mysli k Bohu a stará liturgická aklamace „vzhůru srdce“ se může stát „zdviháním srdcí“. Sotva nás přitom napadne, že pohyb vzhůru je pro srdce přirozený. Kdybychom měli opravdová srdce, srdce očištěná od všeho, co srdcem není, tíhla by k Bohu tak přirozeně, jako patří šunka k vejším.

K našemu lidství patří, že máme být fascinováni Bohem, a pak bude celý náš život na správném místě, všechny naše schopnosti budou fungovat tak, jak to zamýšlel Bůh. Pak můžeme v životě snášet veliké množství únavných věcí, protože tváří v tvář zázraku Boha se propadají do bezvýznamnosti. V tomto světle dokon-

ce přestává záležet na bolesti, selhání a zradě. Dokonce i je můžeme vidět v záři světa, když je vidíme v Bohu, protože byly přijaty Bohem jako cena za spojení s naším světem.

O naší lidské přirozenosti se sv. Tomáš ve stopách sv. Augustina opravdu odvažuje tvrdit, že je *capax Dei*, schopen Boha.⁶⁷ Avšak prostor pro Boha má lidská přirozenost proto, že vlastní vrozenou schopnost, dokonce potřebu, překračovat sama sebe. To, co je schopno pojmut tajemství Boha, je tajemství v nás, nevypověditelná hlubina, která je neuchopitelná i pro nás samotné.

Můžeme se snažit popřít, že je v nás tato touha překročit sama sebe, avšak pokud to uděláme, odsuzujeme se jen k beznaději a smrti. Pokud tomu dovolíme působit, vystavíme se nejnebezpečnější a nejničivější síle, jaká existuje. Nutkání, které nás vede k hledání Boha, je totéž, jako nutkání, které nás vede k ničení věcí. Staří psychologové měli úplnou pravdu ohledně význačné role, kterou připisovali síle našeho hněvu. Je to síla, která prolamuje omezení a vede nás k tomu, abychom se buď stali vizionáři, nebo vandaly. Jestliže přiznáme svou touhu vidět Boha, musíme zároveň přijmout možnost, že jsme vandalové. Obojí je různými způsoby vášnivě nespokojeno s čistě přítomnou realitou.

Toto je paradox čistoty srdce. Je zároveň pokojná a násilná. Vypětí pocházející z předstírání je uvolněno, naše obrana vůči nechtěným skrytým silám je zmírněna, jako by spaly. Avšak to umožňuje, aby se objevila energie, kterou nelze zkrotit. Ve skutečnosti je to energie přirozenosti a řádu, avšak působí proti tomu řádu a „přirozenosti“, které jsou společensky uznávány, takže je pravděpodobné, že se bude zdát divoká a nepřirozená. Rimbaud se možná mýlil, když sledoval při hledání Boha nepřirozené, avšak my bychom se mýlili ještě více, kdybychom nesouhlasili s tím, že odvrhl, co se mu představovalo jako přirozené.

Umění je alternativou k násilí.⁶⁸ Umění vytváří řád a pokoj tím, že vstřebává sílu, která by se jinak vybila v násilí a zlu. Naopak násilí vzniká s největší pravděpodobností právě z pokusu uzavřít ho policejním kordonem a potlačit ho. Násilí musí být posvěceno, jed přepálen do čisté energie. Je to alchymie, ke které má křesťan povolání.⁶⁹ Je to úkol očisty srdce. Mít čisté srdce znamená vstoupit do prostředí dramatu Božího stvoření. Znamená to mít takové srdce, jako bylo srdce Kristovo, které do sebe pojalo veškerý hněv a nenávist lidí a proměnilo je v oheň nekonečné lásky.

Čistota srdce je ve skutečnosti jedním ze způsobů, jakým se projevuje ve světě Bůh. Mít čisté srdce znamená být člověkem, který je obnoven pro své původní povolání a cíl. Člověk, podoba a obraz Boží, má podíl na kreativité svého Stvořitele.

Bůh vidí všechno, co stvořil, a je to velmi dobré. Je to dobré, protože to vidí, protože to vidí jako dobré. Boží vidění není odpovědí na krásu, je to její příčina.

I my tvoříme v malém tím, že vidíme, jak někdy objevujeme v okamžicích naší umělecké kreativity. Malíř krásný výjev pouze nevidí a nezaznamenává, on ho tvoří. To, co viděl, je obohaceno jeho viděním, vchází to do něho, do jeho vize.

Křesťan je umělcem ve stvoření, básníkem, malířem, hudebníkem. A ví to. Své povolání ve světě objevuje, když ho pronásleduje vize, vize, kterou musí vyjádřit, která však stále uniká jeho uchopení. Letmo se na něco podívá a už mu to nedává klidu. Jeho pokoj spočívá pouze v tom, že za tím půjde. Proto jsou umělci příslušně chudí. Jejich vize je odvádí od úspěchu a honu za bohatstvím. A umělci jsou také zranitelní. Jejich vize je odvádí od toho, aby chránili sami sebe. Vidět znamená být široce otevřený, být beznadějně bezbranný. A umělec, ačkoli se někdy může velmi rozlítit kvůli sobě nebo kvůli všemu jinému, je jistě na konci člověkem, který nemůže prostě odsoudit. Jeho povoláním je dívat se, ne soudit.⁷⁰

Netvrdím, že se všichni křesťané mají stát umělci. Většina z nás nemá talent pro malování nebo skládání básní či hudby. Většina náboženského umění je nevkusná. Avšak všichni jsme povoláni k něčemu, co není nepodobné životu umělce – k tomu, abychom se nechali pronásledovat něčím, co nás nenechá jen tak jít, abychom se nechali vláčet, někdy téměř proti své vůli, při hledání vize, kterou jsme zahlédli. Kvůli tomu se musíme, opravdu musíme na věci ještě jednou podívat, pro všechny případy, pro všechny případy... vždyť nemůžeme pomoci sami sobě. Smíme být opatrnými muži a ženami schopnými dělat všechny různé propočty, ale to, co jsme viděli, nemůže být opatrností a propočty omezeno. Je tu síla života, světla, krásy, pravdy, která tryská uvnitř nás, a téměř nás nutí, abychom se jí poddali, abychom se stali nástrojem jejího vyjadřování.

Blahoslavení čistého srdce, protože nebudou schopní s konečnou platností uvěznit sami sebe v sobě. I když chtějí být sami a mít pokoj, zjistí, že odpovídají na volání toho, kterého milují.

*„Spím, ale mé srdce bdí.
Slyš! Můj milý klepe.
Otevři mi, má sestro, moje milá,
má holubičko, mé všechno!
Vždyť mám hlavu smočenou rosou,
mé kadeře jsou plny nočních kapek.
Svůj oděv jsem už svlékla,
zase ho mám oblékat?
Své nohy jsem už umyla,
zase je mám špinit.
Můj milý protáhl otvorem ruku,*

*mé nitro se ve mně zachvělo.
Vstala jsem, abych svému milému otevřela.
Myrha kapala z mých rukou,
prsty se smočily myrhou na rukojeti zámku.“ (Pís 5,2–5)⁷¹*

Z anglického originálu
TUGWELL, Simon, *Beatitudes: Soundings in Christian Tradition*
Springfield: Templegate Publishers 1980, s. 94–110, 148–152
přeložil Aleš Vandrovec OSB.

POZNÁMKY:

1/ *Summa Theologica* IIa IIae q. 155 a. 1.

2/ Srov. Sv. Tomáš, in *Matt* 849. Srov. Órig., *Mart* 32 (GCS s. 28,1–3)

3/ Srov. Irenaeus, *adv. Haer.* V 9,1: Dokonalý člověk se skládá z těla, duše a Ducha. Z kontextu je zřejmé, že je míněn Duch Boží. Součástí identity člověka je mít Božího ducha.

4/ Raimund z Capuy, *Život* 179. Srov. také 90: Jednoho dne navštívil Raimund Kateřinu, když byla nemocná, a viděl, že se její tvář změnila. Měl pocit, že se dívá do tváře samotnému Kristu.

5/ O nauce *anatta* existuje užitečné dílko od Nyanaponika Thera: *Anatta and Nibbana*, Kandy, 1959

6/ *Summa Theologica* Ia IIae Prolog

7/ *Vyznání* III,11

8/ *Summa Theologica* Ia q. 87 a. 1.

9/ Např. Philo, *Leg. All.* I 91; Gamaliel, citovaný v midraši na žalmy, II, s. 158–9; MR *Lev* 4,8; BT *Ber* 10a. Basileios, *Ep.* 235,2; Makarios, III 18,1. Srov. Cornelius ERNST, *Multiple Echo*, London, 1979, s. 225–38, *The Vocation of Nature*, se závěrem „Nemůžeme přesně určit (...) do jaké míry jsme omezení.“

10/ *Aut* I 2, srov. I 5

11/ *Qma* I,11–12 (*Qmi* 155, *CiNel* 129, W 57–8)

12/ Srov. *Summa Theologica* Ia q. 14 a. 5

13/ Srov. Athanasios, CG 2,9

14/ Interpretace pojmu *apatheia* jako čistoty srdce vychází z Cassiana, srov. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 1st ed., Cambridge, 1960, s. 91, 2nd ed., Cambridge, 1968, s. 102

15/ Euagrios, *Prakt* 1, *Or* 51 (52), *Ep* 8, 4

16/ *Cant*, Prol (CGS, s. 75–8, ACW, s. 39–44, CWS s. 231–4). Pořadí disciplin u Grégoria Thaumaturga, *Orig* 93nn. je odlišné: logika, fyzika, etika, teologie. Disciplíny jsou standardní ve většině

starověkých filozofických škol, jejich pořadí bylo předmětem značných sporů. Pořadí logika, fyzika, etika, teologie odpovídá Chrysippovi (SVF II 42) a schématu, které Sextus obecně přepisuje stoikům (*adv. Math* VII 22). Je ale zřejmé, že ne všichni stoici s tím souhlasili (srov. Poseidonios, fr. 91). Filón nejméně dvakrát uvádí toto pořadí: logika, etika, fyzika (*Leg All* I 57, *Spec Leg* I 336). Avšak jednou dává přednost jinému: fyzika, etika, logika (*Agr* 14–15). To však nevylučuje pedagogické uspořádání logika, etika, fyzika. Klément Alexandrijský se zřejmě domnívá, že paidagogos měl pro žáky přípravný kurs praktické etiky, než je předal didaskalovi. Didaskalos však rovněž vyučoval etiku (srov. A. Méhat, *Étude sur les stromates*, Paris, 1966, s. 50). Ve skutečnosti existoval reciproční vztah mezi etikou a fyzikou: etika se v posledku odvozuje od fyziky tím způsobem, že pohled na to, jakým stvořením člověk je, předurčuje pohled na to, co má dělat (srov. Órig, *Comm in Matt* XVII 7, GCS s. 603: 14n). Nicméně pouze ti, kdo jsou morálně vytříbení, mohou vidět pravdu o věcech (srov. Órig, *Cels* VI 67,25 (SC) (= GCS II s. 137,24–5); Basileios *Hex* I (14A), nejprve je třeba vyučovat jistému druhu praktické etiky (srov. Órig, *Num* XXVII 1, GCS s. 256, 5–8). 17/ *Tomášovo evangelium*, logion 5; J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, 1975, s. 85. Klément Alexandrijský, *Str* II 45,4.

18/ Cyril Jeruzalémský, *Cat* 9,2; srov. Basileios, *Hex* V 2 (97BC), V 9 (116B)

19/ *Cant*, Prol (GCS s. 67,5–16, ACW s. 29–30, CWS s. 223). Srov. Basileios, *Hex* VI 1 (117BC).

20/ Basileios, *Hex* I 6 (16C)

21/ Srov. Grégorios Thaumaturgos, *Orig* 111

22/ Např. *Hex* I 11 (28B), V 8 (113A), VI 1 (120AB)

23/ Např. *Hex* I 10 (25A)

24/ *Met* 982b11–21

25/ *Eth Nic* 1125a2

26/ *Summa Theologica* Ia IIae q. 32 a. 8

27/ J. PIEPER, *The Silence of St Thomas: The Negative Element in the Philosophy of St Thomas*, Chicago 1965, s. 53nn.

28/ *Summa Theologica* Ia IIae q. 31 a. 5

29/ *Ar*, *Anim*. 15

30/ Srov. Simon TUGWELL, *The Way of the Preacher*, London, 1979, s. 92

31/ Srov. Charles WILLIAMS, *The Figure of Beatrice*, s. 46–51; C. S. LEWIS, *Williams and the Arthuriad*, s. 302

32/ *AP*, Poimén 97

33/ GUIGO I, *Meditationes* 49; srov. 222

34/ *Div Nom* IV 20 (PG 3, 720BC); srov. Órig, *Mart* 47 (GCS s. 43,2–4): „Ten, který nás stvořil, vložil do nás touhu po opravdovém náboženství a společenství s ním, jež si zachovává jisté stopy Božího záměru dokonce i v našich hříších.“ Srov. také Baudelaire, *Les paradis artificiels* I 1: „Běda! Neřesti člověka, jakkoli si o nich myslíme, že jsou plny hrůzy, obsahují důkaz (...) jeho smyslu pro nekonečnost. Pouze se tento smysl často mívá svou cestou.“ (Pl s. 402, MR s. 568)

- 35/ Rómanos, *Cant* 10 (MT & ET) (SC 21)
 36/ *Hist* I, s. 35–36
 37/ Srov. DE CAUSSADE, *Lettres* I, s. 63n (ET 1934, s. 17), s. 94 (ne ET), s. 184–5 (ET 1934, s. 97–9)
 38/ Srov. *AP*, Nau 316
 39/ Srov. *de Malo* q. 1 a. 3
 40/ *Summa Theologica* Ia IIae q. 79 a. 2
 41/ *Qma* V 207 (*Qmi* 61, *CiFab* 70, *CiFon* 66n)
 42/ Rollo MAY, *PI*, s. 48–50
 43/ Např. Augustinus, *Serm* 104.3 (PL 38,617–18); Bernard, *Serm* Ass 3; Gueric, *Serm* 50.4
 44/ *Qma* III 481nn (*Qmi* 280nn, W 79nn)
 45/ *AP*, Antónios 5; srov. *AP*, Euagrios 5. Odkaz v „říká se“ ukazuje nejspíše na agraфон nalezenny jinde, např. Tertullianus, *Bapt.* 20; *Didascalia*, s. 38; *Ustanovení apoštolů* II 8,2
 46/ *AP*, Josef z Panephysis 3, Sára 1
 47/ Rollo MAY, *PI*, s. 238
 48/ *DE* 29.7.3 (T s. 286, ET s. 69)
 49/ Rollo MAY, *PI*, s. 256
 50/ Srov. IONESCO, *Un homme en question*, s. 15
 51/ dopis Paternu Berrichonovi citovaný v: Enid STARKIE, *Arthur Rimbaud*, London, 1961, s. 237
 52/ STARKIE, *op. cit.*, s. 444
 53/ STARKIE, *op. cit.*, s. 423nn.
 54/ RIMBAUD, *Dopis Paulu Demenyovi* (15. květen 1871)
 55/ STARKIE, *op. cit.*, s. 291nn.
 56/ BAUDELAIRE, *Le voyage*, VIII strofa 2., překlad Jiří Pelán; srov. také *Hymne à la beauté*, 1–4, 21–8: *Viens-tu du ciel profond ou sors-tu de l'abîme, / O Beauté? Ton regard, infernal et divin, / Verse confusément le bienfait et le crime, / Et l'on peut pour cela te comparer au vin... // Que tu viennes du ciel ou de l'enfer, qu'importe, / O Beauté! monstre énorme, effrayant, ingénu! / Si ton oeil, ton souris, ton pied, m'ouvrent la porte / D'un Infini que j'aime, et n'ai jamais connu? // De Satan ou de Dieu, qu'importe? Ange ou Sirène / Qu'importe, si tu rends, – fée aux yeux de velours, / Rythme, parfum, lueur, ô mon unique reine! – / L'univers moins hideux et les instants moins lourds?*

Je obtížné přesně zjistit, do jaké míry byl Baudelaire ochoten ztotožnit sám sebe se všemi pocity vyjádřenými v *Les Fleurs du mal*. Jinde zřetelně rozlišuje mezi různými způsoby něčeho, co přesahuje jednotvárnost tohoto světa. V některých *Poznámkách o realismu* napsal: „Poezie je to, co je nejvyšší reálné, je to to, co je cele pravdivé pouze v jiném světě.“ (MR s. 448). V dedikačním dopise uvádějícím *Les paradis artificiels* napsal: „Dobrý smysl nám říká, že pozemské věci sotva existují, opravdovou realitu je třeba hledat pouze ve snech.“ (PI s. 399, MR s. 567) Rozlišuje tak mezi sny, které nám představují jako poezie něco opravdu nového a mezi iluzorní ďábelskou travestií novot způsobenou drogami (I 3; PI s. 408–9, MR s. 570–1). Jeho mravní naučení je strohé: Každý člověk, který nepřijímá svůj životní úděl, prodává svou duši. Je snadné uchopit spojení,

kteří existuje mezi satanskými výtvary básníků a žijícími tvory, kteří se oddali drogám. Člověk chtěl být Bohem a brzy se silou neúprosného morálního zákona octl níže, než je jeho opravdová přirozenost. (I 5; Pl s. 438, MR s. 583)

V *Mon Coeur mis à nu* dochází k závěru: V každém okamžiku nás drtí myšlenka a vnímání času. Jsou jen dva způsoby jak na to zapomenout, jak uniknout té noční můře – potěšení a práce. Potěšení nás vykořisťuje, práce posiluje. Vyberme si (...) Člověk může zapomenout na čas, jen když ho používá (...) Všechno, co schází k tomu, abychom byli ze všeho zcela uzdraveni, z bídy, nemoci, melancholie, je *smysl pro práci*. (Pl s. 669, MR s. 640–1)

57/ Rollo MAY, *PI* s. 233

58/ *Ibid.*, s. 236–7

59/ *AP*, Poimén 141

60/ BAUDELAIRE, *Un voyage à Cythère*, strofa 15

61/ SERAPIÓN, *Euch* 12,4

62/ PL 177,747A

63/ PL 176,1101CD

64/ Peter CALO, *Vita* 3

65/ William of TOCCO, *Vita* 34

66/ Srov. *Summa Theologica* IIa IIae q. 83 a. 1 ad 2

67/ *Summa Theologica* Ia IIae q. 113 a. 10; Augustinus, *Trin* XIV 11

68/ Rollo MAY, *PI* s. 233

69/ Srov. Baudelaireův zamýšlený epilóg k *Les Fleurs du mal: Angès revêtus d'or, de pourpre et d'hyacinthe, / O vous, soyez témoins que j'ai fait mon devoir / Comme un parfait chimiste et comme une âme sainte. // Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence, / Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or*. (Pl s. 192, MR s. 129)

70/ Srov. CAVAFY, *Notes on Ruskin*, 48,57

71/ Překlad používaný v českých liturgických textech.

Simon Tugwell OP (*1943), anglický dominikán, vícenásobný doktor teologie, prezident řádového historického institutu v Římě se věnuje především spirituální teologii. Je vyhledávaným autorem rozhlasových a televizních duchovních promluv, je mj. editorem *Classics of Western Spirituality*, spolupracuje s revue *Communio*, vyšla mu více než desítka knih. V českém jazyce vyšla kniha *Modlitba: život s Bohem*, Velehrad – Olomouc, 1995 a několik článků v revue *Salve*. Otec Tugwell žije na Angelicu v Římě.



Ctirad Václav Pospíšil OFM

Čistota srdce Ježíše z Nazareta

Člověku, který nezamění povolání exegety nebo teologa za romanopisectví, musí být zcela jasné, že Ježíš z Nazareta prožíval svůj vztah k nebeskému Otci a k bratřím a sestrám v bezmanželství (*Ehelosigkeit*). Z ekumenického hlediska rozhodně není bez zajímavosti, co o této záležitosti říká velký evangelický teolog K. Barth:

„Je skutečností, že protestantská etika kladla velký důraz na manželství a kvůli tradičnímu odporu proti celibátu kněží a řeholníků římskokatolické církve brala na lehkou váhu také to, že Ježíš Kristus, o jehož lidství nemůže být pochyb, neměl žádnou milou, snoubenku, manželku ani vlastní rodinný krb, pouze komunitu svých učedníků.“¹

Pokud se zejména v literatuře a filmové tvorbě setkáme s popisováním Ježíšova „milostného života“, je třeba to vnímat jako sebeprojekci autorů takových výplodů do Ježíše z Nazareta a také o víceméně vědomé sebeospravedlňování. Obranou proti nebezpečí, že budeme do Ježíše svévolně promítat sebe, je nekompromisní věrnost tomu, co nám o Božím Synu sděluje Nový zákon. Jedná-li se o fakt Ježíšova života v bezmanželství, jsou všichni svatopisci zajedno; pokud o dané záležitosti výslovně nehovoří, neexistuje u nich být jen náznak, že by zmíněnou skutečnost zpochybňovali. Nám ale musí jít o víc než o prostý fakt. Chceme-li proniknout do tohoto tajemství poněkud hlouběji, musíme se zabývat otázkou, jaká pohnutka vedla Ježíše k volbě právě tohoto životního stavu, protože motivace rozhoduje o typu celibátu. Zejména v problematice volby bezmanželství a způsobu jeho prožívání platí více než u čehokoli jiného, že když dva dělají totéž, rozhodně to není totéž.

Jako první příklad určitého typu života v bezmanželství můžeme zmínit proroka Jeremiáše, jemuž se dostalo následujícího Božího slova: „Nebudeš mít na tomto místě syny ani dcery...“ (*Jer* 16,2; srov. *Jer* 16,5-8). Jeremiáš se podvoloval tomuto nařízení se zatátými zuby (srov. např. *Jer* 15,17-18). Jeho životní stav měl být symbolickým znamením blížící se zkázy (srov. *Jer* 16,3-4). Prorok tak nebude muset oplakávat své blízké v okamžiku, kdy mrtvých bude tolik, že je nikdo nebude ani počítat (srov. *Jer* 16,5-7).

Druhý způsob prožívání bezmanželství vidíme na Janu Křtiteli, který byl definován jako první poustevník.² Jan zřejmě v mnohém vycházel z náboženských představ a pravidel kumránské komunity. Jeho bezmanželství se odehrávalo ve

znamení asketismu a umrtvování vlastního těla, což vše mělo sloužit jako výzva ke kajícímu a k přípravě na nadcházející den Páně.

Ježíšův život v bezmanželství se od předchozích dvou typů celibátu výrazně liší.

Na rozdíl od Jeremiáše je Ježíšovo bezmanželství zcela pokojné a vyrovnané, protože není prožíváno jako břemeno, nýbrž s hlubokým porozuměním a otevřeností Otci i bratrům a sestrám. Od Jana Křtitele se náš Mistr odlišuje zejména tím, že nevedl poustevnický život. Stačí si vzpomenout kupříkladu na jeho účast na svatbě v Káně (srov. *Jan* 2,1–10), na jeho postoj k postům (srov. např. *Mk* 2,18–20). Nežil v ústraní na poušti, ale mezi lidmi a s nimi. Jeho vztah k ženám byl naprosto harmonický, nebál se jít proti diskriminujícím konvencím své doby. Pro ženu, která byla přistižena při cizoložství nemá odsuzující slova, ale staví se nesmlouvavě proti pokrytectví těch, kteří ji chtějí kamenovat, ač sami rozhodně nejsou bez hříchu (srov. *Jan* 8,1–11). Ježíš velmi často projevoval soucit a zcela evidentně se nechával vést svým citlivým srdcem. Rozhodně nebyl člověkem s vyhaslými nebo vykořeněnými city, což byl ideál některých asketů z pohanského světa. Průvodním znakem jeho bezmanželství je otevřenost srdce, solidarita, pokora, zastávání se těch, kdo byli opomíjeni (jednalo se především o chudé, opovrhované, ženy a děti), a překvapivě mírný postoj vůči těm, kdo pochybili v oblasti šestého a devátého přikázání, i když platnost těchto přikázání jednoznačně hájil. Nepřišel přece Zákon zrušit, nýbrž naplnit. Pro nás by mělo být směrodatné, že jediný, který je opravdu bez hříchu, a ten, kdo je obrazem živého Boha (srov. *Kol* 1,15), nikdy nezdvihne kámen.

Již tento stručný a jistě nikoli úplný výčet charakteristik Ježíšova života v bezmanželství nám dává celou řadu námětů k zpytování svědomí a ke kontrole, jak je to s naším životem v bezmanželství, pokud je to naše životní povolání. V Božím lidu dodnes občas přežívá nesprávný názor, že život v bezmanželství je sám o sobě dokonalostí. To ale rozhodně není pravda. Tento způsob života v sobě skrývá celou řadu nebezpečí: sebestřednost, sobectví, infantilitu, citovou a vzťahovou nezralost, pychu. S hrůzou si vzpomínám na jeden rozhovor s váženým starším bratrem v kněžské službě. Na můj dotaz, proč žijeme v bezmanželství, odpověděl doslovně takto: „No přece proto, aby si nás lidé vážili.“ Může taková pohnutka stačit? Je takto motivovaný život v bezmanželství následováním Krista? Je výrazem úsilí o to, abychom v sobě měli to smýšlení, jaké bylo v Ježíši Kristu (srov. *Flp* 2,5)?

Ježíš sám o pohnutkách k životu v bezmanželství říká následující: „Jsou totiž eunuchové, kteří takoví vyšli z matčina lůna; jsou eunuchové, které takovými udělali lidé; a jsou eunuchové, kteří sami sebe vyklesali pro Boží království. Kdo může pochopit, ať pochopí.“ (*Mt* 19,12 – překlad autor)

Formulace výroku je velmi ostrá. Určitá ostýchavost překladatelů vedla k tomu, že stávající české podoby textu vysloveně zrazují provokativní a břitký tón Ježíšovy výpovědi, který jistě má své opodstatnění. Není totiž vyloučeno, že v pozadí Mistrových slov stojí předchozí posměch ze strany farizeů a učitelů Zákona, kteří Ježíše kvůli jeho životu v bezmanželství označili jako „eunucha“. ³ Valná většina Židů byla v oné době přesvědčena, že život v manželství je téměř povinností vzhledem k tomu, co nacházíme v Gn 1,26–28. Je ale třeba také připomenout, že i v Judeji přelomu letopočtu existovala judaistická skupina, která vyznávala život v bezmanželství: essení.

Mělo by být evidentní, že Ježíš tu nikoho nevybízí k tomu, aby se proviňoval proti 5. přikázání a proti své od Boha stvořitele přijaté přirozenosti, což by bylo v rozporu s Božím slovem. Výpověď má tudíž zcela zřetelně metaforickou povahu. Bezmanželství má charakter sebezřeknutí, nikoli sebepovyšování. Jedinou pohnutkou, která ospravedlňuje skutečnost, že člověk se odříká potomstva a života s partnerem, je služba Božímu království. Tato hodnota je tak velká, že zákon přirozenosti musí ustoupit. Není tedy divu, že mnozí autoři navrhuji, abychom hovořili o evangelijním bezmanželství právě jako o svobodě pro Boží království.

Druhý Ježíšův výrok se objevuje v jeho odpovědi na zlovolný dotaz ze strany saduceů, kteří nevěřili ve vzkříšení, a proto Mistrovi předložili případ ženy, která měla postupně sedm manželů. Komu by tedy po vzkříšení měla patřit? Ježíš na to reaguje následovně: „Mýlíte se, neznáte Písma ani moc Boží. Po vzkříšení se lidé nežení ani nev dávají, ale jsou jako nebeští andělé.“ (Mt 22,29) Bezmanželství pro Boží království má tudíž význam prorockého znamení nadcházející eschatologické plnosti, přítomnosti Božího království v tomto světě.

Domnívám se, že v našich úvahách o Ježíšově životě ve svobodě pro Boží království a především o pohnutkách této jeho volby můžeme jít ještě dál, že můžeme do tohoto tajemství proniknout ještě hlouběji. Takové rozhodnutí má své kořeny jistě v Božím povolání, ale také ve svobodné odpovědi ze strany lidského srdce. „Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uží Boha.“ (Mt 5,8)

Bylo by velkou chybou identifikovat čistotu srdce výhradně s bezmanželstvím. V čem tedy ona čistota srdce spočívá? Uvážíme-li, že čistota srdce člověka uschopňuje k patření na Hospodina, pak to musí být připodobnění se Nejvyššímu, protože Pána existenciálně poznáváme natolik, nakolik se s ním spodobujeme (srov. 1 Jan 3,2). Jelikož láska připodobňuje milujícího s milovaným, jádrem čistoty srdce je naprosté přijetí a skutečňování největšího z přikázání, jímž je milovat Boha skutečně nade vše a bližního jako sebe (srov. Mt 22,34–40). Život v manželství rozhodně neznamená, že člověk by byl vyloučen z blahoslavenství čistoty srdce, stejně jako život v bezmanželství sám o sobě čistotu srdce nezaru-

čuje. Na druhé straně ale platí, že manželství i svoboda pro Boží království mají spásitelnou hodnotu jediné tehdy, jsou-li prožívány jako výraz a důsledek čistoty srdce, která nás připodobňuje Ježíši Kristu a skrze něho nebeskému Otci, který dává život Synovi. V nebeském Otci je tedy jak pravzor panenství, tak pravzor rodičovství (srov. *Ef* 3,14n), což se nádherně jako ve stvořeném zrcadle odráží na Marii z Nazareta, Panně i Matce.

Co tedy rozhoduje o rozhodnutí pro jeden nebo druhý způsob čistoty srdce? Odpověď je jediná: Boží povolání a poslušnost člověka vůči němu. Povolání v této záležitosti ale není něčím, co k nám přichází jaksi zvenku. Ve skutečnosti je povolání ze strany člověka spíše odhacením toho, jak je utvořen; odhacením vlastní totožnosti, kterou člověku daroval Hospodin. Věrnost povolání je pak také věrností sobě samému. Zradit povolání není v první řadě proviněním proti Bohu – ne-prožíváme přece své povolání jako Jeremiáš – ale proti sobě, je to zrada vlastní identity. Jelikož Otec chce, aby jeho děti dorostly zralosti a naplnění, je následně toto sebezmrzačení také urážkou dobrotivého Otce.

Proč tedy Ježíš prožíval blahoslavenství čistoty srdce formou svobody pro Boží království? (Nezapomínejme, že on je vtělené Slovo – srov. *Jan* 1,14, což také znamená naprostou jednotu výpovědi a bytí, učení a života. On učí tomu, co je, a je tím, čemu učí, a proto musíme říci, že on je blahoslavenstvími, on sám je prazákladní blahoslavenství.) Odpověď na právě položenou otázku je nabíledni: On je Syn, jeho vlastní identita je být Synem ustavičně obráceným směrem k Otci (srov. *Jan* 1,18 řec.). Jelikož my jsme stvořeni jako synové a dcery v Synu, Boží Syn není pouze obrácen k Otci, ale jako prostředník stvoření a spásy je také naším Pánem a bratrem (srov. např. *Mk* 3,31–35). Jeho rozhodnutí pro bezmanželství tedy není pouze ve funkci služby Božímu království, která vyžaduje, aby jeho hlasatel byl svobodný a nemusel věnovat svou energii zabezpečování vlastního potomstva. Je to především věrnost vlastní totožnosti vtěleného Syna.⁴ Ježíšova svoboda pro Boží království má uchopitelný trinitární rozměr, což vysvětluje, že toto bezmanželství rozhodně neznamená rezignaci na vztahovost, ale naopak dispoziční k totálnímu bytí ve vztahu k Otci i k bratrům a sestrám. Jiným jménem pro tuto podobu svobody pro Boží království je výraz proexistence.

Rozhodně není bez zajímavosti, že všichni, kdo se narodí z ženy, jsou nutně a bytostně syny a dcerami. Pokud se jedná o stav manžela, manželky, otce, matky, pak tento životní stav na sebe můžeme vzít, ale také nemusíme. Řečeno jinak: synovství je pro nás ontologicky určující charakteristikou, ostatní formy vztahovosti mají z religiózně ontologického hlediska případkovou povahu. Jsme tedy bytostně syny a dcerami, což ukazuje na naši stvořenost k obrazu Božího Syna. Ježíš je tudíž prostřednictvím svého bezmanželství nejen věrný své osobní identitě

Syna Božího, ale také tomu, že je opravdu Synem člověka. Pro nás zase platí, že následovat Ježíše, dokonalého člověka, znamená stávat se více a plněji člověkem.⁵ Kritériem správnosti naší spirituality je to, když zmíněný poměr platí i opačně: Co není lidské, nemůže být autenticky křesťanské.

POZNÁMKY:

1/ K. BARTH, *Uomo e donna* (italský překlad), Torino, 1969, s. 60

2/ Srov. JERONÝM, *Commentarius in Mc.*, 1, 16, CCSL 78, s. 453

3/ Srov. M. ADINOLFI, *Il Verbo uscito dal silenzio*, Roma, 1992, s. 10

4/ Velmi dobře poznamenává A. Amato, že Ježíšovo bezmanželství není kontingentní volbou a že se jedná o záležitost vpravdě ontologickou. Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore*, Bologna, 1988, s. 410

5/ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 41

Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th.D. OFM (*1958) Teologická studia uzavřel na řádové univerzitě Antonianum v Římě r. 1995. Od r. 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, v posledních letech vyučuje dogmatiku také na KTF UK v Praze a dějiny teologie na HTF UK v Praze. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha: Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha: Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografií *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (1. vydání Praha: Krystal OP 2000, 2. vydání 2002).



Pavel Vojtěch Kohut OCD

„Toto tajemství je veliké“ (Ef 5,32)

Společný teologický základ evangelijní čistoty a odlišné formy jejího duchovního prožívání

Pojednat o *evangelijní čistotě* není vůbec snadné. Už jen proto, že ani co se týče používaného názvosloví nejsme s to dospět k nějaké všeobecné shodě, natožpak, chceme-li ve vlastním slova smyslu postihnout její vlastní podstatu.

Nejčastěji se totiž o ní uvažuje v souvislosti se *slibem*, který skládají řeholníci a řeholnice či někteří laici, kteří se tak stávají zasvěcenými osobami. Jenže tu se okamžitě pozvednou hlasy – a nutno uznat, zcela oprávněné – těch, kdo žijí v manželství, a ty hned začnou protestovat: „Jakže? Slib *čistoty*? A co my, křesťanští manželé? Copak my nežijeme čistě a nejsme povoláni k životu v čistotě? A přece neskládáme žádný slib čistoty.“

Současný teolog tedy zadumá a řekne: „Nuže, dobrá, mluvmе raději o slibu *zdrženlivosti*.“ Tu se však ozvou samotní zasvěcení – a nutno uznat, že opět právem – a namítnou: „Jakže? Copak je náš slib jen zdrženlivostí? Copak nejde o víc než jen o asketickou praxi zřeknutí se užívání sexuálního pudu?“

Teolog opět zadumá a navrhne, snad již méně suverénně než předtím: „A co slib *panenství*?“ Tu se ovšem pocítí dotčení jednak všichni zasvěcení muži (jaký to útok na jejich mužskou ješitnost, když se po nich chce, aby se ztotožnili s jednoznačně „ženským“ vymezením!), jednak i ty ze zasvěcených žen, které z nejrůznějších důvodů před složením svého slibu žily sexuálním životem a nejsou tak již, přinejmenším fyzicky, pannami: „Jakže? Slib *panenství*? Copak jde výhradně o úzce chápanou tělesnou integritu a neporušenost? Což nejde ve skutečnosti o něco mnohem hlubšího a zásadnějšího?“

Jiný, velmi podobný návrh, totiž *panictví*, zavrhne teolog raději sám (nemá přece zapotřebí rozházet si to u feministek, to by mu tak ještě scházelo!) a už docela zpocený a chvějícím se hlasem to zkusí ještě naposled: „A což takhle slib *zasvěceného celibátu*?“ Jenže ouvej, to spustí hotovou lavinu: nebude se to líbit mnohým řeholním a zasvěceným osobám („Vždyť celibát je něco jiného než jejich slib!“), nebude se to líbit ani mnohým biskupům a kněžím („V celibátu přece žijeme my, ne?“), a dokonce i z řad ostatních teologů se ozve vážná námitka: „Copak termín označující spíše společenský stav než duchovní realitu může vyjádřit skutečnost tak povýtce náboženskou?“¹

Co si má ubohý teolog počít? Po takových neúspěších už se dalšími možnostmi, mezi něž by mohl patřit třebaš i povýtce evangelijní (avšak dnes zřejmě sotva přijatelný) *eunuchát pro Boží království* (srov. Mt 19,12), ani nebude zabývat.

Dělám si legraci? Ale vůbec ne! Mnoho teologických pojednání o *evangelijní čistotě* totiž skutečně – a vcelku právem – začíná zmínkou o této „nevhodnosti jazyka“, „absolutní nedostatečnosti běžného a laického slovníku, který by vyčerpal hloubku tohoto náboženského údaje“.² A tak jednotlivým autorům nezbyvá než buď upřednostnit jeden termín s tím, že je třeba obhájit jeho vhodnost a v každém případě ozřejmit smysl, v jakém bude užíván;³ nebo používat různá označení bez rozlišení, jako by šlo v podstatě o synonyma;⁴ nebo obojí přístup propojit, totiž přednostně užívat jednoho termínu, ale ostatním se nevyhýbat a považovat je za ekvivalentní;⁵ nebo se nakonec pokusit o vymezení nejčastěji používaných označení a ozřejmění jejich vzájemných vztahů.⁶

Třebaže je mi z uvedených přístupů vnitřně nejbližší ten poslední jmenovaný, přece jen bych rád v tomto příspěvku zvolil ještě jiný postup: nejprve se pokusím identifikovat *společný teologický základ evangelijní čistoty*, který se mi posléze stane východiskem k postupnému pochopení a prezentaci jednotlivých od sebe navzájem *odlišných* (a z jistého hlediska někdy dokonce *neslučitelných*), přesto však vnitřně spřízněných *forem jejího duchovního prožívání*. Tím se jednak ozřejmí vnitřní provázanost a vzájemná potřebnost těchto různých forem prožívání, jednak se ovšem ukáže také svéráz každé z nich (a také ona významová odstíněnost názvů, o kterých již byla zmínka).

Jedno by ale z tohoto úvodu mělo být snad zřejmé již nyní: *křesťanská*, či chcete-li *evangelijní čistota*, je nesmírně bohatou hodnotou, společnou všem věřícím, která je pro svou vnitřní rozvrstvenost a mnohotvárnost také nutně prožívána mnoha rozličnými způsoby.

Snubní vztah Krista a církve

Za onen společný teologický základ *evangelijní čistoty* prožívané tak rozmanitě si dovoluji považovat *snubní vztah Krista a církve*. Co mě vede k přesvědčení, že právě tato teologická kategorie je schopna dát smysl veškerým způsobům prožívání křesťanské čistoty a vnitřně je ozřejmit? Je to předně již velmi výrazná biblická, konkrétněji novozákonní tradice (která ovšem v hojně míře vychází ze svědectví starozákonních a o ně se také opírá); dále jsou to doklady z církevních dějin, hovořící v její prospěch; ale zejména je to hlas magisteria, zvláště pak současného

papeže, a soudobá teologická reflexe, které ze skutečnosti snubního vztahu Krista a církve velmi často vycházejí, a to bez ohledu na to, zda pojednávají zrovna o manželství, o slibu čistoty, nebo o celibátu.

Starozákonní východiska jednoho novozákonního obrazu

Aby bylo vůbec možné zabývat se obrazem snubního vztahu Krista a církve a odhalit celou šíři jeho bohatství, je třeba vyjít ze starozákonních východisek, která na jedné straně umožňují vystopovat hlavní nosné myšlenky, jež se za novozákonním pojetím skrývají, na straně druhé ovšem také pomáhají pochopit, že tento novozákonní pohled starozákonní perspektivu přesahuje.

Dvěma nejzákladnějšími prameny jsou tu *prorocká teologie spásy* a *jahvisticko-kněžská teologie stvoření*,⁷ přičemž obě se sbíhají v jedné z ústředních kategorií Starého zákona, totiž v pojetí *smlouvy*,⁸ a to je dle mého názoru také hlavní důvod, proč i novozákonní obraz snubního vztahu Krista a církve harmonicky a neoddělitelně spojuje prvky obou zmíněných myšlenkových proudů.

Přítomnost a stále hlubší užití *snubní alegorie* vystopujeme velmi snadno v prorocké literatuře. Prvořadým smyslem takových obrazů bylo přiblížit vztah existující mezi Hospodinem a Izraelem, jeho lidem. Prvním, kdo této symboliky použil, byl prorok Ozeáš, který jím vyjadřuje (na základě „prorockého znamení“ své vlastní osobní zkušenosti, srov. *Oz* 1,2nn.) nevěrnost Božího lidu, která křiklavě kontrastuje s Boží věrností, a to jak s tou, která předchází, tak s tou, jež následuje po lidské nevěře (srov. *ibid.* 2,16; 4,1nn.). Po Ozeášovi přejal tento obraz Jeremiáš (srov. např. *Jer* 2,2.32) i Ezechiel (srov. *Ez* 16 a 23). Oba se však již více zaměřili na kvalitu samotného Božího jednání s Izraelem než na nevěrnost Božího lidu. Tato posunutá perspektiva pak zcela převládla u Druhého a Třetího Izaiáše (srov. např. *Iz* 54,4–6; 62,4–5). Účinky tohoto prorockého užití snubní symboliky byly hned dva: na jedné straně se lidem velmi výmluvně přiblížila hloubka a dosah vztahu Boha k lidem na známé a blízké zkušenosti snubního vztahu mezi mužem a ženou,⁹ na straně druhé tím začala být samotná partnerská láska hlouběji chápána a stále víc prožívána podle božského ideálu, jehož je obrazem.¹⁰ Hospodin se stal svému lidu Snoubencem, Manželem či Ženichem (srov. *Iz* 54,5),¹¹ a Izrael jeho snoubenkou, manželkou či nevěstou (srov. *Iz* 54,6; také *ibid.* 62,5).¹²

Rovněž jahvisticko-kněžská teologie stvoření je pro hlubší pochopení snubního vztahu Krista a církve velmi významná. Zde ovšem nacházíme spíše opačný myšlenkový vývoj: nejprve byla představena Izraeli lidská skutečnost vzájemné

lásky muže a ženy z pohledu Božího ideálu a teprve na jejím základě se začalo tušit, že ona sama je právě proto, že pochází od Boha, zároveň znamením hlubší, teologické skutečnosti, totiž Bohem zjevované a uskutečňované smlouvy s celým jeho lidem.¹³

Nádherne pojítka mezi oběma proudy představuje pak text proroka Malachiáše, u něhož čteme: „...A ještě tuto jinou věc děláte: smáčíte Hospodinův oltář slzami, pláčem a nářikáním, neboť se neobrací k vaší oběti a nemá v ní zalíbení z vašich rukou. A vy se ptáte: Ale proč? Protože Hospodin je svědkem mezi tebou a ženou tvého mládí. Tys ji zradil, třebaže je tvou družkou a ženou tvé smlouvy! A neučinil je jedním tělem, ve kterém je duch? A čím je ten jeden (člověk)? Tím, kdo usiluje o potomstvo od Boha. Bděte tedy nad svým duchem a ženu svého mládí nezrazujte! Já totiž nenávidím rozvod, říká Hospodin, Bůh Izraele, a toho, kdo třísní svůj oděv násilím, říká Hospodin zástupů. Bděte tedy nad svým duchem a nezrazujte!“ (Mal 2,13–16) Citovaný úryvek je především prvním starozákonním dokladem jak o smluvním charakteru manželství („...je ženou tvé smlouvy“, v. 14), tak o jeho náboženské povaze („Hospodin je svědkem mezi tebou a ženou tvého mládí...“, *ibid.*). Neskrývá se však v pozadí ještě něco víc? Není Hospodin svědkem mezi daným mužem a ženou právě proto, že jsou oba vázáni smlouvou (*berit*), která naznačuje jinou Smlouvu, totiž úmluvu mezi Bohem a Izraelem? „Tak se smlouva, která je osou vztahů mezi Bohem a jeho lidem, promítá, a do určité míry vtěluje v rodině,“ komentuje tento úryvek jistý exegeta.¹⁴

Pokud by toto starozákonné panorama mělo být úplné, bylo by potřebné je doplnit ještě o svědectví *sapienciální literatury*, která na jedné straně dále prohloubila chápání instituce manželství, na straně druhé však také zcela produchovněla snubní symboliku vztahu mezi Bohem a Izraelem.¹⁵ Věřím však, že k základnímu nastínění v rámci našeho tématu je tato prezentace dostačující.

Vlastní skutečnost snubního vztahu Krista a církve

Ježíš si naplno přivlastňuje výše naznačenou snubní alegorii starozákonních proroků, když sám sebe představuje jako Snoubence či Ženicha (srov. Mk 2,19n. a par.) a Boží království jako svatební hostinu (srov. Mt 22,1–14 a par.; a 25,1–13).¹⁶ Podle svědectví čtvrtého evangelia se z tohoto pohledu vymezuje ve svém konkrétním historickém poslání také jeho předchůdce Jan Křtitel, neboť sám sebe označuje za „Ženichova přítele“ (srov. Jan 3,29b).¹⁷

Tento způsob uvažování a vyjadřování přechází posléze i do praxe prvotní církve. Ta se uvedeným způsobem vnímání nechává inspirovat a svého Pána také

nazývá Snoubencem či Ženichem (srov. např. 2 Kor 11,2) a podobně jako on mluví rovněž i ona o věčné svatební hostině (srov. např. Žj 19,7.9). Navíc však, a to je velmi významné, začíná považovat i samu sebe za Ježíšovu nevěstu či snoubenku (srov. např. Žj 21,2; 22,17).

Jde pouze o působivý obraz, nebo je ve hře mnohem víc? Používají Kristus a prvotní církev této snubní symboliky jen proto, že jim to *připomíná* některé starozákonné výroky? Nebo tím snad jen jednoduše chtějí navodit *určitou podobnost* s lidským vztahem dvou zamilovaných lidí? Jistě jde i o tyto motivy, ale vlastní důvody jsou bezesporu mnohem hlubší.

Už starozákonné prorocká analogie vycházela přece z konkrétní, byť těžko vyjádřitelné skutečnosti velmi hlubokého vztahu lásky mezi Hospodinem a jeho lidem. Když Ježíš tento způsob mluvy přejímá, nejenže se staví na stranu Boží a ztotožňuje se s jeho až dojemnou něhou vůči Božímu lidu (srov. např. Oz 11,4), nýbrž tím i vyjadřuje, že se zapojuje do Hospodinova spásného díla v dějinách Izraele, ba že jeho pozemský život je vlastním vyvrcholením a plností spásy (srov. Gal 4,4–5), k níž dřívější Boží skutky směřovaly. Snubní svazek tedy vyjadřuje především *vztah vykoupení*, jak byl naznačen již v působivém Ezechiellově textu (srov. Ez 16,1–14): Ježíš je tím, kdo se sklání k lidstvu poraněnému hříchem jako ke své snoubence a ujímá se ho. Je tu ovšem ještě další důležitý teologický moment – v Ježíšovi se Bůh snoubí s lidstvem také ve *vtělení*, kdy Božské Slovo přijímá lidskou přirozenost, takže snubní vztah Krista a církve nachází svůj základ už zde. Oba tyto aspekty snubního vztahu Krista a církve, totiž vtělení i vykoupení, vytvářejí proto harmonickou a navzájem se vyžadující jednotu, na které se věřící začínají podílet svým křtem. Nádherně to vyjadřuje svatý Pacián: „V posledním čase přijal Kristus s Panny Marie zároveň s tělem i duši. A právě tu přišel spasit, tu nenechal v moci podsvětí, tu spojil se svým Duchem a přijal za vlastní. A to je svatba Páně, spojení v jedno tělo, aby se podle onoho velikého tajemství stali dva jedním tělem, Kristus a církev.“¹⁸

Vykoupení v Ježíši Kristu jako dovršení vtělení Slova je ovšem zároveň *novým stvořením* (srov. Gal 6,15), takže vrhá světlo i k počátkům – tedy na dílo stvoření jako takové. Až novozákonní perspektiva totiž odhaluje, že Kristus je činitelem, vzorem a cílem veškerého stvoření (srov. např. Jan 1,1nn., Kol 1,15n., Žd 1,3), a tím i nejhlubším smyslem obou líčení *Geneze* (Gn 1,1–2,4a a 2,4b–25). V něm, či přesněji v jeho vztahu k lidstvu reprezentovaném církví, se nachází nejhlubší význam stvoření člověka jako muže a ženy (srov. *ibid.* 1,27b) a Boží záměr jejich vzájemné jednoty (srov. *ibid.* 2,24). Člověk žije ve společenství lásky muže a ženy ne pouze pro své vlastní štěstí, jakkoli i to je součástí Božího plánu (srov. *ibid.* 1,28 a 2,18),

nýbrž i proto, aby měl podíl na hlubokém vztahu lásky mezi Bohem a lidmi, usku-
tečněném ve snubním svazku Krista a církve.

Ve světle těchto úvah nás proto již nikterak nepřekvapí, že autor *Listu Efesa-
nům* píše v kontextu řádu křesťanské rodiny (srov. *Ef* 5,21–6,9) následující pasáž:
„Podřizujte se jeden druhému z úcty ke Kristu. Ženy (ať jsou podřizeny) svým
mužům, jako kdyby to byl sám Pán. Muž je totiž hlavou ženy, podobně jako je
Kristus hlavou církve, sám spasitel svého (tajemného) těla. Jako je církev podří-
zena Kristu, tak i ženy mají být svým mužům podřizeny ve všem. Muži, (každý
z vás) ať miluje svou ženu, jako Kristus miloval církev a vydal sám sebe za ni, aby
ji posvětil a očistil koupelí ve vodě a slovem. Tím si chtěl církev připravit slavnou,
bez poskvrny, vrásky nebo něčeho takového, aby byla svatá a bez vady. Tak také
muž má mít svou ženu rád jako vlastní tělo. Nikdo přece nemá v nenávisti vlastní
tělo, ale dává mu jíst a píše mu. Tak i Kristus (jedná) s církví, protože jsme údy
jeho těla. Proto opustí člověk otce i matku a připojí se k své manželce, a ze dvou
se stane jen jeden člověk. Toto tajemství je veliké; mám na mysli vztah Krista
a církve.“ (*Ef* 5,21–32)

Ponechme nyní stranou celou problematiku výkladu autorova konkrétního po-
pisu vztahu mezi mužem a ženou a míry jeho dobové podmíněnosti¹⁹ a zaměříme
se pouze na poslední verš citovaného úryvku: „Toto tajemství (ř. *mystérion*) je veliké;
mám na mysli vztah Krista a církve.“ (*Ef* 5,32) Jak mu lze rozumět? „Dnes stojí
proti sobě tři významy,“ píše Walter Kasper, „*mystérion* můžeme chápat jako skrytý
smysl místa v *Gn* 2,24; manželství samotné lze charakterizovat jako *mystérion*; ko-
nečně můžeme nalézat *mystérion* ve spojení Krista a církve. Jazykovému vyjádření
Pavlových a deuteropavlovských listů odpovídá nejspíše poslední ze jmenovaných
významů. Neboť v těchto spisech znamená *mystérion* vždy věčný plán spásy a Boží
spasitelskou vůli, která se dějinně uskutečnila skrze Ježíše Krista a zpřítomňuje se
prostřednictvím církve. Do této všeobjímající reality spásy je vtaženo i manželství.“²⁰

Osobně se rovněž přikláním k tomuto třetímu chápání klíčového verše, k tomu,
že pojednává bezprostředně o tajemství (*mystérion*) vztahu mezi Kristem a církví,
tedy o jejich vzájemném, hlubokém a intimním snubním poutu. Právě to totiž
umožňuje, aby se o něm neuvažovalo pouze s ohledem na manželství, které je
vlastním kontextem jeho formulace, nýbrž jako o univerzálně chápané realitě, kte-
rá je základem všech forem křesťanské existence, a tedy všech podob prožívání
evangelijní čistoty.

Za hlavní charakteristiky tohoto snubního vztahu Krista a církve přitom mů-
žeme právem považovat tytéž známky, jež nalézáme u současného pojetí křesťan-
ského manželství:²¹

– především je vztahem *osobní lásky*. Vždyť Kristus si zamiloval církev a sám sebe za ni vydal (srov. *Ef* 5,25) a také církev se mu odevzdává jako snoubenka (srov. *Žj* 22,17) a v lásce mu odpovídá;²²

– dále je to vztah *plodný*, který přináší hojné ovoce, neboť církev se v něm stává matkou (srov. *Gal* 4,26), jež dává život mnoha synům a dcerám;²³

– a nakonec je to vztah *věrnosti*, neboť jak Kristus, tak církev neopouštějí jeden druhého, a to přes mnohou slabost a hříšnost snoubenky církve (srov. *2 Tím* 2,11–13), která nepřestává být *casta meretrix*.²⁴

Právě tuto trojí charakteristiku také využijí při následující prezentaci jednotlivých forem prožívání křesťanské čistoty. Kdybychom ji ignorovali, hrozilo by nám, že bychom snubní vztah Krista a církve chápali zúženě jen jako alegorii či romantický příměr (což by se dalo ještě přijmout ve starozákonní perspektivě, i když i tam jenom částečně), a nikoli jako realitu, byť vyjádřenou analogickým jazykem (jak jsem se to snažil právě doložit pro novozákonní pohled).²⁵ Jen důsledná aplikace tajemství snubního vztahu Krista a církve a její trojí charakteristiky na různé životní podoby evangelijní čistoty nám umožňují proniknout do celé hloubky jejich vlastní podstaty.

Dvě charizmata: křesťanské manželství a panenství

Z hlediska vnějšího uspořádání i duchovního prožívání existuje jistě celá řada životních forem, ve kterých se uskutečňuje ideál křesťanské čistoty. Popírat to by znamenalo ochuzovat církevní společenství o velké bohatství a krásu, jež v něm tyto nejrozumnější podoby života v čistotě představují. Přesto je možné mluvit o dvou základních – od sebe velmi odlišných, ale navzájem se vyžadujících a pro podstatu církve nezbytných – lidských přístupech, které odpovídají dvěma Božím povoláním.²⁶ Jde o *manželství* a *panenství*. Vcelku působivým dokladem této skutečnosti může být už sám fakt, že některá důležitá novozákonní místa, která o těchto povoláních pojednávají, je představují v jediném kontextu. Tak je tomu například v případě Ježíšova sporu s farizeji ohledně nerozlučitelnosti manželství a následného výroku o „eunuchátu pro nebeské království“ (srov. *Mt* 19,3–12) nebo v pavlovském pojednání o manželství a zdrženlivosti (srov. *1 Kor* 7).²⁷

A je to právě svatý Pavel, který představuje jak manželství, tak panenství jako *charizma* (srov. *1 Kor* 7,7),²⁸ tedy zvláštní dar Ducha svatého pro dobro společenství. Z pohledu evangelijního ideálu čistoty můžeme dokonce říci, že jsou to jediná dvě charizmata, která v církvi existují, ačkoli konkrétních způsobů jejich realizace

je mnoho. Není proto divu, že se v této věci můžeme v *Katechismu katolické církve* dočíst: „Obojí, svátost manželství i panenství pro království Boží, pocházejí od téhož Pána. On jim dává smysl a uděluje nezbytnou milost žít je ve shodě s jeho vůlí. Vážnost panenství pro království a křesťanský smysl manželství jsou neoddelitelné a navzájem si pomáhají.“ (KKC 1620) Tutéž tezi opakovaně předkládá ve svých dokumentech současný papež Jan Pavel II.,²⁹ který ji rozvinul také ve svých katechezích o lidské lásce.³⁰ Vyjděme z ní a domysleme ji z perspektivy tajemství snubního vztahu Krista a církve do důsledků.

Svátost lásky Krista a církve

Uvažujme nejprve o křesťanském manželství, neboť tomu věnovala v minulosti teologická reflexe nepoměrně méně pozornosti než křesťanskému ideálu panenství, takže v této oblasti dodnes vnímáme určité manko v podobě nepropracovanosti a nezralosti teologické nauky. Pojednejme o něm dříve také proto, že – z pohledu historického vzniku – manželství předchází panenství.³¹

Velmi často se porovnává křesťanské manželství s manželstvím židovským a ještě více s pohanským a je zajímavé, že jednotliví autoři přitom docházejí k dosti odlišným závěrům: buď předkládají křesťanské manželství jako radikální uzdravení churavějící židovské instituce a naprosto rozkládajícího se svazku v pohanství,³² nebo mají naopak tendenci zdůrazňovat vznešenost židovského manželství, ba mnohdy i vysoké mínění pohanů o něm.³³ Nezdá se mi, že by jedni byli nutně zaslepení a druhí naproti tomu zvláště osvícení; rozpor mezi těmito líčenými shledávám spíše na té úrovni, zda se bere v potaz konkrétní praxe, nebo naopak teoretický náhled. V praxi totiž byl stav předkřesťanského, zejména pohanského, ale zčásti i židovského manželství značně neutěšený (ačkoli bychom i zde jistě našli pozitivní příklady), zatímco v teorii nechyběly velmi šlechetné náhledy, které připravovaly půdu pro křesťanské pojetí manželství.³⁴ Taková prezentace umožňuje, jak se domnívám, na jedné straně zaznamenat onu novost a vznešenost, které charakterizují křesťanské manželství, zároveň však na straně druhé i plně docenit jeho návaznost na vše opravdu velké v tradicích, jež je předcházely, a také se vyhnout možnému postoji povýšenosti, který zapomíná, že od ideálu, byť sebevznešenějšího, bývá k uskutečnění mnohdy velmi daleko, a to i v křesťanství.

Byl to tedy zejména židovský ideál vyjádřený v již zmiňované jahvisticko-kněžské teologii stvoření a opírající se též o konkrétní historickou zkušenost Izraele se zjevujícím se Hospodinem, který připravil novozákonní pohled na manželství.

Díky tomuto ideálu, konkrétněji díky výpovědi o podstatné dobrotě manželství (jež bylo stvořeno, a tudíž i chtěno Bohem, srov. Gn 1,26–31; 2,7.18.21–24), o komplementárnosti a zásadní rovnosti muže a ženy (srov. Gn 1,27; 2,18.21–24) a o jejich vzájemné lásce a jednotě (srov. Gn 2,24), se mohl pohled prvokřesťanských věřících na skutečnost manželství natolik prohloubit, že v něm začali vnímat účinné znamení Boží lásky k lidem konkretizované snubní láskou Krista a církve.³⁵ Zejména klíčový biblický text pro tento článek z *Listu Efesanům* (5,21–32) ukazuje, že „manželství je jistou formou, skrze niž se věčná Boží láska a věrnost zjevená skrze Ježíše Krista zpřítomňuje v dějinách. Láska a věrnost mezi Kristem a církví není pouhým vzorem pro manželství a vzájemné odevzdání muže a ženy není pouhým obrazem a podobenstvím odevzdání Kristova života církvi. Láska muže a ženy je daleko spíše zpřítomňujícím znamením Boží lásky a věrnosti, jež nám zjevil Bůh jednou provždy skrze Ježíše Krista a jež zpřítomňuje prostřednictvím církve.“³⁶

Nejde tedy pouze o alegorii, obrazné či symbolické vyjádření, nýbrž o *skutečný podíl na objektivní realitě*. Ba co víc, „manželství se odhaluje jako znamení vykoupení, přítomné od počátku v každém manželství, tak jako je Kristus přítomen se svou spásou od počátku ve stvoření. V každém autentickém pozemském manželství, byť si toho manželé nejsou vědomi, se naplňuje nejen stvořitelská vůle Boží, ale i vůle spásná a výkupná.“³⁷ Liší-li se tedy svátostné manželství od ostatních manželství, pak je to především tím, že křesťanští manželé mají prožívat svůj svazek *vědomě* a *aktivně* jako podíl na snubním vztahu Krista a církve, a tudíž jako svátost jejich vzájemné lásky. Ovšem ruku na srdce, v kolika případech se křesťanské manželství v praxi ničím neliší od „přirozené svátosti“ manželství, ve které se manželé jednoduše navzájem milují a neuvědomují si, že tím participují na Boží stvořitelské a vykupitelské lásce k lidem? Je proto velmi potřebné, ba naléhavé a nutné, aby se křesťanští manželé neustále vraceli k tajemství snubního vztahu Krista a církve, aby o něm rozjímali a aby si vyprošovali otevřenost všem těm darům, ke kterým jim otevírá bránu a které jim také skutečně udílí právě vědomá a aktivní účast na tomto tajemství.

Myslím, že odtud je třeba také začínat veškeré úvahy i na tak palčivá, ba mnohdy bolestná a dramaticky prožívaná témata, jako je sexuální etika v manželství. Pak nebudou vedeny pouze v právním (a někdy dokonce zákonickém) duchu příkazů a zákazů, dovolení a výjimek, ale v duchu skutečné lásky, která v sobě vždy nese i pečeť společné plodnosti a vzájemné věrnosti, a právě proto je na sebe schopna vzít rovněž nemalé oběti, které přece každá autentická láska ze své podstaty vždy vyžaduje. Pak bude evangelijní čistota v manželství mnohem hlubší

a širší hodnotou, než jak se běžně má za to, a nezaměří se pouze na otázku manželské věrnosti či metod plánování rodičovství, třebaže jde jistě o věci důležité. Avšak bez onoho základu snubního vztahu Krista a církve zůstanou i tyto nemalé hodnoty jako tělo bez duše, a to je vždy mrtvé.³⁸

Pro některé manželské páry křesťanů je ovšem perikopa z *Listu Efesanům* nepřijatelná z toho důvodu, že přisuzuje manželovi úlohu Krista a manželce úlohu církve, a tím, zdá se, staví muže a ženu do značně nerovného postavení, neboť mezi Kristem a církví jistě není vztah rovnosti. Domnívám se, že tuto nesnáz lze překonat ani ne tak zdůrazněním historické podmíněnosti líčení deuteropavlovského listu, která je jistě také ve hře, jako spíše upřesněním, že křesťanští manželé participují z hlediska této svátosti *prvořadě* na samotném *snubním vztahu* Krista a církve, ne přímo na *úlohách* Krista a církve.³⁹ Z tohoto hlediska lze křesťanské manželství skutečně nazývat „svátostí Ducha svatého“,⁴⁰ třebaže zde v poněkud jiném smyslu, než jak to chápou autoři tohoto označení. Lze uvažovat zhruba takto: je-li Duch svatý dle tradiční nauky církve Láskou mezi Otcem a Synem, je také onou Láskou, která působí ve stvoření, vtělení a vykoupení, a tedy i Láskou, která snoubí Krista a církev. A právě na této Lásce, Duchu svatém, mají zcela zvláštním a nezadatelným způsobem účast křesťanští manželé.

Eschatologické znamení lásky Krista a církve

V případě křesťanského ideálu panenství nelze najít bezprostřední a přímou návaznost na starozákonní, či snad dokonce pohanskou tradici, třebaže v obou se drobné náznaky přítomnosti této hodnoty přece jen nacházejí.⁴¹ Nicméně ve smyslu, v jakém se setkáváme s tímto ideálem v křesťanství, bychom ho jinde marně hledali. Zvláště starozákonní židovská perspektiva je křesťanské účtě k panenství značně vzdálená, neboť zde mělo panenství hodnotu jen u žen a pouze před manželstvím (srov. např. *Dt* 22,13–21, *Lv* 21,13nn.), protože žena byla povolána k plození dětí (na základě *Gn* 1,28), takže její neplodnost se interpretovala takřka výhradně jako zlo, Boží trest a důvod k hanbě.⁴² Mužské panictví pak bylo zcela nepochopitelné, neboť podle rabínů „neženatý muž není pravým mužem.“ (*Jebamôt* 63a)

Ke zcela zásadnímu obratu v nahlížení došlo až s Kristem, který si sám zvolil život v „eunuchátu pro nebeské království“ a představoval ho jako ideál rovněž svým učedníkům (srov. *Mt* 19,10–12, *Lk* 14,26n; 18,29n.). Také svatý Pavel ho se vši pravděpodobností v obojím následoval, když mluvil jak vzhledem k sobě, tak i vzhledem k jiným lidem o „charizmatu panenství“ (srov. *1 Kor* 7,7–8.25–38).⁴³ Pr-

votní církev přijala toto nahlížení zcela za své a Ježíš Kristus se pro ni stal vrcholným vzorem panického života. Svatý Methodios Olympský ho dokonce nazýval *archiparthenos* („velepanic“).⁴⁴

Pro naši perspektivu je ovšem důležitější zdůraznit, že jak evangelia, tak svatý Pavel představují nejen samotný „eunuchát“ a „panenství“ jako ideály k následování, ale spolu s ním předkládají i hluboké motivace k jejich přijetí a uskutečňování: děje se tak „pro nebeské království“ (Mt 19,12), s ohledem na krátkost přítomného času (srov. 1 Kor 7,29.31) a na umožnění plné oddanosti Pánu (kromě 1 Kor 7,32–35 viz do jisté míry rovněž 2 Kor 11,2). Motivace volby tohoto životního stavu je tedy *eschatologická* a *snubní*: křesťan či křesťanka, kteří se rozhodnou vzdát se manželství, činí tak s ohledem na bezprostřednější vztah ke Kristu či církvi a k budoucímu životu, neboť „když lidé vstanou z mrtvých, nežení se ani nev dávají, ale jsou jako nebeští andělé.“ (Mk 12,25 a par.)⁴⁵

Nejde tedy výhradně o *zřeknutí se* manželství a tím i následně o úplnou sexuální zdrženlivost, jakkoli to jistě patří k podstatě tohoto charizmatu jako jeho nutný základ. Skutečná podstata čistoty zasvěcených osob a celibátníků spočívá totiž právě tak jako u manželů v podílu na tajemství snubního vztahu Krista a církve,⁴⁶ takže v sobě musí zahrnovat buď angažovaný vztah ke Snoubenci Kristu nebo ke snoubence církvi, ale bez něho být rozhodně nemůže. Ani řeholníci či zasvěcení laici, ani celibátníci nejsou v tomto smyslu „svobodní“ a nestojí tedy svým životním povoláním v jakémsi pomyslném protikladu k manželům, nýbrž prožívají *jiný druh participace* na tomtéž tajemství lásky Krista a církve.⁴⁷ „Na čem záleží, není to, zda je člověk panic či svobodný, nýbrž zda výlučně a cele miluje Pána, zda dospěl k tomu, aby z celého svého života učinil Bohu příjemnou obět.“⁴⁸

Rozdíl mezi křesťanskými manželi na jedné straně, a zasvěcenými osobami a celibátníky na straně druhé nespočívá tedy v tom, že by se ti druhí zříkali životního partnera. Naopak, v tomto smyslu je mezi nimi rozdíl jen ten, že „životním partnerem“ zasvěcených a celibátníků je Kristus sám, respektive společenství církve. Skutečný rozdíl spočívá v tom, že se účast na tajemství snubního vztahu Krista a církve u nich neděje *svátostně* jako u manželů, jejichž participace se uskutečňuje právě prostřednictvím konkrétního svazku lásky s jinou osobou, nýbrž *eschatologickým podílem*, tj. bezprostředním poutem s Pánem či jeho církví. A právě pro tuto bezprostřednost má jejich participace na tajemství snubní lásky Krista a církve ještě jednu odlišnost: zatímco křesťanští manželé mají podíl spíše *na samotném vztahu* lásky Krista a církve, zasvěcené osoby a celibátníci participují zase spíše *na jedné ze zmíněných stran*: zasvěcené osoby na úloze snoubenky církve, zatímco celibátníci na Snoubenci Kristu.⁴⁹

To vše ale vyžaduje, aby zasvěcené osoby i celibátníci neodvozovali svou stavovskou čistotu jen od sexuální zdrženlivosti a fyzické integrity, nýbrž aby plně vrůstali do snubního vztahu Krista a církve, a to ve všech jeho rozměrech – v rozměru afektivity, plodnosti i věrnosti. Právě proto se i od nich očekává plodnost, která bude ovšem, zcela pochopitelně, duchovního rázu.⁵⁰

Dvoji způsob podílu na snubním vztahu Krista a církve

Viděli jsme tedy, že křesťanské manželství i panenství jsou dvě *od sebe odlišná* charismata, která ovšem participují na *stejném tajemství* – na tajemství snubního vztahu Krista a církve. Jejich odlišnost je dána pouze jiným druhem podílu na tomto tajemství: „Je-li bezženství eschatologickým znamením čekání církve na svého Pána, o manželství je možné a potřebné říci, že je přítomným znamením již dokonaného sjednocení Krista a církve.“⁵¹ Vyjádřeno jinými slovy: manželství nás upozorňuje na celocírkevní *již* (již jsme vykoupeni krví Ježíše Krista a spáseni vírou; již jsme obdrželi závdavek věčného života...), zatímco panenství na celocírkevní *ještě ne* (ještě nejsme u Pána, nýbrž jen na cestě k němu; ještě nevíme, čím budeme...), a obojí je představováno právě z perspektivy tajemství vzájemné snubní lásky Krista a církve.

Vyjádřeno ještě jinak, manželství reprezentuje v participaci na tomto tajemství *princip vtělení*, panenství naproti tomu *princip eschatologický*. Oba póly jsou přitom nejen nezbytné pro celou církev, nýbrž se i navzájem vyžadují a objasňují. Stejně tak je tomu s manželstvím a panenstvím. – Čistota manželství, spočívající v osobní, plodné a věrné lásce manželů má být povzbuzením a světlem pro zasvěcené osoby a celibátníky, zatímco čistota panenství, spočívající v osobní, plodné a věrné lásce ke Kristu či k církvi má zase být povzbuzením a světlem pro křesťanské manžele. Ne náhodou píše svatý Jan Klimak mnichům: „Ať je ti tělesný erós vzorem ve tvé touze po Bohu;“ a „Šťastný je ten, kdo miluje Boha tak vášnivě jako milenec svou milenkou;“⁵² a ne náhodou lze rovněž tvrdit: „Existuje askeze manželského života, jako je askeze života monastického, a obě mají stejný cíl: aby převládla přesažnost osoby nad rozštěpenou přirozeností, nad příliš často anonymní sexualitou, a hlavně nad lhostejností duší, která rychle přechází v agresivitu. Právě proto může být mnišství, není-li dualistické a totalitářské ani pyšné na svou pokoru, velkou pomocí pro ty, kdo se vydali cestou lidské lásky.“⁵³

Svědectví o tom, jak jsou si charismata manželství a panenství blízká, jsou-li prožívána autenticky, můžeme zvláště výrazně vidět na Panně Marii. Ona je vzo-

rem jak křesťanským manželům, tak zasvěceným osobám, a to nejen proto, že její úloha v dějinách spásy, totiž stát se *panenskou Matkou Boží*, byla zcela výjimečná a jedinečná, ale také proto, že její odpověď lásky Bohu byla prostá jakéhokoli hříchu a její spolupráce s milostí, již byla zahrnutá (srov. *Lk* 1,28), se vyznačovala plnou odevzdaností (srov. *Lk* 1,38). Když nad tím současný papež Jan Pavel II. rozjímá, píše: „Maria dá souhlas s Boží volbou, aby se mocí Ducha svatého stala matkou Božího Syna. Můžeme říci, že tento její *souhlas k mateřství je především důsledkem jejího úplného odevzdání se Bohu v panenství*. Maria přijala vyvolení za matku Božího Syna, protože byla vedena snoubeneckou láskou, která úplně ‚zasvěcuje‘, čili ‚konsekruje‘ lidskou osobu Bohu. V síle této lásky toužila být Maria vždy a ve všem ‚oddána Bohu‘ a žít panenství. Slova: ‚Jsem služebnice Páně‘ vyjadřují, že od začátku přijala a chápala své mateřství jako úplné *podřízení sebe*, své osoby, spásitelným záměřům Nejvyššího. Celou svou mateřskou účast na životě Ježíše Krista, svého syna, uskutečňovala až do smrti způsobem, odpovídajícím jejímu povolání k panenství.“⁵⁴

Mariino mateřství bylo zcela panenské a její panenství mateřsky plodné. Podobně tomu má být rovněž u církve a jejích synů a dcer: ti, kdo žijí v manželství, mají mít v sobě něco z oné panenské oddanosti Pánu,⁵⁵ zatímco ti, kdo jsou povoláni k životu v panenství, mají být duchovně plodní a stávat se tak duchovními otci a matkami.

Dvě formy panenství: zasvěcená čistota a celibát

Pokud užíváme termínu „panenství“ v jeho širším významu, tedy jako označení všech forem eschatologické participace na tajemství snubního vztahu Krista a církve, pak můžeme říci, že takto chápané panenství má dvě základní formy: *zasvěcenou čistotu a celibát*. K jejich bližšímu pochopení a přiblížení lze přitom využít určitého vývoje v chápání motivací, jak je představeno na jedné straně u „eunuchátu pro nebeské království“ v synoptických evangeliích (srov. *Mt* 19,10–12; *Lk* 14,26n; 18,29n.), a na straně druhé u „charizmatu panenství“ a „jednoženství“ v pavlovských listech (srov. *1 Kor* 7,7–8.25–38, *1 Tím* 3,2.12 a *Tít* 1,6).

Je-li totiž „eunuchát“ představován v evangeliích (zejména u Matouše) bez hlubší a rozvinutější reflexe o jeho podstatě, vnější podobě a jednotlivých motivacích, pak pavlovské „charizma panenství“ a „jednoženství“ jsou přece jen mnohem propracovanější. Evangelijní „eunuchát“ lze chápat velmi *široce* a je možné jím motivovat jak zasvěcený život, tak celibát, ačkoli text samotný se

v takto konkrétních kategoriích ještě vůbec nepohybuje.⁵⁶ Motivace „pro nebeské království“ (*Mt* 19,12) je totiž natolik nespecifikovaná, že může znamenat (a se vši pravděpodobností také znamená) vícero skutečností – přímou oddanost Pánu, připodobnění se Kristu přijetím jeho životního stylu, oddanost jeho poslání, oddanost církvi...

Poněkud jinak je tomu s výše uvedenými pavlovskými texty. Dlouhá pasáž z *Prvního listu Korintánům* představuje jak panny, tak panice, ba i samotného pisatele již *výslovně* z pohledu dvou základních motivací: *christocentrické*, tedy ke Kristu zaměřující (srov. „líbit se Pánu“ – *1 Kor* 7,32; či „nerušeně se oddat Pánu“ – *1 Kor* 7,35), a *christoformní*, tedy připodobňující Kristu (srov. „starat se o věci Páně“ *1 Kor* 7,34).⁵⁷ Zajímavé přitom je, že obojí motivace může charakterizovat nejen ženu, ale i muže (srov. např. *1 Kor* 7,7–8.25–26.32.34), a že christocentrická motivace zde bezesporu převažuje nad motivací christoformní.

V pastoračních listech nacházíme naproti tomu stereotypní obrat „muž jedné ženy“ (srov. *1 Tím* 3,2.12, *Tít* 1,6), jehož výklad je nejistý, který však byl pozdější, zejména latinskou tradicí chápán jako formulace podporující praxi celibátu kleriků. A v tomto případě je odvozovaná motivace takřka výlučně christoformní.

Těchto drobných rozdílů je možné využít k prezentaci charizmatu panenství jako dvou ne zcela *specifických*, přesto však *svěbytných* forem života: zasvěcené čistoty a celibátu kleriků, přičemž u první z nich převažuje motivace christocentrická, zatímco u druhé motivace christoformní.

Snoubenka obrácená ke Kristu: zasvěcená čistota

Z podrobnějšího zkoumání textu v *Prvním listě Korintánům* (mám na mysli úryvek *1 Kor* 7,7–8.25–38) vysvítá, že neprovdaná žena (ale i neženatý muž), jsou tu Pavlem vnímáni a představováni ve snubním vztahu ke Kristu, a tedy *ztotožnění se snoubenkou církvi*, třebaže takto explicitně to vyjádřeno není.⁵⁸ *Christocentrická* motivace panenství zde tedy převažuje a stává se charakterizující, zatímco motivace christoformní zůstává poněkud v pozadí, i když je rovněž přítomná.

Na základě toho se domnívám, že je více než užitečné, aby se zasvěcené osoby (bez ohledu na to, zda jde o řeholnice, řeholníky či zasvěcené laiky – ženy i muže) ztotožňovaly především s touto snubně-církevní úlohou, třebaže nemusí jít o výlučnou perspektivu. Vždyť není snad řeholní život, vyjádřený trojicí slibů čistoty, chudoby a poslušnosti, především *snubním přijetím* čistého, chudého a poslušného Krista.⁵⁹ V okamžiku, kdy se zasvěcená osoba takto přimyká k Pánu, přijímá po-

chopitelně rovněž životní styl, který vidí u svého Snoubence (a tedy christoformní motivaci), avšak základní perspektivou pro ni zůstává přijmout Krista za svého „životního partnera“, či lépe, odpovědět svými sliby na milost jeho povolání jako odpovídá nevěsta svým „ano“ na „ano“ ženichovo. „Panenství není dáno zřeknutím se manželství, nýbrž snubní volbou Krista; zřeknutí se lidského manželství je jen jejím spontánním důsledkem. Rovněž z psychologického hlediska není panic jako svobodný muž, který poněvadž se ještě nikomu nezaslíbil, zůstává připravený a otevřený k možnému manželskému setkání, ale jako ženatý muž, který má své srdce i život plné přítomnosti druhé osoby. (...) Toto všechno zdůrazňuje, že snubní volba je podstatně volbou osoby, Snoubence, Krista, ne volbou nějaké činnosti, služby či poslání.“⁶⁰

Tato slova již sama o sobě vypovídají nemálo o tom, jak má být prožívána evangelijní čistota v zasvěceném životě. Co však může přece jen činit značnou potíž mnohým zasvěceným mužům, je skutečnost, že by se měli v rámci svého zasvěcení podstatně ztotožnit s „ženskou“ úlohou církve jako snoubenky. V této věci snad poněkud pomůže následující postřeh: „Občas má člověk dojem, že spousta úvah je vedena s typicky ‚užitkovou‘ mentalitou, která pro svůj ‚maskulinistický‘ původ jen těžko nalézá způsob, jak na sebe aplikovat skutečnost, že církev – to je každý křesťan, muž i žena – je *podstatně snoubenkou*, a uznat, že důstojnost a první poslání křesťana nespočívá tolik ve zpřítomňování Krista v té či oné službě, jako spíše v tom, že jej bude zpřítomňovat v jeho novém vtělení tím, že se bude stávat jeho tělem, a tedy jeho snoubenkou! Je pravda, že když si danou osobu vezmeme, sdílíme s ní až do konce její osud a poslání – a to zjevně ukazuje, že nelze být křesťanský panici, aniž bychom se vydali pro druhé – ale je stejně tak pravdou, že si – přesně řečeno – nevolíme Krista, abychom zvěstovali evangelium, ale zvěstujeme evangelium, protože jsme si zvolili Krista a žijeme z něj. Tak jako si z lidského pohledu nebereme danou osobu proto, abychom sdíleli její poslání, ale sdílíme její poslání, protože jsme si ji vzali.“ Uvedená slova nepocházejí od bojovné feministky, nýbrž od muže-řeholníka,⁶¹ a pomáhají nám pochopit, že ztotožnění se s úlohou snoubenky církve neznamena popírat či dokonce převracet v sobě vlastní pohlavní identitu, nýbrž uskutečňovat ve svém životě to, co někdy bývá považováno za typicky ženské, avšak ve skutečnosti má být naplňováno všemi: prvenství *bytí po boku nad konáním ve prospěch druhých*.⁶²

Zasvěcený život, ať už se jedná o řeholní osoby, nebo zasvěcené laiky, má být tedy vnímán a prožíván jako *eschatologický podíl na snubním vztahu církve ke Kristu*, a proto jej právem vnímáme jako snoubenku církve zcela obrácenou ke svému

Snoubenci Kristu, jehož přijímá a jemuž se v lásce oddává i tím, že přijímá za svůj jeho životní styl.

Kristus obrácený ke snoubence: celibát kleriků

Výše jsem uvedl, že při prezentaci celibátu kleriků⁶³ vyjdu ze stereotypní formulace pastorálních listů „muž jedné ženy“ (*miás gynaikos anér*; srov. 1. Tím 3,2.12, Tít 1,6). Považuji to za velmi vhodné nejen s ohledem na existující „celibátní“ tradici výkladu tohoto zřejmě spíše deuteropavlovského obratu, ale i vzhledem k jeho vlastnímu významu a k dvojí praxi celibátu v rámci církevního společenství.

Někdy se totiž úplně zapomíná na to, že katolicismus nereprezentuje pouze západní, latinská, či chceme-li římskokatolická církev, nýbrž i církve východních tradic spojené s Římem. A tyto církve mají (tak jako ostatně i pravoslavná církev) svou vlastní celibátní praxi. – Celibátníky jsou tam všichni biskupové, zatímco kněží a diáconi pouze v případech, že přijali ordinaci jako svobodní mužové nebo již jako klerikové ovdověli.⁶⁴ Z toho ovšem vyplývají dvě podstatné skutečnosti: na jedné straně, že celibát nepatří k podstatě sborové svátosti,⁶⁵ a na straně druhé, že je v obou tradicích – západní i východní – považován za úzce spjatý s touto svátostí, nebo je jí přinejmenším vnitřně blízký. Právě z těchto důvodů se také domnívám, že není dobře, když se o celibátu kleriků uvažuje buď zjednodušeně bez ohledu na existenci legálně ženatých kleriků⁶⁶ nebo snad dokonce v protikladu k nim. Tak jako není dobře představovat panenství na úkor manželství (srov. KKC 1620), nebylo by dobře prezentovat celibát kleriků na „účet“ legálně ženatých kleriků. Naopak je dobré vyjít z toho, co je jim společné, tak jako jsme to učinili u manželství a panenství.

A právě proto je vhodné přiblížit celibát kleriků na základě zmíněné formulace „muž jedné ženy“. ⁶⁷ Ta byla totiž už od patristických dob vykládána především dvěma způsoby: buď jako zákaz *následné polygamie* (tedy možnosti druhého a dalších sňatků po ovdovění) nebo jednoduše jako zákaz *simultánní polygamie* (tedy prostého mnohoženství). Obě řešení jsou ovšem nedostatečná, neboť u prvního tradicí hojněji přijímaného se právem ptáme, proč by druhé manželství nemohlo být stejně počestné jako první, zatímco u druhého zase překvapuje, proč by se tak samozřejmý požadavek musel výslovně formulovat u těch, kdo vedou církevní obec. Jako nepřijatelnější se tedy jeví *teologické* a nikoli *ryze právní* chápání obratu. Již Tertullianus mluví o tom, že Kristus, ač „tělesně žil jako svobodný, v duchu měl jednu snoubenku, církev“;⁶⁸ svatý

Augustin celou věc posouvá dále, když říká: „jako mnohé manželky dávných otců představovaly naše budoucí církve ze všech národů podřízené jedinému muži Kristu, tak vůdce věřících (dosl. *noster antistes* = biskup), jenž je mužem jediné ženy, představuje jednotu všech národů podřízených jedinému člověku Kristu.“⁶⁹ Právě z těchto výkladů vyrůstá paradoxně i středověký zákaz sexuálního soužití klerika, byť s legitimní manželkou, motivovaný tím, že jde o „porušení manželského pouta.“⁷⁰ Deuteropavlovská formulace „muž jedné ženy“ je tedy zjevně již od patristických dob chápána ve smyslu *snubní smlouvy Krista a církve*, a poněvadž není užita ani v kontextu celé církevní obce (srov. 2 Kor 11,2), ani v kontextu manželství (srov. Ef 5,22–33), nýbrž jen v pastorálních listech vzhledem ke klerikům, je zřejmé, že chce vyjádřit vztah klerika k církevní obci na základě vztahu Krista a církve prožívaného na skutečnosti vlastního manželství.

Klerik tedy, ať už jde o biskupa, kněze či jáhna, je povolán k tomu, aby jako *alter Christus*⁷¹ miloval snoubenku církev a vydával za ni sám sebe: je-li ženatým klerikem, pak i v konkrétním znamení svého manželství („muž jedné ženy“), je-li celibátníkem, pak *bezprostředně svým přílnutím k církevní obci* (také „muž jedné ženy“, avšak v jiném smyslu). „Je povolán k tomu, aby ve svém duchovním životě oživoval lásku ženicha Krista k jeho nevěstě církvi. Jeho život má být tedy osvětčován a veden také tímto snoubeneckým aspektem, který od něho vyžaduje být svědkem snoubenecké Kristovy lásky, a takto být schopen milovat lid s novým, větším, čistým a vždy věrným srdcem – nezištně a současně s jistým druhem božské „žárlosti“ (srov. 2 Kor 11,2).“⁷²

Celibát je tedy *eschatologickou participací* na tajemství snubního vztahu Krista a církve jako zasvěcená čistota, avšak na rozdíl od ní s převahou *christoformní motivace*, tedy jako *podíl na Kristu, Snoubenci církve*. Celibát kleriků proto právem můžeme vnímat jako Krista zcela obráceného ke snoubence církvi, za kterou se úplně vydává a kterou bezvýhradně miluje.

Co znamená žít v „evangelijní čistotě“?

Mohlo by se zdát poněkud zvláštní se ještě na konci tohoto článku ptát, co to vlastně znamená žít v „evangelijní čistotě“. Tato otázka ovšem má své opodstatnění, zvláště když si člověk uvědomí onu širokou *rozmanitost* možných způsobů jejího prožívání, o které jsme společně uvažovali.

Pomozme si tedy jedním aporismem. Význačný francouzský básník a angažovaný křesťan Raoul Faullereau měl prý jednou sen. Zdálo se mu, že před Boha

přichází jistý člověk, ukazuje mu své dlaně a říká: „Pane Bože, mé ruce jsou čisté.“ – „To jistě,“ pokýval hlavou Bůh: „jenže jsou také prázdné...“

Žije-li křesťan opravdu v evangelijní čistotě, jeho ruce nebudou nikdy prázdné, neboť bude mít – ve shodě se svým stavem – podíl na tajemství snubního vztahu Krista a církve, a ten je vždy *láskyplný, plodný a věrný*. Jako manžel či manželka bude mít *vtělený podíl na snubním vztahu Krista a církve*, jako zasvěcená osoba *eschatologický podíl na snoubence církvi obrácené ke Kristu* a jako celibátník *eschatologický podíl na Snoubenci Kristu obráceném k církvi*. Ať už tak nebo onak, vždy bude jeho život *panensky plodný*.

A co život „ve svobodném stavu“? Když pomineme ty, kteří teprve hledají jedno z těch povolání v církvi, o nichž byla řeč, nebo se na ně připravují, je třeba si uvědomit, že neexistuje „svobodný stav“ jako Boží povolání, protože i ti, kteří z jakéhokoli důvodu formálně nepřijmou žádný ze zmíněných stavů, jsou ve skutečnosti voláni k tomu, aby měli podíl, třeba i *velmi skrytě a tajemně*, na tajemství snubního vztahu Krista a církve. Vyjádřeno biblicky, jsou povoláni k tomu, aby patřili k oněm sto čtyřiačtyřiceti tisícům vykoupených ze země, kteří se neposkvrnili se ženami, neboť jsou panici, a následují Beránka, kamkoli jde (srov. Žj 14,3n.). Neboť půjdou-li za ním, budou vědět, že evangelijní čistota nespočívá jednoduše v neuspíněnosti, nýbrž v tom, že jejich ruce nejsou prázdné...

POZNÁMKY:

1/ Je vhodné připomenout, že v některých jazycích neexistuje rozlišení mezi termíny „celibátník“ a „svobodný“.

2/ Lorenzo DE LORENZI, heslo „Verginità“, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (dále jen: NDTB), edd. P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 19945, s. 1639

3/ Tak činí např. Enzo BIANCHI, heslo „Celibát a panenství“, in: *Slovník spirituality*, edd. S. DE FIORES – T. GOFFI, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství (dále jen: KN), 1999, s. 79, kde se vyslovuje pro „celibát“ a svou volbu zdůvodňuje takto: „Domníváme se, že jediný vhodný a jednoznačný výraz zůstává ‚celibát‘, protože zákon čistoty se týká všech křesťanů včetně manželů, a panenství je pro současného člověka výraz biologický nebo posvátný, a jako takový je příliš zatížený asketicko-religiózním významem. Budeme proto používat výraz ‚celibát‘, který popisuje stav definovatelný pouze negativně: ‚celibátník‘ je ten, kdo neuzavřel manželství.“

Naproti tomu již zmíněný L. De Lorenzi dává přednost označení „panenství“ a to „navzdory jeho povýtce ženským vyzněním“ (cit. heslo, s. 1639).

4/ Tak činí např. Angel APARICIO RODRÍGUEZ, heslo „Castità. Aspetti biblici“, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata* (dále jen: *DTVC*), edd. A. APARICIO RODRÍGUEZ – J. M. CANALS CASAS (edd. italského vyd. T. GOFFI – A. PALAZZINI), Milano: Ed. Ancora, 1994, s. 213nn., třebaže si je vědom různých významových odstínů používaných označení (srov. obsah pozn. 1 na s. 233).

5/ Tak např. Raniero CANTALAMESSA, *Panenství*, Kostelní Vydří: KN, 1993, s. 10, kde známý autor píše: „...budu mluvit bez rozdílu o celibátě, o panenství a o dobrovolné zdrženlivosti, neboť všechny tyto názvy označují tutéž skutečnost nebo alespoň jeden a týž životní stav. Osobně užívám raději výraz ‚panenství‘ a ‚panny‘, protože je nejobsažnější.“

6/ Tak např. Arnaldo PIGNA, *Consigli evangelici. Virtù e voti*, Roma: Ed. OCD, 1993, s. 191, který uvádí: „(...) ‚zdrženlivost‘ (jako ovládnání a uzda sexuálních popudů) se má stát ‚čistotou‘ (jako svobodný a radostný způsob milování) a přetvořit se u osoby žijící v manželství v ‚manželskou lásku‘ (jako uskutečnění plného sebedarování druhému) a v zasvěcené osobě v ‚panenství‘ (jako uskutečnění snubní lásky církve ke Kristu).“ Srov. rovněž Jerzy GOGOLA, *Zasvěcená čistota*, in: *Řeholní formace*, ed. J. GOGOLA, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002, s. 259–263, kde autor rozlišuje významy termínů zdrženlivost, čistota, celibát a panenství. Celá studie (s. 257–341) může být v mnohém ohledu dobrým doplněním toho, o čem pojednávám v tomto svém článku.

7/ Srov. Alfonso POMPEI, heslo „Matrimonio“, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, edd. G. BARBAGLIO – S. DIANICH, Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 1994⁷, s. 874n. V následující části se budu hojně přidržovat jeho prezentace.

8/ Kategorie „smlouvy“ (*berít*) je pro Starý zákon natolik ústřední, že ji W. Eichrodt v roce 1933 dokonce navrhl jako jádro a klíčový prvek celé starozákonní teologie; srov. Antonio BONORA, heslo „Alleanza“, in: *NDTB*, s. 22.

9/ Typickým příkladem téže analogie je i samotný fakt zařazení *Písně písní* do kánonu posvátných knih Starého zákona, neboť tím se tato poetická sbírka, původně oslavující lidskou lásku, stala obrazem Hospodinovy lásky k jeho lidu. Tomu ostatně odpovídá jak rabínský, tak tradičně křesťanský výklad uvedené biblické knihy.

10/ K celé této prorocké tradici viz Settimio CIPRIANI, heslo „Matrimonio“, in: *NDTB*, s. 921n.

11/ Hebrejské *ba'al*, jehož je zde užito, má všechny tyto výrazové odstíny, třebaže častějším označením pro snoubence a ženicha je slovo *chātān*.

12/ V tomto případě je užito ještě obecnějšího termínu *iššāh* – „žena“.

13/ Tento druhý moment je ovšem *explicitně* přítomen teprve v novozákonních úryvcích jako *Mt* 19,1–9, *Mk* 10,1–12, *1 Kor* 7,10nn., ale zejména *Ef* 5,22–33. K celé věci se ještě vrátím, ale už teď bude dobré upozornit na to, že právě pro tuto druhou perspektivu není příliš šťastné hovořit o „povýšení“ manželství na svátost v křesťanském prostředí. Spíše jde o plné zjevení toho, co je *implicitně* již zavinuto ve vyprávěních *Geneze* o stvoření.

14/ Settimio CIPRIANI, cit. heslo, s. 922

15/ V této věci alespoň odkazují na: Settimio CIPRIANI, cit. heslo, s. 922n.; Marc-François LACAN, heslo „Ženich/nevěsta“, in: *Slovník biblické teologie*, ed. X. LÉON-DUFOUR, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 642n.

16/ Příkladím se tedy k těm exegetům, kteří odvozují snubní alegorii Krista a církve přímo z Ježíšova učení. Někteří autoři ovšem tento přímý původ popírají – viz k tomu R. P. MARTIN, heslo „Nvěsta a ženich“, in: *Nový biblický slovník*, ed. J. D. DOUGLAS, Praha: Návrat domů, 1996, s. 663n.

17/ Řecké *filos tú nymfiú*, jehož je zde použito, zastupuje hebrejský termín *šôšbîn* označující člena svatebního průvodu a ženichova zástupce v přípravě a organizaci sňatku (srov. R. P. MARTIN, cit. heslo, s. 664).

18/ PL 13, sl. 1092; srov. druhé čtení v pátek 19. týdne v mezidobí v Denní modlitbě církve.

19/ K této otázce viz v češtině např. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Manželství*, in: *Systematická teologie III. Římskokatolická perspektiva*, edd. Francis S. FIORENZA – John P. GALVIN, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (dále jen: CDK) – Vyšehrad, 2000, s. 126n.; a Walter KASPER, *Teologie křesťanského manželství*, Brno: CDK, 1997, s. 28n.

Originální glosu k tomuto textu uvádí i Olivier CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoeitky těla*, Velehrad: Refugium, 2004, s. 96; příkladem praktické, existenciální četby může být i Georgette BLAQUIÉROVÁ, *Odaha žít lásku. O křesťanském manželství jako místu uskutečňování Boží lásky*, Kostelní Vydří: KN, 2000, s. 103nn. Mnoho jsem načerpal rovněž z knihy Karol Herman SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu. 3. Etos*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1984, s. 223nn.

20/ Walter KASPER, *op. cit.*, s. 28–29.

21/ Srov. *ibid.*, s. 16–24. Z toho vyvozují, že i život v panenství, ať už půjde o zasvěcenou čistotu řeholníků či laiků, nebo o biskupský a kněžský celibát, vyžaduje tuto trojí charakteristiku, včetně duchovní plodnosti!

22/ Srov. také *Katechismus katolické církve* (dále jen: KKC), Praha: Zvon, 1995, č. 796; Jan Pavel II., apoštolský list *Mulieris dignitatem* o důstojnosti a povolání ženy (dále jen: MD), Praha: Zvon, 1992, č. 23

23/ Srov. KKC 169.757.813.1141

24/ „Čistá nevěstka“ (ve smyslu „Bohem očištěná“); srov. Hans Urs VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1960, s. 203–206; cit. dle: František KUNETKA, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: KN, 2001, s. 294.

25/ Je totiž třeba mít stále na zřeteli, že analogická řeč není „kompromisem“ mezi jednoznačností a mnohoznačností, nýbrž kvalitativně vyšším způsobem vyjadřování, který je bližší pojednávání skutečnosti než jednoznačnost a mnohoznačnost. Srov. Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svítav: Trinitas, 2002, s. 117n.

26/ Je to podobné, jako když mluvíme o křesťanských spiritualitách (či přesněji formách křesťanské duchovní existence) a o křesťanských životních stavech. Ty jsou totiž jakýmsi základními

typy křesťanských spiritualit, které jsou nezbytně nutné pro zachování plnosti bohatství církve, zatímco mnohé jednotlivé křesťanské spirituality se v průběhu dějin rodí a zase zanikají. Tak také ona dvě základní povolání v církvi – manželství a panenství – mohou nabývat v dějinách různých podob, ale patří natolik k podstatě církve, že v ní nemohou nikdy chybět.

27/ Ale mohli bychom k nim přiřadit například i lukášovské *logion* o „nenávisti“ k nejbližším příbuzným včetně manželky a dětí (14,26n.) a zřejmě na jeho základě upravenou Ježíšovu odpověď Petrovi ohledně odměny, která připadne těm, kdo pro něj opustili vše (Lk 18,29n.), kterou nacházíme u zbývajících synoptiků bez zmínky o manželce (srov. Mt 19,29nn.; Mk 10,29nn.). Více viz Angel APARICIO RODRÍGUEZ, cit. heslo, s. 222nn. a výčet autorů v pozn. 41 (s. 236).

28/ V řečtině stojí doslova: *idion charisma ek Theú* („vlastní dar/charizma od Boha“). Z kontextu je zřejmé, že jakkoli myslí Pavel v tuto chvíli zejména na panenství, nevylučuje z této perspektivy ani manželství. Srov. Walter KASPER, *op. cit.*, s. 35.

29/ Srov. např. Apoštolská adhortace *Familiaris consortio* (dále jen: FC) 16; encyklika *Redemptoris Mater* (dále jen: RMa) 39.43.; MD 17nn.

30/ GIOVANNI PAOLO II., *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città del Vaticano – Roma: Libreria Editrice Vaticana – Città Nuova, 1995⁴, s. 302nn.

Rozvinutí této teze v česky vydané literatuře představuje např. Raniero CANTALAMESSA, *op. cit.*, s. 39–47.

31/ Nekladi si zde za cíl předložit souhrnný pohled katolické teologie na manželství, ba ani na manželskou čistotu, nýbrž jen přiblížit a podtrhnout některé její důležité hodnoty, které bývají právě dost často opomíjené.

32/ Tak např. (v této věci) značně pesimistický William BARCLAY, *List do Efežjan*, Warszawa: Wyd. Słowo Prawdy, 1981, s. 138–143. Zdůrazňuje velmi nízké hodnocení ženy v židovském právu i rozšířenou praxi rozvodů a na konkrétních příkladech vykresluje rozklad řeckého a římského manželství.

33/ Tak značně objektivnější Karol Herman SCHEKLE, *op. cit.*, s. 223–228, který vysoce hodnotí zejména starozákonní židovské předpisy ohledně manželství, ale uvádí rovněž konkrétní velmi pozitivní výpovědi o manželství z pohanského prostředí.

34/ V tomto duchu prezentuje starozákonní manželství mnohem vyváženěji Alfonso POMPEI, cit. heslo, s. 920–925, který mluví nejprve o „stínech a světlech manželské zkušenosti“ a pak rozebírá teoretickou nauku o manželství ve Starém zákoně – u proroků, v sapienciální literatuře a zejména v jahvisticko-kněžské tradici.

35/ Opět ponechávám stranou otázku historického vývoje pojetí křesťanského manželství jako jedné ze sedmi svátostí a užívám zde termínu „účinné znamení“ v širším, pavlovském či augustinovském smyslu. K otázce striktně svátostného chápání manželství viz např. Walter KASPER, *op. cit.*, s. 30n.; Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, s. 128–136.

36/ Walter KASPER, *op. cit.*, s. 29

37/ Alfonso POMPEI, cit. heslo, s. 876

38/ Jakkoli jsou v mnoha ohledech jeho konkrétní názory z katolického hlediska nepřijatelné, svou *perspektivou* prezentace je velmi inspirativní Olivier CLÉMENT, *op. cit.*, s. 92nn.

39/ Dále ozřejmím, jak toto upřesnění umožňuje pochopení jak vzájemného vztahu, tak i odlišné realizace tohoto manželského podílu na tajemství lásky Krista a církve a toho, jak na něm participují zasvěcené osoby a celibátníci.

40/ Srov. Walter KASPER – Gerhard SAUTER, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg: Herder, 1976; cit. dle Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, s. 140n., kde se také stručně prezentuje původní smysl tohoto vyjádření.

41/ Pro starozákonní perspektivu viz např. Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1641–1644, kde autor vyjmenovává především předpisy o sexuální zdrženlivosti v souvislosti s kultem (srov. např. 1 Sam 21,5nn., 2 Sam 11,8–13; Ex 19,14n., Lv 8,33,35, ale *Ketûbôt* 65b babylonského talmudu a předpisy kumránské komunity), pozdější docenění neplodnosti, vdovství a impotence (srov. např. Iz 56,3nn., Jdt 16,22, Mdr 3,13n.; 4,1), zejména však výjimku prorockého znamení Jeremiášova bezženství (Jer 16,2nn.).

V pohanském prostředí byla křesťanům známa především římská instituce vestálek, která také mohla napomoci velké účtě, jíž se panenství těšilo již v prvotním křesťanství (srov. spisy sv. Ambrosia, Augustina, Jeronýma či Lva I.), ale stěží by se zde mohla dokazovat přímá souvislost. Srov. Emmanuel VON SEVERUS, heslo „Verginità“, in: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. H. WALDENFELS, Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 1993, s. 1040.

42/ Více viz Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1640n.

43/ Ani zde se nemohu věnovat všem základním aspektům teologie panenství, byť jen velmi stručně, ba ani krátce komentovat uvedená novozákonní místa. K těm viz více Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1644–1654; Angel APARICIO RODRÍGUEZ, cit. heslo, s. 215–238; Karol Herman SCHELKLE, *op. cit.*, s. 233–242; v češtině Raniero CANTALAMESSA, *op. cit.*, s. 10–29; Enzo BIANCHI, cit. heslo, s. 79–85.

K teologii panenství viz José Cristo Rey GARCÍA PAREDES, heslo „Castità. Riflessione teologica“, in: *DTVC*, s. 238–261; Arnaldo PIGNA, *op. cit.*, s. 226–397; česky Raniero CANTALAMESSA, *op. cit.*, s. 30nn; Enzo BIANCHI, cit. heslo, s. 89–91; Luigi BORRIELLO – JANA OD KŘÍŽE, *Pak přijď a následuj mě. Úvahy k teologii zasvěceného života*, Praha: Paulínky, s. 29–45

44/ Srov. *Symposion* 1,4,5; 10,3,5; cit. dle: Emmanuel VON SEVERUS, cit. heslo, s. 1039.

45/ Že tento výrok nemusí nutně znamenat asexuální povahu věčného života, nýbrž spíše „bdělý charakter“, viz Olivier CLÉMENT, *op. cit.*, s. 59, pozn. 44.

46/ Srov. José Cristo Rey GARCÍA PAREDES, cit. heslo, s. 255–257; Arnaldo PIGNA, *op. cit.*, s. 247nn. Na úrovni magisteria viz např. JAN PAVEL II., Apoštolská adhortace *Vita consecrata* 34.

47/ Ohledně celibátu vyslovuje tuto tezi vynikající kniha: Charles A. GALLAGHER – Thomas L. VANDENBERG, *The Celibacy Myth. Loving for Life*, Middlegreen: St. Paul Publications, 1988, ze-

jména s. 23nn. Také zasvěcený život je prezentován podobně, srov. Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1653n.

48/ Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1653. O něco dále tentýž autor hovoří v augustinovském duchu o „panenství víry“ či „srdce“ (*virginitas fidei, cordis*) v protikladu k „panenství těla“ (*virginitas carnis*).

49/ Vlastní důvody tohoto poměrně málo rozšířeného rozlišení mezi zasvěcenou čistotou a celibátem vysvětlují v následující části článku. Viz však také Alphonse BORRAS – Bernard POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, Bruxelles: Éd. Lessius, s. 117, poznámka 27.

50/ Na úrovni magisteria zdůrazňuje tento aspekt už věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium* 42: „Tato dokonalá zdrženlivost pro Boží království byla vždy v církvi v nemalé úctě jako znamení a pobídka lásky a jako zvláštní zdroj duchovní plodnosti ve světě.“ Srov. také dekret *Presbyterorum ordinis* 16 či MD 21.

V této sovislosti je třeba si uvědomit, že „panenství“, o kterém se v novozákonním kontextu neustále hovoří, je panenstvím snoubenky, která se má stát nevěstou a plodnou matkou, nikoli panenství určené k neplodnosti. Srov. např. Lorenzo DE LORENZI, cit. heslo, s. 1648n.

51/ Karol Herman SCHELKLE, *op. cit.*, s. 243

52/ Obě citace viz Olivier CLEMÉNT, *op. cit.*, s. 60.

53/ *Ibid.*, s. 98

54/ Encyklika *Redemptoris Mater* 39

55/ Tím nechci ani v nejmenším naznačovat, že by se křesťanští manželé měli vyhýbat sexuálnímu soužití a být tak otevření vzniku nového života. Je přece známo, že toto naopak patří k podstatě křesťanského manželství, a je tudíž i církevním právem požadováno jako nezbytná podmínka k platnému uzavření manželství. Chci tím jen vyjádřit, že křesťanské manželství musí mít svou vertikálu, v níž je partner dané osoby nejen bezprostředním cílem její lásky, ale i cestou k Bohu, k němuž oba společně kráčí.

56/ Angel Aparicio Rodríguez k tomu píše: „Tento výrok se, tak jako ostatní, přenáší a udržuje v předvelikonočním prostředí společného života *duanācti* kolem Ježíše. Dá se předpokládat, že někdo z nich a rovněž někdo v lůně Matoušovy církve zůstal svobodný. A poněvadž se tato církev rodí ze židovství a je z velké části tvořena židokřesťany, dobrovolní celibátníci se odvolávali na tento výrok Páně, aby ospravedlnili svůj způsob života: žijí jako Pán a z téhož důvodu, jaký měl on, – pro království nebeské. Tímto způsobem je dána hodnota jejich životu, který mohou žít pouze skrze slávu a pro slávu nebeského království.“ – *Id.*, cit. heslo, s. 217n.

57/ Oba termíny uvádí ve svém hesle Lorenzo DE LORENZI, s. 1651.

58/ Takové explicitní vyjádření najdeme v 2 *Kor* 11,2, kde ovšem nejde o kontext charizmatu panenství, nýbrž o celé společenství korintské církve, k níž se Pavel obrací; srov. Karol Herman SCHELKLE, *op. cit.*, s. 247.

59/ K tomu viz např. José Cristo Rey GARCÍA PAREDES, cit. heslo, s. 255–257. Poté co pojednal o panenství jako charizmatu, o Kristově panenství a o panenství jako následování Krista (v mysticko-náboženském, antropologicko-teologickém, komunitním a služebně-misionářském rozměru) shrnuje vše do jednotlicího rámce *snubního panenství církve v řeholním životě*.

60/ Arnaldo PIGNA, *op. cit.*, s. 277n.

61/ *Ibid.*, s. 278n.

62/ Tak definuje specificky ženský a mužský postoj Frederik J. Buytendijk; srov. Sabino PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, Torino: SEI, 1996, s. 158n.

63/ Ani zde mi samozřejmě nejde o celkové pojednání o celibátu kleriků, nýbrž jen o jeho zběžně načrtnutí z pohledu participace na tajemství snubního vztahu Krista a církve. V češtině k tomuto tématu viz Józef AUGUSTYN, *Celibát. Jeho duchovní předpoklady a bohatství a jak k němu správně vychovávat*, Kostelní Vydří: KN, 2000; Donald Bernard COZZENS, *Měníci se tvář kněžství. Reflexe nad krizí kněžské duše*, Praha: Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003, s. 35–50; a značně kontroverzní a polemický Georg DENZLER, *Dějiny celibátu*, Brno: CDK, 2000.

64/ Ze skutečnosti, že se ve východních církvích setkáváme rovněž se ženatými kleriky, se ovšem bohužel velmi povrchně a jaksi automaticky má za to, že Východ nemá žádný předpis celibátu a že s ním nepočítá, čemuž zmíněná praxe jasně protiče.

Důvody této praxe u kněží a diaconů, která je stejná jako v případě trvalých jáhnů v římskokatolické církvi, velmi dobře přibližují Alphonse BORRAS – Bernard POTTIER, *op. cit.*, s. 116–124.

65/ Termínem „sborová svátost“ případně „svátost sboru“ si dovoluji překládat latinské *sacramentum ordinis*, ač jsem si vědom, že je to velmi neobvyklé. Zdá se mi to však vhodnější vyjádření než běžně zaužívaná „svátost kněžství“, neboť: 1. jáhnové nejsou povoláni ke kněžství, nýbrž ke službě, a přece jsou i oni nositeli této svátosti; 2. termín „kněžství“ je v češtině nejednoznačný, neboť označuje jak presbyterát, tak *sacerdotium* společně biskupům a presbyterům.

66/ Mám zde na mysli skutečně pouze ty kleriky, kteří jsou ženatí ve shodě s praxí své církve, nikoli na ty, kdo v rozporu s ní uzavřeli civilní manželství.

67/ Srov. Ignace DE LA POTTERIE, Marie d'une seule femme. Le sens théologique d'une formule paulinienne, in: *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, ed. L. DE LORENZI, Roma, 1979, s. 619–638; případně ID., Il fondamento biblico del celibato sacerdotale (dále jen: Il fondamento biblico...), in: *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, edd. C. SEPE – M. PIACENZA, Ciniello Balsamo: Ed. Paoline, 1993, s. 11–26. Z tohoto druhého příspěvku vycházím v tom, co následuje.

68/ *De monog.* 5,7 (CCL 2,1235); cit. dle: Il fondamento biblico..., s. 19.

69/ *De bono coniugali* 18,21 (PL 40,387n.); cit. dle: Il fondamento biblico..., s. 20.

70/ A. M. STICKLER, L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente, in: *Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques*, ed. J. COPPENS, Gembloux-Louvain, 1971, s. 381

71/ Tradiční obrat *Sacerdos alter Christus* („Kněz – druhý Kristus“) je jistě teologicky správný, může však být pochopitelně nesprávně aplikován. Srov. Mario CAPRIOLI, *Il Sacerdozio. Teologia e spiritualità*, Roma: Teresianum, 1992³, s. 87n. (srov. i bibliografická pozn. 103 na s. 88).

72/ JAN PAVEL II., Apoštolská adhortace *Pastores dabo vobis* 22.

ThLic. Pavel Vojtěch Kohut OCD ukončil své základní studium teologie na CMTF UP v Olomouci (1994) a poté získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě (1996). Tam také v současné době koná doktorské studium. Od roku 2002 přednáší svůj obor na KTF UK v Praze. Dosud publikoval spíše drobnější práce v *Teologických textech* a *MKR Communio*. V *Salve* 1/2004 vyšel jeho článek „Nezapomínejte na pohostinnost“ (*Žid* 13,2), Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti. Je editorem současného kritického vydání překladu děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství, 1998–2001).



Arnaldo Pigna OCD

Prožívat zasvěcenou čistotu

„Čistotu nezískáváme jednou provždy, čistota je výsledkem pracného dobývání a každodenního utvrzování.“ (*Sac. Coel.*, čl. 73) Nerodíme se pannami, ale stáváme se jimi; a charisma, kterého se nám dostává, vůbec nedispensuje od naší velkodušné spolupráce. Učitelský úřad a tradice nám v této věci dávají četné pokyny:

1. Hluboké přesvědčení a důslednost

Především je nutné hluboce věřit, že zasvěcená čistota není omezováním a oslabováním, že je to „znamenitý dar Boží milosti“ (*Perfectae Caritatis* 12a, dále PC). Dar zvláštní a privilegovaný, který Otec „dává jen některým“ (LG 42c), dar, který je účinným prostředkem jak prožívat lásku s větší plností, a jak ji tedy uskutečňovat plně, jak koncil sám jasně zdůrazňuje, když mluví o evangelijních radách: „Konečně musí být všem jasno, že i když slib evangelijních rad vyžaduje vzdání se nepochybně cenných hodnot, přesto není na překážku rozvoji lidské osobnosti, nýbrž svou povahou jí velice prospívá.“ (LG 46b)

Tento dar převyšuje běžné možnosti lidské přirozenosti, máme ho s vírou přijímat a máme ho za takový považovat. Nevychází se z chápání intelektuálního a logického, ale z víry. *Chápeme* ho jen tehdy, když ho *prožíváme*; a prožíváme ho jen tehdy, jestliže v něho *věříme*. Věříme, prožíváme a nakonec chápeme. Taková víra je založena na slovech (PC 12b) a hlavně na příkladu Krista (srov. LG 43). Kristus je naše evangelium, Kristus je dokonalý člověk, Kristus byl paníc. Co chceme více, abychom poznali, že stav panenství je nejdokonalejší životní situací, a tedy situací nejvíce zdokonalující, po které člověk může toužit? Koncil slavnostně prohlásil: „Kdo následuje Krista, dokonalého Člověka, stává se sám více člověkem.“ (GS 41a) Jde prostě o to, abychom byli k této zásadě důslední a získali přesvědčení, že celibát je „dobrem i pro celistvý rozvoj vlastní osoby.“ (PC 12c) Je zřejmé, že tato víra nemůže být ukládána zvenčí nebo pouhým rozhodnutím vůle. Musí být něčím, co se cítí, zakouší, protože jde o životní úkol, který radikálně vyžaduje zcela nové zaměření života a který stojí na jeho počátku. Více než z rozumových důvodů a vnějších důkazů se rodí z předběžné zkušenosti, která už je zahrnuta v tom, že se nám dostalo charisma. Je to víra, která je živá, to znamená vtělená v osobě jako důsledek daru, který právě uschopňuje „chápat“. Bez této zkušenosti nebude žádný důvod stačit k tomu, aby vyvolal osobní přesvědčení, které

dělá z víry životního vůdce. Avšak komu je dáno chápat („kdo může pochopit?“), tomu zůstává povinnost chápat („pochop!“). Charisma vytváří vnitřní „prostor“ (uschopňuje) k tomu, abychom mohli přijímat, avšak přijetí je ponecháno osobní odpovědnosti. Tak je „zkušenost“, o které jsme mluvili, také důsledkem velkodušnosti, s jakou odpovídáme. O celibátu můžeme v plné míře použít to, k čemu dochází na každé cestě víry: chápeme skutečně jen v míře, v jaké souhlasíme s tím, že budeme vynakládat úsilí.

To vše znamená, že chce-li kdo opravdově prožívat zasvěcené panenství, musí se mu věnovat zcela a bezpodmínečně, ne na polovic, ale s naprostou upřímností a poctivostí, totiž jak říká koncil, „s rozhodností a s celou duší“ (*Presbyterorum ordinis* 16d; dále PO). Je nesmyslné mluvit o zasvěceném panenství a potom vyhledávat subtilní rozlišování mezi tím, co je hříchem a co hříchem není, mezi dovoleným a nedovoleným, abychom se pokoušeli ospravedlňovat skutky a postoje, které vypadají více či méně jako skryté náhražky. Stanovovat jako pravidlo našeho jednání minimum nutné k tomu, abychom nehřešili, znamená ničit u kořene sám základ zasvěceného panenství, kterým je plnost a totálnost daru; znamená to odsoudit se k tomu, že ho budeme snášet jako jho, které se dříve či později stane nesnesitelným. Řeholník čistý napolovic se stane abnormální bytostí, protože se zbavil pravých lidských bohatství a přitom nenašel pravá bohatství nadpřirozená. A poznamenáváme, že řeholník jako takový je „čistý napolovic“, i když má čistotu, která pro světského mladíka představuje čistotu úplnou. Mladík, který pomýšlí na manželství jako na životní stav, který si zvolí, může vyhledávat a navazovat citové vztahy s děvčaty a svou čistotu přitom nezmenšit nebo nezatemnit. Avšak u řeholníka tomu tak není, protože on už svou volbu definitivně vykonal. Stavět se do situace onoho mladíka znamená ve skutečnosti vracet se nazpět a prakticky všechno zpochybnit, i kdyby se ve svědomí domníval, že může tvrdit opak.

2. Zralost lidská a křesťanská

Toto je další základní bod, který koncil chtěl jasně zdůraznit. Ačkoli je užitečné připomenout, že zralosti, stejně jako svatosti se nikdy nedosáhne zcela, ale je ideálem, o který stále usilujeme, zůstává zřejmé, že *jistá* zralost je nezbytná, aby bylo možné uskutečnit volbu toho druhu, a je zároveň nejlepší zárukou věrného prožívání volby již vykonané. Jinými slovy, obrana a růst čistoty se nemají hledat především v odstraňování vnějších překážek, ale ve vnitřní pevnosti osoby, lidské i křesťanské zároveň. „Kandidáti“, říká *Perfectae Caritatis*, ať přistupují „ke slibům čistoty a jsou k němu připuštěni po opravdu dostatečném vyzkoušení a s náležitou zralostí duševní i citovou“ (č. 12c; srov. *Optatam totius* 10g, dále OT).

Psychologická a citová zralost se týká spíše oboru psychologie. Nemůžeme se jí tady zabývat. Chceme zdůraznit jen jednu věc. Tomu, kdo se ptal, co má být schopen dělat člověk, aby byl normální, Freud odpověděl: „Lieben und arbeiten“ – milovat a pracovat. Formulace šťastná, i když krátká. Láska a práce jsou dvě měřítka, která odměřují zralost člověka. Čím více je člověk schopen opravdově milovat a s chutí pracovat, tím více dává důkaz, že je normální a zralý.

Umět pracovat znamená schopnost věnovat se činně a zodpovědně (protikladem je pasivita a nezáměr), vytrvale a vyrovnaně (protikladem je nestálost a neklid) profesionální službě. Umět milovat znamená schopnost více dávat než brát, zajímat se a starat se více o potřeby a o osobnost milované osoby než sami o sebe. Znamená to překonat egocentrický stav vlastní dětství a dospívání, který chce soustředit pozornost, zájem a péči jiných na sebe, aby se přešlo ke stavu, v kterém člověk přináší oběti, v kterém se představí pozornosti a péče stávají ostatní. To předpokládá snadnou a navyklou sebekontrolu vlastních citů pomocí zapojení citových sil do služby rozumu, schopnost navazovat meziosobní vztahy a nekolísat ustavičně mezi podmaňováním a vládou a radost ze společného života, protože jsme otevření pro dávání sebe.

To vše ukáže příznačnou vlastnost dospělé osoby. Touto vlastností je *tvorivost*, chápána jako schopnost nejen snášet život a vyhýbat se konfliktům, ale prožívat ho, proměňovat události, aby byly plodné pro budoucnost, nenechat se vléci nebo zastavit. „Tvorivost je klíčovým prvkem k rozlišování práce a lásky u člověka psychologicky blokován... od práce a lásky člověka normálního a zralého, to znamená takového, který se stává lidským. V prvním případě člověk udržuje s jinými a s věcmi vztah v představivosti, kde jeho práce a jeho láska jsou ještě plodem touhy toho druhého. Člověk je odcizován touhou, kterou se mu nezdaří odstranit. Žije neuvědoměle podle touhy druhého, ačkoli se snaží uvědoměle ospravedlnit vlastní postavení vysvětleními důslednými z hlediska logického a přijatelnými z hlediska morálního... V druhém případě se člověk utíká k symbolismu. Práce a láska se stávají opravdu jeho, když překročí úskalí toho, co si přeje ten druhý. Stává se schopným osvobodit se od této touhy, ačkoli byla v první chvíli podstatná a rozhodující. A člověk se uskutečňuje v lásce prožívané v první osobě a skrze práci, která je vyjádřením tvorivosti, a ne už odcizováním.“¹

Chtěli jsme toto vše zdůraznit, protože víme, že v zasvěceném životě jsou ještě lidé, kteří jsou v nebezpečí, že zůstanou otroky předem připravených schémat a že budou záviset na úsudcích a na přáních jiných lidí do té míry, že se stanou neschopnými být sami sebou a dělat osobní volby, které by byly opravdu svobodné.

3. Život ctnostný

To, co jsme řekli, můžeme shrnout pojmem dnes málo užívaným, ale přesto stále platným: zralý člověk je ten, kdo se cvičí v lidských a křesťanských ctnostech. Jinými slovy, cvičení v ctnostech je cestou k zralosti i jejím projevem.

Především jsou to božské ctnosti, které nás zakotvují pevně v Bohu, k němuž směřujeme, a které nakonec vytvářejí ideál, z kterého žijeme, v Bohu vnímaném jako osoba, s kterým navazujeme pravý meziosobní vztah. Protože každý osobní vztah právě proto, že je takový, je jedinečný, každý ho navazuje způsobem zvláštním a určitým. A právě z osobního, naprosto zvláštního způsobu prožívání tohoto setkání s Bohem se rodí, jak jsme řekli, charisma zasvěcené čistoty.

Z toho vyplývá, že pokud nežijeme a nerozvíjíme tento vlastní způsob víry, naděje a lásky k Bohu, čistota začne ztrácet svůj základ. Božské ctnosti nás zaměřují a téměř nás přenášejí k Bohu, našemu nejvyššímu ideálu, zbožšťují naše nejzákladnější a specificky lidské sklony – sklony poznávat, vlastnit, milovat pravdu a dobro. Uvádějí nás do bezprostředního styku s Bohem, zpřítomňují nám ho, naplňují nás jím, dávají nám žít s ním, dokonce nám dávají žít z něho. Hlavně láska, která je, jak říká sv. Tomáš, stvořenou účastí na nestvořené lásce spojující Otce a Syna v naprostém společenství, jímž je Duch svatý. (*Summa Theologica* IIa IIae q. 24 a. 2)

Tak se jasně ukáže, jak právě božské ctnosti, *prožívané*, a nejen v koutku vlastněné, tvoří hlavní a základní prvek křesťanské zralosti, která je pak pravou a jedinou zralostí lidskou; totiž od té chvíle, kdy se Bůh stal člověkem v Kristu, *člověk* je prostě On, protože v Něm jsou přivedeny k dokonalosti všechny možné schopnosti přirozenosti. Proto bude každý člověk opravdu takový jenom tehdy, když se stane „křesťanem“. (srov. GS 22)

Je pravda, že nesmíme zaměřovat *sic et simpliciter* zralost lidskou a citovou se zralostí duchovní. Milost Boží může dělat stále „zázraky“, jestliže je ze strany člověka upřímná dobrá vůle, avšak milost normálně předpokládá přirozenost. Z toho vyplývá, že duchovní zralost a lidská nezralost jsou samy o sobě zřejmou úchylkou. Tato úchylka je však dosti častá.

Darování v základu a v zaměření osoby k Bohu vyvolané božskými ctnostmi, s sebou nese samozřejmě také napřímení všech ostatních sklonů člověka a jejich zaměření k cíli, takže on pak ve svých konkrétních volbách nejen jedná důsledně podle svého základního rozhodnutí pro Boha, ale věnuje se mu *zcela*. Jeho instinktivní síly nejen nesmějí klást překážku, ale musí dokonce každá podle svých možností pozitivně spolupracovat na dosažení a na uskutečnění dobra. Jen tak se vytvoří vnitřní jednota, známka zralosti, a jen tak se uskuteční základní povolání člověka, kterým je milovat Boha a dobro *celým* svým bytím, a ne jen svou vůlí.

K napřímení všech nižších schopností a všech vášnivých hnutí tedy dochází cvičením v mravních ctnostech, které nejsou ničím jiným než konkrétním vyjádřením nejvyšších požadavků lásky Boží v určitém oboru lidské činnosti. Víme, že morálních ctností je mnoho a že se označují podle vášní, které usměrňují, a podle konkrétního předmětu, ke kterému směřují, avšak můžeme je shrnout v několika málo velkých a všezahrnujících mateřských ctnostech: opatrnost, spravedlnost, statečnost, mírnost.

Je zřejmé, že tu nemůžeme zacházet do podrobností. Připomínáme jen, že se nazývají „kardinálními“ právě proto, že tvoří základ a stěžejní bod, okolo kterého se pohybuje a na kterém se zakládá celý mravní život a s kterým se spojují všechny ostatní ctnosti (I/II, 61,1–5). Proto by bylo pouhou iluzí myslit si, že „vychováváme“ křesťana a řeholníka, když ho nebudeme vychovávat v nich. Koncil dodává, které ctnosti dnes máme zvláště pěstovat: „mají se naučit vážit si těch ctností, na které lidé kladou důraz a které u Božího služebníka působí přitažlivě; je to upřímnost, bdělý smysl pro spravedlnost, věrné dodržování daného slova, dobré společenské chování, při slovním projevu skromnost a laskavost.“ (OT 11)

4. Pokorná modlitba

Charisma panenství, plod zvláštní milosti, který překonává a převyšuje přirozené sklony, může dále existovat jen v ovzduší milosti, v ustavičné závislosti na působení Ducha. Ospravedlní se jen v tom božském oboru, kterým je také a podstatně ovzduší modlitby. Viděli jsme, že panenství není ve své podstatě ničím jiným než zvláštním mezosobním vztahem mezi člověkem a jeho Bohem. A právě v modlitbě dochází k tomuto vztahu privilegovaným způsobem. Z toho tedy vyplývá, že zasvěcená čistota bude prožívaná pozitivně jenom tehdy, když se budeme snažit tento zvláštní vztah všemi svými možnostmi žít a rozvíjet. „Duše zcela soustředěná na Boha má být jakoby ve stavu trvalé modlitby, která nemá co dělat s duchovním hromaděním formulek, ale s pozorností na vlastní pravou identitu v Kristu a na identitu druhých. Má být pobádána transcendencí od lidského k božskému, touhou po tom, čím se má každý stát, nasloucháním především Bohu.“²

Mnohokrát se opakuje, že zasvěcený má být „zamilován“ do Krista, ale jak k tomu dochází, není snadné říci. Jedna věc je jistá - přátelství roste důvěrností, roste častými styky, horlivostí při setkávání, roste důvěrností při rozhovorech. A tím vším je modlitba. Jestliže modlitbu neprožíváme, přátelství se ochlazuje a panenství automaticky klesá na úroveň pouhého nástroje, je odsouzeno k vyprahlosti srdce a k nebezpečným úchylkám. Jestliže nepěstujeme toto hluboké přátelství s Pánem, dříve či později budeme v sobě pociťovat prázdnotu, a potom se buď zavěme sami do sebe a začneme být zakyslí, nebo půjdeme hledat náhraž-

ky, které se snaží nějakým způsobem zaplnit bolestnou prázdnotu nevyrovnaného srdce. „Člověk svobodný Božím povoláním, který upustí od modlitby, to znamená, který přeruší meziosobní vztahy s Bohem,“ čteme, ve *Výchovných směrnicích*, „je blízko zkázy svého celibátu;“ (č.75d) ba dokonce ho už vnitřně zničil, protože ho prožívá jen jako jakýsi druh kastrace, zbavený všeho jeho kladného obsahu, kterým je právě, jak říká sv. Pavel, „nerušená oddanost Pánu.“ (1 Kor 7,35)

Další pohnutkou, která vyžaduje modlitbu jako hlavní podmínku pro život plně zasvěcený čistotě, je to, že tato čistota, jak ustavičně zdůrazňuje koncil (LG 42d; PC; OT 10; PO 16), je nadpřirozeným a zdarma daným darem. Z toho vyplývá, že se zdokonaluje nebo znovu získává jen osobním zásahem Boha, zásahem, který je podle obvyklého řádu Prozřetelnosti podmíněn naší prosbou, jak připomíná i koncil (PO 16d; OT 10a; PC 12b). „Jestliže je dokonalá čistota darem,“ píše svatý Jeroným, „je to dar daný těm, kteří o něj prosili a kteří ho chtěli, těm, kteří se připravili na jeho přijetí. Protože tomu, kdo žádá, bude dáno, kdo hledá, nalézá a tomu, kdo tluče, bude otevřeno.“ Kdo si od Boha tento dar nevyprosuje, buď si ho neváží jako daru a potom ho prožívá jako pouhou újmu, nebo se spoléhá jen sám na sebe a potom skončí tím, že ho ztratí. Napomenutím jsou slova Pavla VI., který se odvolává na svědectví dějin a tvrdí: „Věrnost modlitbě nebo její opuštění se projeví jako horlivost nebo úpadek řeholního života.“ (ET 42)

5. Zdraví mysli i těla

„Ať nezanedbávají ani přirozené prostředky, které napomáhají duševnímu i tělesnému zdraví.“ (PC 12b) Toto doporučení je logickým důsledkem lásky a úcty, s kterou se koncil dívá na všechny přirozené hodnoty, a také zcela nového úkolu pro dílo výchovy k čistotě, který už neusiluje o vytvoření vnějších obran, ale je zaměřen hlavně na vytvoření dokonalé vnitřní rovnováhy. Když jsou tedy tělo i mysl unavené nebo nemocné, tato rovnováha začne být velmi problematická. Proto je nutné nepodceňovat prostředky, které máme, abychom tomuto zdraví napomáhali. Tělesná cvičení, sport, dostatečná doba odpočinku a zdravé zábavy mezi tyto prostředky jistě patří, a mají proto při organizování konkrétního života dostat své místo.

6. Askeze

Dnes existuje nebezpečí, že lidé začnou být podráždění, jak jen slyší mluvit o hříchu, o pokoře, o poslušnosti, o umrtvování, o odříkání. A přece zůstává askese podstatným prvkem. I z hlediska čistě přirozeného člověk nedozrává, jestliže si neuloží askezi, jestliže není schopen zříkat se sám sebe, aby se otvíral jiným, jestli-

že se nepřestane považovat za věčné dítě, za střed světa, jestliže se nezačne poznávat takový, jaký skutečně je, se svými chybami a se svými vlastnostmi, které nejsou ani lepší ani horší než u druhých. A toto je pokora! Pokora, která je panenstvím ducha a která se pěstováním stává čistotou. A tato čistota je pokorou těla. Člověk nedozrává, jestliže se nezbavuje umíněnosti a domýšlivosti, aby byl ochotný přijímat rozhodnutí jiných. A toto je poslušnost! Jestliže neumí řídit své pudy a často se jich také zříkat. A toto je umrtvování! Evangelijní umrtvování není zadušením lidských hodnot a tím méně jejich popíráním. Je spíše nezbytnou podmínkou, jak zaručit člověku *vnitřní svobodu*, která ho odvádí od svádění smyslových dober a dovoluje mu, aby se realizoval podle pravdy vlastního duchovního bytí.

Je sice vhodné připomenout, že celibát by se měl prožívat ve svobodě, bez omezování a umělých přehrad, které s výmluvou, že hájí „krásnou ctnost“, skončí tím, že dusí osobu, je však také nutné znovu potvrdit, že „zralý“ člověk je ten, kdo se zná a kdo realisticky uznává svou křehkost (vždyť kdo není křehký?). A právě proto, že je přesvědčen a rozhodnut, že bude prožívat až do základu svůj celibát, přijme sám a s plnou svobodou (ne jako v železné kazajce!) všechna ta pravidla opatrnosti, která nám předkládá staletá zkušenost. (srov. PO 10d; PC 12b)

Cesta celibátu je tvrdá, v životě přijdou dříve či později chvíle, v kterých to všichni zakusí bez jakéhokoli romantismu. Věrnost k němu vyžaduje opravdu „nadlidskou“ sílu. Kdo není vycvičen v hluboké a radikální askezi, dojde osudně k závěru, že je pro něho „nemožný“. Ve *Výchovných směrnicích* čteme, že „mladí lidé mají získat přesvědčení, že nemohou jít po své nesnadné cestě bez zvláštní askeze, vlastní aspirantům na kněžství, která je větší než ta, která se vyžaduje od ostatních věřících.“ (č. 2)

Naše věrnost není taková, když je domýšlivá a když riskuje, ale když je pokorná a plná bázně, pozorná a dbalá. A právě askeze toto vše vyjadřuje. Protože žijeme v hédonistickém prostředí, je askeze naléhavější než kdy jindy, a to tím více, čím více toto prostředí vytváří smýšlení, které se samozřejmostí směřuje k ospravedlnování a k uzákoňování způsobu, jakým jednají všichni.

„Když se mluví o umrtvování, myslím, že se dnes musí zdůrazňovat hlavně oči. Ježíš praví: ‚Oko je pro tělo jako svítlna. Je-li tedy tvé oko zdravé, celé tvé tělo bude jasné. Je-li však tvé oko nemocné, celé tvé tělo bude temné.‘ (Mt 6,22n). V civilizaci obrazu, jakou máme dnes, se stal obraz privilegovaným nositelem světské ideologie skrz naskrz plné smyslnosti, která udělala z lidské sexuality svého ‚koníčka‘ a úplně ji odřízla od jejího původního významu, jaký jí přisoudil Bůh. Zdravý ‚půst‘ od obrazů se stal dnes důležitějším nežli půst od pokrmů. Pokrmy a nápoje nejsou samy o sobě nikdy nečisté, kdežto jistě obrazy ano. Svátý Jan jmenuje mezi třemi základními žádostmi ‚žádost očí‘ (1 Jan 2,16).“³

7. Bratrská láska

Jeden z prostředků, které zvláště napomáhají rovnováze a rozvíjení citového života, je jistě přátelství a bratrská láska (srov. PC 12b, *Sacerdotalis Coelibatus* 8o). V tom dnes vládne jednomyslný souhlas, jako se ostatně všichni shodují v tvrzení, že panenství plodí bratrství.

Právě proto, že jde o povolání anticipovat, a tedy (i když nedokonale) realizovat nebeské společenství, je panenství požadavkem a povoláním k pravému společenství, to znamená k navázání pravých a hlubokých mezosobních vztahů. Bez komunity se charisma panenství neprojeví plně, zůstalo by nevyjádřeno a v jistém smyslu ochuzeno o svůj základní dynamismus a svůj vlastní požadavek na „společenství“. Panenství není zřeknutím se lásky, ale povoláním k úsilí vytvořit „komunitu lásky“ spolu s těmi, které Pán povolal stejně jako nás a které nám dal za bratry a sestry. Není to jednotlivý paník a jednotlivá panna, kteří osobně hlásají a anticipují „nový způsob“ lásky, ale je to hlavně komunita panen, která se má proměnit „v eschatologické znamení“ Božího království již přítomného. Jestliže se panna „naučí“ především milovat způsobem, jakým se milují „dětí zmrtvýchvstání“, potom je zřejmé, že má v čase anticipovat „komunitu nebeskou“. Jestliže komunita panen není komunitou lásky, potom to znamená, že se v ní panenství neprožívá tak, jak by se mělo. Stejně jako u chudoby, a více než u chudoby se stává „osobní“ panenství a jeho svědectví věrohodným znamením „eschatologické“ lásky (Božího království) jen tehdy, když se stává svědectvím o lásce v komunitě.

Není tu tedy jen panenství „osobní“, má tu být panenství komunitní. To nám má pomáhat překonat běžné smýšlení, podle kterého je panenství „otázkou osobní“. Nikoli, je také otázkou komunity; a nejen proto, že komunita pomáhá v jeho osobním prožívání, ale také proto, že má být komunitně prožíváno a vyjadřováno pomocí vzájemné lásky. Jestliže toto chybí, budeme moci mluvit nanejvýš o zdrženlivosti, ale ne ještě o křesťanském panenství. Uvědomujeme si, že toto tvrzení je snad trochu tvrdé, a ochotně uznáváme, že všichni zasvěcení prožívají panictví a panenství způsobem pozitivním, to znamená jako pravý vztah ke Kristu. Je však nutné opravit a překonat jisté omyly při formaci, které vedly k podivínství. Toto podivínství dnes už nelze ospravedlňovat.

Avšak abychom zakončili, říkáme ještě jednou, že základním obsahem a základní pohnutkou zasvěcené čistoty zůstává láska ke Kristu samému – ke Kristu vnímanému jako Příklad, Bratr, Snoubenec. On se stal člověkem právě proto, aby se zpřístupnil všem citům našeho lidského srdce. On nás zná a umí nám dávat útěchy, jako nás také umí nechat ve vyprahlosti, když vidí, že to k očistění své lásky potřebujeme. V těchto případech nemáme dělat nic jiného, než se mu ještě

více odevzdat *v čisté víře*. To jsou chvíle, kdy se naše láska zvětší, protože bude velkodušnější. Samota srdce se nesnáší jako nevyhnutelný kříž, ale díváme se na ni, přijímáme ji a prožíváme ji po její kladné stránce, to znamená jako privilegovaný a plodný prostředek vykoupení. „Má být milována, protože je nutná k uskutečňování lásky zasvěcené Bohu. Mnozí z toho mají strach, mnozí se zastavují na začátku pouště. Není nutné hledat noci a pouště toho druhu, jak nám je popisuje sv. Jan od Kříže. Každodenní život v zasvěceném celibátu je podivuhodnou cestou kontemplanace a spojení v samotě... Je nutné tuto samotu ovládnout, pochopit její význam, přisvojit si ji vyprázdněním srdce od každého požadavku, od každého pouta. Dojdeme tak ke stavu naprosté přítomnosti pro Boha a pro lidi, protože naprostá přítomnost mimo samotu není.“⁴

8. Heterosexuální vztahy

Vycházíme z předpokladu, že celibát nemůže být odmítnutím lásky, ale volbou milovat více a milovat lépe; že se s Bohem nemůžeme opravdu setkat, jestliže se s ním potom nesetkáváme i v bližním, v každém bližním; že se polovina našich bližních skládá z osob druhého pohlaví; že každé pohlaví je „přirozené“ zaměřeno k druhému, aby přijímalo při osobním styku své přirozené doplnění. Ptáme se pak, zda není jistý styk s druhým pohlavím nutný k naší normální osobní integraci. Když předpokládáme, že je užitečné, a dokonce že je nutné dospět k navázání normálních svobodných a nenucených vztahů, které dovolují vzájemnou spolupráci a pomoc, ptáme se, zda je můžeme pěstovat i tehdy, kdyby začaly být důvěrnější a chtěly by se proměňovat v pravé a vlastní přátelství, které dává někomu přednost, je osobní a zvláštní, je v něm vzájemná blahovůle a společenství duší.

Abychom přistoupili k tomuto problému dobře, zdá se nám nezbytné udělat základní rozlišení, podle kterého se mluví o osobách „zralých“, které *nalézají takové přátelství jako dar*, nebo o osobách ne ještě zcela zralých, které *ho hledají jako prostředek k dozrávání*.

Ve vztahu k tomuto druhu setkání musíme říci především, že ono samo dozrávání osobnosti vůbec nezaručuje. I samo manželství není ničím více než možností k němu, možností najít plnost lidství a vztahu s Kristem, ale také možnosti upadnout do nejúplnějšího odcizení. Je obecným zjištěním, že nezralí lidé jsou mezi manželi stejně jako mezi zasvěcenými paníci a pannami; a často se stane, že manželství nebo celibátní závazek jen ztíží jejich stav, místo aby ho zlepšil. Avšak toto platí hlavně o přátelství mezi různými pohlavími, protože s sebou přirozeně nese větší nebezpečí a protože vyžaduje větší rovnováhu. Bez této rovnováhy je iluzorní si myslet, že takové duchovní přátelství, předpokládáme-li, že ho bude dosaže-

no, takovým také zůstane. Jako se popírá, že je možné uzavřít manželství, které by mělo pravé záruky úspěchu, aniž by byl získán minimální stupeň zralosti, tak se to musí říci, a to tím spíše, o pravém přátelství mezi pohlavími mimo manželství, protože tu stále panuje nebezpečí, že se promění v lásku manželskou. *Abyste se zdařilo, je třeba, aby tu zralost už byla. Nemůže se vyhledávat jako záminka, že se jím bude dozrávat.*

Někdo mluví o „alter ego“, které zasvěcený v jisté chvíli odhalí v určité ženě a které může, a dokonce má hledat a milovat, aniž by tím něco odňal úplnosti své lásky k Bohu. V tom je příliš mnoho lidského a romantického a dokazuje to jen, že zasvěcený nedosáhl ještě Boha jako svého „alter ego“ v plném smyslu slova. Zasvěcený se setkává s jinými, nepochybně i se ženami tak, že vychází od Boha vnímaného jako vlastní Ty, a nikoli tak, že vychází od ženy. Jestliže se zasvěcený nesetkal s Bohem, nemůže se jistě ani setkat se ženou v Bohu, a potom všechno to, co se říká o kráse a plodnosti lásky mezi mužem a ženou v celibátu, přináší nebezpečí, že půjde jen o iluzi. Když se vychází od Boha a láska tu už je, když se setkáváme v Bohu a cítíme se být údy téhož těla a téže rodiny, potom je příznačná náklonnost, která pudí obě pohlaví, aby se setkávala v erotické lásce, proměněna a překonána. Převahu získá rodinná láska bratrská. Když se cítíme být opravdu bratry, máme se rádi jako bratři. Zasvěcený nebude puzen jít k ženě jako k ženě, ale jako k sestře, a naopak. Avšak aby k tomu došlo, musíme cítit, že jsme dobře napojeni na Krista Ježíše. Pouze tehdy pochopíme, že „v Kristu Ježíši už není muž ani žena.“

Boha-Lásku, onoho pravého Boha, onoho Boha zjevení (ne takového, jakého si promítáme podle svých potřeb) poznáváme, když zakoušíme lásku ukřižovanou, lásku, která dává a nic neočekává na oplátku, lásku, která se nesnaží, aby jí bylo porozuměno, aby byla přijata, aby byla vysvobozena ze samoty. Přátelství, které naplňuje srdce a „vysvobozuje“ od samoty (které tolik svědecktví uvádí jako velký dar, který vede osobu k životu), když nejde jen o pouhé bratrské přijímání zidealizované a posilované „hledem po lásce“, bývá často jen „vpádem“ tvora na místo, které samota měla nechat volné pro Boha. – K tomu měla povzbuzovat právě utrpením, které vyvolávala. Když už netrpíme „nedostatkem Boha“, protože naše životní prostory jsou obsazeny jinou „přítomností“, potom budeme moci také poděkovat Bohu za dar přítele a hlásat, že konečně chápeme, že Bůh je láska. Avšak takové přátelství je jen pomůckou nenaplněného panenství a Bůh, kterého jsme odhalili, není Bůh evangelia, protože Bůh evangelia je Ukřižovaný!

Celibát je kříž, který více než všechny ostatní představuje dramatickou samotu Krista na Kalvárii. Když ji chceme osladit nebo ztlumit, jen ji tím deformujeme. Když se celibát spojí s náhražkami, které činí slibovanou samotu snesitelnější, když přátelství s osobami druhého pohlaví příliš zaujímají naše citové prostory, když dáváme záviset naší citové rovnováze na setkání, na telefonickém hovoru...,

celibát už není celibátem pro Boží království a začíná ztrácet celý svůj křesťanský obsah. Jako není bez odříkání skutečná chudoba, tak bez něho není ani skutečné panenství.

Jistě se nesmíme znepokojovat, ale také nesmíme být bezstarostní. Vzácny dar panenství neseme v křehké nádobě a to má vyvolávat u osoby, které se ho dostalo, velkou opatrnost. Nejen to. Panenství je úplným darováním se Bohu, vyžadujícím také odříkání citové a smyslové, které je skutečné a křížující. Nemůžeme se zřeknout těchto *odříkání*, aniž bychom tím porušili nějakým způsobem zároveň totálnost našeho daru. „Abneget“ evangelia je normou života pro každého křesťana a hlavně pro každého zasvěceného. Musíme se vyprázdnit od všeho, tedy i od touhy po jistých zkušenostech. Tajemství života krásného, plného, šťastného je shrnuto zde – v „odloučení“. Toto odloučení, které spočívá v pouhém nic, ve skutečnosti představuje nejvyšší moc srdce. Kdo si chce připravit krásnější zkušenosti a po všech stránkách zdařilejší život, má si vzít jako pravidlo trojí *nic* sv. Jana od Kříže: „nic, nic, nic“. Kdo chce psát na tabuli, dříve musí smazat všechno, co na ní už bylo napsáno, i když je to krásné; jinak by na ni psát nemohl. Aby Bůh mohl psát do našeho srdce, musíme smazat *všechno*; ba spíše musíme nechat jeho, aby on všechno smazal ve zkouškách, které se nám mohou zdát příliš dlouhé a bolestné. Plnost našeho života pochází od toho, který je První a Poslední, Počátek a Konec – Bůh. A cestou k životu, jak nás tomu naučil Kristus, je smrt. Čím tvrdší bude smrt, tím krásnější a téměř neuvěřitelnější bude „život“ – život těch, kteří jsou v něm vzkříšení.⁵

Potom a pouze tehdy budeme schopni prožívat jako Kristus, se srdcem Kristovým a jako jeho zdarma daný dar i případné mimořádné zkušenosti s přátelstvím bez nebezpečí, že něco Pánu ukradneme.

9. „Normální“ nedokonalost

Musíme uznat, že Bůh je čistě duchovní Bytí, a že následkem toho přátelství, které on nabízí, nelze považovat za náhražku nebo náhradu lásky, která spojuje muže a ženu. Přátelství, které nabízí on, je na úrovni transcendentní. To, co on nám dává, je jeho Duch a účast na věcech božských způsobem božským. To znamená, že nebudeme nikdy zcela osvobozeni od přirozeného pobádání našeho lidství k nastrostému společenství v manželství.

Duchovní spojení s Bohem neuspokojí přímo touhy citu a těla, stejně jako když nám Duch vnukne touhu po postu, neosvobodí nás od hryzení hladu. To znamená, že také na přirozené úrovni, jak jsme připomněli, budeme stále pociťovat jisté prázdno, jistou samotu těla a srdce, jistý nedostatek něčeho, chcete-li to tak říci; a v tom je právě odříkání a obět celibátu.

Avšak milost duchovního přátelství je nám od Boha vlita do celé osoby, do duše i do těla jako jednoty. Začíná to tím, že dostáváme novou rovnováhu celé osoby včetně těla. Duchovní hojnost, kterou povoláný dostává, zazáří na těle v takové míře, že dává stále menší pocit, že tu něco chybí, a pro celou osobu vzrůstá zkušenost naplněnosti. Přirozené pudy neumírají, ale přenechávají postupně místo novým podnětům, které přicházejí od Ducha svatého. *Sacerdotalis Coelibatus* říká: „Někdy bude kněze samota bolestně tížit. Kdo si zvolil, že bude zcela Kristův, bude nalézat sílu ducha nutnou k rozeznání smutku a k překonání ztráty odvahy hlavně v důvěrném přátelství s ním a v jeho milosti.“ (č. 59)

Tato poslední slova mají základní důležitost. Je třeba, aby Bůh byl vnímán jako někdo, kdo může naplnit srdce. Tuto stránku musíme zdůraznit, abychom neriskovali, že přeměníme náš celibát v neskutečný ‚angelismus‘. Bůh se má stát bezprostředním předmětem vši lidské lásky. V této naprosté lásce jsou přítomny a uspokojeny všechny jeho citové schopnosti. Jinými slovy, Bůh má být přítomen nejen jako předmět lásky vůle, ale také jako předmět lásky lidského *srdce*. My jsme bytosti vtělené, a je tedy třeba, aby byl po citové stránce Bůh skutečně vnímán jako ten, kdo nás těší nebo opouští... Jistě, Boha nelze prostě omezit na bytost, ke které se obracíme, abychom dosáhli útěchy. Avšak zakazovat Bohu pod záminkou duchovní čistoty, aby byl tím, kdo „těší“ srdce člověka, znamená nevidět, jak je důvěrně přítomen v citovém životě lidské bytosti. Je rozhodující, aby byl Bůh zakoušen jeho ten, kdo se člověka dotýká po jeho citové stránce. Sv. Pavel přednáší hymnus chvály k požehnanému Bohu právě proto, že je to „Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy, který nás těší ve všech našich souženích.“ (2 Kor 1,3–4)

Řekli jsme, že charisma celibátu je mimořádným darem od Boha. Změny v psychice povolaného, které s sebou nese, má mít na zřeteli ten, kdo chce přezkoumat tento zjev z hlediska psychologického. Jinak je tu nebezpečí, že bude studovat a posuzovat osoby jako vzorce a schémata, do kterých se mu nevejdou. Nemůžeme zapomínat, že povolání k zasvěcenému životu právě proto, že je to milost (tedy nadpřirozená skutečnost, která nespadá do našich kategorií a zákonů), se nemůže chápat z hlediska přirozeného, a proto ho nemůžeme chtít vědecky vysvětlovat a ospravedlňovat. Celibát není přístupný jakémukoli lidskému zkoumání; jeho výsadou je růst království nebeského zde na zemi, nikoli pozemského. Tím zřejmě nechceme žádným způsobem podceňovat velkou užitečnost psychologie při určování negativních prvků, které z lidského hlediska ukazují, zda je osoba méně schopna nebo neschopna žít takovým životem, a prvků pozitivních, které dovolují prožívat ho lépe a jsou také pomůckou, která může umožnit lepší porozumění jejich základním pohnutkám.

S výhradou, o které jsme už mluvili, a s poznámkami, které ještě učiníme, je užitečné pročíst a prorozjímat tuto stránku od J. Leppa:

„Je důležité vědět, že s výjimkou snad některého velkého mystika, není nikdo schopen sublimovat všechnu citovou energii, kterou za běžných okolností spotřebovává sexuální aktivita. Proto psycholog nemůže bez výhrad schvalovat úplné zřeknutí se sexuality u všech těch, kteří *nepatří ke kategorii velkých mystiků*. Známe ze zkušenosti velká nebezpečí u lidí, *kteří nejsou povoláni* k pravému mystickému životu nebo kteří nedělají vše, co je nutné, aby se přizpůsobili tvrdým požadavkům takového povolání, a přesto potlačují své erotické pudy. Extravagance tolika starých mládenců a starých panen (mezi nimi i mnoha kněží a řeholnic) souvisí s jejich čistotou, když tato čistota nemá jako protiváhu pravý mystický život... Samozřejmě nechceme odsuzovat čistotu ve jménu psychického zdraví, ale chceme pouze přitáhnout všeobecnou pozornost k zkušenosti, že u normálně formovaných lidí nemůže být pohlavní pud odváděn bez újmy pro sexualitu, jestliže tato sexualita nenalézá své plné dovršení ve vyšší psychické činnosti.“⁶

Tyto úvahy nám dávají podnět k několika poznámkám.

Především je třeba připomenout, že není nutné patřit ke „kategorii velkých mystiků“, abychom prožívali svůj celibát způsobem normálním a plodným. To, co tolika lidem (jako jsou vědci, umělci, filantropové, kteří obětují sexuální aktivitu, aby vynaložili všechnu svou citovost na vyšší psychickou činnost) umožňuje přirozený talent nebo nadání, je u těch, kteří jsou charismatem nebo zvláštním darem povolání k zasvěcené čistotě, možné způsobem ještě účinnějším. Kromě toho není výjimkou, ale je požadavkem normálního vývoje milosti, aby takoví lidé byli povoláni k životu právě mystiky, to znamená k intenzivnímu božskému životu, který staví křesťana stále plněji pod bezprostřední působení Ducha. Jestliže je ve skutečnosti málo těch, kteří dělají na této cestě pokroky, zavinuje to jen nedostatek velkodušnosti. Je zřejmé, že to vyžaduje intenzivní asketické úsilí – skutečně, mystika není bez asketiky – avšak je tu asketické úsilí, které se, i když různými způsoby, ukládá všem, kteří chtějí dosáhnout plnosti svého křesťanského povolání, to znamená té svatosti, ke které jsou povoláni všichni bez rozdílu. (srov. LG 39–42)

Pokud jde o to, že je poměrně málo těch, kterým se zdaří „sublimovat všechnu citovou energii, kterou za běžných okolností spotřebovává sexuální aktivita,“ musíme to brát realisticky, ale proto nemusíme dospět k pobuřujícím předpovědím nebo důsledkům. Přijímáme pokojně, že se mnohým, velmi mnohým zasvěceným lidem nezdaří plně sublimovat svou afektivní energii, a že se tedy mohou ocitnout ve stavu jisté nevyrovnanosti. Avšak kdo je dokonale vyrovnaný? Manželství samo o sobě tuto rovnováhu nezaručuje, a zkušenost hojně poučuje, že je často příležitostí, jak se stát zcela otroky těla. Náš sexuální pud je tak silný, že vůbec není

dokázáno, že je mnohem nesnadnější zdržet se ho zcela a tím ho sublimovat, než ho dokonale ovládnout jeho přijetím.

Instinktivní popud je plně přijat, když je jeho úkon dokonale zapojen do celé osoby a je z něho učiněn prostředek k vyjádření duchovní lásky. To znamená takovou krajnost, že probuzení takového sklonu by se mělo cítit jen před tím nebo před tou, která je výlučným předmětem tohoto druhu lásky. Slavný autor píše: „Člověk opravdu zralý má sexuální touhu jen tehdy, když miluje; jinými slovy, sexuální stav je možný jen tehdy, když se sexualita má stát vyjádřením lásky.“ Tak je tomu i pro ženu „...pohlaví v ohledu nejvlastněji tělesném se probouzí jako reflex podmíněný výlučně tím mužem, který je mužem *jejím*.“ Avšak „jen u lidské bytosti, která dosáhla své dokonalosti, své plné zralosti, nalézáme dokonalé splnutí lásky a sexuálního pudu.“ Nuže, která žena a hlavně který muž dosáhne tohoto ideálu? Frankl ještě píše: „Takzvaný *průměrný člověk* je zřídka kdy schopen pravé lásky a plného dosažení způsobu bytí, který je životem samotným této lásky.⁷

I v manželské lásce je jen málo těch, kteří dosáhnout takové míry lásky, aby duchovní láska zaujímala stále první místo a láska tělesná místo druhé. Velmi často se stane, že se tělesný pud ujme vlády a prudce vyžaduje své uspokojení, i když vůle a rozum, to znamená láska pravá, by chtěly opak. Všechny antikoncepční praktiky mají počátek právě v tom, že manželé nejsou schopni ovládnout své pudy, to znamená, že nedosáhli té rovnováhy, která je známkou osobnosti lidsky a *křesťansky* zralé.

Avšak jestliže je toto stav převeliké většiny těch, kteří žijí „normálně“ v manželství, proč by se měla u lidí zasvěcených vyžadovat větší vyrovnanost a větší zralost, aby mohli být považováni za „normální“? Člověk je tím, čím je – slabým a křehkým tvorem, a i jeho pudy jsou takové, jaké jsou – silné a mocné. Jestliže přijímáme jako normální, že zůstávají u manželů a že se u nich dávají cítit, proč bychom měli být k celibátníkům přísnější? Řekne se, že ti druzí tyto pudy uspokojí dobře či špatně, a nevyvolávají proto jiné konflikty. Avšak jestliže je nerozumné uspokojení pudů považováno za cestu k „normálnosti“, potom řekněme jasně, že je lepší být „nenormální“. Tato normálnost totiž znamená rezignaci, zřeknutí se možnosti stát se lidmi, to znamená svými pány, nebo, což je ještě horší, znamená to sklon ospravedlňovat situaci, která je ještě na prahu živočišnosti, jako něco dokonale přiměřeného člověku.

„Nenormálnost“ vnímaná a trpěná jako taková je naopak ustavičnou pobídkou, abychom se překonali, abychom usilovali o to, co je ušlechtlejší a člověka důstojnější. Jsou tu zasvěcení (je jich málo? je jich mnoho?), kteří prožívají svůj celibát špatně, cítí ho jako „povinnost“, kterou snášejí a někdy v ustavičné nestálosti přestoupí. Jde o osoby, které „trpí“, a přesto se i dále dívají na svůj cíl. Jsme přesvěd-

čení, že oni jsou „pravdivější“ a „autentičtější“ před Bohem, než velká většina osob, které jsou „normální“ jen proto, že omezily ideál na své rozměry a cítí se dokonale dobře v kleci, do které se zavřely.

Skutečnost, že jsme v manželství nebo že jsme svobodní, tento spor nevyřeší. Vyřeší ho jedině stálé asketické úsilí, které teprve po dlouhé a protrpěné cestě přinese očekávaný plod jak manželům, tak lidem svobodným, a to ne vždy úplně. Ať je tomu jakkoli, zůstává zřejmé, že zasvěcená čistota vyžaduje větší odříkání než čistota manželská. Proto je nutná radikálnější askeze a zároveň skutečná a každodenní snaha udržovat živý ideál, vnímat ho a jít za ním jako za autentickou hodnotou, v které nalezneme vlastní plnost.

To, co ve skutečnosti u tolika zasvěcených znemožňuje pravou sublimaci, která je již sama o sobě nesnadná, je zaviněno velmi často primitivismem nekontrolované pudovosti a ustavičným zahráváním si s tím, čeho se měli definitivně zříci, a potom také chybějícím nebo nedostatečným hodnocením nadpřirozena, kterému jako hodnotě, jež život skutečně naplňuje, hrozí, že bude odkázána do světa abstrakce.

POZNÁMKY:

- 1/ A. DI CIACCIA, *Psicologia e vocazione, Servitium* 7 (1973), s. 367
- 2/ E. GENTILI, *Consacrazione e amore*, Torino: Grilaudi, 1972
- 3/ R. CANTALAMESSA, *Panenvství*, Kostelní Vydří: Karmel. nakl., 1993, s. 49
- 4/ Y. RAGUIN, *Celibato per il nostro tempo*, Bologna, 1973, s. 55–56
- 5/ Srov. E. GENTILI, *Consacrazione e amore*, Torino: Grilaudi, 1972, s. 192–203
- 6/ I. LEPP, *Psicanalisi dell'amore*, Roma, 1965, s. 234
- 7/ V. FRANKL, *Logoterapia a analisi dell'esistenza*, Brescia, 1953, s. 158

Přeloženo z italského originálu *Vivere la castità consecrata*
Arnaldo PIGNA OCD, *Appunti per una spiritualità dei voti*, Roma, 2000, s. 145–167.
Redakce děkuje Milosrdným sestrám sv. Karla Boromejského
za laskavé poskytnutí jejich interního překladu této knihy.

Arnaldo Pigna OCD (* 1939, Montevirginio, Řím). Je knězem (od r. 1963) a členem Řádu bosých karmelitánů; v současné době je představeným římské provincie OCD. Získal doktorát ze spirituální teologie a vyučuje tento obor a morální teologii na vícero římských institutech. Je dlouholetým šéfredaktorem časopisu *Rivista di Vita Spirituale*.



Pravá láska a čistota

Úryvek z Instrukce Papežské rady pro rodinu *Lidská sexualita: pravda a význam*, vydané ve Vatikánu, 1995

I. Úvod

Instrukce Papežské rady pro rodinu *Lidská sexualita: pravda a význam* vyšla v českém překladu v Jubilejním roce 2000. Smyslem tohoto dokumentu je poskytnout určité směrnice pro výchovu dětí a mládeže jak v rodinném prostředí, tak ve škole. Na rozdíl od školy, která podává pouhé informace, zdůrazňuje tato instrukce potřebu výchovné formace v rodině, která je v tomto případě nezastupitelná. Tím se nepopírá úloha vychovatelů i učitelů. Je to i odpověď těm, kteří považují sexualitu za tabu a neuvědomují si úskalí, která hrozí nepoučeným dětem. Sexualita není protikladem čistoty. Láska vytváří předpoklad k čistému manželství nebo panenství – panictví.

Dominik Duka

II. Úryvek Instrukce – Pravá láska a čistota

16. Jak panenská, tak manželská láska, jež jsou, jak uvedeme dále, dvě formy, v nichž se uskutečňuje povolání člověka k lásce, vyžadují pro svůj rozvoj úsilí žít čistě, u každého podle jeho stavu. Pohlavnost „se stává osobní a opravdu lidskou, když je zapojena do vztahu osoby k sobě ve vzájemném, naprostém a časově neomezeném sebedarování muže a ženy.“⁴¹ Je jasné, že růstu v lásce – jelikož v sobě zahrnuje upřímné sebedarování – napomáhá ona kázeň citů, vášní a náklonností, která nás vede k sebeovládání. Nikdo nemůže dát to, co nemá: není-li člověk pá-nem sebe sama díky ctnostem a konkrétně díky čistotě – chybí mu ona vláda nad sebou, která ho činí schopným darovat se. *Čistota je duchovní energie, která osvobozuje lásku od egoismu a agresivity.* Jakou měrou se v člověku oslabuje čistota, takovou měrou se jeho láska stává sobeckou, přestává už být sebedarováním a stává se uspokojováním touhy po rozkoši.

Čistota jako sebedarování

17. Čistota je radostné potvrzení člověka, který umí žít sebedarování, oproštěné od jakéhokoliv sobectví. To předpokládá, že se člověk naučil naslouchat druhým a mít k nim vztah, který respektuje jejich důstojnost v odlišnosti. Čistý člověk není soustředěn sám na sebe, jeho vztahy nejsou sobecké. Čistota myslí a těla činí osobnost harmonickou, podporuje její zrání, naplňuje ji vnitřním pokojem a napomáhá rozvíjet pravou úctu k sobě samému a zároveň činí člověka schopným vážit si druhých, protože v nich vidí osoby, které je nutno mít v úctě, neboť jsou stvořeny k Božímu obrazu a skrze milost jsou Božími dětmi, znovu stvořenými Kristem, který „vás povolal ze tmy ke svému podivuhodnému světlu“.²

Sebeovládání

18. „Čistota vyžaduje, aby se člověk *naučil ovládat*; je to škola lidské svobody. Alternativa je zřejmá: buď člověk poručí svým vášním a dosáhne pokoje, anebo se jimi dá zotročit a stane se nešťastným.“³ Každý člověk ví i ze zkušenosti, že čistota vyžaduje odmítání jistých myšlenek, slov a hříšných skutků, jak se to snažil důkladně vysvětlovat a připomínat svatý Pavel.⁴ Vyžaduje to schopnost a *ochotu k sebeovládání*, jež jsou známkami vnitřní svobody, odpovědnosti k sobě i ke druhým a zároveň svědčí o uvědomělé víře. Toto sebeovládání nese sebou jak to, že se člověk vyhýbá příležitostem, které podněcují a vedou k hříchu, tak to, že dokáže přemáhat pudové impulsy vlastní přirozenosti.

19. Poskytuje-li rodina zdravou výchovou podporu a povzbuzuje-li k žití všech ctností, je výchova k čistotě usnadněna a zbavena *vnitřních konfliktů*, i kdyby byli mladiství v určitých chvílích vystaveni zvlášť choulostivé situaci.

Pro některé, kteří žijí v prostředí, kde se čistota uráží, zlehčuje a hanobí, může život v čistotě vyžadovat tvrdé a někdy až hrdinské zápasy. V každém případě s Kristovou milostí, která vyvěrá z jeho lásky k církvi jako nevěstě, mohou žít všichni čistě, i když se nacházejí v nepříznivých poměrech.

Skutečnost, že všichni jsou povoláni ke svatosti, jak připomíná 2. vatikánský koncil, usnadňuje pochopení, že jak v celibátu, tak v manželství mohou nastat situace – a skutečně k nim dochází u všech, tím či oním způsobem, po kratší nebo delší dobu –, kdy jsou nezbytné činy hrdinské ctnosti.⁵

Tedy i manželský život v sobě zahrnuje radostnou i náročnou cestu ke svatosti.

Manželská čistota

20. „Ženaté či provdané osoby jsou povolány žít manželskou čistotou; jiné zachovávají čistotu ve zdrženlivosti.“⁶ Rodiče vědí, že nejmocnější předpoklad k tomu, aby děti vychovali k čisté lásce a ke svatosti života spočívá v tom, že *sami budou žít v manželské čistotě*. To vyžaduje, aby si byli vědomi, že v jejich lásce je přítomna Boží láska, a proto i své vzájemné pohlavní odevzdání mají prožívat ve vážnosti k Bohu a k jeho plánu lásky s věrností, úctou a velkodušností vůči druhému partnerovi a vůči životu, který může vzejít z jejich aktu lásky.

Pouze tak se může stát výrazem lásky,⁷ a proto je křesťan v manželství povolán k tomu, aby uskutečňoval toto sebedarování v rámci vlastního osobního vztahu k Bohu jako projev své víry a lásky k Bohu, a tedy s věrností a velkodušnou plodností, které jsou charakteristické pro božskou lásku.⁸

Jen tak křesťan odpovídá na Boží lásku a plní Boží vůli, kterou nám napomáhá jí poznávat přikázání. Neexistuje opravdová láska, která by nebyla ve své nejvyšší úrovni také láskou k Bohu. Milovat Pána znamená plnit jeho přikázání: „Jestliže mě milujete, budete zachovávat má přikázání.“ (*Jan 14,15*)⁹

21. K tomu, aby žili čistě, potřebují muž i žena, aby je *stále osvěcoval Duch svatý*. „V centru manželské spirituality stojí (...) čistota, nejen jako mravní ctnost (utvářená láskou), ale také jako ctnost spojená s dary Ducha svatého – především s darem úcty k tomu, co pochází od Boha (donum pietatis) (...) Tak také vnitřní řád manželského soužití, který umožňuje, aby se citové projevy rozvíjely podle své spravedlivé proporce a významu, není jen plodem ctnosti, kterou manželé pěstují, ale i darů Ducha svatého, s kterým spolupracují.“¹⁰

Rodiče, kteří jsou přesvědčeni o tom, že jejich vlastní život v čistotě a každodenní snaha vydávat svědectví svatosti jsou předpokladem a podmínkou jejich výchovného působení, musí na druhé straně zase považovat každý útok na ctnost a na čistotu svých dětí za urážku vlastního života víry a za hrozbu ochuzující jejich vlastní společenství života a milosti.¹¹

Výchova k čistotě

22. Výchova dětí k čistotě směřuje k dosažení tří cílů: a) uchovat v rodině příznivou atmosféru lásky, ctnosti a úcty k Božím darům, zvláště k daru života;¹² b) napomáhat dětem postupně pochopit hodnotu sexuality a čistoty a vysvětlováním, příkladem a modlitbou podporovat jejich rozvíjení; c) pomáhat jim pochopit

a objevit vlastní povolání k manželství nebo k zasvěcenému životu pro nebeské království v souladu a při plném respektování jejich schopností, sklonů a darů Ducha svatého.

23. Při tomto úkolu mohou sice rodičům pomáhat i jiní vychovatelé, nemohou je však nahradit, jediné ze závažných důvodů jejich tělesné nebo mravní neschopnosti. Učitelský úřad se v tomto bodě jasně vyjádřil,¹³ a to ohledně celého výchovného procesu dětí: „Jejich výchovné působení je tak důležité, že se dá jen obtížně nahradit, když chybí. Rodiče totiž mají vytvořit rodinné prostředí prochnuté láskou a oddaností Bohu a lidem, příznivé pro celkovou výchovu dětí, a to osobní i společenskou. A tak je rodina první školou společenských ctností, které potřebuje každá společnost.“¹⁴

Výchova dětí patří rodičům, neboť celé výchovné dílo je pokračováním plzeň, ve kterém sdílejí a předávají své lidství;¹⁵ slavnostně se k tomu zavázali, když uzavírali svůj sňatek. „Rodiče jsou první a hlavní vychovatelé svých dětí a jim náleží základní kompetence také na tomto poli: jsou vychovateli, protože jsou rodiči. Sdílejí své výchovné poslání s dalšími osobami a institucemi, jako je církev a stát, které však stále musejí správně dodržovat princip subsidiarity. Z něj vyplývá oprávněnost, a dokonce povinnost poskytovat rodině pomoc, ale silnější právo rodiny a její skutečné možnosti pro něj představují vnitřní a nepřekonatelnou hranici. Proto se princip subsidiarity staví do služby rodičovské lásky, a tak vychází vstříc dobru rodiny. Rodiče totiž nejsou schopni sami uspokojit všechny požadavky celého výchovného procesu, zvláště s ohledem na vyučování a na rozsáhlý sektor socializace. Subsidiarita tak doplňuje otcovskou a matefskou lásku a potvrzuje její základní rysy, protože všichni ostatní účastníci výchovného procesu mohou jednat jménem rodičů jen s jejich souhlasem, a v některých případech dokonce jen s jejich pověřením.“¹⁶

24. Zvláště v oblasti týkající se sexuality a pravé lásky, otevřené k darování sebe, musí být výchovné cíle dnes konfrontovány s kulturou, která je zaměřena na pozitivismus, jak připomíná Svätý otec v Listu rodinám: „Rozvoj současné civilizace je spojen s vědecko-technickým pokrokem, který často bývá jednostranný, a proto uvádí čistě pozitivistické údaje. Pozitivismus, jak je známo, vede k agnosticismu v teoretické oblasti a k utilitarismu v praktické a etické oblasti... Utilitarismus znamená civilizaci výroby a požitku, civilizaci ‚věcí‘ a ne ‚osob‘. Je to civilizace, v níž jsou osoby užívány jako věci... Přesvědčit se o tom můžeme prozkoumáním – upřesňuje ještě Svätý otec – určitých programů sexuální výchovy, které byly zavedeny do škol, často proti opačnému názoru a protestům samotných rodičů.“¹⁷

V takové situaci je nutné, aby rodiče s odvoláním na učení církve a s její pomocí sami převzali tento vlastní výchovný úkol, a kde se to ukáže nezbytné nebo vhodné, aby se sdružili a prováděli výchovnou činnost, která respektuje opravdové hodnoty osobní a křesťanské lásky a zaujímá jasný postoj k etickému utilitarismu. Aby výchova odpovídala objektivním požadavkům pravé lásky, musí ji uskutečňovat rodiče ve své nezávislé odpovědnosti.

25. I v případě přípravy na manželství učení církve připomíná, že rodina musí zůstat hlavním protagonistou výchovné činnosti.¹⁸

Jistěže „změny, které nastaly ve společenské struktuře skoro všech moderních států, vyžadují, aby nejen rodiny, ale i společnost a církev spolupracovaly na správné přípravě mladých lidí k úkolům, které na ně čekají.“¹⁹ A tedy právě kvůli tomu nabývá výchovný úkol rodiny už od prvních let ještě většího významu: „Vzdálenější příprava začíná už v dětství moudrou rodinnou pedagogikou, jejímž cílem je dovést děti k tomu, aby samy sebe objevily jako lidi, kteří mají bohatou a složitou psychologii a zvláštní osobnost se silnými a slabými stránkami.“²⁰

II. kapitola „Pravá láska a čistota“ Instrukce pro výchovu v rodině

Lidská sexualita: pravda a význam

vydané Papežskou radou pro rodinu, Vatikán, 1995

český překlad Josef Koláček SJ – Zdislava Černá OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000

Číslování odstavců dle originálu.

POZNÁMKY:

1/ *Katechismus katolické církve*, č. 2337, dále KKC

2/ 1 Petr 2,9

3/ KKC, č. 2339

4/ srov. Řím 1,18; 6,12–14, 1 Kor 6,9–11, 2 Kor 7,1, Gal 5,16–23, Ef 4,17–24; 5,3–13, Kol 3,5–8, 1 Sol 4,1–18, 1 Tím 1,8–11; 4,12

5/ Jan Pavel II. Promluva k účastníkům semináře „O odpovědném rodičovství“, který pořádala Katolická univerzita Nejsvětějšího Srdce a Institut Jana Pavla II., 17. 9. 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, sv. VI., 2, s. 564

6/ KKC, č. 2349

7/ viz č. 54: Jak bylo již naznačeno, výchova k čistotě, nakolik je to výchova k lásce, je zároveň výchovou ducha, vnímavostí a citů. Chování k druhým lidem nemálo závisí na tom, jak člověk ovládá své spontánní city k nim tím, že jedny city podporuje a rozvíjí a jiné kontroluje. Čistota jako ctnost se nikdy neredukuje na prostou otázku schopnosti jednat podle pravidel vnějšího chování, nýbrž vyžaduje aktivaci a rozvoj dynamismů přirozenosti a milosti, které tvoří hlavní a imanentní součást našeho odhalování Božího zákona jako záruky růstu a svobody. srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae I–II*, q. 106, a. 1.

8/ srov. *Humanae vitae* č. 8 a 9 (25. 6. 1968): AAS 60 (1968), s. 485n. čes. vyd. Vyšehrad: Praha, 1968, s. 13n.)

9/ Nezachovávat přikázání je vždy omyl, jak poznamenává sv. Jan z Avily: Někteří jsou tak slepí, že „věří, že když je srdce vede ke konání jakéhokoli skutku, musí to udělat, i kdyby to bylo v protikladu s Božími příkazy; říkají, že ho natolik milují, že přestože přestoupí jeho příkazy, neztrácejí jeho lásku. Zapomínají, že Syn Boží vlastními ústy hlásal přesný opak: ‚Kdo má moje přikázání a zachovává je, ten mě miluje‘ (*Jan* 14,21); ‚kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo‘ (*Jan* 14,23). ‚Kdo mě nemiluje, nezachovává moje slova‘ (*Jan* 14,24). Jasně vysvětluje, že kdo nezachovává jeho slova, není jeho přítelem a nemiluje ho.“ Jak říká sv. Augustinus: „Nikdo nemůže milovat krále, nedbá-li jeho přikázání“ (*Audi filia* 50).

10/ Jan Pavel II., generální audience 14. 11. 1984; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, sv. VII., 2, s. 1208

11/ srov. *Ef* 6,12

12/ srov. *Evangelium vitae* č. 97

13/ srov. FC č. 36, 37

14/ 2. vatikánský koncil, Deklarace o křesťanské výchově *Gravissimum educationis* č. 3

15/ srov. List rodinám *Gratissimam sane* č. 16 (cit. čes. vyd. s. 35n)

16/ tamtéž, č. 16 (cit. čes. vyd. s. 35n)

17/ tamtéž, č. 13 (cit. čes. vyd. s. 26n)

18/ srov. *Familiaris consortio* č. 66

19/ tamtéž

20/ tamtéž





Otázky a odpovědi na téma celibátu

Rozhovor s českobudějovickým biskupem Jiřím Paďourem OFMCap

Nemůže celibát v dnešní situaci působit jako faktor, který v očích veřejnosti i věřících znehodnocuje manželství?

Celibát není Bohem, Církví ani celibátníky zamýšlen ani prožíván polemicky, proti-manželsky. Vychází z jediné moudré a milující vůle Otcovy ve strhující podobě Pána Ježíše, sv. Pavla, sv. Františky, Edity Steinové, matky Terezy a současného papeže. Ti všichni si zcela zřejmě hluboce váží manželství, respektují rodinu a mnoho pro ni vykonali.

Není slib čistoty či celibátu překážkou pro rozvoj služeb v Církvi?

Při pozorném pohledu vidíme u řeholních sester, řeholníků a kněží opak. Jejich život je převážně neobyčejně plodný, účinný a disponuje je k podivuhodným výkonům.

Nejsou skandály se zneužíváním dětí v USA a některé případy i v jiných zemích varováním před slibem čistoty či celibátu?

Skandály oplývá bohužel každá lidská činnost a stavy. Vždy to uráží lidskou důstojnost. Zde se jen naplňuje velmi názorně a účinně staré latinské přísloví: „corruptio optimi pessima“, tzn. když se to nejlepší zkazí, je to nejhorší.

Podobně to platí o manželství a rodičovství. Rozvod a potrat je také skandál – selhání.

Domníváte se, že z dobrovolnění celibátu by bylo pravdivějším znamením a zamezilo by se některým pohoršením?

Nevěra v manželství je bohužel pro hlásání evangelia neméně diskvalifikující než nevěra v celibátu. A nastává ještě více komplikací vztahových (partner, děti, majetek, identita důstojnosti a věrohodnosti).

Deviace je ovšem zřejmě úplně jiná otázka, která má bohužel mnoho různých podob a stupňů. Je to hluboká porucha osobnosti, která ztrácí zřejmě soudnost a má nespočet variant a odpudivou až zrůdnou vynalézavost.

Je bolestí Církve, že to vše nelze pro hlubinou skrytost těchto dispozic a obtížnou diagnostiku úplně vyloučit ani u některých kandidátů kněžství. Svědčí to zároveň nadále o svobodné vůli ke svěcení a slibům a o možném hazardu hříchu (Kdo stojíš, dbej, abys nepadl.).

Nemyslíte si, že lidé, kteří nežijí v manželství a rodině, postrádají důležitou lidskou zkušenost a nejsou kompetentními rádci v těchto otázkách?

Lékař nemusí mít osobní zkušenost s nemocí, aby ji léčil, ani trenéři nepodávají výkony jako jejich svěřenci. Znam výborného hudebního skladatele, který neumí zpívat (a jestliže hraje na nějaký nástroj, tedy ne na všechny, natož na všechny najednou).

Praxe Církve potvrzuje požehnané působení mnohých kněží, řeholníků a řeholnic na mládež a rodiny.

Nepůsobí slib čistoty i celibátu určité lidské deformace?

Neuvážený slib nebo nedostatečná hygiena duše, těla a vztahů může působit velké deformace.

V patřičné přípravě v řeholích i v semináři se s úskalími a nebezpečími kandidáti otevřeně seznamují a před možnými důsledky varují.

V čem vidíte přednost slibu čistoty či celibátu dnes?

Prožitek skutečné svobody ve variantě volby – že to lze.

Možnost bytostné osobnostní oběti (podobné mateřství – dát k dispozici své tělo pro tajemství života).

Pro příležitost k výrazu lásky, možnosti askeze i vědomí křehkosti.

Povzbuzení, a to

– pro mladé

– pro ženaté (v krizích vztahu a v různých okolnostech života, jako je nemoc, mimořádné okolnosti, jako je válka, vězení, ale i fyziologie, např. šestinedělí)

– pro neplodné (nemohou mít děti)

– pro lidi z různých příčin nesezdané, kteří nežijí v rodině

Pro mimořádné soustředění na úkol (jako ve vědě, umění, sportu a politice).

Co znamená celibát pro Vás osobně?

To, o čem jsem právě mluvil.

Není důvodem nedostatku kněžských povolání především strach ze samoty, a to v době nemoci, ve stáří?

Pro mnohé mladé dnes je bohužel mnoho kněžských postav asi málo inspirujících.

Nemá-li ovšem někdo onu schopnost vidět za viditelné a nevidí skutečné vzory, je neschopný v této době následovat Krista. S trochou zájmu a trpělivosti najde prokazatelně planost podobných obav. A nebo nevidí nemocné a staré na vesnici, ve městě, v nemocnicích a v domovech důchodců.

Dobrý kněz, řeholní sestra nebo řeholník neumírá mimo komunitu. Stojí za pozornost řeč sv. Františka bratřím, jak se mají chovat k nemocným spolubratrům. Sám jsem doprovázel v nemoci a umírání oba rodiče, třicet řeholníků v provincii kapucínů a třicet kněží během posledních tří let v Českobudějovické diecézi. Jako představený se této péči věnuji přednostně. Naprosto pevně vím, že se naplňuje dvojí tajemství zároveň – tajemství kříže a Getseman, právě tak jako slova Pána Ježíše: „Blahoslavení milosrdní, neboť milosrdenství dojdou.“

Co byste popřál adeptům celibátu na začátku jejich životního rozhodnutí?

Pokojnou víru a důvěru v podivuhodné společenství s Bohem v moudré, ne laciné, ale vzácné, povznášející zkušenosti Církve.

Otázky připravil Dominik Duka OP.

Mons. Jiří Paďour OFMCap (* 1943), diecézní biskup českobudějovický a biskup-delegát České biskupské konference pro mládež a zasvěcený život. Maturoval v r. 1960 na Jedenáctileté střední škole v Praze Na Hradčanech. Po té mu bylo režimem znemožněno vysokoškolské studium na území celé republiky. Večerně studoval na DAMU obor herectví, působil v divadle Na zábradlí a v divadle Za branou. Studium na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích absolvoval v roce 1975 a téhož roku byl v Praze vysvěcen na kněze. Dvě léta působil v duchovní správě, pak mu byl vzat „státní souhlas“. V r. 1978 byl přijat do kapucinského řádu a byl neoficiálním sekretářem kardinála Františka Tomáška. Po odmítnutí spolupráce s StB byl persekvován. Pracoval jako metař na stanici Můstek pražského metra, jako topič v domově důchodců v Dejvicích a jako uklízeč na Českém vysokém učení technickém. V té době hojně pracoval v pastorační službě v podzemní církvi. V r. 1986 mu byl „státní souhlas“ k duchovní správě vrácen. V letech 1991–1996 byl provinciálem kapucinského řádu a 3. 12. 1996 ho papež Jan Pavel II. jmenoval titulárním biskupem ausuccurénským a pražským světícím biskupem. V roce 2001 byl jmenován koadjutorem českobudějovické diecéze a 25. 9. 2002 českobudějovickým diecézním biskupem.



Jordán Saský OP

Dopisy Dianě d'Andalò

I. Úvod

Když se dnes hovoří o partnerských vztazích, o sexualitě a o celibátu, velice pramálo se zmiňuje úloha erotiky. A právě ona je v těchto vztazích základem a kořením. Korespondence mezi blah. Jordánem Saským a blah. Dianou d'Andalò právem náleží ke středověkým literárním perlám. Její styl je plný projevu něžnosti, vroucnosti a obapolné lásky, v níž důležitou úlohu sehrává vzájemné erotické přitahování. Vyjadřování citů je veskrze středověké, jak je známe ze spisů sv. Bernarda z Clairvaux a jiných děl středověkých mystiků.

Dopisy poskytují informace o rozvoji řádu v jeho prvních dobách. Jsou též dokumentem o prvotní dominikánské spiritualitě a obsahují i ukázky duchovního vedení. Mimo to zde můžeme vidět zpřítomnění toho, co je nejvlastnější podstatou celibátního vztahu: být eschatologickým znamením, ukazovat již v pozemském putování, jaký vztah k Bohu budou mít všichni na věčnosti (Mt 22,30). Celibát je celoživotní vztah a stav, který je jiný než manželství. V něm hraje velkou roli duchovní přátelství, do kterého se promítá i slib čistoty. Také o tomto promítnutí svědčí vzájemná korespondence mezi Jordánem a Dianou.

Diana d'Andalò se narodila kolem r. 1201 a r. 1223 založila klášter sv. Anežky v Bologni. Je známa hlavně z Jordánových dopisů. Zemřela r. 1236 v pětatřiceti letech, rok před Jordánem, svým duchovním otcem.

Jordán Saský se narodil kolem r. 1185 ve Vestfálsku. Spolu s Jindřichem Kolínským, o kterém je v listech dlouhá řeč, vstoupil do řádu a měl obláčku v klášteře sv. Jakuba 12. 2. 1220. V r. 1221 byl na kapitule v Lombardii zvolen lombardským provinciálem a poté 22. 5. 1222 na Generální kapitule v Paříži druhým magistrem řádu. Poněvadž mu záleželo na udržení „prvotní lásky“ k řádu v dalších generacích, sepsal *Knížku o začátcích Kazatelského řádu*. Roku 1236 odjel do Palestiny vizitovat řádové konventy, ale při návratu loď 12. 2. 1237 u syrského pobřeží ztroskotala a moře vyvrhlo Jordánovo mrtvé tělo, které bylo pochováno v konventu Saint Jean d'Acre (dnešní Akka, městečko v okolí Bejrútu v Libanonu). Bl. Jordán má svátek 13. února a bl. Diana 8. června.

Kdy byl *Jordán* vysvěcen na kněze a v kterém roce složil slavné sliby, není známo. Byl velmi nadaný, ovládal cizí jazyky, měl velkodušné srdce a byl vždy při-

praven jiným pomáhat. Jako provinciál horlivě kázal a vizitoval svou provincii, která měla tehdy nejvíce klášterů. I jako magistr řádu pracoval neúnavně a řídil generální kapituly, které se tehdy konaly každý rok. Měl radostnou povahu a byl velice důvtipný. K sobě byl přísný, k jiným laskavý a dobrotivý, nikoliv ale slabý. Snese kritiku a uměl dobře naslouchat. Jeho současníci ho pokládali za druhého Dominika. Měl dar duchovního vedení. Všichni si ho přáli za duchovního otce a lačněli po jeho slovech. Jordán zavedl zpívané „Salve Regina“ po kompletáři a složil zvláštní pozdravení k jménu Panny Marie. Navštívil všechny tehdejší provincie a prošel přitom pěšky celou Evropu. Dovedl dobře jednat s lidmi a vyřizovat záležitosti. Měl mnoho přátel i mezi biskupy. Velice miloval svůj řád. Za jeho éry stoupl počet klášterů na tři sta a bratři byly čtyři tisíce. Jordán uměl zaujmout mladé lidi a rozuměl jim. V Paříži po jeho kázání požádalo v jediný den o přijetí šedesát studentů. Podobné případy se opakovaly ve Vercellích, v Padově, v Bologni a jinde. Zdokonalil též dominikánské zákonodárství.

Diana, jak již bylo řečeno, se zasloužila o založení kláštera sv. Anežky v Bologni. Měla obláčku r. 1223 a zprvu i sama klášter řídila. Byla neobyčejně nadaná a energická. Od svých 17 let toužila vstoupit do kláštera. O jejím životě rozhodlo setkání s věhlasným dominikánským kazatelem bl. Reginaldem z Orléansu. Od něj poprvé uslyšela o dominikánských mniškách. Během těchto let prožila i rok nemoci na lůžku. Pocházela z bohaté šlechtické rodiny, a poněvadž její rodina stejně jako v případě Tomáše Akvinského nesouhlasila, rozhodla se do kláštera utéct. Příbuzní si však pro ni došli ve zbroji, a jelikož nebyla ještě plnoletá, musela se vrátit. Jakmile plnoletosti dosáhla, odešla k vytouženým mniškám. Byla to velmi vzdělaná žena. S Jordánem se poprvé setkala ve svých devatenácti letech asi v roce 1220. Jemu bylo kolem pětaticeti let. Originály jejich korespondence se nezachovaly, protože za Francouzské revoluce byl klášter u sv. Anežky zrušen. Listy však byly opisovány, a tak se dochovaly aspoň v kopiích díky péči dominikánských mnišek v Bologni. Diana se Jordánovy smrti nedožila, zemřela totiž rok před ním. Po několika letech se celý klášter přestěhoval na zdravější a bezpečnější místo a Dianiny ostatky vzaly sestry sebou. Od té doby ji uctívaly jako blahoslavenou.

Dopisy Dianě d'Andalò ukazují podobně láskyplný, romantický vztah jako např. mezi sv. Františkem a sv. Klárou. Odrážejí i tesknost obou pisatelů, že se nemohou vidět tak často, jak by chtěli a potřebovali. Tuto výjimečnou korespondenci přerвала až smrt. Nikdy se už nedozvíme, zda Jordána v daleké cizině dostihla zpráva o Dianině smrti a jak na ni reagoval.

Korespondence vzbuzuje pozornost již svojí různorodostí – najdeme tu traktáty o řeholním životě, o vnitřní modlitbě, o chudobě či umírněnosti, nebo krátké zprávy o zdraví a o plánech do nejbližší budoucnosti. Zdá se, že pro Jordána byla

každá příležitost dobrá, aby mohl pomocí listu „navštívit“ svou drahou přítelkyni, dát jí několik rad a potěšit ji v trápení. Dopisy lze bezpochyby zařadit k důlům asketicko-mystického charakteru. Jde v nich především o sjednocení s milovaným Bohem a o to jak obstát ve zkouškách, které on pošle. Analýza jejich literární formy rovněž dosvědčuje, že mnoho těchto listů náleží k vrcholným mystickým projevům, zachyceným ovšem ve zkratce. Jordán, byť byl dobrým scholastikem, málokdy zde sahá k racionálním argumentům, např. typu sylogismu. Častěji se odvolává na Bibli a aluze na ni jsou do řádků tak „vryty“, že dá značnou práci je odtud „vytrýpnout“ a zachytit poznámkami. Chce jimi zpřítomnit pravdu o Vtěleném Bohu, který miloval člověka až na smrt. Jordánovi běží o zachycení reality, že se tu setkává věčnost s pozemskostí, transcendence s dočasností. To se snaží své milované Dianě sdělit a obrátit její pozornost k této pravdě za všech – i sebetěžších – okolností jejího života. A že jich nebylo málo! Autor ví, že Diana porozumí. Originální je též Jordánův pohled na podstatu mnišského dominikánského povolání. – Mniška se neuzavírá do klauzury pro pokání za své hříchy, ani za hříchy celého světa. Cíl jejího duchovního mnišského povolání nespočívá v modlitbě či v řeholních observancích. Jediný důvod existence jí samé, a tedy i jejího povolání, je láska ke Kristu, nic více a nic méně. Vše ostatní je tomuto podřízeno. Afektivní rozměr modlitby a askeze ho staví po bok takových duchovních středověkých mistrů, jako byl kupř. sv. Bernard z Clairvaux. Navíc dominikánské mnišky se plně účastní kazatelského poslání svého řádu právě prostřednictvím modlitby. Jordán to neváhá potvrdit: *„Modlitby Tvé i Tvých sester musejí být velice milé Bohu, když nám dal již třicet noviců, ...“* (list č. 26) Nesmírně zajímavá je i otázka Jordánovy terminologie. Nebojí se užívat výrazů plných smyslovosti a vášnivosti. Používá erotických termínů: „polibky, objetí, ...rozkoš“ při zachování jejich vlastních významů. Právě erotický vztah to je, který dodává celé korespondenci zvláštní živost a podbarvení, aniž by se zde třeba jen mimoděk slevovalo z hloubky řeholního slibu čistoty. Je to cosi, co je v dnešní době velice obtížně pochopitelné, až nesrozumitelné. Ale o existenciální pravdivosti tohoto duchovního přátelství svědčí právě tyto listy. Dopisy rovněž ukazují onu zvláštní tesklivost po Bohu, po životě s Ním na věčnosti. K Němu upírá Jordán svůj zrak a tomu učí i svoji Dianu. Z tohoto pohledu je pak jasné, že vše pozemské, byť by to byla sebekrásnější příroda, jakékoliv dobro (i duchovní), cokoliv stvořeného, se mu jeví jako vyhnanství, bolest, trápení, strach atd. Tato osobitá melancholie není však žádnou depresí, nebo zámčivostí, která by doháněla k pohrdání životem až k sebevraždě. Nic takového tu nevyčteme. Čím více Jordán touží po nebi, po přebývání s Kristem, což *„je mnohem, mnohem lepší“* (srov. Flp 1,22–23), tím více pracuje pro rozšíření Božího království a v jeho službě i dominikánského řádu zde na zemi. Zvláštní paradox, hodný paradoxů evangelia a poustních Otců, k nimž

býval autor nezřídka přirovnáván. Nic divného, neboť první dominikáni odkojeni četbou mnišských spisů Jana Cassiana hledali právě v těchto Otcích své vzory.

Jistě můžeme říci, že ve vzájemném vztahu obou pisatelů nacházíme ozvěny středověké rytířské literatury (Tristan a Isolda). Odpovědi Diany Jordánovi se však nezachovaly. S největší pravděpodobností byly zničeny s Jordánovým archívem při tragické bouři ve Středozemním moři.

Jordánovy odpovědi Dianě obsahují mnoho cenných duchovních rad o vnitřním životě. Jsou vynikající ukázkou autentické dominikánské duchovní nauky o mystickém životě. Ta není příznivkyní těžkých postů, tvrdých kajících skutků, ...to dokonce, byť i dobře míněno, může škodit. Spíše vede k přijetí tvrdosti toho, co přináší sám život. Dominikánská nauka je velice střízlivá, realistická, počítá s člověkem a se skutečností po prvotním pádu do hříchu. Přes veškeru svoji umírněnost však nepostrádá velké náročnosti. Být svatým dominikánem či dominikánkou není zrovna snadné. Ctnosti totiž nejsou cílem samy v sobě, pouze mají zaujímat místo vypuzených nezřízených vášní a umocňovat lásku ke Kristu. Jsou jen pouhými prostředky k tomuto cíli. A prostředky nejsou cíl. Model duchovního života, který je tu vykreslen, silně připomíná o sto let pozdější „devotio moderna“, v němž vyrostly velké dominikánské osobnosti jako bl. Jindřich Suso, bl. Jan Tauler, Mistr Eckhart a další.

Proto tato korespondence, neprávem odsunutá na okraj a známá pouze úzkému okruhu čtenářů a odborníků (v češtině dosud nikdy nevydaná), může poskytnout alespoň skromný, přece však nezanedbatelný průhled do veliké a nádherné středověké duchovnosti, v níž dominikánský řád svou spiritualitou zaujal vysoce čestné místo.

Edita Mendelová OP

II. Dopisy

XII. Milované dceři, nebo spíše v Kristu nejdražší sestře Dianě v Bologni, bratr Jordán, neužitečný služebník Řádu kazatelského, věčnou spásu v Ježíši Kristu, našem Spasiteli.

Nejdražší, kromě toho, že musím pospíchat, toužím ti napsat alespoň pár slov, abych ještě více – nakolik je to možné – povzbudil tvou lásku.

Tak hluboko jsi vyryta v mém nitru, že nejsem s to zapomenout! Ba dokonce, že na tebe vzpomínám tím častěji, oč více vím, jak upřímně mě z celého srdce a celou svou bytostí miluješ! Zajisté, tvá láska, kterou ke mně chováš, vášnivěji podněcuje mou lásku k tobě a prudčeji působí na mou mysl. Je nutné krátce zakončit dopis. Ale onen nejvyšší Utěšitel a Pomocník, Duch pravdy ať vládne tvým srdcem a upo-

kojí ho. Ať nám dá, abychom v tom nebeském Jeruzalémě byli spojeni bez omezení a s pomocí Pána Ježíše Krista, který je nade vše požehnaný na věky. Amen.

Buď zdráva, nejdražší! Často a s vírou se za mne modlí k Pánu, protože to potřebuji vzhledem ke svým rozmanitým nedostatkům. Sám se totiž modlím zřídka-kdy, a proto také upozorni rovněž své sestry, aby v tomto směru doplňovaly to, čeho se mi tu nedostává.

XIII. Své nejdražší dceři Dianě v Bologni, bratr Jordán, neužitečný služebník Řádu kazatelského, spásu a trvalé přátelství s Ježíšem Kristem.

Poněvadž tě nemohu tělesně spatřit a zároveň se s tebou potěšit tak často, nejdražší, jak bychom oba chtěli, hledám ukojení a zmírnění touhy svého srdce v „ná-vštěvách“ prostřednictvím dopisu, ve kterém ti mohu vypsát svůj stav a zeptat se, jak se daří tobě. Každá zpráva o tvém pokroku a o tvých radostech jsou totiž lahodnou potravou pro mého ducha. Ještě nevíš, do jakých odlehklých koutů světa budu muset odjet. I kdybys to věděla, přece bys neměla vhodné posly, po kterých bys mi mohla cokoliv poslat. Milovaná, tak zřídka jsme si psávali. Všechno je to málo. Naštěstí v nitru (obou) srdcí vře žhavá láska k Pánu. Právě tam, v jejich afektech mluvíme neustále k sobě slova a vzdechy, které žádný jazyk nedokáže náležitě vyjádřit ani žádný dopis předat.

Ach, Diano, jak bídný je ten náš osud, ve kterém nyní trpíme, že se nemůžeme navzájem milovat bezbolestně a bez tesknění, jak se to přihází! Ty to těžce neseš a trápíš se, poněvadž ti není dáno mě vidět neustále. Jenže i já se soužím, že tě tak pramálo vídám a mám vedle sebe. Kdo nás přivede do „opevněné obce, do města Pána zástupů“ (Žl 60,11), které založil sám Nejvyšší, a kde nás nic neodloučí od Něho i od sebe navzájem? Tady na zemi nás však každý den nitro našeho srdce rozervává, rozptyluje a krvácí bez přestání a již samotná naše bída nás denně tak spoutává, že voláme: „Kdo nás vysvobodí z tohoto těla smrti?“ (srov. Řím 7,24) Je však nutné snést to trpělivě a natolik soustředit svoji mysl jen na Něj, nakolik nám to každodenní trápení dovolí. On Jediný nás může z něj vytrhnout. Pouze v Něm se nalézá odpočinutí. Hledáme-li cokoliv mimo Něj, najdeme jenom sou-žení a mnoho bolesti. Přijímejme tedy s radostí přicházející zármutky, protože „toutéž mírou, jakou změříme sebrané klasy našich utrpení, takovou naměří nám v zrnech radosti“ (srov. Mt 7,2) sám Boží Syn, Ježíš Kristus, „jemuž je čest a sláva, moc a vláda na věky věků“ (srov. 1 Petr 4,11). Amen.

Modli se za mne! Víme, že to děláš. Pozdravuj ode mne převorku, Galianu a na-še další přítelkyně mimo klazuru, zejména ty, které jsou s tebou doma, jestli tě přijdou někdy navštívit. Popros je, aby se za mne modlily. Buď zdráva, milovaná dcero v Božím Synu, Ježíši Kristu.

(Pozn.: tento dopis je podle tradice poslední, který poslal bl. Jordán bl. Dianě. Vzpomínaná daleká cesta by znamenala tu do Svaté Země, z níž se Jordán už nikdy nevrátil.)

XXVII. Bratr Jordán, neužitečný služebník Řádu kazatelského, pozdravení nejdražší dceři v Kristu, sestře Dianě, a celé kapitule sester kláštera sv. Anežky z Bologně, aby s chórem svatých „panen následovaly Beránka, Syna Panny, kamkoli jde.“ (srov. Žj 14,4)

V současnosti vám píšu málo, protože věřím, že – dá-li Bůh – budu s vámi moci zakrátko mluvit ústně. Zatím však, nejdražší dcery, všechny společně i jednotlivě prostě Boha ve svých modlitbách za mne, bídného hříšníka, aby byl ke mně příznivý a dal mi svou milost, předcházející i následující¹, s kterou jsem schopen vyplnit každou jeho vůli v poslání, která mi světil. Vkládám totiž velikou naději ve vaše modlitby, a to nejvíc tehdy, když ho vzýváte svorně a jednomyslně. Je totiž těžké nevyslyšet prosby mnohých.

Jestliže k vám přicházejí nezvyklá pokušení, neděste se! Jsou to boje a zápasy, ve kterých Pán touží vidět zmužilost a velkodušnost svých služebníků a služebnic. Nebojte se. Pán všech bojů je váš pomocník. Který z vojevůdců, vida, že jeho služebnice či sestry – slabé ženy – bojují vedle něho a pro něho proti nejkrutějšímu nepříteli, nepřijde okamžitě (na pomoc), aby s oporou v něm – „mocném rekovi v boji“ (srov. Ex 15,3) – vytrvaly na bitevním poli? Bojujte tedy nejen zmužile, ale také moudře, poněvadž Šalomoun říká, že „boj se vede s rozvahou“ (srov. Př 24,6). Vy bojujete rozumně tenkrát, pokud si podrobujete své tělo pozvolna, a ne bezhlavě. Stručně řečeno: v jednotlivých bojích získáváte užitek z duchovních ctností, ne ze spěchu, ale spíše tím, že krok za krokem vystupujete po žebříku dokonalosti, až konečně dorazíte do cíle veškerého snažení.

Abych krátce uzavřel: ve všem buďte umírněné, aby se pouze on stal vaší známkou. Jedině božská láska nezná mezí ani míry. Ta se ovšem podporuje nikoliv bičováním těla, nýbrž svatými snahami, zbožnými meditacemi a „obvazem“ sesterské lásky, kterou každá z vás miluje svou „bližní jako sebe samu“. (srov. Mt 22, 34–40) Co se týče sester z Prouille, není zatím možné k vám některou z nich poslat. Vysvětlím vám to osobně.

Zdraví vás bratr Bernard, provinciál.²

XXXI. Bratr Jordán, neužitečný služebník Řádu kazatelského, nejmilovanější své dceři v Kristu, Dianě, spásu a radost z útěchy Ducha Svatého.

Věz, nejdražší, že jak říká Písmo: „Musíme projít mnohým utrpením, než vejdemo do Božího království.“ (Sk 14,22) Až tam dojdeme, nebudeme mít žádné

trápení. Dosud tě nikdy tvůj Snoubenec Ježíš Kristus neopustil. Říká přece: „Nikdy tě neopustím a nikdy se tě nezřeknu.“ (*Žid* 13,5, *Dt* 31,6.8) Třebaže se ti snad někdy zdá, že nadlouho odešel, říkej: „Hospodine, proč jen stojíš v dálí, v dobách soužení se skrýváš?“ (*Žl* 10,1) To jest, kdy „je čas příhodný přispět mně na pomoc?“ (srov. 2 *Kor* 6,2) Avšak kdy to je? On může odpovědět: <V soužení>. Ani tehdy tě však neopouští, ale přichází blíž, protože „blízko je Hospodin těm, kdo jsou zkrušeni v srdci“ (*Žl* 34,19). Jsi-li někdy smutná a zármutek tě úporně drží, když v srdci hlodá nepřítel, připomeň si, co praví tvůj Ženich, který je „potěšení andělů“: „Má duše je smutná,“ říká, „až k smrti“ (*Mt* 26,38). Máš-li bolest, říká opět: „Popatřte a hleďte, je-li jaká bolest jako bolest moje.“ (*Pláč* 1,12). On totiž poznal až do morku kostí, co je to námaha a bolest. Po námaze obdržíme klid, po bolesti věčnou útěchu. „Když v mém nitru roste neklid, naplní mě útěcha tvá potěšením“ (*Žl* 94,19), dá-li ji sám tvůj Ženich, který je se svým Otcem velebený na věky. Amen.

Nebud nadmíru zdrženlivá v pokrmu, v nápoji a ve spánku, ale ve všem jednej umírněně a trpělivě. Pozdravuj všechny sestry, paní matku Otu a Tvoji sestru Jakobínu. Mám z tebe radost, že trochu ustoupil tvůj smutek ze smrti tvého bratra. Dbej na to, aby se sestry neničily umrtvováním, nýbrž ve všem postupovaly kupředu s náležitou mírou. Buď zdráva v Kristu a pros za mne.

Já, bratr Jindřich, tě zdravím, Diano, z celého svého srdce.

XXXII. Bratr Jordán, neužitečný služebník Řádu kazatelského, své milované dceři Dianě, spásu v tom, který je Spasitel všech.

Nedávno jsme slyšeli o souženích a nouzi města Bologně, a díky tomu následně i o trápení tvém a tvých sester.³ Rmoutím se tím více, že vím, že vám v tomto údělu nemohu poradit nebo pomoci jinak než modlitbami mě hříšného a mých bratrů. Doufám však, že i ony mají účinnost před Bohem. On totiž nemá ve zvyku modlitby svých služebníků zamítnout v čase tísně a být hluchý k jejich úpěnlivým prosbám.

Ničeho se tedy neboj, nejdražší, a nermuť se! I kdyby přišlo cokoliv. Vždyť máš Ženicha, který „všechno zakusil a je schopen soucítit v souženích“ (srov. *Žid* 4,15), a zvláště, když jde o Jeho nevěstu a její družky. On je totiž „Bůh žárlivý a vyše před tebou svého posla“ (*Gn* 24,7), který s nesmírnou horlivostí „bude střežit tvé tělo“ (*Př* 3,26), a tedy tím spíše duši. Nijak se nemusíš znepokojovat, dcero, ale buď pevná a silná. Tvůj Ženich, to je Emmanuel, „který neopouští ty, kdo v něho doufají“ (*Jdt* 13,17), ale je s nimi, jak přislíbil „až do skonání věků“ (*Mt* 28,20). Bez obav hoď každou svou starost na toho, jehož moc nemůže být přemožena, ani moudrost obelstěna, ani dobrotivost udolána. Takový je tvůj milovaný, který má moc a ví a chce, abys byla „vysvobozena ze všech trápení a nesnází“ (srov. *Žl* 34,18). Abys unikla vnitřnímu trápení, rychle rozjímej o tom,

který vydržel od hříšníků takový odpor ne toliko vůči svým blízkým, nýbrž i vůči sobě.

Panovník⁴ je člověk, který nemá úctu k mužům církve – odmítá jim naslouchat. Ba, jak sám říká, už jen pohled na ně je pro něho k nesnesení. Bůh to však vidí..., jak jsi mi napsala ve svém posledním dopise. Následkem toho všeho nepřijedu ihned. Zdá se mi, že za této situace by má přítomnost byla naprosto neúčinná. Ovšem budu hledět vás navštívit, pokud se to zalíbí Pánu, ještě v tomto roce a „opět se uvidíme a naše srdce se budou radovat“ (srov. Jan 16,22). Teď se blíží radost i zármutek, ale jen nakrátko. Přijde však hodina, kdy „bude radost úplná“ (srov. Jan 16,24) a „nebude od nás nikdy odňata“ (srov. Jan 16,22).

Chci, abys věděla, nejdraší, jakou milost Pán prokázal řádu, jak naši bratři rostou počtem i zásluhami. Po našem příchodu do Paříže totiž vstoupilo po čtyřech týdnech dvacet jedna bratří, mezi nimiž bylo šest mistrů svobodných umění, bakalářů, a i ostatní jsou jinak schopní a pro řád velmi vhodní. Pařížský biskup⁵ si bratry tak velice oblíbil, že osobně vyslechl naše kázání a pojedl s bratry v refektáři. Stejně tak povečeřel s bratry v refektáři papežský legát ve Francii⁶ na svátek Zvěstování Blažené Panny. I sama královna⁷ bratry přeněžně miluje. Se mnou mluvila dosti důvěrně o svých záležitostech mezi čtyřma očima. Tohle ti píšu, dcero, proto, abys za tato a jiná dobra chválila a oslavovala našeho Pána. Podobně konej se svými sestrami, jak „je spravedlivé vzdávat mu neustále díky.“ (z liturgie latinské mše sv.)

Buďte zdraví. Popros sestry o modlitbu za mne a za bratry. Zdraví tě bratr Konrád Němec,⁸ který byl se mnou kdysi v Bologni, a prosí, aby ses za něho modlila. Buď zdráva.

Z latinského originálu

B. Iordanis de Saxonia, Opera ad res Ordinis Praedicatorum spectantia,
cura Fr. J.-J. Berthier O.P., Friburgi Helvetiorum 1891
vybrala a přeložila Edita Mendelová OP.

Literatura:

Zdislava ČERNÁ OP, *Dějiny řádu Kazatelského I.*, samizdat, 1975

Proprium Ordinis Praedicatorum, Romae, AD S. Sabinae, 1982

Bl. Jordan z Saksonii, Najdrozszej Dianie..., przełożył, wstępem i przypisami opatrzył

Paweł KRUPA OP, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 1998

POZNÁMKY:

1/ Velice řídký případ, kdy Jordán užívá přísně teologické terminologie: lat. „gratia praeveniens“, „gratia subsequens“.

2/ Jde o provinciála Teutonie, původem Němce, pozdějšího Jordánova socia. V r. 1223 poslal do Bologně dvě sestry.

3/ Jedná se patrně o události konfliktu mezi městy Lombardií – tzv. Liga – a císařem Fridrichem II. Hohenštaufem.

4/ Fridrich II. Hohenštauf: 1194–1250. O jeho setkání s Jordánem se píše v Jordánových „Apothegmatach“.

5/ biskup Bartoloměj, 1223–1227

6/ Kardinál Bonaventura (+1243), zv. Papareschi, byl legátem ve Francii v letech 1225–1228.

7/ Blanka Kastilská, 1188–1255, matka krále sv. Ludvíka IX., velká ochránkyně žebravých řádů

8/ Konrád Hoxter – de Huxaria – provinciál provincie Teutonie v letech 1229–1233

Jordán Saský OP (1185–1237), druhý Magistr řádu po sv. Otcí Dominikovi. V období jeho úřadu dosáhl řád velkého rozkvětu, o nějž se on sám významně přičinil. Sepsal *Knížku o začátcích Kazatelského řádu*. *Korespondence* mezi ním a mniškou Dianou d'Andalò ho ukazuje jako velkého mistra duchovního života, za kterého byl v řádu také pokládán. Zachovala se také sbírka *Apothegmat*, která ho řadí po bok proslulých poustních Otců. Jordán Saský OP byl významnou středověkou osobností, která po sobě zanechala význačné stopy a právem bývá srovnávána s velkými duchovními postavami středověku, kupř. s Bernardem z Clairvaux.



Bogusław Nadolski TChr

Čistota srdce a liturgie

Blahoslavenství slíbené lidem čistého srdce obvykle spojujeme s křesťanským etickým chováním. Jenže téma nabízí i jiný rozměr, který daleko překračuje individuální rámec, ve kterém by chtěl blahoslavenství uzavřít mezi jinými i R. Bultmann.¹ Je taková spojitost obsažena v Ježíšově blahoslavenství? Jaké jsou základy tohoto rozšíření a jaký to má eventuálně význam pro činnost účastníků všeobecného i hierarchického kněžství, čili jak má „vidění Boha“ zhodnotit liturgickou zkušenost? Jinými slovy, lze blahoslavenství čistoty srdce nazvat „liturgickým“ blahoslavenstvím? To jsou některé otázky, jimiž se zde chci zabývat.

Příslib štěstí a radosti z patření na Boha a čistota srdce jsou nerozlučně spjatý. Čistota člověka a patření na Boha jsou nápadné ekvivalenty.²

Jestliže je tomu tak, ptejme se, co znamená vidět Boha, patřit na Boha. V božské bibli existuje řada situací, které na položenou otázku přinášejí odpověď. Josefovi bratři po návratu z Egypta vysvětlovali svému otci Jakubovi, že nebudou moci „spatřit faraónovu tvář“, pokud s nimi nepůjde nejmladší bratr (srov. *Gn* 43,3-5; 44,23-26). „Spatřit tvář“ znamená prostě stanout před vládcem, stanout v jeho přítomnosti. „Dej si pozor, ať mi už nepříjdeš na oči,“ řekl faraón Mojžíšovi. Mojžíš odpověděl: „Jak jsi řekl. Už ti na oči nepřijdu.“ (*Ex* 10,29) Sáhneme ještě do 2 *Sam* 14,28–32, kde nacházíme Davidův ortel, kterým bylo vzbouřenému Abšalómovi dovoleno vrátit se do Jeruzaléma, leč „aniž [by] spatřil královu tvář.“ Anebo sáhneme k výše líčenému konfliktu Abnéra a Davida: „Uzavřu s tebou smlouvu. Ale jednu věc od tebe žádám: Až přijdeš, abys spatřil mou tvář, nespatriš ji, dokud nepřivedeš Saulovu dceru Míkal.“ (2 *Sam* 3,12–14) Spatřit tvář, stanout v přítomnosti krále, vládce se vztahovalo především na dvorní rádce, královskou suitu a také na další zvláštní zájemce. Situace ze všedního života byla přenesena jako analogie stanutí před tváří Krále králů. Kniha *Tobijáš* přináší výrok anděla Rafaela: „Já jsem jeden ze sedmi andělů, kteří jsou připraveni, aby vcházel před Hospodinovu slávu.“ (12,15)

Kumránská komunita³, která se zvláště horlivě zabývala anděly, znala Anděla Tváře a jeho funkce byla chápána jako kněžství. Proto byla kněžská funkce prezentována jako odraz Anděla Tváře. Je velmi charakteristické, že společenství z Kumránu bylo přesvědčeno o svém privilegiu přiblížit se k Bohu a sloužit mu, jež je uděleno nejen kněžím, ale i jejich potomstvu z „veškerého těla“, a kterého se účastní také celé společenství a je mu dovoleno předstoupit před tvář Boha, aby mu sloužilo.

Není však třeba sahat až ke kumránské komunitě, i náboženský život vyvoleného národa bohatě dosvědčuje, že „vidět / spatřit Boha“ se stávalo synonymem bohoslužby, zapojení do kultu. Dospělý Izraelita byl povinen podniknout pouť do jeruzalémského chrámu, aby spatřil Boží tvář, stanout před jeho tváří: „Až přijde celý Izrael, aby se ukázal před tváří Hospodina, tvého Boha, na místě, které vyvolí,“ (Dt 31,11) „nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou.“ (Ex 23,15) Ale Pána neuspokojí množství materiálních obětí, často přinášných poskvrněnými rukama. Chce po člověku, aby se odvrátil od špatných činů, konal dobro, hledal spravedlnost. Požadavky jsou velké a zásadní (srov. Iz 1,11–12, 15–17). Autor 41. (resp. 42.) žalmu, daleko od Jeruzaléma, vyjadřuje všechen svůj stesk po chrámu, touhu spatřit Boha, postavit se před něj v chrámě. Všimněme si, že „vidět“, „spatřit“ – hebr. *ra-ah*⁴ i *hazah*, podobně jako řecké *horō* – má mimořádně bohatou náplň. Má také významy: „obsahovat, chápat, prožívat, být přítomný, účastnit se, kontempletovat“.

Je také záhodné uvést text z *Listu Židům* (9,13–14), jehož kultický význam zvlášť zdůraznil ve svém komentáři O. Michel.⁵

Naproti tomu vidoucí z Patmu prezentuje radost spasených jako velkou nebeskou liturgii, službu Bohu: „Budou hledět na jeho tvář.“ (Žj 22,4) Splní se slib daný lidem čistého srdce. (srov. Mt 5,8)

Uvedené texty vedou k úsudku, že výraz „vidět – patřit na Boha“ má kultickou, liturgickou konotaci. Izraelita, který jde s velkou námahou do chrámu v Jeruzalémě, žil touhou „spatřit Boha Jahwe“, tzn. účastnit se liturgie, být uchvácen Bohem a kontemplací „úžasných děl“, jež vykonala pravice Páně; byl oživován touhou stanout před Bohem Izraele – Jahwe.

Křesťanská liturgie vyrostla z nejlepších tradic Staré smlouvy naplněné v Ježíši Kristu, ve vysluhování eucharistie – „srdce života církve“ – „děkuji Bohu za vyvolení, že můžeme stát před Tebou a můžeme Ti sloužit.“ To jsou slova eucharistické modlitby sv. Hippolyta z 3. století, která se modlí dodnes. Podobně si připomeňme výraz z římského kánonu – *circumstantes* – *circum adstantes*, to jsou okolostojící věřící, stojící kolem oltáře, symbolu Krista, svatého svatých. Římský misál pro polské diecéze (1986) se chápe tohoto výrazu také v embolismech, spojených se zvláštními slavnostmi: „proto stojíme před Tebou.“ Vraťme se k Hippolytové tradici. Její významný znalec benediktinský mnich B. Botte zdůraznil, že výraz *astare coram Te et Tibi ministrare* jsou synonyma. Slovo *astare*, užívané v euchologických textech, je synonymum účasti, slavení liturgie spolu s celebrantem. A tak v třetí eucharistické modlitbě kněz prosí, aby Bůh přijal modlitby všech shromážděných, „vždyť stojíme před Tebou podle Tvé vůle.“ Dále při velikonoční vigílii vsouvá celebrant do radostného hymnu velikonočního poselství *Exsultet*: *astantes* – draží bratři. Je charakteristické, že *astare* věřících laiků stojí v misálu v souvislosti s nebeskou liturgií

(srov. 4. eucharistická modlitba, preface). *Astare* věřících má také dorůstat k *astare* Bohorodičky pod křížem, která měla největší účast na spásném činu svého Syna.

Vidět Boha, stanout v jeho přítomnosti, tzn. vysluhovat a účastnit se liturgie, s tím je spojen velký požadavek. Znovu se nezastupitelným pramenem poznání stává Kniha života. Exegeta midrašovského typu, tj. zohledňující široký kontext a vazby na knihy Staré smlouvy, nám káže odvolat se na 24. (resp. 23.) žalm v užším smyslu a na „liturgii sloupůřadí“, „liturgii vstupu do svatyně“, která je v něm zahrnutá, a také na 15. (resp. 14.) žalm (a v oblasti morálních nároků zároveň na 50. žalm). Oba tyto žalmy znamenají *Sitz im Leben* pro blahoslavenství sv. Matouše.

Spojovat požadavky různého druhu se vstupem do chrámu je obecný jev, s nímž se setkáváme ve všech náboženstvích.⁶ Uvedme nejdříve samotný fakt požadavků a potom jejich rozsah. V Izraeli byla nejdříve vnitřní chrámová zeď, na kterou dělá nárazku *List Efesanům* (2,14). Známe nápis vyrytý do kamene, zakazující pohanům vstupovat do chrámu pod trestem smrti. Tento velmi důrazný příkaz provázely další, týkající se samotných Izraelitů. Talmud zakazoval vstupovat do chrámu s holí, obuví, se špinavýma nohama, s měšcem; rovněž nebylo možné projít chrámem, jen aby si člověk zkrátil cestu. Především je však třeba věnovat pozornost morálním požadavkům. Zabývá se jimi právě autor 15. (resp. 14.) žalmu. Na otázku, „kdo bude přebývat ve Tvém stanu, Pane, a kdo bydlet na Tvé svaté hoře,“ zní odpověď: „Kdo žije bez vady a koná spravedlnost, upřímně smýšlí ve svém srdci, svým jazykem nepomlouvá. Nečiní příkoří svému bližnímu, netupí svého souseda.“ (2–3) V žalmu, o němž rozjímáme, lze najít určité desatero požadavků.

Výraz „kdo upřímně smýšlí ve svém srdci“ má různá vysvětlení, např.: „říká to, co myslí ve svém srdci“ (L. Jaquet⁷), nebo „říká pravdu, která je v jeho srdci“, „říká takovou pravdu, jaká je v jeho srdci“. Nemůže ujít pozornosti zvláštní výrazná jemnost v žalmu. Izraelita se cítí být jenom hostem; zpytuje se, zda může být hoden přijetí jako host, zda se může těšit důvěrnosti a ohleduplnosti, jež je vlastní východní pohostinnosti. Výraz „Boží host“ byl rozšířen i v ostatních náboženstvích.

Další výrazy – „svatá hora“ a „stan“ – jsou poetické opisy chrámu. Můžeme připustit, že v opisu chrámu slovem „stan“ se neskrývají jen připomínky historické, ale spíš teologické. Boha totiž nelze uzavřít. Je možné ho potkat, ale ne udržet; Pán pouze *jest*, není determinován místem.⁸

Mezi morálními požadavky jsou zdůrazněny spravedlnost, opravdovost, upřímnost, autenticita, úcta k pravdě, ale také chování ve společnosti – žádná úplatnost, intriky, křivopřísežnictví. Bůh Jahwe je totiž „pro spravedlivé skálou“ (srov. *Iz* 26,3–4). Podobnou hlavní myšlenku najdeme v 24. (resp. 23.) žalmu. Je vyžadována téměř morální dokonalost, aby člověk mohl stanout před Boží tváří. Být nevinný, to znamená vyznačovat se bezúhonným chováním v osobním i spo-

lečenském životě. Jedná se zde o vnější skutky i o svědomí, o integrální postoj. Překvapivé je spojení „čistého srdce“ se spravedlností. Nacházíme tu také velmi charakteristické prvky židovské liturgie. Především ani známku dualismu. Člověk je v bibli chápán jako celek; žije v konkrétní existenci jako „celistvé myšlení“ (*Ganzheitliches Denken*).⁹ Izraelita žil s vědomím vazby se světem i s dějinami. Jahwe, kterému sloužil a jehož miloval, je Pánem světa i dějin. Jediný Bůh působí ve světě i v dějinách, zjevuje se a dává spásu svému lidu. Liturgické svátky, zejména „zemědělské svátky“, vyjadřují přesvědčení, že celé stvoření, příroda i život, každodenní práce i tvořivost jsou v rukou Boha. Židovská liturgie zachovává spojení víry a života. Liturgie „připomíná“ Bohu i lidu Boží nádhru ve stvoření i v dějinách, a to nikoli jako statickou památku, ale jako projev a oslavu přesvědčení, že Bůh ve své činnosti pokračuje.¹⁰ Spojitost světa a dějin s kultem byla patrná i v samotném ustrojení velekněze.

Ti, kdo přicházeli do chrámu, se zastavili na Olivové hoře, odkud je imponující pohled na město *in se compacta tota* i na okolní krajinu, jakoby zkonkrétnění Zaslíbené země darované vyvolenému národu, i skutečnosti, že „Hospodinu náleží země i to, co je na ní, svět i ti, kdo jej obývají. Neboť on jej založil nad moři, upevnil ho nad proudy vod.“ (*Žl* 24,1–2) Byla to meditační část liturgie potvrzující víru, že Pán veškerenstva čeká v chrámu.

Je třeba také připomenout další prvek v izraelském kultu. Odehrává se v „radosti před Pánem“, jenž svůj lid miluje, ochraňuje, obdarovává a dovoluje mu zakoušet společenství se sebou. Výraz „být hostem u Boha“ dostává tedy mimořádný význam. Zároveň se ona „radost před Jahwe“ rozšiřuje na celý život a je prvkem spojitosti liturgie a života.¹¹

Křesťanství vyrostlo z této izraelské „mateřské země“. Kromě své originality si proto zachovalo řadu zvyků svého „pedagoga“, jak nazývá sv. Pavel Starou smlouvu (srov. *Gal* 3,23–29).

Přes velmi charakteristickou *koinónii*, která se realizovala v liturgii Kristových vyznavačů, si byli křesťané vědomi, že Kristem otevřený přístup k Bohu je nezprošťuje morálních nároků. Místo chrámu jako hory zaujímá sám Kristus. *Tituli psalmorum*, shromážděné P. Salomonem,¹² uvádějí jeden z titulů: *Christus (...) quod Ipse sit Mons in quo animae iustorum requiescant*. Tertullianus i Órigenés předkládají obraz přípravy křesťanů k modlitbě. V Tertullianově *De oratione* v kapitolách 11–30 a v Órigenově *Peri euchés* v kapitolách 31–32 nacházíme dva jasné typy přípravy – individuální a společnou. Přípravou k modlitbě bylo políbení pokoje.

Podívejme se na Tertullianovy a Órigenovy texty. První z nich píše: „Je třeba modlit se upřímně, je třeba být opravdovým ctitelům Boha a být opravdovými kněžími, kteří se v duchu modlí, v duchu přinášejí jako oběť modlitbu, oběť Bohu

milou a příjemnou. Naše modlitba musí být prosta nejen hněvu, ale i veškerého nesouladu v duši. Což je možné přistoupit k pokoji bez smíření, k odpuštění svých vin bez prominutí vin druhých lidí?“ (*De oratione* 11,1 *passim*)

„Podle mého názoru ten, kdo přichází, aby se modlil, a trochu se připravuje, bude při společné modlitbě horlivější a pozornější. Jestliže odhodil všechny špatné vzpomínky, které živil k těm, kteří k němu nebyli dobří, tím spíš Bůh zapomené na jeho viny, jimiž se provinil vůči Bohu a bližním.“ (*Peri euchés* 31,2)

Tertullianus hovoří také o umývání rukou a zdůrazňuje, že jde spíš o očistění svědomí (*De oratione* 13,2). Je třeba také vzpomenout sakrální architekturu s charakteristickými malbami či nápisy nad vchodem. V katedrále v Puy byl nápis připomínající svou přísností nápis vyrytý do kamene před vchodem na chrámové území: „Nebojíš-li se hříchu, boj se dotknout tohoto prahu (překročit tento práh), poněvadž Královna nebe chce cítěle bez viny (*Ni caveas crimen, caveas contingere limen, nam Regina coli vult sine sorde coeli*).“¹³ V této architektuře nacházíme také proslulé *atrium* s tekoucí vodou sloužící k omývání, přestavěné posléze v *cantharus*, a také kroupky pevné i přenosné. Udivuje péče, s jakou byly tyto nádoby vyrobeny (z mramoru, ze železa, z terakoty), a ještě více udivují ozdoby a charakteristické nápisy, často palindromické (*palindrom* – text, jenž čten pozpátku nemění smysl, např. „potop“). Tyto nápisy mají na jednu stranu eulogický (žehnací) charakter, jako by navazovaly na meditační úžas z žalmů, o nichž byla řeč, např: „Čerpejte vodu s radostí, poněvadž Bůh slávy promluvil“, a charakter povzbuzující k očistění, jak je to u kroupky z Konstantinopole. Nápis je právě palindrom v řečtině. Zní: „Obmyj své viny, nejen tvář.“¹⁴ Tato idea se objevuje ve vzývání *Kyrie eleison*, v *confiteor* a v omývání rukou (*lavabo*). Netřeba tyto prvky připomínat. Je však třeba zdůraznit, že příprava k liturgii akcentovala, snad příliš jednostranně, osobní hřích člověka. V určitém období života církve se objevily tzv. apologie.¹⁵ Byly to prosby za odpuštění hříchů, které recitoval kněz několikrát, dokonce více než desetkrát v různých okamžicích mše svaté. Když odříkával tyto modlitby, přiznával se i k hříchům, jež nespáchal. Soustředění pozornosti na osobní hřích a nehodnost, které se projevovalo během staletí s různým důrazem, bylo pramenem modliteb, jež vstoupily trvale do liturgie. Mám na mysli např. modlitby připravující ke svatému přijímání, které se modlí sám celebrant. Společný rozměr přípravy byl minimalizován. Na významu ztratilo políbení pokoje. Společný prvek se však musí navrátit. Pavel VI. v konstituci zavádějící nový pokoncilní misál podotýká, že úkon kajícího na začátku mše svaté je „smířením s Bohem a s bratřími, jemuž se navrátil patřičný význam.“

Stanout před Pánem za účelem slavení liturgie s sebou tedy přináší odpovídající požadavky.

Ale jsou uvedené požadavky obsaženy ve slovech „blahoslavení čistého srdce“?

Vraťme se k Matoušově blahoslavenství a ke slovům „čistého srdce“, jimiž Kristus slibuje patření na samého Boha. Jednotlivá slova budou předmětem krátké analýzy.

Když sv. Matouš používá slovo „srdce“, má na mysli vnitřní dispozici, kvalitu vnitřního postoje.¹⁶ Chce vyjádřit postoj, jenž má svůj pramen v nitru člověka. Charakteristické jsou v tomto ohledu epizody hovořící např. o odpuštění. To nemá význam, pokud nevychází ze srdce (Mt 18,35). Podobně výrok: „Každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.“ (Mt 5,28) Matoušovo chápání „srdce“ je odrazem Izaiášova výroku (Iz 29,13): „Tento lid se ke mně přibližuje ústy a ctí mě svými rty, ale svým srdcem se ode mne vzdaluje.“

Kategorie čisté – nečisté byla ve starozákonním kultu všeobecně rozšířena.¹⁷ Svými kořeny se dotýká pojetí Boží svatosti, která důsledně vyžaduje určité chování, jež je výrazem úcty k Bohu nebo obecně řečeno k *Sacrum*, které musíme psát s velkým „S“, jsme-li na území židovského monoteismu. Ve Starém Zákoně však nalezneme mnohem hlubší chápání čistoty, než je čistota pouze rituální. Z epizody o nepravdivém jednání Abraháma a Sára vůči Abímelekovi se dovídáme, že obelhaný Abímelek nemá vinu, poněvadž jeho skutek nevyplýval ze zlé vůle; jednal v „bezúhonnosti srdce“ – *en kathara kardia*. Jeho opravdovost, upřímnost (čistota srdce) se Pánu zalíbila. (Gn 20,5nn)

Dále autor 15. (14.) a zejména 24. (23.) žalmu, který určuje pokud možno bezprostřední vztah k blahoslavení, jež nás zajímá, spojuje postoj čistoty s opravdovým hledáním Boha, s jednáním odpovídajícím spravedlnosti. Velký důraz klade na chování ve společenství, spravedlnost, aplikaci Božích přikázání. Tato čistota srdce zajišťuje Boží blízkost, pohoštění u Nejvyššího, zasednutí u hodovního stolu, kde Hostitelem je Pán. „Jak je Bůh dobrý (...) k těm, kdo jsou čistého srdce.“ (Žl 73,1) Tak široké spektrum čistoty srdce neznámá, že autor žalmů má na mysli člověka bez hříchu. Je spíš potřeba se odvolat na 51. (resp. 50.) žalm, v němž si je věřící vědom svého hříchu a v pokoře prosí o očistění, aby mu bylo stvořeno čisté srdce, které je Bohu milé. Prorok Ezechiel vykresluje příslib nového srdce, které Pán dá svému lidu (Ez 36,25–27). K plnějšímu obrazu pochopení čistoty uvedme ještě charakteristickou myšlenku z kumránské *Řehole*, která přináší výrok o malé užitečnosti rituálního očišťování, chybí-li vnitřní obrácení.

Tyto úvahy vedou k syntetizujícímu pojetí čistoty, která je spojena se zachováním Božích přikázání, s poslušností Boží vůli, s disponovatelností vůči Božímu zákonu. Nezachovávat Boží vůli činí člověka nečistým. Naproti tomu návrat k Bohu, očišťování jeho milostí, zachovávání Boží vůle a její přijetí v plné upřímnosti vnitřního postoje činí člověka čistým. V bibli lze samozřejmě najít ještě další ko-

notace spojené s čistotou. My však máme na mysli bezprostřední kontext blahoslavenství.

Jestliže mnoho autorů, kteří komentují blahoslavenství o čistotě srdce, akcentuje upřímnost, opravdovost jednání, pak je třeba s veškerým důrazem podotknout, že se nejedná o upřímnost či opravdovost v psychologickém smyslu. Blahoslavenství má na zřeteli náboženský postoj dokonalé upřímnosti ve vztahu k Bohu. Znamená to, že opravdovost-upřímnost je spojena s tím, že se člověk identifikuje s Božími záměry, s realizací jeho vůle.

Toto tvrzení má velký význam v naší době, charakteristické přímo explozí subjektivismu, mylně nazývaného personalismem. Tento jev o sobě dává vědět také v liturgii a projevuje se touhou utvářet liturgii podle svého, nikoli podle Božích záměrů. Tohoto nebezpečí si všiml už sv. Pavel v korintské obci a vytýkal účastníkům eucharistie, že nevysluhují *mysterium* darované Pánem, ale „svou večer“ (1 Kor 11,18nn).

Stanout před Pánem, účastnit se daru vysluhovaného v liturgii spásy požaduje čistotu srdce vyplývající ze zachovávání Božích přikázání, tedy lásku. „Kdo přijal má přikázání a zachovává je, ten mě miluje.“ (Jan 14,21) „Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce.“ (1 Tím 1,5) Čím je však hlubší láska, tím větší ji provází úcta k Bohu, jenž přináší spásu. Láska, která nerespektuje osobu a není si vědoma *tajemství* osoby, je pochybná. Tuto myšlenku je třeba ve vztahu k Bohu *mnohokrát* znásobit. Úcta a láska jsou těsně související koreláty. Liturgie je přímo vesmírem osob, vede ke kontaktu s osobami *par excellence*, neboť jsou božské, je prožívána ve společenství se svatými, kteří dosáhli osobní zralosti v Kristu.

Zhodnocení liturgie, která plyne „z čistého srdce“, požaduje také uvědomit si tajemství, „tajemství Boha“.¹⁸ Proto se účastník liturgie necítí být jejím vykonavatelem. Jeho postoj je spíš vyjádřen úžasem nad činností Boha. Formuluje se v *Magnificat* vysloveném v pokoře, že ho Bůh pouští před svou tvář, že je mu dáno „být hostem Nejvyššího“. Chce přijmout darovanou lásku, vstoupit do proměňujícího působení této lásky a nepřekážet Bohu ve svém upřímném srdci.

Nemá snad být skutečnost, že si je člověk vědom požadavků účasti na vysluhování liturgie, pramenem Božího, tvůrčího neklidu, onoho Pavlova úsilí „o spravedlnost, víru, lásku a pokoj s těmi, kdo vzývají Pána z čistého srdce“? (2 Tím 2,22)

Z polského originálu

Nadolski B., Czyszość serca a liturgia
přeložila Terezie Eisnerová OP.

Biblické citace z Českého ekumenického překladu kromě 15. (14.) a 24. (23.) žalmu, které jsou převzaty z mešního lekcionáře.

POZNÁMKY:

- 1/ Untersuchung zur Johannesevangelium, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 29 (1930), s. 185–187
- 2/ J. DUPONT, *Les Beatitudes*, 2. sv., Paris, 1973, s. 557
- 3/ Tamtéž, s. 561
- 4/ K. DAHN, *Sehen, Gesicht*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament II.*, Wuppertal, 1979, s. 1128
- 5/ *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1949, s. 306–308
- 6/ Viz L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme I.*, Paris, 1975, s. 383
- 7/ Tamtéž, s. 382
- 8/ Tamtéž, s. 386
- 9/ Th. BORMAN, *Das Hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1968, s. 16
- 10/ C. A. RIJK, Liturgie juive – liturgie chrétienne, *Sidic* 1 (1973), s. 29–31.
- 11/ Fr. E. WLIMS, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, Regensburg, 1981, s. 108
- 12/ s. 139
- 13/ JACQUET, *op. cit.*, s. 573
- 14/ H. LECLERCQ, Benitier, *DACL* 2, 1, s. 758–771
- 15/ Viz B. NADOLSKI, Apologie w celebracji eucharystycznej jako pozasakramentalne formy pokuty, *BBL* 29, (1976), s. 86–96
- 16/ DUPONT, *op. cit.*, s. 577nn.
- 17/ Tamtéž, s. 567–576
- 18/ J. Y. QUELLEC, La liturgie dans le Saint Esprit, *Communautés et liturgies* 66 (1984), s. 99–100

Prof. Dr. hab. **Bogusław Nadolski TChr**, významný polský liturg, autor desítek odborných publikací, člen Učené společnosti Katolické lubelské university a odborný poradce Liturgické komise Polského episkopátu.





Legenda k obrazovému doprovodu

- s. 1: *Trnky v jaru*, 2002;
- s. 6: *Trávy*, 2004;
- s. 24: *U trati II*, 2002;
- s. 30: *Na Krkavínách*, 2002;
- s. 56: *Japonská tráva*, 2002;
- s. 72: *Plamínek*, 2002;
- s. 79, 80: *Troja*, 2002;
- s. 84: *Lesní lístky*, 2002;
- s. 94: *Trnky v zákoutí*, 2002;
- s. 103, 104: *Ž cyklu Vody*, 2003.

Tomáš Rasl (* 1975) studoval v letech 1996–2003 fotografii na pražské FAMU. Od poloviny devadesátých let pracuje se starými fotografickými kamerami měchového typu. Fotografuje na černobílý negativ velkého formátu, převážně pustou krajinu, vyhledává hrdá zátíší a portrétuje pozoruhodné lidi. Je členem (č. 006) skupiny Český dřevák. Žije a pracuje v Praze.



Recenze

Ignacio Ramonet, *Tyranie médií*

Praha: Mladá Fronta, 2003

Domnívám se, že tato kniha je druhou v pořadí po slavné knize Jaime Balmese *Kriterion pravdy*, která byla napsána v předminulém století, aby pomohla čtenáři vyznat se v záplavě tendenčního liberálního tisku. Autor knihy je profesorem na univerzitě Denise Diderota v Paříži. Je specialistou na geopolitiku a mezinárodní strategii, profesorem teorie audiovizuální komunikace a šéfredaktorem měsíčníku *Le Monde Diplomatique*.

V úvodu varuje před možností rozvrácení celé komunikační i ekonomické oblasti, a to na základě sprážení telefonu, televizoru a počítače. Největším nebezpečím se stává Internet. Skepticismus, nedůvěra, pochybovačnost jsou pocity, které u občanů vůči médiím převládají. Každý nejasně cítí, že informační systém přestal fungovat. Nejde o předávání pravdivých informací, ale o rychlost a především o emotivní působení. Zpráva dobrá, či pravdivá není zprávou. Tak vzniká nová cenzura.

V kapitole Tisk, moc a demokracie odhaluje autor skutečnost, která pronásleduje demokracii od samého počátku. Moc státu, která se opírala o klasické složky, jako byla armáda, policie a další, atrofuje. Skutečná moc je v rukou ekonomů a finančního světa a spojením televize, rozhlasu a tisku vzniká řetězec, který bombarduje příjemce stále dokola. Jsou media samostatnou třetí velmocí? Nebo jsou pouhými nástroji dvou shora zmíněných velmocí? Mají politické strany vůbec nějaký vliv? Kdo nejvíce manipuluje sdělovacími prostředky? To jsou otázky, s kterými se autor snaží vypořádat.

Knihu je však nutné číst s kritickým odstupem, ke kterému nabádá při hodnocení sdělovacích prostředků. Tak jako velká část západoevropské inteligence má autor příliš velkou slabost pro zaniklý socialistický tábor a hrůzy komunistické diktatury, jako i způsob komunistické žurnalistiky nedokázal plně pochopit a proniknout.

Televizní obrazovky prošly stadiem archeotelevize, kdy se na obrazovce mohl objevit jen ten, kdo měl významné zásluhy. Po ní nastoupila neotelevize, kdy se obyčejný člověk z ulice stal hrdinou populárního pořadu a nyní nastupuje posttelevize, kdy hlavními hrdiny se stávají zločinci a nestydlivé.

Studii končí slovy Václava Havla: „Bude to trvat dlouhé roky než se prosadí všechny hodnoty opírající se o pravdu a morální hodnověrnost a než zvítězí nad cynismem. Nakonec však vždycky vzejdou vítězně.“

Dominik Duka OP

Jan Lukeš, Hry doopravdy
rozhovor se spisovatelem Karlem Peckou
Praha: Paseka, 1998

„Já vůbec možná přicházím buď příliš brzo, nebo příliš pozdě.“ – praví o svém díle ten, s nímž rozmlouval autor knihy – literární a filmový kritik Jan Lukeš. Myslím, že jde o charakteristiku výstižnější, než si v té chvíli Karel Pecka uvědomoval. Protože ten v sobě ztělesňuje jednoho z mimoběžníků české literatury. Zde si mnohý může říci, že jde o hodnocení v podstatě negativní; ale tak tomu není. Dané slovo totiž pokládám za hodnocení pozitivní. Za vymezení Peckova místa mimo směry a tendence, mimo honbu za popularitou, za úspěchem u kritiky a penězi.

„Kostru rozhovoru tvoří chronologie Peckova života, v jejím rámci uchylujeme se však jednou k politické glose, jindy k literární reflexi, potřetí třeba k filozoficky laděné úvaze.“ – charakterizuje výsledný tvar *Her doopravdy* zpovídající Jan Lukeš. Tvar vnějšně kopírující základní pětidílné členění epického díla; neboť kniha je koneckonců převyprávěním příběhu jednoho života i s jeho etickým a světonázorovým zázemím, jeho zákruty a úskalími, jeho viditelnými i neviditelnými výrony a vyvřelinami, které tu nyní strmí co skála, již nelze obejít, o níž nelze tvrdit, že není, již ale možno ignorovat zběžnou pochvalou.

Tady Pecka opravdu nepřichází vhod, neboť téma hledání smyslu lidské existence v krutých podmínkách koncentračních táborů stalinského Československa je tématem nepřijemným. Už jenom z toho důvodu, že se dotýká také svědomí nás, kteří jsme nosili pionýrský šátek, chodili do průvodů i k volbám a nechťeli vědět.

A je tu ještě jeden důvod, pro nějž se čísti Pecku vyplatí jenom těm, kteří míní přečtené poměřovati s hlubinami vlastního nitra. A je to patrné i z námi recenzované knihy. – Pecka nikdy nepodléhá snadno nalezené frázi, byť by byla na první pohled lákavější než těžce dolovaná pravda. Pecka je skeptik.

„Pokud jde o výsledek, seznal jistě čtenář sám, že se v něm nejen snoubí jistá vzájemná lidská i literární náklonnost zpovídáného a zpovídajícího, ale že se v něm také sráží odlišná zkušenost generační, občanská i profesní.“ – tolik Lukeš. A my dodáváme. – Ve chvíli, kdy to napomůže rozboru Peckových děl a hlubší analýze jeho tvůrčí metody (letmo zde zmiňme vztah názvu knihy k motivu v Peckových pracích hojně frekventovanému i k vnitřní opravdovosti jejich tvůrce), bývá taková dichotomie k užitku. Pokud jsou však díky ní jen zběžně pojednána i některá velmi závažná témata, je to spíše ke škodě. K takovým tématům patří například otázka víry a nezvěstného Boha (slovy Peckovými) a metafyzika naděje vůbec. Prorockého vyznění nabyla (kvůli 11. září a 11. březnu) Peckova dávná charakteristika soumraku Západu a nástupu islámu: „ztroskotala i základní idea bílé civilizace, kterou bylo křesťanství. V mých očích se zcela zhroutila jeho nosnost: křesťanské zásady se nedodržovaly vlastně nikdy, ale teď z nich neplatí snad ani čárka. To znamená, že naše civilizace ztratila vnitřní opodstatnění své existence, zůstala jen pomalu mizějící převaha síly, která nestačí svět udržet. Bílá civilizace ovládala svět nikoli silou zbraní, ale silou

křesťanské myšlenky, kdežto teď nikdo nerespektuje nic. A proč také, když došlo – podle mého soudu – k jejímu selhání? Bují postmodernismus a je to jako z Dostojevského: „Když není Bůh, je vše dovoleno.“ ...když si vezmete korán, shledáte, že to je *Mein Kampf*. A se vzrůstající silou jeho světa tu roste soupeř strašlivě nebezpečný, bez skrupulí.“

Pokud uvítáme tazatelův ostych před problémy takzvaně soukromými (byť se neváhá zeptat na problematiku homosexuálních vztahů ve stalinských lágrech) i cudnost zpovídaného v této oblasti, domníváme se, že právě témata věcí veřejných měla býti dopovězena do konce – zjednodušující soudy Peckovy (viz výše) si přímo říkají o další, zpřesňující otázky, které by dotazovaného donutily k odhalení ledví.

To ovšem nezmenšuje význam knihy, která se nejenže stává mementem současnosti, jež se opět hlasitě mnohými ústy domáhá egyptských hrnců, ale která může býti též otevřenou branou k dílu toho, jenž se měl možnost s obsahem výše uvedeného nádobí seznámit věru hodně zblízka.

Její význam neumenšuje fakt, že ani ona nepřichází včas. Nej(h)různější rozhovory s nej(h)různějšími celebritami devalvovaly slovo i pravdu do té míry, že za právoplatné zvykli jsme si pokládat to, co je artikulováno nahlas. (Lze ručit životem za dílo tam, kde je dílo dílem reklamy?)

Připravovány už od konce osmdesátých let minulého století a víceméně dohotoveny v roce 1993, vycházejí *Hry doopravdy* až pět let po svém napsání – a rok po smrti Karla Pecky (6. 12. 1928 – 13. 3. 1997). Pozdě, ale přece!

Ivo Harák

English Summary 3/04 – Chastity

Simon Tugwell, OP

Blessed Are the Pure of Heart, For They Will See God

The article here published on the cited beatitude (Matthew 5, 8) is a part of the Tugwell's treatment of the Eight Beatitudes. For him, purity of heart is a Christian life stance in which Christ lives. The guiding principle of this beatitude is the proposition "To the request, 'Show me your God,' Theophilus replies, 'Show me your person and I will show you my God.'" God's point of view becomes the human point of view. Purity of heart enables one to see truly. This capacity belongs to both saints and artists.

Ctirad Václav Pospíšil, OFM

Purity of Heart in Jesus of Nazareth

In this short essay, the life of Jesus is presented to us not just as being unmarried, taking into account St. John the Baptist and the prophet Jeremiah, but as a new dimension of freedom for the kingdom of God. Therefore, it is not at all a mere being "without" but a being "for." Jesus thus experienced the beatitude of being pure of heart as a form of freedom for the kingdom of God.

Pavel Vojtěch Kohut, OCD

"This Is a Great Mystery" (Ephesians 5, 32). The Common Theological Starting Point of Evangelical Chastity and the Different Forms of Its Spiritual Experience.

All Christians are called to realize the ideal of evangelical chastity, whether they are lay people, religious, or clergy. At the same time, the theological starting point for everyone is the spousal relationship of Christ and the church, in which individual Christians participate in differing ways. The basic forms of experiencing evangelical chastity are marriage and virginity. Whereas marriage partners have an incarnational share in the spousal relationship of Christ and the church itself, religious and clergy share in this mystery eschatologically. At the same time, there is a distinction between the consecrated chastity of religious (and consecrated lay people) and the celibacy of clerics. Religious primarily portray the church as totally turned toward its bridegroom Christ (and their chastity therefore has a Christocentric character). Clerics, on the other hand, portray Christ completely turned toward his bride the church (so that their

celibacy has a Christomorphic character). Both these forms of evangelical chastity necessarily show the threefold mark of the spousal relationship of Christ and the church: loving tenderness, fruitfulness, and faithfulness.

Arnaldo Pigna, OCD **Experiencing Consecrated Chastity**

Pigna's article is a selection from the book *Appunti per una spiritualità dei voti*. Consecrated chastity grows out of human and Christian maturity. A virtue of this kind requires practice. It leads to maturity of the whole personality and is its manifestation. Humble prayer and the strengthening of spiritual and bodily health have their place along this path. It is reinforced in the emotional sphere by brotherly love. Celibacy, therefore, does not mean refusing to love, but rather choosing to love. There is a need to count on imperfection along this path and for that reason to count also on formation.

True Love and Chastity **An Excerpt from the Vatican Instruction for Education in the Family**

The article "True Love and Chastity" is the second chapter of the instruction *Human Sexuality: Truth and Meaning* of the Pontifical Council for the Family. In a brief sketch it shows the analogy between married and virginal love, which require self-giving as well as self-control. Married love, too, is life in chastity. All of this requires preparation and education.

Questions and Answers on the Topic of Celibacy **An Interview with Jiří Paďour, OFMCap**

Jiří Paďour, the bishop of České Budějovice, responds to questions that frequently arise in secular news media and understand celibacy as hindering human development and causing a deformation of personality. The answers, which are supported by personal experiences of Bishop Paďour, refute such high-handed objections against celibacy.

Jordan of Saxony, OP **Letters to Diana d'Andalò**

Sister Edita Mendelová OP arranged and translated this selection from the letters of Jordan of Saxony to Sister Diana d'Andalò. Letters No. XII, XIII, XXVII, and XXXII are here considered. The second Master General of the Dominicans wrote these letters about the spiritual life to Diana, a nun from Bologna. These pages belong to the medieval treasure of

mystical literature. They recall the mysticism of Bernard of Clairvaux, one of the deepest but also one of the most poetic commentators on the Song of Songs. It is in this spirit that we understand the spiritual advice as well as the spiritual friendship between the author and the recipient of the letters.

Bogusław Nadolski, TChr
Purity of Heart and the Liturgy

The author acquaints us with the understanding of chastity in the Qumran community, which sought the face of God in the celebration of the liturgy, the place where human beings meet God. The heavenly liturgy fulfills the promise given in the Beatitudes to those who are pure of heart: "They will see His face" (Revelation 22, 4). The liturgy of this earth is a foretaste of the one in heaven and thus enables an anticipation of the eschatological promise.



Era 21

Šestý smysl pro architekturu

Berkova 8, 612 00 Brno

tel./fax: 541 249 228

redakce@era21.cz

www.era21.cz

Editorial – Martin C. Putna / REALIZACE Chrám Padre Pia Pilgrimage v San Giovanni Rotonda – Renzo Piano Building Workshop / Archeologické muzeum a park v Bramsche-Kalkriese – Annette Gigon/Mike Guyer / Dostavba věže kostela sv. Floriana v Kozmicích – Marek Štěpán / Rekonstrukce interiéru kostela sv. Václava v Ostravě – Marek Štěpán / Římskokatolické pastorační centrum v Bratislavě – Lubomír Závodný / Luteránský kostel v Balatonbogláru – Tamás Nagy / Rozšíření hřbitova a kolumbárium ve Vizovicích – Pavel Šimeček / Mešita v Praze – Pavel Nasadil / Novostavba konventu kapucínů v Praze – Tomáš Kocourek / ROZHOVOR, STUDIE, TEORIE Skutečně posvátný prostor musí mít nějaký důvod – P. Hlavatý se Z. Kratochvílem / Fénix sakrální architektury – Norbert Schmidt / Setkání jednoho architekta s jedním liturgem – Pavel Kopeček / Sakrální architektura v českých zemích (1945–2004) – Jiří Pometlo / O rondelech, rondeloidech a kruzích vůbec – Vladimír Podborský / Rekonstrukce kultistě na Pohansku u Břeclavi – Jiří Macháček / TECHNOLOGIE, KONSTRUKCE Několik slov o osvětlování interiérů sakrální architektury – Miloš Zimula / Akustika sakrálních staveb / Václav Kozel, Bohumil Sýkora

Špatný tisk
je d'áblův pomocník
Pryč s ním!

Do katolické rodiny —
katolické noviny a časopisy

Ještě dnes objed-
nejte v sakristii: "K A T O L I C K O U Ž E N U".

souvislosti

revue pro literaturu a kulturu

3/2004

Kontext

Susan Sontagová: O stylu – Josef Fulka: Tři figury beztvorosti u Amélie Nothombové –
Justin Quinn: Sběrači hub Paula Muldoona

Rozhovor

S maďarskou básnířkou Zsuzsou Takácsovou o zírání do beznaděje, víře
a básni ve skleněné rakvi

Literatura

Gavril Romanovič Děržavin: Pozvání na oběd (přeložil Jaroslav Kabíček) – Petr Onufer: O poezii
R. Wilbura – Richard Wilbur: Nemrtví a jiné básně – Vlasta Dufková: Tři prózy a krátké texty
– Sylva Fischerová: Zázrak – Miloš Doležal: Mezi Varšavou, Lublinem a Krakovem – Básně Vlasty
Dvořáčkové, Petra Halmaye a Petra Borkovce

Téma | Písmo

Radek Chlup: Mystické výklady alfabety – Petr Šourek: Ticho, čtu (si)! – Jiří Starý: Runové písmo
– Anglosaská runová báseň – Daniel Samek: Ogam, staroirské rozhraní jazyka i písma – László Fejes:
Abur, písmo národa Komi – Žebrácký symbolický těsnopis

Blok | Zsuzsa Takácsová

Zsuzsa Takácsová: Ryba a síť (Smrt v maďarské poezii), Mrtvý bod a jiné básně –
Lucie Szymanowska: O poezii Zsuzsy Takácsové

...recenze a další texty

Objednávky, předplatné i starší čísla na internetu nebo adrese redakce:
Souvislosti, Pod Strůjrnami 10, 190 00 Praha 9, tel.: 283 892 318, e-mail: souvislosti@seznam.cz

w w w . s o u v i s l o s t i . c z

SALVE

revue pro teologii a duchovní život
číslo 3 ročník 14 (2004)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Jiří Pavlík, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt, Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jiří Pavlík

překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: GRANTIS, s. r. o., Ústí nad Orlicí

distribuce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč

roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč

Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.

ISSN 1213-6301



připravovaná témata:

o sakrální architektuře

o ženě v církvi

o eucharistii