

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J.-M. Gueullette OP – Přátelství u sv. Tomáše Akvinského

J. Poříz OCD – Přátelství u sv. Augustina

A. Vandrovec OSB – Přátelství a mnišská tradice

T. Söding – Přátelství s Ježíšem

J. C. Cervera OCD – Křesťanská modlitba – přátelství s Bohem

Rozhovor s Michaělem Ziolem OCSO

přátelství



1/10



Obsah

Editorial / 3

Thomas Söding
Přátelství s Ježíšem
Novozákonní motiv / 9

Jan Poříz OCD
Nic není člověku na světě přátelské bez člověka,
který by mu byl přítelem
Přátelství u sv. Augustina / 25

Alexius Vandrovec OSB
Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx
a mnišská tradice / 51

Jean-Marie Gueullette OP
Přátelství u sv. Tomáše Akvinského / 71

Jesús Castellano Cervera OCD
Křesťanská modlitba – přátelství s Bohem
Nauka a poselství sv. Terezie od Ježíše / 83

Nerezignujme příliš snadno na přátelství
Rozhovor s Michałem Ziołem OCSO / 109

Fotografie tance Petra Neuberta / 121

Recenze / 123

English Summary / 133

Editorial

Vážení čtenáři,

první číslo letošního ročníku naší revue pro teologii a duchovní život jsme se rozhodli věnovat přátelství. Proč vlastně a o jaké téma jde? Abych naznačil odpověď a vhodně vás naladil před další četbou, dovolím si být osobnější, než by se možná v editorialech slušelo.

Témata pojednávána v *Salve* si osobně dělím na „aktuální“ a „věčná“, ačkoli jsem si vědom toho, že „aktuální“ téma může jen stěží existovat bez hlubšího, trvalého základu a téma „věčné“ zase nikdy nepostrádá svou špetku aktuálnosti. Jde mi v tomto dělení spíše o důrazy než o výlučné alternativy. Nuže, když jsem před několika lety navrhl jako jedno z možných budoucích témat „Duchovní přátelství“, učinil jsem tak s předpokladem, že půjde spíše o téma „věčné“ než o téma „aktuální“. Říkal jsem si tehdy, že téma duchovního přátelství bude pro svou nadčasovost snadno přijatelné a zpracovatelné.

Dnes si tím už nejsem tak jist. Ne že bychom s tématem zápasili kdovíjak „bouřlivě“, ale zápas to v každém případě byl. Dokladem toho je i fakt, že definitivní název čísla se zbavil přívlastku „duchovní“, ne snad proto, že bychom jej považovali za zbytečný, nýbrž s ohledem na jeho možné nepochopení, ba nesprávné užití.

Sám za sebe jsem si v průběhu vzniku tohoto čísla stále více uvědomoval, že bezprostřední motivy, které mě přiměly k jeho navržení, byly ve skutečnosti navýsost „aktuální“. Uvedu dva:

Prvním motivem je dojem, že v běžné řeči současného člověka dochází při užívání slova „přátelství“ ke strašlivému zploštění jeho obsahu. Poprvé jsem si na to výrazně sáhl při svém studiu v Římě v polovině 90. let. Slůvka *amico* („přítel“) se zde používalo jako označení pro kohokoli, s kým jsme se alespoň jednou v životě setkali a prohodili s ním pár zdvořilostních frází. Postupně jsem se stával na takové používání slova „přítel“ stále alergičtější, takže jsem býval v pokušení odpovídat svým řádovým spolubratřím (když mě takovým označením „počastovali“), že sice jsem jejich spolubratr, ne však automaticky jejich přítel. Dnes se mi tato vzpomínka vybaví takřka pokaždé, když otevřu svou stránku na facebooku a „zjistím“, kdo všechno „je mým přítelem“, ačkoli za své skutečné přátele mohu považovat jen některé z osob, jež se na daném seznamu nacházejí, a naopak jiní, kteří jimi bezesporu jsou, se na něm nevyskytují vůbec, jednoduše proto, že facebook nepoužívají.

Druhým motivem je jiná aktuální deformace užívání slova „přítel“, totiž nebezpečná záměna jeho významu. Nezapomenu na den, kdy mi jedna řeholnice

v rozhovoru řekla, že se už raději vyhýbá tomu, aby lidem bez hlubších křesťanských kořenů mluvila o Bohu jako o příteli a o modlitbě jako o přátelství s Ním. Důvod je nasnadě: „přítelem“, „přítelkyní“ je dnes takřka výhradně sexuální partner! I v případě, že se jedná o vztah hluboký a láskyplný, jde o nepřijatelné matení pojmů: láska přátelská je jiným druhem lásky, než je láska partnerská. Velmi výstižně o tom pojednává známý duchovní autor C. S. Lewis ve své knize *Čtyři lásky*. Kdyby partnerský vztah a přátelství byly totožné, bylo by zbytečné uvažovat samostatně o heterosexuálním přátelství, o možnosti jeho uskutečnění, o jeho úskalích apod. Není ostatně příznačné, že se nám přes naši nemalou snahu nepodařilo do tohoto čísla *Salve* najít vhodné a vyvážené pojednání na toto téma?

Při postupném výběru a zpracovávání příspěvků jsme si, jak věřím, všichni mnohokrát ověřili, že ono zploštění i ona záměna mají ve skutečnosti co dělat s opomíjením oněch „věčných prazákladů“, na kterých přátelství – alespoň jak bylo po tisíciletí chápáno – prostě stojí: totiž na přátelském rozměru, ba přímo přátelském základu vztahu mezi Bohem a lidmi (viz byť jen Ex 33,11). Viděno z tohoto pohledu není lidské přátelství ničím jiným než účastí, podílem na tomto základním rozměru vztahu k Bohu. To také naznačuje jeden z důvodů, proč dochází k záměnám a povrchním chápáním přátelství: kde chybí živý vztah s Bohem, je jen velmi těžké, aby se skutečné přátelství naplno rozvinulo. A to je také jedním z důvodů, proč může být zavádějící mluvit o „duchovním“ přátelství: novopohanům to zní spiritisticky, ezotericky a étericky, devótní osoby pak ochotným používáním této „duchovní nálepky“ občas zavírají oči před mnoha úskali mi přátelských vztahů, zvláště jde-li o vztah mezi mužem a ženou.

Každé přátelství tedy buďto je „duchovní“, tj. vyrůstá z působení moci Boží, která je Osobou, totiž z vanutí Ducha Svatého (být je toto působení v daném přátelství zakoušeno nezřídka anonymně!), nebo prostě nejde o přátelství, nýbrž o jinou skutečnost, většinou okleštěnou a zuboženou karikaturu opravdového přátelství.

Téma přátelství tak nyní, kdy je číslo hotovo, vnímám zároveň jako „aktuální“ i jako „věčné“. Doufám, že už jen letmý pohled na skladbu článků to zřetelně doloží: trvalý, teologicky hluboký základ přátelství se snaží přiblížit jak biblická studie T. Södinga o přátelství s Ježíšem, tak filozoficko-teologický příspěvek J.-M. Gueullette OP o Bohu jako Příteli člověka podle nauky sv. Tomáše Akvinského. Rozvinutí a aplikace těchto základů do duchovního života a mnohé aktualizací podněty přinášejí články J. Poříze OCD o přátelství u sv. Augustina, A. Vandrovce OSB o přátelství v mnišské tradici (s nepominutelnou ukázkou z klasického díla sv. Aelreda z Rievaulx) a syntéza nauky sv. Terezie od Ježíše o křesťanské mod-

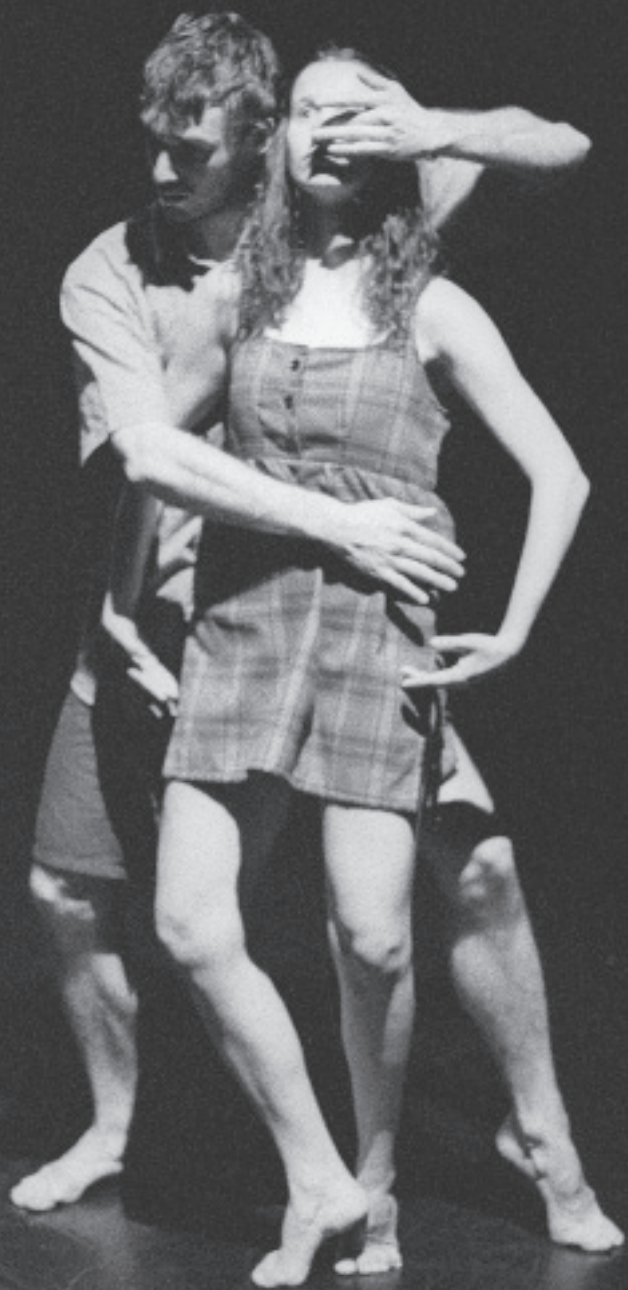
litbě jako přátelství s Bohem z pera J. Castellana OCD. Propojení „aktuálního“ s „věčným“ lze nalézt také v rozhovoru s M. Žiolem OCSO.

Vzhledem k tomu, že editorial naší revue je už po léta většinou psán jejím šéfredaktorem, Mons. Dominikem Dukou OP, je snad na místě ještě slůvko na vysvětlenou, proč tomu tak protentokrát není: vzhledem k novému poslání pražského arcibiskupa, jímž byl otec Dominik nedávno pověřen, je pochopitelné, že se nemohl pro svou momentální zaneprázdňenost tohoto úkolu zhostit. Pro nás je to ovšem milou příležitostí k tomu, abychom mu popřáli mnoho požehnání ve vykonávání svěřeného úřadu a ujistili jej o svých modlitbách za něj a jemu svěřenou arcidiecézi.

Pavel Vojtěch Kohut OCD







Thomas Söding

Přátelství s Ježíšem

Novozákonní motiv

Existuje pravé přátelství mezi lidmi? Je o tom přesvědčena jak antika, tak i moderní doba.¹ Touha po přátelství je v člověku hluboko zakořeněna, a to nejen u dětí. Existuje mezi muži, mezi ženami nebo mezi mužem a ženou láska, která není ovládána sexualitou, nýbrž solidaritou? Láska, která nekonkuruje rodičovské lásce, lásce k dětem či manželské lásce? Existuje spřízněnost volbou, která spočívá na svobodě, účasti a náklonnosti, ale neznamená újmu na vlastním štěstí, nýbrž zkvalitnění života? Ani antika, ani moderní doba se nechce vzdát štěstí takového přátelství – proto jsou staré i nové knihy plné empirických zpráv a rad, jak lze toto štěstí najít.

Existuje také pravé přátelství mezi Bohem a lidmi? Antika o tom přesvědčena není a také moderní doba vyjadřuje v tomto směru skepsi. Nejsou bohové náladoví? Není Bůh člověku až příliš vzdálený, až příliš vznešený, až příliš velký, než aby mu mohl být dobrým přítelem? A nejsou lidé příliš egoističtí, aby se mohli přátelit s Bohem? Jak velký zájem má Bůh na životě člověka? Jak blízko si lidé hodlají připustit Boha k sobě? Téma přátelství s Bohem je veskrze aktuální. Znamenalo by pro nás skvělou vyhlídku na život, v němž by se vjedno propojila láska k Bohu a láska k bližnímu, stvoření člověka k obrazu Božímu a radost ze života. Je však přátelství s Bohem víc než jen pouhý sen? A nekonkuruje lásce k Bohu přece jen lidské přátelství? Nebo mezi nimi existuje jakési spojení, či dokonce jednota?² Může však takové přátelství s Bohem vůbec existovat, aniž by zraňovalo božství Boha a lidskost lidí?

1. Přátelé v Řecku

Aristotelés věnoval několik knih své *Etiky Nikomachovy* přátelství (knihy VIII–X).³ Řecký filozof věděl, jak je důležitá angažovanost v politice, život v rodině, dobré povolání a kvetoucí hospodářství. Věděl však také, jak je pro člověka důležité mít dobré přátele. V přátelství viděl životně nezbytnou ctnost. „Bez přátel by si nikdo nepřál žít, byť i měl všechna ostatní dobra.“ (VIII 1 1155a 5n.) Co však je pravé přátelství?

a) Tři druhy přátelství

Aristotelés cituje přísloví, která jsou v mírně pozměněné podobě běžná dodnes: „Rovný rovného si hledá“ (*Etika Níkomachova* VIII 2 1155a 35), „jedno srdce a jedna duše“ (IX 8 1168b 8), „přátelům všechno společno“ (IX 8 1168b 8), „společné jsou věci přátel“ (VIII 11 1159b 31n.), přátelé sdílejí „radost i žal“ (IX 4 1165a 8n.). Na tato slova pak navazuje v dalším výkladu. Aristotelés by samozřejmě nebyl žádný filozof, kdyby pouze potvrzoval moudrosti všedního života. Podrobuje je naopak kritice, modifikuje je a snaží se přátelství zevrubně prozkoumat, podobně jako to činí Platón ve svém dialogu *Lysis*.

Aristotelés rozlišuje tři druhy přátelství: první je pro radost, druhé přináší užitek a třetí činí dobro. Všechny tři druhy přátelství charakterizuje rovnost a pospolitost: „Přátelství jest rovnost“ (*Etika Níkomachova* IX 8 1168b 9). Ovšem závažnost a forma této rovnosti a jim odpovídajícího přátelství je velmi rozdílná. Můžeme se setkávat se stejně smýšlejícími lidmi, abychom společně pěstovali sport nebo se věnovali koníčkům. Když se z takového setkání nic víc nevyvine, zůstaneme spolu jen tak dlouho, dokud k tomu budeme mít chuť. Existují také „obchodní přátelé“, jejichž přízeň si musíme zachovat proto, aby se dařilo našemu obchodu. Spolubojovníci musejí držet pevně pospolu, protože by jinak zahynuli. Na konci války se pak vydají každý svou cestou a scházejí se nanejvýš při setkání veteránů. Kolegové v zaměstnání pracují efektivněji, když si nejsou tak úplně nesympatičtí. Tvoří však v podniku přece jen účelový svazek. Všechna tato přátelství jsou křehká a všichni tito přátelé zaměnitelní. Nejvíce ohrožená a pro ostatní nejnebezpečnější jsou politická přátelství. Stupňování „nepřítel – úhlavní nepřítel – stranický přítel“ nebylo už ani v antice ničím neznámým. Politická přátelství slouží k udržení moci, k hájení zájmů a k prosazování požadavků. Pouze ve velmi vzácných případech se takové politické přátelství nepěstuje na úkor ostatních a spočívá na vzájemné dobré vůli, která má na zřeteli i mnohé jiné lidi, kteří nepatří přímo k okruhu přátel. Jinak je přátelská láska přece jen zakukleným egoismem.

Zcela jiný je třetí, jediný správný druh přátelství, který má zájem na dobru. Dobří přátelé mají smysl pro dobro: pro sebe a pro sebe navzájem.⁴ Ať už jde o poznání nebo radost ze života, o umění a vědu nebo o techniku a ekonomii – to, co je dobré, napomáhá lidskému společenství a ve společenství se také intenzivněji zakouší a lépe podporuje. Opravdové přátelství se může rozvíjet také mezi obchodními a stranickými přáteli, mezi kolegy v zaměstnání i členy spolku. O to lepší je to pro přátelství a také pro prosazení správně pochopených vlastních zájmů. V jistém smyslu je samo přátelství velkým statkem. Přátelství existuje samo

o sobě, ovšem ne v podobě více rozvinutého a s ostatními sdíleného egoismu, nýbrž v podobě vzájemného objevování a posilování lidskosti, smyslu pro krásu a spravedlnosti. Taková přátelství nikomu neškodí, na rozdíl od těch, která slouží jen jako zdroj rozkoše, ke zvyšování zisku a k honbě za mocí.

b) Přátelství ve svobodě

Pravé přátelství se vyznačuje svobodou. Přítelkyně a přátele hledáme a nacházíme. Nikdo nám je nepředkládá. Platí, že přátelství se musí pěstovat, musí se do něho investovat čas a energie. Kdo pocituje pouze averzi, ten přátelství brzy zanechá. Kdo se ho však pevně drží, udělá potěšující zkušenost, že ostatní lidé mu nejsou konkurenty, nýbrž partnery, kteří s ním sdílejí radost i žal. Stejně potěšující je to, když člověk sám v sobě objeví, že je ochoten pomáhat, je schopen lásky a je určen ke společenství.

Pravé přátelství předpokládá pospolitost. To neznamená, že bychom spolu museli bezpodmínečně trávit velmi mnoho času. Ovšem bez hluboké duševní náklonnosti, bez živé výměny myšlenek, bez toho, abychom na sebe navzájem stále znovu mysleli, a bez soucitu nevznikne žádné přátelství. Společné zájmy jsou dobré a krásné, ale přátelství je víc než jen účelový svazek na čas. Pokud se zakládá na sympatiích, má sílu překonávat hranice mezi chudákem a boháčem, mezi pánem a služebníkem. Přátelství se ovšem vyznačuje vzájemností. Jinak by byla narušena zásada rovnosti. To, co udělá jeden pro druhého, by měl udělat i ten druhý pro prvního, pokud to jde. Přítelkyně a přátelé musejí stát při sobě. Neptáme se po tom, co je moje a co je tvoje, nýbrž dáváme to, co přítelkyně nebo přítel potřebuje. Skutečné přátelství se projevuje v nouzi. Ve starověku byli lidé zajedno, že přátelé musejí být dokonce připraveni nasadit jeden pro druhého život. Tento postoj zachycuje ve vysokém stylu například Schillerova balada *Rukojmí*.⁵

c) Přátelství s Bohem?

Ze stejného důvodu, ze kterého se Aristotelés zastává přátelství mezi lidmi, zpochybňuje, že by existovalo přátelství mezi lidmi a Bohem (*Etika Eudemova* 1244b 5n.; *Magna Moralia* 1208b a jinde): v tomto vztahu chybí podle Aristotela rovnost, která je však pro přátelství podstatná. Bohové mohou docela jistě udělat něco pro lidi a lidé něco pro bohy. Mohou navazovat kontakt. Řekové věděli své o miláčkách bohů – a také o vrtošivém osudu (*Iliada* 1, 196 a jinde). Platón ovšem hovořil o přátelství bohů s lidmi, ale jen s těmi dobrými, ctnostnými (*Symp.* 193b.

212a aj.). V jeho stopách kráčeli Ísokratés (*Or.* 9,70) a Xenofón (*Mem.* IV 8,3). Toho, kdo respektuje Boha, nazývá Epiktétos „přítelem bohů“ (*Diss* II 17,29). Avšak Aristotelés je přísnější. S „nehybným“ hybatelem nelze mít žádné přátelské vztahy. A bohové, ať už jsou sebelidštnější, jsou přece jen od lidí odděleni, musejí si držet odstup. Ve skutečnosti nemohou mít s lidmi nic společného, jinak by pozbyli svého božství. Naopak přátelství mezi lidmi je nezbytné mimo jiné proto, že člověk bez něho sotva dokáže snášet rány osudu.

To, že je přátelství s Bohem problematické, souvisí s lidskou svobodou. Přátelství s Bohem by mohlo existovat jen v případě, kdyby Bůh a člověk nebyli konkurenty. Řečtí bohové však patří ke stejnému kosmu jako lidé. Proto se rodí mýtus o Prométheovi. Lidé, kteří si musejí svou svobodu na bozích vyvzdorovat, nemohou být jejich přáteli. Pouze lidé, kteří by dostali svou svobodu darem od Boha, by se s ním mohli přátelit, aniž by se přitom zrekli sami sebe.

2. Přátelé v Izraeli

Étos přátelství Starého zákona odpovídá do značné míry antice.⁶ V rámci mono-teismu se přátelství s Bohem stává problémem a možností.

a) Moudrost přátelství

Nejslavnější starozákonní dvojicí přátel je David a Jonatan.⁷ Ti dva nestojí na stejné úrovni. David se vypracoval z ničeho, Jonatan je královský syn. Jonatan však uzavře s Davidem, který se později stane otcovým nástupcem, úmluvu (1Sam 18,3), aby ho před Saulem chránil (srov. 1Sam 20,8). Aniž by to tušil, připojil se tím k Božímu plánu spásy. Jonatan je tím, kdo dává, David tím, kdo přijímá.⁸ Jonatan přijal Davida do svého srdce a „zamiloval si ho jako sebe samého“ (1Sam 18,1,3; 20,17). To dokazuje svými činy. Při uzavření úmluvy daruje Davidovi svůj plášť a celou svou výzbroj (1Sam 18,4), a nemohl tak svou důvěru k příteli projevit zřetelněji. Ačkoliv jeho otec Saul usiluje Davidovi o život, Jonatan mu zůstává věrný (1Sam 19,1–7; 20). Na druhé straně David není jen vděčný. Hluboce truchlí nad svým mrtvým přítelem, jehož láska mu byla vzácnější než láska žen (2Sam 1,26). S tímto příběhem koresponduje to, jaký význam přiřítají přátelské lásce biblické poučné knihy. Přátelství má být věrné (Př 18,24) a spolehlivé (Př 17,17), osvědčuje se v krizi, přičemž příteli ani nepředhazuje jeho viny (Př 10,12; 17,9), ani mu falešně nelichotí (Př 27,5n.). Podobně se o přátelství vyjadřuje Sirachovcova kniha.⁹ Sirachovec ví, co je pravému přátelství společné a v jakých zkouškách se osvědčuje (Sir 6,5–17; 12,8–12; 37,1–6), a konkretizuje, že nejlepší

cestou k němu je bázeň před Bohem a věrnost Zákonu. Právě přátelství spočívá v moudrosti, a kdo je moudrý, hledá si dobré přátele.

b) Láska k Bohu jako přátelství s Bohem?

Platí ovšem totéž také pro vztah k Bohu?¹⁰ Starý zákon je v tomto směru zdrženlivý. Boha se máme bát a milovat ho „celým srdcem, celou duší i veškerou svou silou“ (Dt 6,4n.). Neboť Bůh miluje svůj lid. Může však být, on jeden a jediný, pro lidi přítelem? A může se člověk vůbec přátelit s Bohem? Nemí v tom vlastně něco rovnostářského? Zdrženlivost Starého zákona je oprávněná. Bůh se nechce rovnat lidem a lidé musejí uznat Boží jedinečnost. A je tato jedinečnost slučitelná s přátelstvím? Vztahy mezi přáteli mohou být v zásadě asymetrické, ale neztroskotá na monoteismu principiální vzájemnost přátelství?

Přesto se najdou některé starozákonné a starožidovské texty, které se zmiňují o přátelství s Bohem. Jsou to takové texty, které se otevřely řeckému myšlení a řeckému jazyku, ale zůstaly biblicky laděny. Všechny se zabírají problémem, jak Bůh vůbec může navazovat vztahy s lidmi, když je jeden jediný. Jinak řečeno: pokud existuje skutečná láska mezi Bohem a lidmi, což Starý zákon na mnoha místech říká, nejde snad přece jen o zvláštní formu přátelství?

Na tuto otázku odpovídá kladně moudrý král Šalomoun. Podle Knihy moudrosti, což je nejmladší kniha Starého zákona, velebí Šalomoun vládu Boží moudrosti. Jí náleží veškerá moc, proto „obnovuje vesmír, a tím, že od věků do věků vstupuje do svatých duší, dělá z nich Boží přátele a proroky“ (Mdr 7,27; srov. 7,14). Symptomatické jsou zde dvě věci: bez prostředníka, jako je moudrost, není přátelství s Bohem možné; a vzniká působením samotného Boha, který používá moudrost k tomu, aby uzavřel přátelství. Kdo vytáhne do boje proti představě přátelství s Bohem Boží jedinečnost, nepočítá s jeho všemohoucností. Přesto zůstává v Knize moudrosti nejasné, co víc má „přátelství“ znamenat než blízkost a lásku k Bohu; a můžeme se ptát, kdo je vlastně „ta paní moudrost“, když ne bohyň.

Dále se dostává Filón Alexandrijský. Má před očima Abraháma.¹¹ Snad navrhuje na – mimochodem mnohoznačná – známá citovaná místa z Izaiáše (41,8) a z Druhé knihy kronik (20,7, kde však ve *Vulgátě* najdeme na rozdíl od *Septuaginty* výraz „amicus“). V každém případě navazuje na poněkud širší židovskou tradici,¹² která zanechala stopu také u apoštola Jakuba (2,23) a u Klementa Římského (První Klementův list 10,1; 17,2). V podstatě se nejedná o nic většího a nic menšího než o zvláštní vztah důvěry, která spočívá na Božím vyvolení a na Abrahámově víře. Filón ovšem reflektuje, jak k tomuto přátelství dochází.¹³ Komunikační

problém, s nímž přichází abstraktní monoteismus, řeší Filón biblickým přivlastněním novoplatonské teologie. Podle ní nenavazuje Bůh ve své filantropii¹⁴ přímý, nýbrž nepřímý kontakt s lidmi, a to prostřednictvím Logu-Slova (*Decal.* 33). A lidé, kteří nacházejí cestu k Bohu, jsou vedeni za hranice sebe samých, ale zároveň do netušených hloubek svých duší, jež nemohou svým vlastním vědomím nikdy obsáhnout.¹⁵ Přátelství s Bohem vede tedy člověka pryč od světa, ovšem zároveň k hlubší poslušnosti Zákonu. Filón sice ukazuje, že onu naději, kterou si představovali Řekové, totiž být dobrým přítelem bohů, jediný pravý Bůh neruší, ale přitom nechává některé otázky otevřené – jak je to s poměrem Boha ke Slovu a s jednotou těla, duše a ducha u člověka.

3. Přátelé Ježíšovi

V Novém zákoně je přátelství spíše tématem ekleziologie než etiky. Vychází z christologie. Existuje přátelství s Ježíšem, Synem Božím, který se stal člověkem. Přátelství s lidmi a přátelství s Bohem se sjednocuje. Z něho vyplývají přátelství v církvi.

a) Přátelství v církvi

Ětos přátelství není v Novém zákoně negován, spíše se tu ale klade otázka, kde lze skutečné přátelství najít.¹⁶ Zásadní odpověď zní: v obci. Ježíš předpovídá, že jeho učedníci zažijí, jak budou zrazeni svými přáteli (Lk 21,16). A veškerý cynismus Heroda a Piláta se projevuje v tom, že se v den Ježíšovy popravy stávají „přáteli“ (Lk 23,12). Přátelství projevující se pohostinností [*Gastfreundschaft*] (Řím 12,13; 1Tím 3,2; Tit 1,8; Žid 13,2; 1Petr 4,9) je samozřejmostí i mimo židovskou obec; spoléhá na ni také Ježíš, když posílá učedníky do světa a nabádá je, aby si na svou misijní cestu nic nebrali a aby zaklepali na první domovní dveře (Mk 6,6b–13).¹⁷ Skutky apoštolů nezamlčují, že se Pavel přátelil i s nekřesťany, mezi nimiž byli i vysocí úředníci v provincii Asie (Sk 19,31; srov. 28,7).

V době, kdy byli křesťané pronásledováni jako menšina, podezříváni jako fanatici a pomlouváni jako blázni, měla vnitřní soudržnost obcí velký význam. Nespojovaly je etnické, sociální a kulturní faktory, nýbrž společná víra a společná naděje (Tit 3,15). Obrácení je svobodným aktem. Kdo věří, říká se stejnou intenzitou „já“ i „my“. Proto se společenství věřících nikoli bezdůvodně nazývá společenstvím přátel, byť se to v Novém zákoně vyskytuje jen zřídka. Když chce Pavel charakterizovat soužití uvnitř obce, cituje zásady etiky přátelství: „Noste vzájemně svá břemena“ (Gal 6,2),¹⁸ „Radujte se s radujícími, plačte s plačícími“

(Řím 12,15),¹⁹ budete „stejně smýšlet“ (Flp 2,2).²⁰ Lukáš vidí prvotní obec tak, že uskutečňuje antický ideál přátelského společenství mít „jedno srdce a jednu duši“ a „vše společné“ (Sk 4,32).²¹ Také Janova obec se považuje za skupinu přátel (3Jan 15).²²

Můžeme si tu položit otázku, zda tedy byla myšlenka přátelství přijatelná jen pro malé skupiny prvotního období. Přátelství je skutečně něco osobního a nesnáší se s anonymitou. Kruhy přátel snadno podléhají nebezpečí vylučovat ostatní. Avšak kořeny ekleziálního přátelství sahají hluboko. Spočívají v novozákonním chápání společenství. Klíčovým slovem Pavlovy ekleziologie je *koinonia*.²³ Společenství věřících je tak pevné proto, že je s nimi ve spojení ještě někdo třetí: je to Ježíš Kristus, který zaručuje věřícím podíl na sobě samém, a je tak základem jejich soudržnosti. To se děje nejintenzivněji v eucharistii (1Kor 10,16n.).²⁴ Jan zapojuje téma přátelství do hlavní linie své teologie *agapé*, která vychází z lásky mezi Otcem a Synem a vede v síle Ducha Svatého k účasti věřících na této lásce.²⁵

b) Ježíš jako přítel

Christologie se tak osvědčuje jako klíč k ekleziologii přátelství. Čtvrtý evangelista ji důsledně odvozuje z působení samotného Ježíše. V Janově evangeliu se nejzřetelněji ukazuje, že Ježíš uzavíral přátelství. Jedním z jeho přátel, který nepatřil k užšímu okruhu učedníků, byl Lazar, nad nímž plakal a poté ho vyvedl z hrobu (Jan 11,3.11). Kristovi protivníci ho podle synoptiků pomlouvají jako „přítele celníků a hříšníků“ (Mt 11,19; Lk 7,34) a vůbec netuší, jak velkou mají pravdu.

Je rozhodující, že Ježíš vidí i své učedníky jako přátele. Lukáš tento motiv zná, ovšem spíše mimochodem (Lk 12,4). Důležitým tématem se přátelství stává u Jana.²⁷ Klíčovým místem je Ježíšova druhá řeč na rozloučenou. Když Ježíš umyl nohy svým učedníkům (Jan 13),²⁸ sňal z nich svým zjevením ve slovech „já jsem ta cesta, pravda a život“ (Jan 14,6) v první řeči na rozloučenou (Jan 14) strach, že je svým odchodem k Otci (Jan 13,1n.) nechá na holičkách. Potom – a toto místo možná vzniklo až v průběhu psaní Janova textu²⁹ – jim vysvětlil, jak mohou žít ve světě bez jeho tělesné přítomnosti, vedeni Duchem Svatým (Jan 15). Rozhodující je nezlomnost jeho lásky, která se má odrazit v jejich vzájemné lásce: „Toto pak je mé přikázání: milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás.“ (Jan 15,12)³⁰ Ježíš je vzorem v lásce, ale víc než to: jeho láska je základem lásky učedníků; a ještě mnohem víc: jeho láska vyvolává lásku učedníků a projevuje se skrze ni, i když se v ní nikdy nerozplyne. Ježíšova láska proměňuje jejich postavení. Ze služebníků se

stávají přátelé: „Už vás nenazývám služebníky, neboť služebník neví, co dělá jeho pán; ale nazývám vás přáteli, protože všechno, co jsem slyšel od svého Otce, jsem vám dal poznat.“ (Jan 15,15) Když už Ježíš svým učedníkům neříká „služebníci“, nýbrž „přátelé“, nemění tak jen jejich označení, nýbrž se tím proměňuje celý jejich život. „Služebníci“ jsou jako ti, kteří musejí Ježíše uznávat jako svého pána. Jinak by se nemohlo uskutečnit poslání (Jan 13,16). To, že Ježíš sám je pán, odráží nouzi, bídu, smrtelnost a potřebu spásy lidí. Když však Ježíš nazývá „služebníky“ svými „přáteli“, jsou jimi. On, „Pán a Mistr“ (Jan 13,13), jim umyl nohy, a tak je očistil (Jan 13,10). Bez přátelství, které jim Ježíš daroval, by nemohli mít účast na jeho poslání, o němž mluví v bezprostředně následující větě (Jan 15,16); smyslem Ježíšova poslání však není to, aby se učedníci vyhřívali v záři Ježíšovy lásky, nýbrž aby lidé, jimž přináší slovo Boží, nebyli v žádném případě v nevýhodě proti těm, s nimiž se setkal sám Ježíš. Všichni jsou odkázáni na nedělitelnou Boží lásku a mají právo ji zakusit. Změna postavení, která znamená změnu bytí, vychází podle Jana (15,15) z toho, že Ježíš zjevil učedníkům, co mu ukázal Otec (Jan 1,18). Toto zjevení není však jen pouhá informace, nýbrž sdělení lásky Boží ke světu, která se projevuje darováním Syna (Jan 3,6).

Toto sdělení zahrnuje i Ježíšovu smrt, dokonce se v ní v úplnosti projevuje. Nikoli náhodou mluví Ježíš právě ve své řeči na rozloučenou o přátelství se svými učedníky. Jejich přátelství je jeho smrtí poznamenáno – a sahá až za ni. Klíčová věta zní: „Nikdo nemá větší lásku nad takovouto: položit svůj život za své přátele.“ (Jan 15,13)³¹ Tato slova citují topos helénistické etiky přátelství, ovšem zároveň tento obraz prolamují. Řekové znali stejně jako Židé přátelskou službu ve výjimečném zastoupení: přítel umírá za druhého, aby ten nemusel zemřít. Ježíšovo zastoupení je však zahrnující: jeho učedníci umírají s ním, a proto s ním také vstanou z mrtvých; podle Jana mají už nyní život věčný. Smrt, již za sebe navzájem podstupují přátelé, se v Řecku stala tématem tragédie, v níž se na zemi odehrávají principiálně neřešitelné konflikty bohů, do nichž jsou zatahováni i lidé. Proto se smrt člověka, za kterého zemřel jeho přítel, pouze časově odkládá. Ježíš však smrt zrušil. On je tím, který zemřel za své přátele, aby oni mohli žít. On je dobrým pastýřem, který dal svůj život za ovce (Jan 10).

Ježíšova láska neplatí jen těm, kteří jsou již jeho přáteli; spíše z nich přátele teprve dělá – tím, že verifikuje svá slova svým životem: až k smrti. Proto je jen ve zdánlivém protikladu k Pavlově relativizaci etiky přátelství v listu Římanům (5,5n.). Apoštol Pavel na tomto místě vykládá, že mezi lidmi může panovat nanejvýš naděje, že někdo zemře pro dobrého člověka, avšak Bůh obětoval svého syna za lidi, když byli ještě jeho nepřáteli. Janova přátelská láska zaměřuje pohled na smíření: přátelství s Bohem, které se vznítí díky osobě Ježíše.

V Janově teologii se objevuje přátelství s Bohem v podobě přátelství s Ježíšem. To, že toto přátelství existuje, se nezakládá pouze na všemohoucnosti Boží, nýbrž zároveň na jeho všeobjímající dobrotě: na lásce, kterou nejen věnuje, nýbrž jí je (1Jan 4,8.16). V setkání s Ježíšem se však rozhoří také lidské přátelství podnícené Ježíšem, který uzavírá přátelství se svými učedníky. Při vší asymetrii tohoto vztahu mezi nimi existuje pravá vzájemnost, protože Ježíš prohlásil učedníky za své přátele. Ježíšovo přátelství, zpečetěné v jeho smrti, je tak velké, že se ze „služebníků“ stávají svobodní lidé, kteří mohou milovat a ve své lásce k Bohu nejsou jen objekty Boží milosti, nýbrž subjekty, jež mohou přátelství opětovat, a tak je upevňovat.

c) „Miluješ mne?“

Je Ježíšovo přátelství k učedníkům opětováno? Jan probírá toto velké téma na Petrově příkladu. Když Ježíš ohlásil ve večeradle svou smrt a nepřímou také Petrovo umučení (Jan 13,36), Petr prohlásil pln sebevědomí, ale přitom v naprostém nepochopení: „Svůj život za tebe dám.“ (Jan 13,37) Oproti synoptické tradici, podle níž Petr prohlašuje, že je ochoten s Ježíšem zemřít (Mk 14,31), je Janův obraz podstatně vystupňován. Evangelista Jan ironizuje ideál přátelství. Petr poznává, že Ježíš chce být jeho přítelem a obětovat za něj život – a věří, že z něho může tuto přátelskou službu sejmout. Nemůže to být větší nepochopení toho, kdo je Ježíš a kdo je on sám, co pro něho Ježíš musí udělat a co od něho Petr smí přijmout. Konec je dovypráven rychle: také podle Jana zapře Petr svého Mistra (Jan 13,38; 18.15–18.25n.).

Výsledkem Ježíšovy přátelské služby je to, že tento smutný konec přesto nestojí v cestě novému počátku. Než se však toto trauma vyřeší, trvá to až do třetího Ježíšova zjevení, což je zjevení u Tiberiadského jezera. Tak jako Petr třikrát zapřel Ježíše, ptá se také Ježíš svých učedníků třikrát na to, zda ho milují (Jan 21,15n.). Evangelista Jan si pohrává se slovesy. Ježíš se dvakrát ptá tak, že použije sloveso *agapáo*; Petr odpovídá vždy slovem *philéo*. Sémantický rozdíl těchto slov je nepatrný, ale zřejmý. *Agápe* znamená v jazyce Starého i Nového zákona v první řadě lásku Boha k svému lidu, který odpovídá na lásku lidu k němu a k bližnímu; naproti tomu *philia* je přátelská láska. Ježíš se tedy ptá na Petrovo *agape*, protože v jeho lásce k němu se musí osvědčit láska k Bohu, k níž je Petr jako pastýř ustanovený Ježíšem naléhavě povolán. Když Petr odpovídá ujištěním o své *philia*, znovu se tak zpřítomňuje jeho dřívější nevhodný slib, že prokáže Ježíši tu nejkratnější přátelskou službu, že za něj obětuje život. Teprve třetí část rozhovoru vede k dokonalému souznění otázky a odpovědi; Ježíš se ptá a Petr, který nepotlačuje smutek nad vlastním selháním, ujišťuje Ježíše o svém přátelství k němu. Petr se stane mu-

čedníkem, jak mu Ježíš předpověděl (Jan 21,18n.). Nasadí svůj život kvůli Ježíši – ale ne proto, aby ho ušetřil smrti, nýbrž aby získal účast na jeho smrti a životě.

Petr, první z učedníků, není jen pastýřem Ježíšova stáda, nýbrž také vzorem pro všechny, kteří Ježíše následují. Na Petrovi se zřetelně projevuje, že přátelství s Bohem se v křesťanství realizuje v přátelství s Ježíšem – protože Slovo Boží se stalo člověkem a Syn Boží dal svůj život za spásu lidí. V tomto přátelství záleží jako v každém jiném přátelství na spolehlivosti, věrnosti a ochotě pomoci. V tomto přátelství se projevuje svoboda, protože Ježíšova pravda osvobozuje (Jan 8,32). Je to přátelský vztah radikální nerovnosti, která však nekonečně transcenduje, protože Ježíš je člověk, a radikální rovnosti, která nekonečně transcenduje, protože tento člověk je „Bůh“, jak vyznává Tomáš (Jan 20,28). Takové přátelství si nemůže konkurovat s lidským přátelstvím. Může se však v tomto přátelství projevit a zobrazit, a to nejprve ve společenství věřících.

Z německého originálu „Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv“. IN: *Communio* 2000, č. 3, s. 220–231, přeložil Petr Kaška.

POZNÁMKY:

1 / K. TREU: „Freundschaft“. IN: RAC 8, 1972, s. 418–434; A. MÜLLER: „Freundschaft“. IN: HWPh 2, 1972, s. 1105–1107; J.-C. FRAISSE: *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris 1974; O. KAISER: „Lysis oder von der Freundschaft“ (1980). IN: O. KAISER: *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (BZAW 161). Berlin 1985, s. 206–231; JOHN. T. FITZGERALD (ed.): *Flattery and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82). Leiden 1996; JOHN. T. FITZGERALD (ed.): *Graeco-Roman Perspectives on Friendship* (SBL. Resources for Biblical Study 34). Atlanta 1997.

2 / To je teze encykliky *Deus Caritas est*. Benedikt XVI. se ovšem nevěnuje přátelské lásce, ale píše, v čem on vidí, při pohledu upřeném na Ježíše Krista, jednotu lásky k Bohu a lásky k bližním: „Jeho přítel je mým přítelem.“ (DCE 18).

3 / Srov. FRIEDO RICKEN: „Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomanischen Ethik“. IN: *Theologie und Philosophie* 75, 2000, s. 481–492.

4 / Srov. ENRICO PEROLI: „Le bien de l'autre. Le rôle de la ‚philia‘ dans l'éthique d'Aristote“. IN: *Revue d'éthique et de théologie morale* 242, 2006, s. 9–46.

5 / Zvláště známý je příklad Fintia a Damona (*Diod.* X 4,3–6; JAMBL.: *Vit.Pyth.* 235n.). Světla stopa radikální etiky přátelství, která zahrnuje nasazení vlastního života za přítele, se však táhne až mnohem dál od Platóna (*Symp.* 7 179b) až po Seneku (*Ep.* 9,10) a Epiktéta (*Diss.* II 7,2s); srov. PHILOSTR.: *Vit.Ap.* VII 14; DIOG. LAERT.: VII 130; X 121; LUC.: *Tox* 6.36s; *P. Herc* 1044.

6 / Srov. RUTH SCORALICK: „Freundschaft in der Bibel. Ansatzpunkte zum Weiterdenken“. IN: *Dia-konia* 33, 2002, s. 392–399.

- 7 / Srov. OTTO KAISER: „David und Jonathan“. IN: Týž: *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (FzB 90). Würzburg 2000, s. 183–199.
- 8 / Srov. PATRICIA K. TULL: „Jonathan's Gift of Friendship“. IN: *Interpretation* 58, 2004, s. 130–143.
- 9 / Srov. FRIEDRICH V. REITER (ed.): *Freundschaft bei Ben Sira* (BZAW 244). Berlin 1966; JEREMY CORLEY: *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJS 316). Providence, RI 2002.
- 10 / Srov. ERIK PETERSON: „Der Gottesfreund“. IN: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42, 1923, s. 161–202.
- 11 / Abr. 89. 273; Sobr 56; Men. 53ab; Prob. 42; Quaest. Gen 4,33; srov. Praem. 26f; Abr. 123. Všechny tři patriarchy společně jmenuje v Praem. 24; a Abr. 50, samotného Jakuba v Ios. 167.200 (srov. Praem. 43f), Ábela v Det. 50 (srov. det. 78), Enoše, Henocha a Noema v Abr. 46, ale především stále znovu Mojžíše: Leg. 1,41; 4,175; Virt. 77; All. 1.176; 2,88.90; 3,129; Plant. 62; Sobr. 19; Conf. 92; Cher 49; Sacr. 77; Migr. 67; Mos. 1,67; 2,163; Imm. 156; srov. Mos 1,156; Sacr. 130; Ebr. 94; Migr. 45; Her. 21; All. 3,204.
- 12 / Jub. 19,9; CD 3,2; Apk.Abr 9,6; 10,6.
- 13 / Srov. YEHOSHUA AMIR: *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien* (FJCD 5). Neukirchen-Vluyn 1983, s. 207–219.
- 14 / Srov. CESLAV SPICQ: *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire* (OBO 22). Freiburg/Schw.–Göttingen 1978, II, s. 922–927.
- 15 / Srov. GERHARD SELLIN: „Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien“. IN: H.-J. KLAUCK (ed.): *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138). Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 17–40.
- 16 / Srov. LUKE TIMOTHY JOHNSON: „Making Connections. The Material Expression of Friendship“. IN: *Interpretation* 58, 2004, s. 158–171.
- 17 / Srov. GERHARD HOTZE: *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium* (FzB 111). Würzburg 2007.
- 18 / Srov. Gal 6,6. Paralely se nacházejí IN: *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus* II/1 Texte zur Briefliteratur. Berlin–New York 1996, 58of; XENOPH.: Mem. II 7,1: Sókratés nabádal přátele, „aby se navzájem podle majetku podporovali“; MENAND.: Sent. 534: „Pochop, že přátelé nesou vše společně.“
- 19 / Menelaos říká v Euripidově Ifigenii v Aulidě: „Truchlit společně s přítelem je povinností přítele.“ (408)
- 20 / Společná starost o Epafrodita, který onemocněl, je přátelskou službou; srov. RAINER METZNER: „In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2,25–30)“. IN: *New Testament Studies* 48, 2002, s. 111–131.
- 21 / Srov. THOMAS SÖDING: *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*. Freiburg–Basel–Wien 1997, s. 81–88.
- 22 / Srov. HANS-JOSEF KLAUCK: „Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament (1991)“. IN: Týž: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 95–123.

- 23 / Srov. THOMAS SÖDING: „Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie“. IN: *Catholica* 57, 2003, s. 107–123.
- 24 / Proto je přátelství s Kristem vždy charakterizováno eucharisticky; srov. WILFRIED HAGEMANN: *Freundschaft mit Christus. Hinführung zu einem bewussten Leben mit Jesus Christus*. München⁶ 1990.
- 25 / Srov. ENNO EDZARD POPKES: *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197). Tübingen 2005.
- 26 / Srov. GAIL R. O'DAY: „Jesus as Friend in the Gospel of John“. IN: *Interpretation* 58, 2004, s. 144–157.
- 27 / Srov. RUDOLF SCHNACKENBURG: *Freundschaft mit Jesus*. Freiburg–Basel–Wien 1995.
- 28 / Srov. LUISE ABRAMOWSKI: „Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13)“. IN: *ZThK* 100, 2005, s. 176–203.
- 29 / Srov. JEAN ZUMSTEIN: *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84). Zürich² 2004. Ke kapitole Jan 15 srov. KONRAD HALDIMANN: *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16* (BZNW 104). Berlin 2000.
- 30 / Srov. THOMAS SÖDING: *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*. Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 205n.
- 31 / Srov. JENS SCHRÖTER: „Sterben für Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium“. IN: AXEL VON DOBBELER – KURT ERLEMANN – ROMANS HEILIGENTHAL (eds.): *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS Klaus Berger. Tübingen–Basel 2000, s. 263–287; KLAUS SCHOLTISSEK: „Eine größere Liebe hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde‘ (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium“. IN: JÖRG FREY – UDO SCHNELLE (eds.): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175). Tübingen 2004, s. 413–439.

Thomas Söding (* 1956) studoval v letech 1974–1980 teologii, germanistiku a historii v Münsteru. Působil jako pedagog v Hildesheimu a v Münsteru. Od roku 1993 je profesorem biblické teologie na univerzitě ve Wuppertalu a působí jako hostující profesor na mnoha dalších univerzitách. Je spoluvydavatel časopisu *Communio* a autorem téměř dvaceti knih.









Jan Poříz OCD

Nic není člověku na světě přátelské bez člověka, který by mu byl přítelem

Přátelství u sv. Augustina

„*Ita in quibuslibet rebus humanis nihil est homini amicum sine homini amico.*“¹ V této těžko přeložitelné slovní hříčce shrnuje Augustin význam, který má přátelství pro lidský život. Je čímsi, co dává životu novou kvalitu, vlévá radost, relativizuje mnohé životní úspěchy a neúspěchy: „I když by nás sužovala chudoba, tížil žal, zneklidňovala tělesná nemoc, působilo nám bolest vyhnanství nebo trápila jakákoliv jiná těžkost, avšak byli by nám na blízku lidé, kteří se nejen umějí radovat s radujícími, ale také plakat s plačícími (srov. Řím 12,15), kteří dokážou říct slovo útěchy a hovořit s láskou, velká část hořkosti by byla odstraněna.“ A naopak: „I v případě, když bychom měli přemíru bohatství, nepotkala by nás ztráta dítěte ani manžela, byli bychom stále zdraví na těle, bydleli v zemi, jíž by se nedotkly pohromy, avšak byli bychom mezi zvrácenými lidmi, mezi nimiž by se nenašel nikdo, jemuž bychom se mohli svěřit a z jehož strany bychom se nemuseli obávat oklamání, podvodu, hněvu, úkladů, nestala by se všechna ostatní dobra hořkými, nesnesitelnými a neschopnými přinést nám jakoukoli útěchu?“²

Můžeme říct, že tímto způsobem Augustin prožíval přátelství před svým definitivním příklonem ke Kristu a křesťanství. Avšak ani poté se význam, který pro něj tento lidský vztah měl, nezmenšil. Přesto dostává díky objevu vztahu ke Kristu nový nádech a nové důrazy. Tváří v tvář Boží lásce ztrácí svou absolutní hodnotu, je právě touto Boží láskou částečně relativizován. To je ostatně zjevné už v citovaném listu Probě, jak se ukáže, až daný úryvek zasadíme do kontextu celého listu.

V tomto příspěvku se chceme pokusit ukázat vývoj Augustinova pojetí přátelství od jeho dětských kamarádství, kdy prožíval ještě nereflektované vztahy ke svým vrstevníkům, přes období mládí, v němž se vzdálil od křesťanství, avšak přijal za svou ušlechtilou vizi přátelství pocházející z antické filozofie, až k období definitivního obrácení a letům kněžské a biskupské služby. Na několika příkladech déle trvajících vztahů rovněž uvidíme změny v jejich prožívání, a to právě v souvislosti s Augustinovým vnitřním vývojem. Augustinova konečná syntéza tohoto tématu, pokud o ní lze hovořit, je, podobně jako jeho zpracování celé

řady dalších témat, poměrně originální. Byl prvním křesťanským autorem, který vypracoval teorii křesťanského přátelství a spojil tak antickou tradici vyvyšující partikulární přátelství jednotlivců s křesťanskou vizí univerzálního bratrství.³

Augustinova povaha a jeho rodinné a kulturní zázemí

„Líbil jsem se sám sobě a toužil jsem být krásný i v očích lidí [...]. A co mě více lahodilo než milovat a být milován?“⁴ Těmito slovy Augustin popisuje své zájmy okolo šestnáctého roku věku, avšak můžeme říct, že vyjadřují jeho povahu, která se nezměnila po celý život. Projevovala se již v dětském věku, v období hledání pravdy a konečného obrácení byla do hloubky očištěna, aby nakonec dozrála v letech služby církvi. Již v dětství byly pro Augustina nejšťastnější ty chvíle, které mohl trávit s kamarády. Toužil po společenství, po uznání, chtěl vyniknout, co je doopravdy přátelství, však ještě nechápal. O tom svědčí jeho vlastní slova ve *Vyznáních*, kde vzpomíná na nutnost „kupovat“ si přátelství: „Dopustil jsem se rovněž krádeží, [...] abych mohl rozdávat ostatním, kteří prodávali své hry, ačkoli v nich nacházeli podobné zalíbení jako já. Při hře jsem propadal prázdné touze po vyniknutí a často jsem vítězství získal podvodem.“⁵ Později se obě vzpomínání negativita, touha po společenství přátel za každou cenu a touha být obdivován, prohloubí a přivedou tak mladého Augustina k životu, kterého později tolik litoval. Pokusíme se ukázat, jak se projevovala v různých oblastech jeho života, který ve *Vyznáních* vnímá z perspektivy svého hříchu a odvratu od Boha. Domnívám se, že tato perspektiva je pravdivá natolik, nakolik velké hodnoty lásky, přátelství a vědění vztahoval egoisticky pouze sám k sobě a toužil jimi zabezpečit a naplnit svůj život.

Společenství vrstevníků miloval natolik, že se s nimi dopouštěl toho, „co by sám v žádném případě nevykonal“.⁶ Jedná se o krádež hrušek, na které neměl chuť a které ani neokusil. Sám popisuje, co ho lákalo: „Byl to smích, který [...] dráždil naše srdce při pomýšlení, že učiníme něco takového lidem, kteří by od nás něco podobného nečekali a byli by zcela proti. Proč jsem se však radoval, že nejsem sám? Snad proto, že není jednoduché smát se, když je člověk sám?“⁷ Prvním důvodem tedy byla radost ze společenství, druhým strach, že by přílišná „citlivost“ mohla vyvolat nevoli přátel a tak oslabit jejich společenství: „Jeden řekne: „Pojďme, udělejme to“ a ostatní se stydí nebýt beze studu.“⁸

Dalším z problémů, který nedokázal zvládat, byla probouzející se tělesná touha, kterou pociťoval především okolo sedmnáctého roku. I tato oblast byla spojena s příkladem jeho vrstevníků a přátel. Ve srovnání s nimi vnímal sám sebe jako „nedostatečně hříšného“, což ho opět vedlo k touze vyrovnat se: „V mé nevědo-

mosti jsem se vrhal střemhlav do propasti, tak slepý, že jsem se styděl mezi svými přáteli, že nejsem stejně nestoudný jako oni. Když jsem slyšel, jak vyvyšují své bezuzdnosti a chlubí se jimi tím víc, čím byly horší, snažil jsem se jednat stejně, a to nejen pro zalíbení ve věci samotné, ale také pro chválu, kterou jsem si tak získával.⁹ Když Augustin psal svá *Vyznání*, nahlížel již, jak se v jeho srdci mísila touha po přátelství, lásce a společenství milované osoby s dosud nekontrolovanou tělesnou touhou: „A co mě více lahodilo než milovat a být milován? Nedržel jsem se však v hranici náklonnosti duše k duši, jak je tomu ve světle přátelství. [...] Nedokázal jsem již rozlišit jasnou modř náklonnosti od mlhy chlípnosti. [...] Milovat a být milován se mi zdálo být tím nejsladším a toužil jsem mít také tělo milované osoby. Takto jsem poskvřňoval přátelství nečistotou žádostivosti, zastíral jeho zář pekelnou temnotou chlípnosti. [...] V těchto letech jsem měl u sebe ženu, se kterou jsem však neuzavřel legitimní manželství, nýbrž jsem ji přijal pro svou vášň zblazenou rozumu; měl jsem však jen ji samotnou a zachovával jsem jí věrnost jako v manželství. Přesto jsem v tomto svazku sám na sobě zakoušel obrovský rozdíl, jaký je mezi čistotou manželství uzavřeného za účelem plození a spojením pro chlípnou lásku, kde se sice také rodí děti, ale proti vůli rodičů, ačkoliv si po narození jejich lásku získají.“¹⁰

Třetí oblastí, v které se snažil zabezpečit přátelství a úctu lidí, byla rétorika. Kromě celé řady mravně pochybných vzorů, které v antické literatuře objevoval, to byla atmosféra školy, která ho do hloubky ovlivnila a na niž činí narážku ve *Vyznáních*: „Pohled Bože [...] na přísnost, s jakou lidští synové dodržují zákony písmen a slabik, přijatých od těch, kteří před nimi používali slov; a zároveň pohled na nedbalost, jakou dokazují vůči zákonům věčné spásy, přijatých od Tebe. Pokud někdo z těch, kteří znají a vyučují staré zvyky výslovnosti, vysloví *homo* bez aspirované první slabiky, jak to ukládají zákony gramatiky, jsou lidé pohoršeni více, než když by nenáviděl druhého člověka a jednal tak proti Tvým zákonům. [...] Ve škole takové morálky jsem sedával; v takové aréně jsem se cvičil. Více jsem se bál, abych se nedopustil nepřesnosti v mluvení, než se snažil vyhnout závisť vůči tomu, kdo se nepřesnosti nedopustil. Říkám toto, můj Bože, a vyznávám před Tebou, za co mě chválili lidé, jejichž přízeň pro mě tehdy znamenala životní čest.“¹¹

Jak hluboko byla ve společnosti Augustinovy doby zakořeněna zmíněná negativa, jichž se Augustin v mládí nedokázal vyvarovat, ukazuje i postoj rodičů k jeho způsobu života a vzdělání. Uvedme alespoň jednu citaci, která se dotýká jak jeho podlehnutí tělesnosti, tak vzdělání: „Moji rodiče se nesnažili potlačit tento pád prostřednictvím manželství; zajímali se pouze o to, abych se naučil komponovat nejlepší řeči a vítězit prostřednictvím líbivých slov.“¹² Příkrost těch-

to slov se poněkud zmírní, pokud si uvědomíme, že mužská nevěra a sexuální nevázanost byly v době úpadku římského impéria čímsi běžným a zákonem tolerovaným.¹³ Byl to jeden z nešvarů, proti němuž musel Augustin, již jako biskup, bojovat.¹⁴ Částečně podobná byla i situace týkající se vzdělání. Ačkoliv křesťanství v Augustinově době již v Římě zapustilo kořeny, neexistoval ještě systém křesťanského školství a vzdělání.¹⁵ Proto rodiče, kteří chtěli svým synům zajistit vyšší vzdělání, neměli v podstatě jinou možnost než zvolit školu podobnou těm, které navštěvoval Augustin. Všechny tyto údaje nám mohou napomoci lépe pochopit, co všechno mělo vliv na utváření Augustinovy osobnosti, a snad i zmírnit jeho přísné sebehodnocení ve *Vyznáních*. Pravdou však zůstává, že v mládí podlehl rovněž své touze po vyniknutí a obdivu lidí, tedy dalšímu postoji, který později musel korigovat.

Dvojitá role antické kultury v Augustinově životě

Antická kultura však pro Augustina nikdy nebyla jen synonymem hříchu a úpadku, jak by se mohlo zdát na základě předchozích oddílů. Ani po přijetí křesťanství se tohoto dědictví nezřekl. Naopak, Římanem zůstal po celý život a rozvrácení říše barbarskými kmeny hořce litoval.¹⁶ Jeho první a snad i nejdůležitější obrácení, totiž obrácení, při němž se v devatenácti letech rozhodl hledat pravdu, čemuž zůstal věrný po celý zbytek života, způsobila četba knihy pohanského autora, totiž Ciceronův *Hortensius*.¹⁷ Podobný vliv měl Cicero i na způsob, jakým Augustin prožíval a refleктоval přátelství. Cicero ve svém dialogu *O přátelství (De amicitia)* posbíral starší teorie a vypracoval syntézu klasického ideálu přátelství.¹⁸ Přátelství je zde definováno jako soulad citů, náklonností, přesvědčení,¹⁹ jako soulad ve věcech lidských i božských, doprovázený vzájemnou láskou.²⁰ Dokonalé přátelství může existovat jen mezi lidmi ctnostnými²¹ – ti, kteří nadřazují nad ctnost bohatství, moc nebo pocty, nejsou skutečného přátelství schopni.²² Proto je povinností přítele pomoci příteli, pokud se od ctnosti začne vzdalovat.²³ Takové přátelství se pak stává jedním z největších pokladů, který lze získat, natolik důležitým, že bez něj nemá cenu žít,²⁴ neboť není nic sladšího než mít přítele, kterému by bylo možné beze strachu říct vše, tak jako bychom to říkali sobě samým.²⁵ Kromě tohoto partikulárního přátelství, spojujícího dvě osoby, zná již Cicero přátelství ke všem lidem určité společnosti, v tom případě však nejde o přátelství v pravém slova smyslu, ale spíše o jakési společenství či lidskou blízkost.²⁶

V následujících oddílech se zaměříme na dva vztahy, které Augustin prožíval v období hledání pravdy, avšak ještě před svým definitivním příklonem ke křesťanství. Pokusíme se ukázat, nakolik v nich Augustin žil ideál přátelství popsany

Ciceronem a nakolik ho tyto vztahy následně odkázaly na nedostatečnost tohoto ideálu. Oba tyto vztahy mají společný bod: neudávají jméno ani žádné bližší životní souřadnice osob, jichž se týkají.

Přítel ze čtvrté knihy Vyznání

Příběh tohoto přátelství se odehrál již po zmíněném Augustinově prvním „obracení“ v době, kdy vyučoval rétoriku v rodné Tagastě.²⁷ Při jeho líčení ponechává stranou nejen jméno dotyčné osoby, ale rovněž i širší vnější popis přátelství. Soustřeďuje se na vnitřní prožitky, které v něm přátelství působilo, na své úsilí o společenství ve všech oblastech, zcela v souladu s antickým ideálem, a zejména na svůj prožitek ztráty tohoto přátelství, z něhož můžeme poznat, jak velký význam pro něj mělo: „V rodném městě jsem měl přítele, mně drahého díky shodným zálibám, které nás spojovaly. [...] Odvedl jsem ho od pravé víry, kterou ještě, ve svém mládí, nevyznával s ryzostí a přesvědčením, a připoutal ho k zhoubnému pověrečnému výmyslu, který byl příčinou slz, které pro mě prolévala má matka.“²⁸ Přátelství trvalo teprve rok, když Augustinův přítel onemocněl, a protože jeho blízcí se obávali rychlé smrti, byl pokřtěn v bezvědomí. Augustin líčí, jak ihned po jeho procitnutí usilovat zachovat přítele v „pravdě“ manichejského učení: „Jakmile mohl mluvit, neboť jsme k sobě byli natolik připoutáni, že jsem ho nikdy neopouštěl, snažil jsem se v jeho očích zesměšnit křest, který přijal v čase, kdy neužíval myšlení ani smyslů, a předpokládal jsem, že se bude smát se mnou. On se na mě však podíval zděšeně a odpověděl mi s mimořádnou a náhlou přísností, že pokud chci být jeho přítelem, měl bych s ním přestat mluvit tímto způsobem.“²⁹ Můžeme v tomto vyprávění zahlédnout, nakolik byli oba mladíci přesvědčeni o nutnosti souladu „ve věcech božských“³⁰ pro skutečné přátelství. Nevíme však, jak by se jejich přátelství vyvíjelo dál, neboť Augustinův přítel brzy po této události zemřel.

Ve *Vyznáních* následuje po zmínce o přítelově smrti dlouhé líčení Augustinova žala a jeho reflexe nad přátelstvím, které ve skutečnosti ještě pravým přátelstvím nebylo. Musíme si uvědomit, že tyto řádky Augustin psal již jako biskup, někdy kolem roku 400,³¹ zatímco vzpomínky se vracejí do roku 376. Stránky *Vyznání* tak můžeme chápat také jako plod čtvrt století reflexe a zranění.

Nejprve se podívejme, jak světec vzpomíná na prožitky z mládí: „Žal zahalil temnotou mé srdce [...]. Moje oči ho očekávaly všude, a když jsem ho nenalézal, nenáviděl jsem celý svět, protože na něm nebyl a nemohl mi říct: ‚Hle přijde‘, jako v době, kdy ještě žil, ale nebyl se mnou. Stal jsem se záhadou sám sobě [...]. Omrzelost životem se ve mně spojovala se strachem ze smrti. Myslím, že čím

více jsem ho miloval, tím více jsem nenáviděl smrt a bál jsem se jí jako krutého nepřítele, který mně vzal přítele a chystal se, v mé představivosti, pozřít zakrátko všechny lidi, pokud mohl pozřít tohoto mého přítele [...]. Všechno budilo v mé duši odpor, dokonce i denní světlo, a vše, co nebylo on, bylo pro mě smutné a odporné, vyjma nářků a pláče.“³²

Tyto řádky vyjevují krásu i tragiku antického modelu přátelství a myslím, že můžeme říct, že vyjevují také krásu a tragiku Augustinovy duše v těchto letech, potažmo každého člověka dostatečně hlubokého na to, aby ve svém životě hledal skutečně cenné a vysoké hodnoty, avšak zároveň člověka, který ještě nepochopil, že i to nejkrásnější v tomto světě nemůže jeho život definitivně naplnit. Augustin sám mluví ve *Vyznáních* podobně. Ukazuje, jak může smrt blízké osoby člověku odhalit neštěstí, kterým je život bez Boha, neštěstí, které si dříve nedokázal uvědomit: „Ano, byl jsem nešťastný a nešťastný je každý, kdo je svírán láskou k tomu, co podléhá smrti. Avšak tehdy, když ho trýzní ztráta, uvědomí si neštěstí, jehož kořistí byl již před touto ztrátou.“³³ Augustin ukazuje i to, že mu jeho víra, přijatá od manichejců, nebyla schopná přinést útěchu: „Abych [svou duši] vyléčil, musel bych ji pozvednout k Tobě, Pane. Chápal jsem to, ale nechtěl jsem a nezdálo se mi to příliš užitečné, protože jsi pro mou mysl nebyl přesvědčivým a neměnným bytím, nebyl jsi tedy pro mě tím, kým ve skutečnosti jsi.“³⁴ Nezbylo mu tedy nic jiného než nadále hledat útěchu mezi hodnotami, které nabízí tento svět. Aby přemohl neustále se vracející vzpomínku na přítele, znovu opustil rodné město a usadil se opět v Kartágu, kde čas a nové vztahy postupně zahladily bolest: „Čas není nečinný, nepřechází zahálčivě, aniž by se dotýkal našich citů. Naopak, jedná v naší duši s překvapující silou [...]. Největší útěchu mi [však] přinášeli další přátelé, s nimiž mě pojila láska k tomu, co jsme milovali namísto Tebe.“³⁵

Prozatím ponecháme stranou jakési širší „ponaučení“, které Augustin čtenáři *Vyznání* na tomto místě předkládá, a podíváme se na další hluboký a dlouho trvající vztah opět s osobou, jejíž jméno a jakékoliv bližší údaje jsou čtenáři odepřeny. Nazveme ji matkou Adeodata, Augustinova syna, kterého mu právě tato žena porodila.

Přátelství s Adeodatovou matkou

První otázka, kterou bychom si měli položit, pokud chceme uvažovat o vztahu, který ovlivňoval Augustinův život zhruba čtrnáct let, je tato: lze o něm vůbec uvažovat také jako o vztahu přátelském, nebo jej lze na základě některých Augustinových výroků považovat za synonymum hříchu a bezuzdnosti? McNama-

ra zastává ve své obsáhlé a jinak vynikající studii toto mínění: „[Nebyla mezi nimi] možná žádná výměna myšlenek, jelikož tato žena neměla vzdělání a nebyla schopná sdílet s Augustinem jeho intelektuální hledání pravdy. Nemohla mu poskytnout více než cit a fyzické uspokojení. Jejich jednota mohla být pouze částečná.“³⁶ Tento soud by plně odpovídal antickému vzoru, který jsme se pokusili výše představit. Domnívám se však, že tento soud zároveň odhaluje jeden z limitů antického ideálu. Takové pojetí totiž vlastně snižuje velké množství vztahů mezi muži a ženami v dějinách, a to i v rámci křesťanských manželství, na úroveň čistě citového a tělesného uspokojení, alespoň v případech, kdy šlo o vztahy vzdělaných mužů a jejich žen, které neměly přístup ke vzdělání a nemohly tak být svým mužům rovnocennými partnerkami v „intelektuálním hledání pravdy“. Otázka, kterou nemůžeme zcela vyřešit v tomto příspěvku, pak zní takto: je manželství jednou z forem, nebo dokonce výsostnou formou lidského přátelství, nebo je pouze jeho formou nedokonalou a částečnou, nebo s ním dokonce nemá vůbec nic společného? Je nepochybnou pravdou, že Augustin dává manželství a přátelství do souvislosti poměrně zřídka, a zdá se, že existuje text, který skutečně naznačuje, že manželství je přátelství čistě podřazené: „Bůh nám poskytuje některá dobra, která jsou žádoucí pro sebe sama, jako moudrost, zdraví, přátelství, jiná, která jsou nezbytná k jinému účelu, jako jsou nauka, jídlo, nápoj, spánek, manželství, tělesné spojení. [...] Pro zušlechťování přátelství [slouží] manželství a tělesné vztahy; z těchto vztahů vyplývá pokračování lidského rodu.“³⁷ Z takového pojetí by se však dala odvodit nejen nadřazenost přátelství jakožto spíše duchovního vztahu před manželstvím jako vztahem spíše tělesným, ale i možnost, že by mohlo být v pořádku, když by mezi manželi ještě neexistovalo skutečné přátelství, které by se prostřednictvím manželství a tělesných vztahů teprve budovalo. Není pochyb, že mnoho takových manželství existovalo a pravděpodobně i existuje, avšak lze takový vzor považovat za ideál?

Ponechme tuto otázku stranou a podívejme se, jak sám Augustin na stránkách *Vyznání* líčí svůj vztah ke své družce.³⁸ Je zřejmé, že motivace tohoto vztahu byly z jeho strany značně různorodé. Na to poukazuje již jednou citovaný text: „Milovat a být milován se mi zdálo být tím nejsladším a toužil jsem mít také tělo milované osoby. Takto jsem poskvřňoval přátelství nečistotou žádostivosti, zastíral jeho zář pekelnou temnotou chlípnosti.“³⁹ Předchozí citaci potvrzuje i kontext celé VI. knihy *Vyznání*, v níž Augustin mimo jiné uvažuje o způsobu života, který by mu nejlépe umožnil hledat pravdu. Před svým přítelem Alipiem se v této době snažil ospravedlnit volbu života v manželství jako slučitelnou s životem zasvěceným hledání pravdy. Jeho volba se však nezakládala na upřímném přesvědčení o věci samé jako spíše na přesvědčení, že není schopen

žít bez ženy.⁴⁰ Co je pro naše téma ještě důležitější, je však skutečnost, že mu tolik nešlo o neschopnost odloučit se od konkrétní ženy, s níž žil více než deset let a s níž měl syna, ale o domnělou neschopnost žít zdrženlivě. Uvažoval dokonce o sňatku, který by byl finančně výhodný a nepřinesl výdaje: „Pak bude vhodné vstoupit do manželství se ženou, která má majetek, takže pro mě nebude zátěží. Zmírní [rovněž] mou vášeň. Mnozí velcí a příkladní muži se [přece] dokázali věnovat studiu, ačkoliv žili v manželství.“⁴¹ Zejména kvůli naléhání matky, která se domnívala, že se Augustin řádně ožení, přijme křest a povede spořádaný život,⁴² se nakonec pro manželství opravdu rozhodl. Ne však se svou družkou, nýbrž s neznámou dívkou, jíž ještě chyběly dva roky do věku, kdy bylo možné do manželství vstoupit.⁴³ Zasnoubení ovšem znamenalo nutnost propustit družku jakožto překážku řádného manželství.⁴⁴ Tato epizoda snad více než všechny ostatní vyjadřuje rozporuplnost Augustinova vztahu k této ženě. Na jednu stranu se odhodlá k jejímu propuštění, na druhou stranu píše: „Mé srdce, které k ní bylo pevně připoutané, bylo bolestně zraněno a dlouho krvácelo. Ona se mezitím vrátila do Afriky a učinila Ti slib,⁴⁵ že již nikdy nebude patřit jinému muži, a zanechala mi syna, který se nám narodil [...]. Otevřená rána způsobená odloučením od mé předchozí družky se nehojila, naopak, po prvních chvílích palčivé bolesti začala hnisat, takže má bolest sice nebyla tak prudká, měl jsem však menší naději na vyléčení.“⁴⁶

Podobně jako po smrti přítele, o němž byla řeč v předchozím oddíle, hledal Augustin útěchu v dalších přátelstvích, snažil se, tentokrát ne zcela úspěšně, přehlušit bolest z odloučení od ženy prostřednictvím další ženy, dokud by neuplynula léta, která dělila jeho snoubenku od věku, v němž mohla vstoupit do manželství.⁴⁷

Vraťme se nyní k otázce, kterou jsme si položili na začátku této kapitoly: šlo ve vztahu k nejmenované ženě, matce Adeodata, o skutečné přátelství? Domnívám se, že ano, i když o přátelství velmi nedokonalé. Nikoli však z důvodu nedostatku společných idejí, které by tyto dva mladé lidi spojovaly.⁴⁸ Ze změti citů a myšlenek, které Augustin líčí a jimiž žil v posledních letech tohoto vztahu, můžeme usuzovat, že ještě nebyl „vyšší úrovně“ přátelství schopen, a to i přesto, že po ní nesmírně toužil. Zdá se, že chtěl příliš vlastnit druhou osobu, příliš jejím prostřednictvím opájet štěstím sám sebe bez toho, aby byl sám schopen plně se darovat. Domnívám se, že ze stejného důvodu byl dlouho neúspěšný i v hledání pravdy, které bylo příliš teoretické, bez vztahu k životu, bez vědomí, že pravdu, třeba jen částečnou, je třeba den po dni uskutečňovat. Pokud by tomu tak nebylo, mohl by uvažovat o zapuzení milované osoby a finančně výhodném sňatku, který by mu „umožnil hledat pravdu“?⁴⁹

Augustinova reflexe jeho životních ztrát

Ukázali jsme příklad dvou významných přátelských vztahů, které pro Augustina skončily tragicky. Jak ještě uvidíme, celý jeho život je poznamenán jistou tragičností a ustavičným ztracením toho, co pro něj bylo nejcennější. Tyto události však měly mimořádnou důležitost pro Augustinův duchovní růst. Jeho velikost se projevuje v tom, že je dokázal reflektovat a integrovat do života. Podívejme se nyní na reflexi těchto ztrát, kterou zařazuje ve *Vyznáních* právě za oddíl, v němž pojednává o smrti drahého přítele, abychom mohli vnímat jejich odraz a změněný způsob prožívání v době po definitivním obrácení.⁵⁰

„Šťasten, kdo miluje Tebe, přítele v Tobě a nepřítel kvůli Tobě.“⁵¹ Tuto krátkou větu snad můžeme považovat za implicitní rozvedení biblického dvojího přikázání lásky (Mt 22,37–38). Láska k Bohu zůstává na prvním místě, láska k bližnímu nabývá dvojí podoby: jednak jako lidské přátelství pozvednuté a spoluutvářené Boží milostí, jednak jako nadpřirozený vztah k odpůrcům, zakládající se v Kristově lásce. Je zřejmé, že pro Augustina může „přítel“ znamenat dvojí: jednak skutečně blízkého člověka, jednak obecně „přátele pravdy“, tedy zejména křesťany.⁵² Zůstaňme zatím u první možnosti. To, co Augustina v jeho životě tolikrát bolestně zasáhlo, byla nutnost odloučení od přítele. Řešení tohoto problému nachází až tehdy, když přijme a pochopí Boží neměnnost a věčnost a zároveň se smíří s pomíjivostí pozemských krás a nedostatečnou kapacitou smyslové stránky člověka, která nedokáže skutečnou krásu plně pojmout: „Lidská duše se obrací sem a tam, avšak ať je člověk zaměřen na cokoliv mimo Tebe, je spoután bolestí, ačkoliv je zaměřen na krásu, která je vnější Tobě i jemu samému. Neexistovalo by však nic krásného, pokud by nevycházelo z Tebe. Vše se rodí a zaniká [...]. Čím rychleji se vyvíjí k bytí, tím rychleji směřuje k nebytí. To je ohraničení [veškerého stvoření], které jsi mu dal Ty, protože každé stvoření je jen částí skutečnosti, která neexistuje celá naráz.“⁵³ Duše, která se naplňuje jen stvořením, se tak stává prázdnou, neboť toto ji naplnit nemůže. Augustin ji proto volá zpět: „Nebud' prázdná, má duše. Neohlášuj sluch svého srdce povykem svých prázdných tužeb. Poslouchej: samo Slovo tě volá, aby ses vrátila. Místo neotřesitelného klidu je tam, kde láska nezná opuštění [...]. Zde však vše pomine, další bude následovat a tak se postupně utváří svět nižších skutečností. [...] Zkažená [duše], proč následuješ své tělo? Nemělo by naopak ono následovat tebe, která ses obrátila?⁵⁴ Vše, co vnímáš prostřednictvím svých smyslů, je jen částečné, ale neznáš celek, ačkoli ti i jeho části působí potěšení. [...] Pokud se ti líbí těla, chval za ně Boha, obrať svou lásku k jejich Tvůrci, aby ses mu neznelíbila zalíbením ve věcech. Pokud se ti líbí duše, miluj je v Bohu, neboť i ony jsou proměnlivé, avšak v něm jsou

ukotveny natrvalo, zatímco jinde by pominuly. [...] Zůstaňte v Bohu a zůstanete pevní. Odpočívajte v něm a naleznete odpočinek. [...] Dobro, které milujete, pochází od něj, avšak pouze pokud k němu také směřuje, je dobré a líbezné. Avšak spravedlivě se stane hořkým, když se opustí Tvůrce a miluje se nespravedlivě to, co od něj pochází.“⁵⁵

Živé zakoušení nenaplněnosti života prostřednictvím všeho stvořeného, které v hojnosti užíval včetně nejvyšších pozemských hodnot lásky a přátelství, přivedlo Augustina k vědomí absolutní hodnoty víry a života v Bohu. Pro něj naprosto typický je však fakt, že tato bolestná zkušenost a poměrně ostrá kritika přilnutí k pozemským hodnotám neznamena opouštění těchto hodnot,⁵⁶ podobně jako kritika klasického vzdělání neznamena jeho zavrnutí. O přátelství to platí dvojnásob. Augustin se nikdy nestal poustevníkem. Po svém obrácení se obklopil přáteli na statku Cassiciacum, kde učinil svou první zkušenost s komunitním životem.⁵⁷ Kvůli hledání vhodného místa pro svou komunitu navštívil své budoucí biskupské sídlo Hippo, kde byl pod nátlakem lidu vysvěcen na kněze,⁵⁸ z touhy po společném životě změnil své biskupské sídlo v klášter, význam slova *monachos* vysvětloval tímto způsobem: ač pochází od *monos*, neodkazuje k samotě, ale znamená jednomyslnost a naráží na nelpění srdce, což je nutné pro všechny, kteří touží po společném životě.⁵⁹

Co se však zdá být zvláště mimořádné, je jakési vtažení druhých osob do rozhodujících etap jeho cesty za Bohem. Máme na mysli přítele Alipia, s nímž prožil vrchol svého obrácení,⁶⁰ a matku Moniku, která se podílela na mystickém vzletu v Ostii.⁶¹ Jednalo se o osoby důležité pro celý vývoj Augustinova života. Alespoň na vztah k Monice se proto podíváme blíže.

Monika

Když uvažujeme o vztazích mezi rodiči a dětmi, nejsme zvyklí nazývat je přátelstvím. Avšak vztah Augustina a jeho matky Moniky si, minimálně v posledních letech Moničina života, tento titul jistě zaslouží. Pro Augustina nebyla jeho matka pouze tou, která ho přivedla na svět, popřípadě na pokraj dospělosti, na němž by se jejich cesty více či méně rozdělily. Monika byla také Augustinovou duchovní matkou, jejímuž vlivu Augustin připisuje své obrácení a nalezení cesty, a společníci na cestě za Bohem: „[Má matka] mě tělem porodila pro časný svět a srdcem, abych se zrodil pro život věčný.“⁶² Podíváme se na některé klíčové momenty jejich vztahu, které nám pomohou pochopit hloubku jejich přátelství v krátkém období mezi Augustinovým definitivním obrácením a Moničinou smrtí.⁶³

Augustin je přesvědčen, že by se nestal tím, kým se stal, bez pomoci své matky.⁶⁴ Totéž však platí i naopak. Monika by se nestala tím, čím se stala, kdyby nebylo Augustina. Ne ani tak díky účasti na filozofických rozpravách, které Augustin po svém obrácení vedl na Cassiciacu, neboť jejichž řešení většinou již předem intuitivně znala,⁶⁵ jako spíše díky mnohaletému modlitebnímu úsilí o synovo obrácení, duchovní zkušenosti s ním spojené a postupnému očišťování a pozvedávání čistě přirozené mateřské lásky k lásce nadpřirozené. Můžeme říct, že nakolik Augustin na některých místech snižuje význam rodinného života jako cesty ke svatosti, v obraze své matky, který vykresluje především ve *Vyznáních*, popisuje příklad ženy, která se životem v manželství, péčí o manžela a syna posvětila.⁶⁶

V období dětství nevybočoval vztah matky a syna z běžných vztahů tohoto typu. Monika se pochopitelně snažila vstřípit synovi to, co sama žila, tedy víru a její projev – modlitbu.⁶⁷ Toto období však nebylo dlouhé. Již po dokončení základních studií v rodné Tagastě odešel studovat gramatiku do Madaury, vzdálené dvacet pět kilometrů.⁶⁸ Od této doby se pro Moniku stává jeho intelektuální svět „zakázaným územím“.⁶⁹ Po křesťanské výchově z dětství ho nyní začíná zásadním způsobem ovlivňovat pohanská kultura.⁷⁰ Ještě těžší období zřejmě pro Moniku začalo v již zmiňované době, kdy Augustin začal objevovat kouzlo tělesné rozkoše. A tehdy rovněž poprvé vidíme, alespoň podle pozdějšího Augustinova přísného posouzení ve *Vyznáních*, Moniku rozdvojenou mezi touhou po synově řádném křesťanském životě na jedné straně a světskou kariérou na druhé. O obojím svědčí *Vyznání*: „Žádala mě [...], abych se zdržel smilstva a především cizoložství. Já to však považoval za ženské povídačky, které bych se styděl uposlechnout.“⁷¹ Ve stejném čase se však obávala, že by případné řádné manželství Augustinovi znemožnilo pokračování ve studiu, na němž oběma rodičům záleželo, jak naznačuje již jednou citovaný text: „Moji rodiče se nesnažili potlačit tento pád prostřednictvím manželství; zajímali se pouze o to, abych se naučil komponovat nejlepší řeči a vítězit prostřednictvím líbivých slov.“⁷² O něco dále však poznamenává, že toto byl spíše zájem otce, zatímco matka „se domnívala, že kulturní formace, kterou jsem tehdy přijímal, mi nejen nezpůsobí žádnou újmu, ale naopak mi nakonec pomůže dospět k Tobě.“⁷³ Vrchol rozdělení matky a syna přišel zřejmě někdy v období jeho přilnutí k sektě manichejců. V této době ho dokonce odmítala přijímat do domu, jak naznačuje sám Augustin, když tvrdí, že později znovu „připustila, že bude žít v mé blízkosti a sdílet se mnou stejný stůl, což předtím zavrhl z odporu k mému rouhavému způsobu života.“⁷⁴

Toto nové sblížení však závisí na Božím zásahu, který snad můžeme chápat jako odpověď na modlitby, které Monika ustavičně vysílala k Bohu, a na lásku,

kteřou k Augustinovi chovala, a snad i jako korekci tvrdého postoje, který vůči synovu sektářství zvolila. Jedná se o známý prorocký sen, v němž jí bylo naznačeno, že Augustin nakonec dospěje tam, kde se nacházela ona sama.⁷⁵ Muselo však uplynout ještě devět let, než se zmíněný příslib naplnil. Byla to léta, v nichž Monika pokračovala ve svých modlitbách a hledala příležitost, jak Augustina přivést k obrácení.

Během této doby prožila ještě jednu událost, která ji znovu ubezpečila o kladném výsledku jejích snah. Žádala nejmenovaného biskupa, kdysi rovněž stoupence manichejské sekty, aby s Augustinem promluvil a vyvrátil jeho omyl. Ten pochopil, že Augustin ještě není na podobnou debatu zralý, a navíc byl zřejmě informován, že po pravdě vroucně touží. Poradil proto Monice: „Nech ho být tam, kde je. Modli se jen za něj k Pánu. Prostřednictvím své četby objeví sám, kde je jeho omyl a jak velká je jeho bezbožnost.“⁷⁶ Když Monika i nadále naléhala, okřikl ji: „Jdi, buď v pokoji! Není možné, aby byl syn tolika slz zatracen.“⁷⁷ Monika přijala tato slova, jako by jí byla seslána z nebe, a často to Augustinovi připomínala.⁷⁸

Oba momenty ukazují, jakým způsobem Bůh vedl tuto ženu, ať již sám, či prostřednictvím svých služebníků, k důvěře, že jeho milost vítězí, a zároveň ji inspiroval ke spolupráci s touto milostí, která má prvotní důležitost a iniciativu.

Podívejme se ještě na jednu událost, která ukazuje hluboký vztah matky a syna již před jeho obrácením a zároveň naznačuje, jak i Moničina láska musela dozrávat a být očišťována. V devětadvaceti letech, kdy již Augustina nepřesvědčoval manicheismus a byl rozladěn nekázní svých studentů v Kartágu, se rozhodl pro opuštění Afriky a pro přesun do Říma, kde hodlal pokračovat ve výuce rétoriky.⁷⁹ Monika však „hořce plakala a šla za mnou až k moři. Nutila mě, abych se vrátil, nebo ji nechal odjet společně se mnou. Podvedl jsem ji, když jsem jí vysvětloval, že zde musím být, abych nenechal samotného jednoho přítele, který čekal, až se zvedne vítr. [...] S námahou jsem ji přesvědčil, aby, když se nechce vrátit beze mne, strávila alespoň noc v kapli zasvěcené blaženému Cypriánovi, blízké místu, kde byla loď. Tuto noc jsem tajně odjel, zatímco ona zůstala, plakala a modlila se.“⁸⁰ I v této události – ač zároveň vyznává, že mu byl oduštěn i podvod a opuštění matky, že si tedy je vědom svého hříchu – vidí později Augustin projev Božího vedení jak pro sebe, tak pro svou matku: „Vedl jsi mě pryč od ní, abys mi dal zvítězit nad mými vášněmi prostřednictvím samotných těchto vášní a také abys v ní potrestal zaslouženým utrpením její přílišnou lásku ke mně. Ona mě toužila mít nablízku tak jako každá matka, avšak mnohem více, než je běžné, a nevěděla, že jí v mé nepřítomnosti připravuješ mnohem větší radosti. Nevěděla to, a proto plakala a naříkala.“⁸¹ Moničino jednání a Boží

„trest“ jako by odrážely Augustinovy prožitky po ztrátě milovaných osob a Boží jednání s ním. Augustin zřejmě zdědil po rodičích tuto mimořádnou, až přehnanou citlivost a nevědomou snahu přivlastňovat si milované osoby, která jemu i Monice přinesla nesmírné utrpení. Podobnou citlivost však zřejmě projevovala i vůči Božím výzvám, a tak mu po mnoha strastech napomohla i ke konečnému dosažení svatosti.

V předchozím oddíle jako bychom viděli jen jednostranný vztah mateřské lásky, z Augustinovy strany neopětovaný. Avšak světec nám zanechal i některá vyjádření, která jednoznačně dosvědčují i jeho vřelý vztah k matce. McNamara se domnívá, že to byl sám Augustin, který Moniku pozval k sobě do Itálie krátce po svém přesídlení z Říma do Milána, kde našel rovněž ekonomické zabezpečení.⁸² Mnohem evidentnější jsou však události těsně následující po Augustinově obrácení. V VIII. knize *Vyznání* líčí „hodinu obrácení“. Monika byla první, kdo se o něm dozvěděla: „Ihned jsme se odebrali⁸³ k mé matce a oznámili jsme jí rozhodnutí, které jsme učinili: zaradovala se, a když jsme jí pověděli, jak se celá věc seběhla, zajásala a dobrořečila Tobě, který můžeš učinit mnohem víc, než oč prosíme nebo žádáme.“⁸⁴ Bezprostředně po tomto obrácení se Augustin odebral s přáteli na statek Cassiciacum, kde se připravoval na křest a zároveň pokračoval ve filozofickém hledání. Monika byla jediná žena na statku, Augustin se staral o to, aby měla možnost účastnit se filozofických diskuzí, neboť si cenil jejích vhledů získaných léty praxe křesťanského života. Mezi účastníky diskuze o podstatě blaženosti ji uvádí jako první: „Účastnili se, na prvním místě moje matka, jíž, jak věřím, vděčím za vše, čím žiji [...]“.⁸⁵ Když opravila jeden chybný závěr, ke kterému účastníci dialogu došli, Augustin jí neváhal připsat dokonalou znalost filozofie: „Moje matko, jistě jsi dosáhla vrcholu filozofie. Chyběla ti zajisté [jen] terminologie, aby ses vyjádřila jako Tullius. [...] [Ciceronova] slova⁸⁶ se shodovala s takovou přesností s jejími, že jsem zapomněl na její pohlaví a považoval jsem ji za vynikajícího poradce v našem středu. Nakolik jsem mohl, snažil jsem se pochopit, z jakého nadlidského zdroje pocházela její slova.“⁸⁷

V tomto období již došlo mezi matkou a synem k naplnění výše zmíněného antického ideálu přátelství, který zahrnoval shodu ve věcech božských i lidských i vzájemné obohacování. Byl navíc pozvednut modlitbou, milostí a dlouholetým zráním do nadpřirozené roviny.

Za vyvrcholení tohoto vztahu, založeného již nyní plně v Bohu, lze jednoznačně považovat společný mystický zážitek obou světců v Ostii nad Tiberou. Odehrál se již po Augustinově křtu v očekávání návratu do Afriky, kde hodlali pokračovat v komunitním životě. Na tomto místě se nebudeme pouštět do rozboru události.⁸⁸ Připomeneme jen vrcholný bod, důležitý pro naše téma: „[Společně]

jsme překročili i své duše, abychom se osvěžili v krajině nevyčerpatelné hojnosti, kde věčně paseš Izraele na pastvině pravdy, kde životem je Moudrost [...], [ve které] není minulost ani budoucnost, jen pouhé Bytí, neboť [tato Moudrost] je věčná, zatímco minulé a budoucí věčné není.⁸⁹ Domnívám se, že tato zkušenost úzce souvisí s následným životem obou světců. Moničin již byl velmi krátký. Událost se pro ni stala bezprostřední přípravou na vstup do věčnosti. V návaznosti na Augustinovo obrácení prohlašuje, že její mise na tomto světě již skončila.⁹⁰ Pro Augustina byla mimo jiné přípravou na její smrt, další velkou ztrátu, tentokrát nejhlubšího vztahu, který kdy prožíval, i na budoucí úlohu pastýře, jehož nejdražší duchovní synové, s nimiž žil v jedné komunitě, se budou postupně stávat biskupy více či méně vzdálených církví.

Smrt Moniky Augustina hluboce zasáhla. Příklon ke křesťanství ho neučinil necitlivým: „Co bylo to, co mi uvnitř působilo těžkou bolest, když ne toto zranění pocházející z náhlého roztržení nám tak drahého společného života? [...] Vrátil jsem se ke svým starým myšlenkám na tvou služebnici [...]. Takto zbaven její přítomnosti mě znenadání přepadla touha plakat před tvou tvář, pro ni a za ni, pro mě a za mě. Ponechal jsem slzám volnost stékat, jak se jim zachtělo.“⁹¹

Augustin si z těchto okamžiků odnáší poučení, že ani jako křesťan není schopen svůj život plně kontrolovat a nepodléhat bolesti a smutku, i vědomí, že Bůh člověka někdy v tomto smutku ponechává: „Modlil jsem se, jak jsem jen mohl [...], abys uzdravil mou bolest. Nevyslyšels mě, věřím, že proto, abys vstúpil do mé paměti [...], jak silným poutem svazuje jakýkoliv zvyk také duši, která se již živí slovem, které neklame.“⁹²

Nedlouho po svatě Monice umírá také Augustinův jediný syn Adeodatus.⁹³ Augustin tak v průběhu několika let ztratil své nejbližší: družku, syna a matku. McNamara shrnuje závěry starších autorů, kteří o těchto těžkých chvílích jeho života uvažovali: „Někteří autoři věřili, že kvůli těmto rozdělením a zvláště Moničinou smrtí zemřela i v Augustinovi nejlepší část jeho duše.“⁹⁴ Předpokládalo se, že když byl z jeho duše jednou provždy vymazán tento čistý a něžný vliv, zatvrdil se a v době své biskupské služby jednal s extrémní rigiditou a přísností.⁹⁵ Sama autorka považuje tento soud za částečně pravdivý, avšak přehnaný. Jisté je však dvojí. Augustin se ani po smrti či rozchodu se svými nejbližšími nestal do sebe uzavřeným zatrpklým samotářem. Téma partikulárních přátelství však ustupuje poněkud do pozadí, naopak na významu nabývá téma všezahrnující lásky a určitá skepse k možnosti dosažení blaženosti na tomto světě. Alespoň v krátkosti se zmíníme ještě o tomto období, které můžeme identifikovat s dobou následující po kněžském, a zejména biskupském svěcení.

Rozšíření obzoru

Jak jsme ukázali, Augustin se od mládí věnoval studiu a hledání pravdy. Byl to svět, do nějž měl přístup omezený okruh osob, a můžeme říct, že většina Augustinových přátel se rekrutovala z tohoto okruhu.⁹⁶ V jeho době bylo naprosto běžné, že vzdělanci obyčejnými lidmi více či méně vědomě pohrdali. Před konverzí, ale ani bezprostředně po ní Augustina prostí nevzdělaní lidé nijak nepřitahovali. Teprve po přijetí svěcení, skrze které přijal zodpovědnost za všechny sociální vrstvy, se začal utvářet jeho vztah k lidu, který mu musel být po lidské stránce dost vzdálený: pokud šlo o věřící v Hippo, jednalo se ponejvíce o lidi mimořádně prosté, kteří často své náboženství nepraktikovali.⁹⁷ I ti, kteří do kostela chodili, se nebáli vyjádřit hlasitě svůj nesouhlas během samotných kázání, například když biskup kritizoval jejich způsob manželského soužití.⁹⁸ Povinnosti spojené s biskupskou službou⁹⁹ mu navíc nedovolovaly věnovat tolik času filozofickým a teologickým studiím ani partikulárním přátelstvím, tedy věcem, které mu do té doby byly ze všeho nejdražší. Pastýřská láska se projevovala nadřazováním služby nad přátelství, která opouštěl s pohledem upřeným k věčnosti, kde věřil v trvalé společenství se svými přáteli. Jeho postoj hezky vyjadřuje dopis Novatovi,¹⁰⁰ kterému sděluje, že k němu nemůže poslat jáhna Luccila, Novatova rodného bratra, kterého nutně potřebuje pro jeho znalost punštiny. Součástí odmítnutí je i poučení o lásce k církvi, kterou ukazuje na příkladu svého přátelství se Severiem, svým druhem již od školních let: „Když budeš Ty sám povinen postrádat jednoho z Tvých nejdražších a nejmilovanějších synů, tehdy pochopíš [...] bolest, kterou mi působí, že nemohu být v blízkosti některých svých přátel, s nimiž mě váže nejbližší přátelství. [...] Ač jsi úzce vázán ke svému bratrovi, přece ne více než jsme navzájem spojeni já a můj bratr Severius. Přesto víš, jak zřídka se přihodí, že se s ním mohu setkat. A to ne z mé nebo jeho vůle, nýbrž pro potřeby církve, které nadřazujeme potřebám tohoto času, s pohledem upřeným k budoucímu životu, v kterém spolu budeme nerozlučně. O kolik větší odevzdanost musíš tedy mít pro dobro téže církve Ty a snášet odloučení od svého bratra, s nímž okoušíš pokrm Páně kratší dobu než já se svým nejdražším Severiem? [...] Nyní se nestýkáme více než jen občas, prostřednictvím krátkých dopisů.“¹⁰¹

Dalším důrazem, který přináší Augustinův způsob prožívání křesťanství a jeho biskupská služba pro pojetí přátelství, je nutnost přivádět přátele ke Kristu. Navracíme se tak k citaci z listu Probě, kterou jsme započali tento příspěvek¹⁰² a kterou jsme slíbili doplnit. Zdálo se, že podle tohoto úryvku by přítomnost či nepřítomnost dobrých přátel vlastně rozhodovala o kvalitě života. V další části listu však Augustin poněkud zmírňuje toto tvrzení a ukazuje, že i přátelství má v po-

sledku hodnotu natolik, nakolik přivádí ke Kristu: „Duše se nemůže považovat za zdravou, pokud nedává přednost věčným hodnotám před časnými. Proto není užitečné žít v čase než pro získání zásluh, které nás přivedou k životu věčnému. Proto jakékoliv dobro, které je vhodně žádáno, musí být vztaženo k životu, který se žije v Bohu a s Bohem. Jestliže totiž milujeme Boha, milujeme v něm i nás samé a v souladu s druhým přikázáním opravdově milujeme i svého bližního jako sebe sama. To však pouze tehdy, když se ho snažíme přivést, nakolik na nás záleží, k podobné lásce k Bohu.“¹⁰³ Augustin neváhal aplikovat pravidlo o přátelství jako o „pouhém“ prostředku na cestě k Bohu ve svém životě a ukončit tak přátelství či vztahy, které tento účel nemohly splňovat, ač pro něj takový krok byl vždy bolestný. Přerušil například několik přátelství s těmi, které v mládí přivedl do manichejské sekty a kteří ho později nebyli ochotni následovat na cestě katolické víry. S jedním z nich, Fortunatem, se dokonce střetl ve veřejné disputaci. V té sice obstál, znamenalo to však jeho poslední setkání s druhem z mládí: „Fortunatus, zcela zahanben, odjel z Hippo a více se sem již nevrátil. Tak byl díky muži Božímu vyhnán tento omyl¹⁰⁴ z duší všech, kteří byli přítomni, i těch, kteří byli nepřítomni, ale dozvěděli se, co se stalo. Byla však potvrzena katolická víra a posílena pravdivost její nauky.“¹⁰⁵

Přátelství s Bohem

Nestálost, časová omezenost a častá nutnost odloučení, které postihují přátelství mezi lidmi, nebyly jedinými důvody, které Augustinovi ukazovaly jejich relativní hodnotu. Byl si rovněž vědom nemožnosti pochopit do hloubky srdce druhého člověka a nemožnost nechat druhého plně vstoupit do vlastního srdce. Tuto pravdu si uvědomil již v době bolestného hledání pravdy, v měsících deziluze z manicheismu: „Horečně jsem hledal původ zla. Jaké utrpení proto, co se rodilo v mém srdci, jaké nářky, Bože můj! Ty jsi zde však byl, abys je vyslyšel, jen já jsem to nevěděl. Když jsem v mlčení hledal, hlasité byly před tebou nářky mého srdce, které stoupaly k tvému milosrdenství. Ty jsi znal mé utrpení, z lidí však nikdo. Jen malou část mých muk jsem vyjevoval svým nejbližším přátelům. Ale mohli vůbec slyšet křik mého ducha, když nestačil čas ani slova k jeho vyjádření? Avšak veškeré sténání mého srdce pronikalo k tvému sluchu.“¹⁰⁶ Zkušenosti jako tyto zřejmě stály u kořenů nejen pojetí přátelství v Bohu, o kterém jsme až do této doby uvažovali, ale také toho, co bychom mohli nazvat přátelství s Bohem. Augustin ukazuje, že Bůh sám si volí své přátele, se kterými se dělí o svou moudrost a dává na ní podíl.¹⁰⁷ Protože Bůh přebývá v duši každého člověka,¹⁰⁸ je možné s ním zde přebývat a tak jakýmsi způsobem překonat bolest, kterou působí nutné odlouče-

ní od přátel. Tento postoj doporučuje svému příteli Nebridiovi v dopise, kterým odpovídá na jeho výtku, že se dostatečně nestará o zabezpečení jejich společného života: „Domnívám se, že Tvá matka, která nemohla snést Tvou nepřítomnost již tehdy, když jsi byl zdrav, ji snese ještě méně nyní, když jsi nemocný. [...] Zde jsou zas někteří, kteří by se mnou nemohli odejít za Tebou a které si nemohu dovolit opustit. Ty však můžeš přebývat s potěšením také ve společenství svého ducha. Vyžadovalo by však velkou námahu, aby oni mohli činit totéž.“¹⁰⁹

To, co Augustin doporučoval svému příteli, měl později jako biskup možnost sám praktikovat, zbavený útechy z přítomnosti svých nejbližších a nejlepších následovníků, kteří se stali biskupy ve více či méně vzdálených sídlech. Dosvědčuje nám to například sama kniha *Vyznání*, která je především dopisem Bohu a dialogem s ním, do kterého dává částečně nahlédnout také ostatním lidem. V tomto smyslu interpretuje prvotní význam sepsání této knihy Agostino Trapè: „Zdá se mi, že způsob vysvětlení vzniku *Vyznání* je tento: potřeba rozbít samotu, ve které se nacházel, a osvobodit se ze sevření apoštolských aktivit. Řekl jsem: vyjít ze samoty. Svatý Augustin byl, bez ohledu na svou závažnou apoštolskou aktivitu, velkým samotářem. Koho měl kolem sebe? Přátelé, kteří ho mohli chápat a vést s ním plodný dialog, byli všichni vzdáleni. Ti, kteří byli kolem, ho měli rádi, ale nebyli schopni pochopit touhy jeho duše. Byl proto sám, a aby zvítězil nad touto samotou, napsal nejoriginálnější ze svých děl [...]. Co však jsou *Vyznání*? Dopis Bohu. Augustin představuje to, co již poznal, aby navázal dialog s Bohem. Chtěl zároveň vypovídat o svém životě a modlit se k Bohu. Píše lidem, avšak mluví k Bohu. A zatímco píše, rozmlouvá s Bohem. Vše, co řekne, se spontánně přetváří v modlitbu, neboť vše říká Bohu.“¹¹⁰

Zatímco v celém průběhu života Augustin společenství přátel vyhledával a jeho ztrátou trpěl, ve svých posledních dnech se naopak dobrovolně odloučil od všech, kteří byli kolem, aby se tak připravil na definitivní rozchod a zároveň na budoucí shledání na věčnosti: „Během své poslední nemoci [...] si nechal napsat kající žalmy Davidovy, a zatímco ležel na posteli, hleděl na tyto listy umístěné na protější stěně, četl je a stále hořce plakal [...]. Deset dní před svou smrtí prosil nás přítomné, abychom neopouštěli nikoho vstupovat do jeho pokoje mimo hodiny, kdy ho přicházeli navštěvovat lékaři, nebo když mu bylo přinášeno jídlo. Jeho vůle byla respektována a on se celý tento čas věnoval modlitbě.“¹¹¹

Závěr

Na předchozích stránkách jsme se pokusili nastínit proces, který Augustina vedl k promýšlení antického modelu přátelství, jímž žil ve svém mládí. Viděli jsme, že

pro něj blízkost přátel vždy zůstala jednou z nejdůležitějších věcí a že nikdy nestal s úsilím o budování mezilidských vztahů s poukazem na všeobjímající lásku, která by zcela smazala rozličné způsoby spolužití s blízkými či vzdálenějšími osobami. Můžeme říct, že mezi láskou a přátelstvím je úzký vztah, nejsou však zcela totéž. Láska k bližnímu je pro Augustina povinností, přátelství především darem. Darem, a to je rozdíl oproti antickému modelu, který není uzavřen v mezích čistě pozemských. Bylo řečeno, že pro Augustina pravé přátelství existuje pouze v Bohu, tedy mezi těmi, kdo jsou spojeni s Bohem „poutem lásky, vylité do našich srdcí Duchem Svatým, který nám byl dán“ (Řím 5,5).¹¹² Ač nevyklučuje aktivitu člověka, který v životě přirozeně hledá přátele, dosáhnout pravého přátelství není možné bez Boží milosti, přátelství tedy v posledku zůstává Božím darem přesahujícím naše přirozené schopnosti. Když se ještě jednou vrátíme k citaci, kterou jsme začali tento příspěvek, a čteme ji s pohledem na přátelství jako na jeden z největších Božích darů, můžeme vlastně těmto slovům rozumět i takto: „I když by nás sužovala chudoba, tížil žal, zneklidňovala tělesná nemoc, působilo nám bolest vyhnanství nebo trápila jakákoliv jiná těžkost, avšak dokázali bychom vnímat, že Bůh je nám nablízku a neopouští nás, velká část hořkosti by byla odstraněna.“ A naopak: „I v případě, když bychom měli přemíru bohatství, nepotkala by nás ztráta dítěte ani manžela, byli bychom stále zdraví na těle, bydleli v zemi, již by se nedotkly pohromy, avšak odvrátili bychom se od Boha nebo nevěřili v jeho blízkost, nestala by se všechna ostatní dobra hořkými a nesnesitelnými a neschopnými přinést nám jakoukoli útěchu?“¹¹³ To, že přátelství musí přivádět k Bohu, znamená vlastně to, že člověk uznává tento Boží dar, spolu s přítelem ho Bohu navrácí a přináší tak díkůvzdání za tuto velkou útěchu, kterou nám Bůh dává již v tomto životě a která bude naplněna na věčnosti.¹¹⁴

POZNÁMKY:

1 / „Nic není člověku na světě přátelské bez člověka, který by mu byl přítelem.“ Epistola (Ep.) 130,2,4.

2 / Ep. 130,2,4.

3 / Srov. ALLAN FITZGERALD (ed.): *Augustine through the Ages – an Encyclopedia*. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1999, it. překl. *Agostino. Dizionario enciclopedico*. Roma, Città Nuova 2007, s. 174.

4 / *Confess.* 2,1,1–2,2,2.

5 / *Tamtéž.* 1,19,30.

6 / *Tamtéž.* 2,9,17.

7 / *Tamtéž.*

8 / *Tamtéž.*

9 / Tamtéž: 2,3,7.

10 / Tamtéž: 2,2,2; 3,1,1; 4,2,2.

11 / Tamtéž: 1,18,29–1,19,30.

12 / Tamtéž: 2,2,4. Tato citace zřejmě zcela odpovídá postoji Augustinova otce Patricia. Pokud jde o sv. Moniku, není zdaleka vyčerpávající, ačkoliv na tomto místě Augustin mluví o obou rodičích. Jeho vztahu k matce věnujeme samostatný oddíl.

13 / Srov. PHILIP LYNDON REYNOLDS: *Marriage in the Western Church*. Leiden, E. J. Brill 1994, s. 304. Podrobnější pojednání o manželství v římském právu je v tomtéž díle, s. 3–65.

14 / Srov. např.: *Sermo* 9,3. Obecněji o vývoji Augustinova postoje k manželství a sexualitě: JAN POŘÍZ: „Manželství a sexualita u sv. Augustina“. IN: *Téologické texty* 2008, č. 2, s. 58–62.

15 / Srov. ADALBERT HAMMAN: „La svolta del IV secolo“. IN: ANGELO DI BERNARDINO (ed.): *Patrologia. I Padri latini (secoli IV–V)*. Roma, Marietti 1992, s. 15.

16 / Srov. např.: POSSIDIUS: *Vita Augustini* 28,6.

17 / Srov. *Confess.* 3,4,7.

18 / Srov. MARIE AQUINAS McNAMARA: *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg, The University Press 1958, it. překl.: *L'amicizia in Sant'Agostino*. Milano, Ancora 2000, s. 11.

19 / Srov. CICERO: *De amicitia* 4,15.

20 / Srov. tamtéž: 6,20.

21 / Srov. tamtéž: 14,48

22 / Srov. tamtéž: 6,20; 14,49.

23 / Srov. tamtéž: 24,88.

24 / Srov. tamtéž: 6,22; 15,54; 23,87,88.

25 / Srov. tamtéž: 6,22.

26 / Srov. tamtéž: 5,19. Srov. veškeré údaje o Ciceronovi s McNAMARA: op. cit., s. 10–13.

27 / Augustin se vrátil ze studií v Kartágu v roce 375, smrt jeho přítele se odehrála o rok později, tedy roku 376, v němž se rovněž opět stěhuje do Kartága. Srov.: AGOSTINO TRAPÈ: *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*. Roma, Città Nuova 2001, s. 401.

28 / *Confess.* 4,4,7. „Pověrečným výmslem“ je pochopitelně míněna víra sekty manichejců.

29 / *Confess.* 4,4,8.

30 / Srov. CICERO: *De amicitia* 6,20.

31 / Srov. REMO PICCOLOMINI (a cura di): *Sant'Agostino. L'amicizia*. Roma, Città Nuova 1994, s. 93.

32 / *Confess.* 4,4,9; 4,6,11; 4,7,12.

33 / Tamtéž: 4,6,11.

34 / Tamtéž: 4,7,12.

35 / Tamtéž: 4,7,12–4,8,13.

36 / McNAMARA: op. cit., s. 42.

37 / *De bono coniugali* 9,9.

38 / Než přejdeme k líčení tohoto vztahu, je třeba poznamenat, že soužití v konkubinátu bylo v Au-

gustinově době rozšířené, přijímané společností a jistým způsobem, alespoň v některých oblastech, zřejmě tolerované i církví. Sedmnáctý kánon Toledského koncilu z roku 400 učí: „Ten, kdo není ženat a přijal konkubínu na místo manželky, nemá být vyloučen ze svatého přijímání za podmínky, že se spokojí s jedinou ženou, ať už jde o manželku nebo konkubínu.“ Tyto ženy často pocházely z nižších společenských kruhů a věděly, že legitimní manželství s jejich druhem je jim pro jejich sociální zařazení v podstatě nepřístupné. Srov. McNAMARA: op. cit., s. 40–41.

39 / *Confess.* 3,1,1.

40 / *Tamtéž:* 6,11,20.

41 / *Tamtéž:* 6,11,19.

42 / Srov. *tamtéž:* 6,13,23.

43 / Srov. *tamtéž.* Této dívce zřejmě nebylo více než 10 let, neboť věk potřebný pro vstup do manželství bylo dovršených 12 let. Srov. TERTULIAN: *De virginibus velandis* 11,10.

44 / Srov.: *Confess.* 6,15,25.

45 / Odtud lze s jistotou usuzovat, že daná žena byla křesťanka.

46 / *Confess.* 6,15,25.

47 / K tomuto sňatku nakonec nedošlo, neboť Augustin se po svém definitivním obrácení rozhodl pro život v celibátu. O jeho vztahu k ženám po tomto obrácení viz. pozn. 56.

48 / Srov. McNAMARA: op. cit., s. 42.

49 / Srov. *Confess.* 6,11,19.

50 / Samotné obrácení, či spíše jeho vyvrcholení zde nemohou být obsáhleji reflektovány. Srov. o něm celou VIII. knihu *Vyznání*. Prostřednictvím Augustinovy reflexe již v tomto oddíle přecházíme do doby po obrácení.

51 / *Confess.* 4,9,14.

52 / O vztahu lásky a přátelství např.: *De diversis questionibus* LXXXIII, q. 71,5–7; *De catechizandis rudibus* 25,49.

53 / *Tamtéž:* 4,10,15.

54 / Dosl.: „Ut quid perversa sequeris carnem tuam? Ipsa te sequatur conversam.“

55 / *Tamtéž:* 4,11,16–4,12,18.

56 / Za výjimku potvrzující pravidlo můžeme považovat jeho vztah k ženám v době po jeho definitivním obrácení a rozhodnutí pro život v celibátu. Krátce po tomto obrácení popisuje ženu jako tu, která „nejvíce ze všeho, připravuje duši muže o jistotu“ (*Solil.* 1,10,17). Toto „nadšení“ čerstvého konvertity však nebylo zcela vyváжено ani po mnoha letech biskupské služby, jak ukazuje jeho první životopisec Possidius: „Žádná žena nikdy nevcházela do jeho domu [...] ani jeho sestra Germana, která byla vdova zasvěcená Bohu, a byla dlouho, až do své smrti, představenou Božích služebnic. [Stejně tak nevcházely] dcery jeho bratra, rovněž zasvěcené Bohu. [...] Zdůrazňoval, že ženy nikdy nesmějí žít v jednom domě s Božími služebníky, i s těmi nejčistšími. Chtěl vyloučit – jak sám řekl –, aby se takový příklad stal příčinou nepřístojnosti a poklesku pro slabé. Když byl pozván nějakou ženou, aby ji navštívil a pozdravil, nikdy k ní nepřicházel bez doprovodu kleri-

ků a nikdy s ní nemluvil o samotě, a to ani v případě, kdy se jednalo o důvěrnou záležitost.“ (*Vita Aug.* 26,1)

57 / Srov. např. *Confess.* 9,4.

58 / Srov. *Sermo* 355; *Vita Aug.* 4.

59 / Srov. *Ennar. in Psal.* 132,2,6; *Ep.* 211,5. Plně se s tímto ideálem slučují slova ze samého počátku jeho řečole: „Základní motiv, kvůli kterému jste se shromáždili, je tento: Abyste žili v domě jednomyslně a zaměřeni myslí i srdcem k Bohu.“ Srov. *Regula ad servos Dei* 1.

60 / Srov. tamtéž 8,12. Vztah přátelství Augustina s Alipiem během mnoha let společného života mapuje McNAMARA: op. cit., s. 63–73; 119–122.

61 / Srov. tamtéž: 9,10.

62 / Tamtéž: 9,8,17.

63 / Podrobně mapuje celý průběh vztahu obou světců McNAMARA: op. cit., s. 17–36.

64 / Srov. např. *De beata vita* 1,6.

65 / Srov. např. tamtéž: 2,10.

66 / Duchovní růst Moniky lze často na stránkách *Vyznání* pouze vytušit a může být přebit rozsáhlým líčením Moničiných ctností v IX. knize, kde je vykreslena jako dokonalý vzor svatosti.

67 / Srov. AGOSTINO TRAPÈ: *Agostino, l'uomo e maestro di preghiera*. Roma, Citta Nuova 1995, s. 11.

68 / Srov. *Confess.* 2,3,5; McNAMARA: op. cit., s. 20.

69 / McNAMARA: op. cit., s. 20.

70 / Srov. *Confess.* 1,16,25–1,18,29.

71 / Tamtéž: 2,3,7.

72 / Tamtéž: 2,2,4.

73 / Tamtéž: 2,3,8.

74 / Tamtéž: 3,11,19.

75 / Srov. tamtéž.

76 / Tamtéž: 3,12,21.

77 / Tamtéž.

78 / Srov. tamtéž.

79 / Srov. tamtéž: 5,8,14.

80 / Tamtéž: 5,8,15.

81 / Tamtéž 5,8,15. Moničina situace byla o to složitější, že po manželově smrti závisela na synovi i ekonomicky. Srov.: McNAMARA: op. cit., s. 24–25.

82 / Tamtéž: s. 25.

83 / Totiž Augustin a jeho přítel Alipius, který ve stejném čase rovněž prodělal vnitřní přerod.

84 / *Confess.* 8,12,30.

85 / *De beata vita* 1,6.

86 / Augustin si všiml, že na základě své životní zkušenosti došla ke stejným závěrům jako on sám díky studiu Ciceronova *Ortensia*, knihy, která ho přivedla k hledání pravdy.

87 / *De beata vita* 2,10.

88 / Srov. *Confess.* 9,10, nebo komentář: JAN POŘÍZ: *Modlitba u sv. Augustina*, pro manuscripto, Praha, Katolická teologická fakulta 2009, s. 43–46.

89 / *Confess.* 9,10,24.

90 / Srov. *Confess.* 9,10,26.

91 / Tamtéž: 9,12,30; 9,12,33.

92 / Tamtéž: 9,12,32.

93 / Jelikož v této práci musíme pro stručnost mnohá témata a osoby ponechávat stranou, o Adeodatovi téměř nepadlo slovo. Pro bližší přiblížení vztahu otce a syna viz: McNAMARA: op. cit., s. 43–46.

94 / Srov. J. O'MEARA: *La jeunesse de saint Augustin*. Paris 1958, s. 286n.

95 / McNAMARA: op. cit., s. 45–46.

96 / O dvou z nich ještě bude řeč. Jedinou výjimkou snad mohou být dvě výše zmiňované ženy, Monika, která však skrze svou „filozofii života“ byla do tohoto okruhu přijata, a nejmenovaná družka, kterou Augustin po létech propustil.

97 / Srov. *Sermo* 361,4; 51,1.

98 / Srov. G. S. GASPARRO – C. MAGAZZU – C. A. SPADA (eds.): *La Coppia nei Padri*. Milano, Paoline 1991, s. 124.

99 / Srov. výčet některých z nich ve *Vita Aug.* 15–21.

100 / Byl biskupem v Sitifi.

101 / *Ep.* 84,1.

102 / Srov. *Ep.* 130,2,4.

103 / *Ep.* 130,7,14. Z této citace není zřejmé, zda se láskou, o níž je zde řeč, myslí láska obecně, či láska přátelská. Jelikož se však Augustin v předchozích odstavcích explicitně o přátelství zmiňuje, domnívám se, že můžeme daná slova chápat i ve vztahu k přátelské lásce. Zajímavá je rovněž blízkost nutnosti přivádět přítele ke Kristu s antickým požadavkem „souladu ve věcech božských“.

104 / Totiž manichejská víra.

105 / *Vita Aug.* 6,8.

106 / *Confess.* 7,7,11.

107 / Srov. *De civ. Dei* 11,4,1.

108 / Srov. např. *De Trinitate* 1,9,19. Problém Božího přebývání v člověku je však u Augustina značně komplexní, v tomto příspěvku není možné se jím podrobněji zabývat.

109 / *Ep.* 10,1.

110 / AGOSTINO TRAPÈ: op. cit., s. 23.

111 / *Vita Aug.* 31,2–3.

112 / *Confess.* 4,4,7.

113 / Srov. *Ep.* 130,2,4.

114 / Seznam některých dalších prací na téma přátelství u sv. Augustina, které jsem neměl možnost

konzultovat: V. NOLTE: *Augustinus Freundschaftsideal in seinen Briefen*. Würzburg 1939; J. F. MONAGLE: „Friendship in the St. Augustin's Biography: Classical Notion of Friendship“. IN: *AugStud* 2, 1971, s. 81–92; L. F. PIZZOLATO: „Intenzione e compenetrazione di amicizia e carita in sant'Agostino“. IN: *Forma futuri*, Studi in onore del Card. Pellegrino. Torino, Botega d'Erasmus 1975, s. 856–867; J. McEvoy: „Anima una et cor unum: Friendship and spiritual unity in Augustine“. IN: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* LIII, 1986, s. 40–91; J. T. LIENHARD: „Friendship in Paulinus of Nola and Augustin“. IN: *Augustiniana* 40, 1990, s. 211–228; TÝŽ: „Friendship with God, Friendship in God: Traces in St. Augustine“. IN: *CollAug* 1994, s. 207–229.

Jan Poříz OCD (* 1980) je kněz, člen řádu bosých karmelitánů. Vystudoval teologii na KTF UK v Praze (2003–2009). Je laureátem ceny Oto Mádra (2010). V současnosti působí v pastorační na poutním místě pražského Jezulátka v Arenzanu (Itálie).







Alexius Vandrovec OSB

Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx a mnišská tradice

V Novém zákoně se slova přítel, přátelství (*philos, philia*) příliš často nevyskytují. Jedním z mála míst je pasáž z Janova evangelia (Jan 15,13–14), kde Ježíš nazývá ty, kdo ho poslouchají, svými přáteli. Pro popis vztahů v církevním společenství nebo vztahu k Bohu si církevní otcové spíše vypůjčují příměr z oblasti příbuzenských vztahů – křesťané jsou bratři, Bůh je otec. Klasickou antickou definici přátelství buď vůbec nezmiňují, nebo se k ní staví podezřívavě. Pro některé křesťanské autory antiky je přátelství dokonce pohanský ideál, který je cizí křesťanské lásce. Například Paulinus z Noly většinou používá slova *caritas*, výjimečně *affectus*, *affectio* nebo *amor*. Přesto výrazy *amicus*, *amicitia* nepatří v jeho díle k zakázaným. Ve svém 11. dopise popisuje svůj vztah k Sulpiciovi Severovi vysloveně jako přátelství. Můžeme shrnout, že slovo *caritas* výlučně označovalo křesťanskou lásku, kdežto pojem *amicitia* bylo možné použít i v běžném světském kontextu.

Byzantští otcové naopak používají helénské dědictví volně a často v jejich spisech nacházíme výrazy *philia, philioi*. Jan Chryzostom ve svém pojednání *O kněžství* poznamenává, že měl v mládí opravdové a pravé přátele, se kterými zachovával pravidla přátelství. Je zřejmé, že zde má Jan Chryzostom na mysli pravidla (*nomoi*), která pro přátelství stanovila pohanská řecká tradice. Nejznámějším příkladem přátelství světců v byzantské oblasti je dvojice Bazila Velikého a Řehoře Naziánského. Řehoř mluví o svém vztahu v pojmech *philia, philos*, ač někdy použije též slova *agapé*. Čerpá především z klasické aristotelské myšlenky, kde je základem přátelství ctnost člověka a vzájemný respekt. Dokonalou ctností je pro něho samozřejmě křesťanská víra. Přestože si je vědom rozdílů mezi klasickým a křesťanským pojetím ctnosti (pro překlad klasických výrazů *areté, virtus* by se spíše v současné češtině hodil výraz „zdatnost“), nebojí se používat slovníku převzatého z klasického období řecké filozofie. Naproti tomu Bazil upřednostňuje při popisu svého vztahu spíše novozákonní obrazy bratrství a lásky k bližnímu (*agapé*). V podstatných věcech se samozřejmě nauka obou otců neliší. Výběr termínů spíše ovlivnily okolnosti, za kterých jejich díla vznikala, a adresáti, pro které byly spisy určeny. Bazil byl více ovlivněn mnišským prostředím a v jeho úvahách o vztazích v křesťanské komunitě se opět více projevuje obava z partikulárních vztahů, které mohou být v rozporu s univerzální láskou k bližnímu a k Bohu a které mohou narušit pokojné soužití mnišské komunity.

Pokud již církevní otcové psali o přátelství, měli většinou na mysli vztahy v mnišské komunitě, popř. ve společenství kleriků, než mezi křesťany-laiky. Jako příklad může posloužit pojednání sv. Ambrože *De officiis ministrorum*. Zjevně vychází z Ciceronova vzoru *De officiis*. Je rozděleno do tří knih, z nichž poslední pojednává o přátelství – *amicitia*. Ambrož znal samozřejmě i Ciceronovo dílo *Laelius de amicitia*. Přes všechny diskuze o tom, do jaké míry Ambrož závisí na svém klasickém vzoru, lze tvrdit, že v představě přátelství jako křesťanské ctnosti se značně odchyľuje od klasické tradice reprezentované Ciceronem a zdůrazňuje naprostou vzájemnou otevřenost mezi přáteli. Pro tuto otevřenost bychom jistě našli vzory u pohanských antických autorů, avšak v křesťanském prostředí, zvláště mnišském, souvisí s důrazem na niternost, na vnitřního člověka (*interior homo*), kde sídlí víra a odkud vycházejí všechny ctnosti a neřesti. Nelze ovšem směřovat tento podstatný rys přátelství, jak jej nacházíme u některých církevních otců, se současným pojetím intimity a osobní komunikace mezi přáteli. Ambrož zasazuje přátelství do kontextu společenství bratří, jejichž vztah se odvíjí od společně sdílené víry nebo stejné účasti ve službě církvi. Cílem přátelství v takové komunitě je dosáhnout souladu jak na úrovni rozumové, tak i pocitové, a oddanosti uvnitř společenství, které vzniklo, jak bylo výše zmíněno, na základě společné víry a služby. Otevřenost uvnitř malé komunity tak zabíráňuje partikulárním vztahům, štěpení na menší skupinky a popř. tajnůstkářství. Tohoto jsou si vědomi téměř všichni autoři mnišských cenobitských řeholí, a proto tento rys komunitního života nalézáme téměř ve všech normách určených pro řeholní společenství. Klasický ideál přátelství jako privilegovaného pouta mezi jedinci je nahrazen širším souladem v rámci křesťanské komunity. Zde stojí v popředí její soudržnost, společný duchovní pokrok a láska k bližnímu obecně.¹

Cassianus věnuje tématu přátelství celou jednu knihu *Collationes* (XVI, SC 54, s. 221–247). Na rozdíl od Bazila, který v některých monastických spisech naznačuje, že zákaz partikulárního přátelství v mnišské komunitě souvisí se snahou zabránit neřesti smilstva – *fornicatio* –, Cassianus v této oblasti žádné nebezpečí nevidí. Opravdové přátelství je podle něho možné pouze mezi dvěma askety, kteří jsou na stejném stupni dokonalosti. Zde nacházíme propastný rozdíl mezi Cassianovým pojetím klášterního společenství a pojetím některých jeho předchůdců. Augustinus buduje komunitu jako společenství lásky, Pachomius jako společenství žáků a učitele, zatímco pro Cassiana je klášterní společenství vlastně skupinou navzájem si konkurujících asketů, kde láska k bližnímu nehraje na cestě k *perfectio* – dokonalosti vůbec žádnou roli. V *Institucích* popisuje Cassianus askezi pomocí obrazu převzatého z olympijského soutěžení v antickém Řecku (VI, c. 4.1., SC 109, s. 266). V několika málo pasážích *Institucí*, kde je zmíněna bratrská láska,

se zdůrazňuje její význam jako prostředku k něčemu jinému. Přítomnost bližního slouží k „prevenci“ hříchu (VI, c. 3., s. 264–266) nebo jako nástroj, s jehož pomocí mnich bojuje proti neřesti *acedie* (X, c. 7.1–2., s. 392–394).²

Řehole Benediktova o přátelství neříká nic výslovně, avšak na mnoha místech sdílí obavy dřívějších cenobitských řeholí, které poukazují na nebezpečí partikulárních vztahů, vznik „frakcí“ uvnitř komunity, upřednostňování některých jedinců a následné nepokoje ve společenství. Svatý Benedikt přísně trvá na mlčenlivosti (kap. 6: „De taciturnitate“), která nejen pozitivně vytváří prostor pro naslouchání Božímu slovu a duchovnímu otci, nýbrž je i prostředkem, kterým se omezuje příležitost (*occasio*) k hříšnému jednání. Tímto hříšným jednáním způsobeným jazykem se myslí především *murmuratio* – reptání. Nejedná se pouze o nespokojenost jedince, nýbrž o rozkladný prvek uvnitř komunity, který se šíří mezi spolubratry na základě jejich nedovolených vztahů. Skutečnost, že k se *murmuratio* vrací sv. Benedikt na více místech *Řehole*, dokazuje, o jaké nebezpečí se pro komunitu jedná (např. 4, 39; 5, 18; 23, 1; 34, 6; 35, 13; 40, 9; 41, 5; 53, 18). Výše zmíněným nebezpečím se rovněž snaží zamezit ustanovení v kapitolách *Řehole*, jež jsou součástí jakéhosi disciplinárního řádu kláštera. Kapitola 26 výslovně ukládá trest vyloučení těm, kdo se svévolně stýkají s potrestanými spolubratry. Kapitola 69 mluví dokonce o velmi přísném trestu pro ty, kdo vytvářejí frakce nebo jednají na základě partikulárních vztahů. Benediktova zkušenost říká, že velká pohoršení budí především nepotismus (69, 1–4: „Je třeba mít se na pozoru, aby se v klášteře při jakékoli příležitosti nikdo neopovážil hájit nebo brát v ochranu jiného mnicha, ani kdyby byli spojeni jakýmkoli stupněm příbuzenství. Mniši si to v žádném případě nesmějí dovolit, protože to může vyvolat velmi těžké pohoršlivé spory. Kdyby toto pravidlo někdo překročil, bude velmi přísně potrestán.“). V tomto kontextu jsou zcela pochopitelná ustanovení kapitoly 63. o pořadí v komunitě. Hierarchie v komunitě je určena prostým pravidlem: každý zaujímá své místo podle doby, kdy vstoupil do kláštera. Výjimku tvoří ti, kteří zastávají nějaký úřad v klášteře. Toto jednoduché, avšak přísně dodržované pravidlo realizuje zásadu rovnosti všech bratrů v komunitě a snaží se setřít ty rozdíly mezi nimi, které by mohly vzniknout na základě rozdílného společenského postavení před vstupem do kláštera, kněžského svěcení, příbuzenských vztahů, talentů či slabostí mnichů. Takové prostředí zcela jistě nevybízí k vytváření intenzivních vztahů mezi některými mnichy, byť založených na společně sdílených ctnostech nebo spiritualitě, jak je později popisují v mnišském prostředí sv. Anselm z Canterbury či sv. Aelred z Rievaulx.

Zcela oprávněně se můžeme tázat, jak mohlo v mnišském prostředí, zvláště v prostředí reformovaného řádu, který hlásal návrat k prostému životu podle *Ře-*

hole sv. Benedikta, vzniknout dílo, jehož jediným tématem je duchovní přátelství – *De spiritali amicitia* sv. Aelreda z Rievaulx. Cisterciácká reforma se snažila o návrat k Benediktově *Řeholi*, k její čistotě, k její literě (*puritas, integritas Regulae*). V počátcích Cîteaux lze vysledovat i nedůvěru, ba dokonce odpor k učenosti a vědění. Jedinou přípustnou četbou pro mnicha bylo *lectio divina*. Na jinou četbu ostatně ani neměl čas, protože se většinu času musel věnovat manuální práci. Jedno z rozhodnutí prvních generálních kapitul vysloveně zakázalo zřizovat klášterní školy, nařídilo odstraňovat zbytečné knihy z klášterních knihoven a pořizování nových podřídilo souhlasu kapituly. Formace prvních generací cisterciáckých mnichů proto probíhala v duchu, který se lišil od spirituality soudobých černých benediktinů. Škola služby Pánu získává nový obsah díky charizmatickým světcům, jejichž duchovní vyzařování překročilo hranice řádu a výrazně zasáhlo do praxe celé církve. Ačkoli se reformátoři odvolávali na *Řeholi* Benediktovu a spatřovali v ní jediný zdroj pro duchovní život, byli zároveň výraznými osobnostmi nejen v oblasti reformy mnišského života, nýbrž i v oblasti osobitého teologického myšlení. Přes proklamovaný návrat ke kořenům mnišství rozvíjejí teologii, která je ve své době moderní a odpovídá duchovní atmosféře a situaci církve ve vrcholném středověku.

Raný středověk do jisté míry připravoval cestu k nové spiritualitě jak reformovaných, tak nově založených řeholních společenství vrcholného středověku. Citáty z děl mnichů a misionářů z doby karolínské renesance od Alcuina po Walafrida Strabona ukazují, že v této době se obnovuje zájem o duchovní přátelství v kláštorech. Autoři se již cítí svobodní při používání antických nebo patristických vzorů přátelství. Samozřejmě napodobují pozdně římské vzory, které zdůrazňují vzájemný respekt, ohleduplnost a pomoc mezi přáteli. Mluvit o spojení duší v ničím nezatížené duchovní lásce je ještě předčasné. Nelze rovněž opomenout, že raněstředověký žánr dopisů vyjadřujících přátelství byl velmi populární. Takové dopisy patřily k repertoáru většiny dobrých spisovatelů, a jak ukazuje velké množství dochovaných příkladů, vznikaly během výuky v klášterních nebo katedrálních školách a nebyly určeny konkrétním pisatelům.³ Duchovní přátelství jako součást spirituality se začíná objevovat v mnišské tradici až v 11. století, a to v centrech obnovy mnišského života, jakým byl např. klášter Le Bec v Normandii. Díky postavě sv. Anselma, považovaného za jednoho z největších teologů latinského středověku, můžeme sledovat vznik konceptu duchovního přátelství u mnišských autorů. Svatý Anselm sice nezanechal žádné pojednání nebo dialog věnující se tématu přátelství mezi mnichy, avšak jeho četná korespondence z doby, kdy byl postupně mnichem, převorem a opatem kláštera Le Bec, prozrazuje, že reflexe nad duchovním přátelstvím učinila značný krok vpřed. Svatý

Anselm vychází ještě z Cassianova vzoru a tvrdí, že opravdové přátelství hodné toho jména může vzniknout pouze mezi těmi, kdo opustili všechno a vydali se cestou k nebeskému království v mnišském životě. Projevy přátelství, jako jsou vroucnost, objetí, pohled na druhého, považuje za prvky, které zmírňují tvrdost života tím, že anticipují Ráj, nebo za krátká zastavení, která povzbuzují mnicha v každodenní snaze o umrtvování a další asketické praktiky. Takto pojatá askeze vede ke spojení duší. Pro Anselma je taková duchovní jednota podstatná. V jednom dopise opatovi a převorovi v Le Bec píše: „Tím, že jste se přiblížili, rozehráli jste moji duši, tím, že jste ji rozehráli, roztavili jste ji uvnitř, tím, že jste ji roztavili, spojili jste ji se svými dušemi. Je ji možno zlomit, ale už se nedá odloučit [...] jste s ní pevně spojeni nejen poutem krve, ale i duchovním svazkem.“⁴ Sjednocení duší překonává vzdálenost mezi lidmi. Jeden člověk se nachází v druhém v hloubi jeho srdce: „Vejdí do komůrky svého srdce a uvaž vření své opravdové lásky, tak poznáš lásku svého pravého přítele.“ (*Lettere* 1, nr. 16.) Podle Anselma je přátelství součástí věčnosti. Všechny vztahy v tomto stvořeném světě mají podstoupit podstatnou přeměnu. Pouze přátelství přejde bez větších změn do nebeského království. Přátelství je schopno proniknout božskou přirozenost ve vzájemné lásce osob Nejsvětější Trojice, a proto přetrvává i v nebeském království. Tímto se přátelství stává teologickým pojmem. Anselm takto uvádí přátelství i do křesťanské spirituality, kdy z morální skutečnosti vytváří skutečnou spirituální. Spolu s novátorským jazykem, který při popisu přátelství používá, tak připravuje je půdu autorům a reformátorům 12. století, které snad můžeme nazvat „stoletím přátelství“.⁵

Počátkům cisterciácké spirituality je vlastní několik společných základních teologických východisek, která tvoří její pilíře. Všichni významní cisterciáčtí autoři 13. století se zabývají člověkem. Jeho jedinečnost spatřují ve stvořenosti k Božímu obrazu. Zároveň však uznávají jeho slabost a porušenost (*anima curva*). Přesto však je člověk schopen lásky a je svou přirozeností nasměrován k dobru. Obnovení Božího obrazu a podoby v člověku se stává hlavním cílem mnišské askeze. Na tuto antropologii logicky navazuje hluboká úcta před tajemstvím vtělení Božího Syna. Kristovo lidství je chápáno jako *sacramentum*, znamení nebo tajemství Boží přítomnosti, jak výstižně shrnuje sv. Bernard: „skrze Krista člověka ke Kristu Bohu.“ Již od doby sv. Řehoře Velikého, církevního Otce Západu a zároveň učitele středověku, se začíná v teologických spisech objevovat slovo *experiri*. Zkušenost lásky v našem pozemském světě se stává důležitější než teoretická spekulace. I cisterciáčtí autoři mluví o zkušenosti s Bohem, o okoušení Boha a jeho tajemství. S láskou souvisí afektivita – o cisterciácké spiritualitě můžeme mluvit jako o spiritualitě afektivní.⁶ Pročítáme-li meditace většiny autorů druhé generace, udiví

nás vroucnost, prožitek intimní blízkosti: „Dotýkáme se Ježíše rukou touhy.“⁷ „Duše očištěná láskou touží vroucně a s důvěrou po Božím objetí, plane vroucí touhou...“⁸

Svatý Aelred z Rievaulx nebyl takovým originálním teologem jako sv. Bernard ani za sebou neměl univerzitní vzdělání jako Vilém ze Saint-Thierry, přesto bývá nazýván třetím světlem cisterciácké mnišské cesty⁹ nebo jedním ze „čtyř evangelistů ze Cîteaux“ (mezi ně byl připočítáván navíc Guerricus z Igny). Svým významem se jim vyrovnal jako pastýř, a to zvláště v oblasti vzdělávání a formace mnichů. Svě vlastní vzdělání obdržel od nejlepších žáků opata z Clairvaux. Patřil již ke generaci, jejíž veškerá formace proběhla přímo v mnišském prostředí cisterciáckého kláštera. Jeho život spadá do období téměř neuvěřitelné expanze cisterciáckého řádu na evropském kontinentě. Svátý Bernard vypracoval zásady reformované spirituality nové větve benediktinské řeholní rodiny. Svátý Aelred tomuto teoretickému základu propůjčil novou přitažlivost – příkladem své pedagogické praxe v klášterní komunitě. Před zvolením opatem působil jako novicmistr a jako opat rovněž věnoval své síly formaci mladých mnichů. Zprostředkovával jim svoji vlastní zkušenost, totiž že lepším zdrojem poznání cisterciáckého ducha je cvičení vlastního duchovního života v mnišské komunitě než poznávání zvenčí. Aelredovo osobní vyzarování umocňuje jeho osobní zkušenost lidské slabosti, kterou zakusil jako mladý ve světském životě (*inter mores et vitia quibus aetas illa periclitari solet*),¹⁰ a činí z něj krásný příklad pokory a milosrdenství podle ideálu, který teoreticky načrtl sv. Bernard. V Aelredově díle se velmi silně odráží zkušenost jeho osobní konverze. Je si vědom toho, že pokud se člověk pokouší realizovat sebe sama bez Boha, zůstává zaslepen svou touhou a jeho láska je nasměrována špatným směrem. Člověk zůstává nespokojený, přestože touží po štěstí, a je si vědom své neschopnosti ho dosáhnout vlastními silami. Aelred navazuje na patristickou tradici a rozpoznává v tomto stavu zapomnění na Boha, omyl ducha a špatný směr lásky:

*Člověk zneužil svou svobodnou vůli, odvrátil se od onoho neproměnného dobra a zaslepen vlastní žádostivostí se přiklonil k menšímu dobru. Tam, kde hledal výhodu, nalezl škodu. Miloval sebe sama zvráceným způsobem a tím ztratil sebe sama i Boha. [...] Nyní je obraz Boží v člověku znetvořen, avšak ne zcela zničen. Člověk má paměť, která ovšem zapomíná. Má schopnost poznání, které se může mýlit. Má lásku, která má sklon k žádostivosti.*¹¹

Obraz Boží v člověku již neodpovídá prvotnímu stavu, avšak není nenávratně zničen. Paměť, rozum i touha mohou znovu nalézt svůj původní směr. Člověk, který miloval špatným způsobem, se může obrátit a nalézt znovu přirozený objekt své lásky – Boha.¹² Toto obrácení, *konverzi*, zakusil i Aelred ve svém životě.

Podobně jako popisuje obrácení sv. Augustin ve svých *Vyznáních* nebo – chceme-li sáhnout až k úplným počátkům mnišství – legenda o sv. Antonínovi, okamžik konverze provází síla slov Písma svatého: „Když se můj dobrotvivý Pán rozhodl napravit mne, který sešel na scestí, pozdvihnout toho, který padl, a očistit spásnosným dotekem nečistého, vzdal jsem se toho, co slibuje svět, a vstoupil jsem do kláštera a ihned jsem se pustil do studia Písma svatého.“¹³ Právě při četbě Písma se duše ve své hloubi rozpomíná na Boha a rozum znovu objevuje pravdu a láska svůj přirozený cíl. Aelredova nauka je plodem osobní zkušenosti a zve své žáky k prožití téhož – zkušenosti autentické spirituality. Pouze zkušenost může duši uvést do určité skutečnosti: *sola ut mihi videtur docet experientia*.¹⁴

Teologie křesťanské zkušenosti se rozvinula především v mnišské tradici a tvořila tak již od počátků protiváhu teologie spekulativní. Učitelem této zkušenosti je pro západní mnišství jeden z velkých církevních otců, sv. Řehoř Veliký, jenž je rovněž spolu s Cassiodorem, sv. Isidorem Sevillským a sv. Bedou Ctihodným nazýván učitelem středověku. Jeho *Dialogy o životě a zázracích italských otců* jsou vlastně jediným zdrojem, ze kterého víme něco o životě sv. Benedikta, a spolu s *Homiliemi na evangelia* a spisem *Moralia in Iob* patřily k nejcennějším dílům ve středověkých klášterech a klášterních školách. Velikost Řehořova díla nespočívá v propracované teologické spekulaci, nýbrž v osobní zkušenosti. Právě tato zkušenost, a nikoli teoretické vědění, je základem křesťanské moudrosti. Z tohoto základního principu vyvozuje Řehoř další důsledky. Pro něho závisí přesvědčivost nauky na opravdovosti toho, kdo ji předává. Je zřejmé, že Řehoř se inspiroval spisy Cassianovými, v nichž se mluví o chuti křesťanské moudrosti. Autor *Dialogů* vysvětluje, že je třeba „ochutnávat“ místo „vědět“. Řehoř pak jednoduše aplikuje na duchovní umění obecně to, co Cassianus řekl o mnišském životě (*Tamquam si quis dulcedinem mellis ei qui numquam quicquam dulce gustauerit uelit sermonibus enarrare, profecto nec ille saporis illius suauitatem quam numquam ore percepit auribus capiet*).¹⁵ Princip zůstává stále identický: na rozdíl od ostatních věd, kde teoretické studium předchází praxi, začíná duchovní nauka vždy zkušeností. To vysvětluje, že nauka velkých duchovních otců vždy reflektuje jejich vnitřní zkušenost. Proto také můžeme poznat například osobnost sv. Benedikta na základě jeho *Řehole*, neboť nebylo rozdílu mezi tím, co napsal a čím žil (*Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit*).¹⁶ Z tohoto prvenství zkušenosti vyplývá důležitost, jakou Řehoř připisoval osobním příkladům. Jsou především podivuhodným nástrojem božské pedagogie. Pro Řehoře je „zkušenost“ totéž co zkušenost křesťanského života, zvláště života ctnostného. Slovo *experimentum* má velmi široký význam. Jedná se o drobné každodenní činy, které

jsou základnou celé duchovní pedagogie (*hoc quod ipsi per quotidianum uisionis experimentum nouimus, quia plerumque hi qui nullis se oppressos peccatorum molibus sciunt, stant quidem in uia iustitiae, nulla illicita perpetrant, sed tamen ad caelestem patriam anxie non anhelant*).¹⁷ V tomto smyslu může mít zkušenost jedinečný formální dopad pro křesťana. Nezahrnuje totiž jen vnější skutky, ze kterých se můžeme poučit, nýbrž i události našeho vlastního života, často velmi bolestné, označované jako *flagella*. Duchovní zkušenost křesťana vlastně znamená, že tyto události chápe jako zkoušky, které sesílá Bůh, aby ho poučil. Právě tyto zkoušky mohou vést ke svatosti – podle toho, zda je dotýčný ve víře přijme, nebo odmítne (*Aliquando necesse est ut prauis mentibus quae humana praedicatione corrigi nequeunt diuina flagella optari benigne debeant. [...] ut amici, qui dolori illius per caritatem compati nesciebant, ab experimento discerent alienae afflictioni qualiter misereri debuissent*).¹⁸

Aelred rozlišuje tři způsoby, jakými můžeme dospět k poznání nějaké pravdy – *Quis enim hoc ignorat? Fratres, est aliud credere, aliud scire, aliud experiri. Credis quod idoneis testibus constat esse probatum. Scis ea que certa ratione, comprehendis, experiris corporis sensu vel mentis affectu*.¹⁹ Můžeme se spolehnout na důvěryhodné svědky, *idoneis testibus*, potom se jedná o víru. Pravdu též můžeme uchopit rozumem, *certa ratione comprehendis*, to znamená vědění, nebo ji konečně můžeme zakusit přímo – *sola experientia doceat te*. Nesmíme rovněž pominout opozici *corporis sensu – mentis affectu*, tělesné smysly a *affectus* ducha. Prvním zakoušíme to, co je tělesné (*corporalia*), druhým to, co je duchovní (*spiritualia*). Navíc Aelred rozlišuje několik druhů *affectu* a rozebírá jejich působení v lidské duši. Pro pochopení Aelredovy nauky o zkušenosti a vlastně celé jeho antropologie je slovo *affectus* klíčové, proto je zde ponecháno v původním latinském tvaru jako termín. Navíc nalézt výstižný protějšek v současných evropských jazycích bývá velmi obtížné. Rovněž dokazuje Aelredovu „modernost“ mezi jeho současníky, protože v duchovní literatuře vrcholného středověku se termín *cordis affectus* objevuje zcela nově a nabývá velké důležitosti. Aelred definuje *affectus* jako *spontanea quaedam mentis inclinatio ad aliquem cum delectatione*.²⁰ Slovo *spontanea inclinatio* zde znamená náklonnost, která v naší mysli povstává proti lidské vůli a vzdoruje rozumu (*contra hominis voluntatem, ratine ei per omnia resistente*). Tento *affectus* však nutí rozum a vůli, aby se s ním sjednotily, a tak přechází v lásku (*provocat tamen et voluntatem et rationem ut consentiant, et sic affectio transit in amorem*). *Affectus* doprovází též potěšení, chuť, díky níž je duše pozornější a bystřejší. Musíme ochutnat, abychom pochopili (*qui audit intelligat et gustet*). Je samozřejmé, že se nejedná o potěšení tělesné nebo smyslové v první řadě, nýbrž o to, které proniká do hloubi srdce – *usque ad palatum cordis*. Zkušenost prostřednictvím *mentis affectus* je zkušenost duchovní, pravá moudrost – *instructio doctos reddit, affectio sapientes*.²¹ Odtud lze pochopit naléhavost, s jakou

chce Aelred svým mnichům vštěpovat spásné poznání, duchovní vědění, které je darem od Boha a nemůže být výsledkem žádné lidské spekulace. Pouze v Božím světle můžeme pochopit Boží věci. Jejich sladkost poznáme jediné zkušeností, tělesné smysly nejsou s to pojmut to, co představuje duchovní poznání – *de eius dulcedine sola docet experientia: non enim oculis cernitur aut tangitur manibus aut hauritur auditu, cum sapor sit spiritualit.*²² Zkušenost, kterou popisuje Aelred, znamená především *sentire* – pociťovat, zakoušet. Je to zakoušení něčeho duchovního, neboť se jedná o výsledek *mentis affectus*, které obohacuje duši o duchovní realitu, které se nemůže naučit ve škole. Duše tak zakouší Boha a vše, co pochází shůry. Mnišští autoři zdůrazňují, že tuto „chuť“ nelze vypovědět. Lze pouze inspirovat srdce druhého, aby zakusilo něco podobného – *ad illius dulcedinem exprimendam nec cor nec lingua sufficiat*. Rovněž přátelství používá k tomu, aby naznačil setkání duše s Bohem. Prostřednictvím *affectu* duše hledá Boha, v *affectu* Boha nalézá a dokonce se dotýká Ježíše – *Jesus affectione tangitur*. Láskou duše objímá Boha.²³ Duchovní zkušenost nám v Aelredově díle navíc ukazuje dva aspekty, jež můžeme nazvat statický a dynamický. V Bohu nalézá duše pokoj a odpočinutí. Zároveň se v ní probouzí touha a nová síla ve vnitřním životě, aby dělala pokroky od zkušenosti ke zkušenosti. Bůh sám je Láska, ale vyžaduje lásku, totiž pohyb rozumové duše, se kterým s touhou hledá objekt svého potěšení. Duše, která okusila Boha, nemůže zapomenout na jeho sladkost a touží po něm, což krásně vyjadřují slova modlitby, kterou Aelred uvádí své *Žrcadlo lásky*: „Moje duše, suchá, vyprahlá a neplodná duše žízní po tom, aby byla svlažena těmito blahodárnými kapkami [...]. Pane, nech sestoupit do mé duše něco z tvé velké sladkosti [...]. Pane, budu tě hledat, budu tě hledat v lásce, neboť kdo kráčí k tobě v lásce, ten tě zajisté hledá.“²⁴ Předtím, než můžeme přistoupit k četbě díla *O duchovním přátelství*, je nutné seznámit se s touto výše uvedenou Aelredovou antropologií a především s naukou o duchovní zkušenosti a lásce, jak jsou obsaženy ve spisu *Speculum caritatis*. Jen takto můžeme pochopit Aelredův přístup k duchovnímu přátelství.

Aelredův spis *O duchovním přátelství* je jedním z jeho kratších děl, o to více jej můžeme považovat za velmi osobní vyznání, jakýsi deník jeho duše. V prologu díla vystupuje do popředí zkušenost osobní konverze autora. Zároveň uvádí motivy, které vedly k sepsání tohoto díla, a své prameny:

Předmluva

Když jsem byl ještě jako chlapec ve škole a nacházel velké potěšení v původu svých druhů, v chování a špatnostech, které obvykle uvádějí v nebezpečí lidí v tomto věku, celá má mysl se oddala a zasvětila citu a lásce. Takže jsem neznal nic příjemnějšího a nic radostnějšího,

nic užitečnějšího než milovat a být milován. Takto zmitán v různých láskách a přátelstvích byl jsem smýkán sem a tam. Jelikož jsem neznal řád pravého přátelství, často jsem se nechal oklamat jeho falešným obrazem.

Konečně se mi jednou dostala do ruky kniha, kterou o přátelství napsal M. Tullius Cicero. Hned se mi zdála užitečná pro závažnost myšlenek a čtivá pro svůj vybraný styl. Ačkoli jsem se nepovažoval za schopného takového přátelství, přece jsem měl radost, že jsem nalezl nějakou definici přátelství, podle které jsem mohl uspořádat své zmatené myšlenky o lásce a citu. Když se můj dobrotný Pán rozhodl napravit mne, který sešel na scesti, pozdvihnout toho, který padl, a očistit spásonosným dotekem nečistého, vzdal jsem se toho, co slibuje svět, a vstoupil jsem do kláštera a ihned jsem se pustil do studia Písma svatého. Předtím mé oči, jež byly zaslepené a navykly na temnotu tělesnosti, nezavádily ani o jeho povrch. Když se mi tedy četba Písma svatého stávala příjemnější a to málo vědění, které mi předala světská vzdělanost, ztrácelo ve srovnání s ním cenu, tu jsem si vzpomněl na to, co jsem četl o přátelství ve výše zmíněné knize, a podívoval jsem se, že už to pro mě nemělo tutéž chuť, jak tomu bývalo předtím. Od toho okamžiku v mém životě neexistovalo nic, co by neoslazené medem nejsladšího jména Ježíšova a neosolené solí Písma svatého mohlo zcela strhnout můj cit.

Znovu a znovu jsem o těchto myšlenkách rozvažoval a ptal se, zda by je snad nebylo možno zaštitit autoritou Písma. Poté co jsem přečetl v dílech svatých otců mnohé o přátelství, chtěl jsem duchovně milovat, avšak nebyl jsem toho schopen. Začal jsem tedy psát o duchovním přátelství, abych stanovil pravidla čisté a svaté lásky. Toto dílo jsem rozdělil na tři části. První pojednává o podstatě přátelství a o jeho původu či příčině, druhá o jeho plodech a velikosti a ve třetí podle svých schopností vysvětlují, jakým způsobem a mezi jakými osobami může být zachováno neporušené až do konce.

Najde-li někdo užitek z této četby, ať vzdává díky Bohu a prosí milosrdného Krista za mě hříšného. Bude-li však kdo považovat za zbytečné a neužitečné, co jsem napsal, kéž najde pochopení pro mou nešťastnou situaci, která mě donutila kvůli mnohým povinnostem a starostem omezit proud mých myšlenek v této úvaze.

V první knize Aelred shrnuje, co bylo doposud řečeno o přátelství pohanskými filozofy, jaké příklady pro něj nachází v Písmu svatém a v tradici otců. Na tomto základě se snaží definovat duchovní přátelství mezi křesťany:

Ivo: Domnívám se, že nejprve je třeba vyložit podstatu přátelství. Stavěli bychom vzdušné zámky, kdybychom nevěděli, jaká je podstata toho, o čem se má rozvinout naše diskuse.

Aelredus: Cožpak ti nestačí to, co k tomu řekl Cicero? Přátelství je souhlas ve věcech lidských i božských projevený s laskavostí a láskou.

Ivo: Pokud tato definice postačuje tobě, pak jsem s ní spokojen i já.

Aelredus: Když by tedy kteříkoli lidé byli stejného názoru ve věcech božských i lidských, měli by stejnou vůli a žili by s laskavostí a láskou, neřekli bychom o nich, že dosáhli dokonalého přátelství?

Ivo: A proč ne? Avšak nerozumím tomu, co znamenaly pro tohoto pohanského autora pojmy „laskavost“ a „láska“.

Aelredus: Snad pojmem láska vyjadřuje vnitřní cit, pojmem laskavost pak výsledek konkrétní činnosti. Neboť i souhlas ve věcech lidských i božských musí být drahý srdci obou přátel, to znamená příjemný a vzácný. I to, jak jednájí ve vnějších záležitostech, musí být plné laskavosti a radosti.

Ivo: Přiznávám, že tato definice se mi velmi líbí. Domnívám se ale, že je vhodná pro pohany a židy a rovněž pro mravně zkažené křesťany. Jsem však přesvědčen, že opravdové přátelství nemůže existovat mezi těmi, kdo žijí bez Krista.

Aelredus: V následujícím hovoru si dostatečně ujasníme, zda této definici něco schází nebo naopak obsahuje něco navíc, abychom ji mohli buď odmítnout, nebo přijmout jako dostačující a bez nějakého prvku navíc. Na základě této definice, ač se ti zdá poněkud nedokonalá, můžeš pochopit, co je to přátelství.

Ivo: Nechci ti být na obtíž. Proším tě, abys mi vysvětlil alespoň význam tohoto slova, neboli definice mi nestačí.

Aelredus: Udělám to rád, pokud omluvíš mé chabé znalosti a nebudeš mě nutit, abych tě poučoval o něčem, co nevím. Myslím si, že slovo přítel je odvozeno od slova láska [lat. amor – amicus], od slova přítel pak přátelství [lat. amicus – amicitia]. Láska je pak cit, prostřednictvím kterého rozumová duše něco hledá, po něčem touží a konečně toho dosahuje pro své potěšení. Těší se z toho s vnitřní sladkostí, drží se toho, čeho dosáhla, a uchovává to. Povahu a dynamiku lásky jsem vyložil co možná nejjasněji a nejpodrobněji ve svém díle Zrcadlo lásky [Speculum caritatis], které jistě dostatečně znáš. Dále je přítel nazýván strážce lásky, nebo jak někteří říkají „strážce samotné duše“. Můj přítel totiž musí být strážce vzájemné lásky neboli samotné mé duše tak, aby zachovával se spolehlivou mlčenlivostí všechna její tajemství, aby se podle svých sil snažil léčit a snášet jakoukoli špatnost, kterou v ní nalezne, aby se radoval s její radostí, trpěl s jejím utrpením a vše, co cítí jeho přítel, považoval za své vlastní. Přátelství je tedy ctnost, která spojuje duše pouty lásky a sladkosti, a vytvoří z mnoha jeden celek. Proto i svěští filozofové zařadili přátelství mezi ctnosti, které přetrvávají navěky, a ne mezi věci náhodné a pomíjivé. Zdá se, že s nimi souhlasí i Šalomoun v knize Přísloví, když říká: „V každickém čase miluje přítel.“ [Přís 17,17] Jasně potvrzuje, že přátelství je věčné, pokud je opravdové. Pokud se však rozpadne, nebylo opravdové, i když se takovým zdálo.

[...]

Ivo: Tedy došli jsme k závěru, že mezi přátelstvím a láskou není žádný rozdíl?

Aelredus: Je, a dokonce veliký. Boží autorita rozhodla, že je třeba přijmout do náručí

lásky mnohem více lidí, než kolik jich objímáme jako přátele. Zákon lásky nás nutí milovat nejen přátele, ale i nepřátele [srov. Mt 5,44]. Přáteli nazýváme pouze ty, kterým se nebojíme otevřít své srdce a vše, co skrývá. A oni tak činí naopak nám, neboť jsou vázáni tímž zákonem důvěry a touží jistotou.

[...]

Aelredus: Zapomněl jsi, co říká Písmo? „V každickém čase miluje přítel.“ [Přís 17,17] Jak si vzpomínáš, i sv. Jeroným říká: „Přátelství, které se může rozpadnout, nikdy nebylo opravdové.“ A že přátelství nemůže existovat bez lásky, jsem vysvětlil více než dostatečně. Když je tedy přátelství naplněno věčností, září z něho pravda a chutná sladkost lásky, jak si můžeš myslet, že je možno upřít těmto třem vlastnostem moudrost?

Ivo: Co to má znamenat? Mohu říci o přátelství to, co říká Jan, přítel Ježíšův, o lásce? „Bůh je přátelství.“

Aelredus: Je to neobvyklé. Nelze to zaštitit autoritou Písma. Přesto však se odvažuji říci o přátelství, co se dále říká o lásce: „Kdo zůstává v přátelství, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v něm.“ [srov. 1Jan 4,16] Lépe to pochopíš, až začneme rozmlouvat o plodech a užitku přátelství.

Druhá kniha vysvětluje, jaký je užitek přátelství, a naopak, jakým zlem je osamocení. Rovněž vypočítává druhy opravdového přátelství a staví je do protikladu vůči falešnému přátelství:

Aelredus: O tom mluví krásně Cicero: „Že světa odstraňují slunce ti, kteří z života odstraňují přátelství, neboť od boha nemáme nic lepšího a nic milejšího.“ Co by to bylo za moudrost opovrhovat přátelstvím, jen aby ses vyhnul nesnázi, neměl starosti a unikl strachu? Cožpak by bylo možné získat a uchovat si ctnost bez jakýchkoli nesnází? Cožpak i v tobě nebojuje, a ty s tím máš velké potíže, moudrost proti omylům, uměřenost proti vrtkavosti, spravedlnost proti zlé vůli nebo síla proti lenosti? Ptám se, kdo z lidí, zvláště dospívajících, je schopen bez velkého utrpení nebo strachu zachovat ctnost nebo zkrotit rozbouřené city? Pak by byl hlupák apoštol Pavel, který nechtěl žít, aniž by pracoval a namáhal se pro ostatní. Avšak veden láskou, kterou považoval za nejvyšší ctnost, „stal se slabý se slabými a nebylo pohoršení, které by nepálilo ani jeho“ [srov. 1Kor 9,22; Řím 14]. Nosil v sobě velký smutek a ve svém srdci nepřestávající bolest pro ty, kteří byli jeho bratry podle těla [Řím 9,2–3]. Musel by se tedy vzdát lásky, aby nežil s takovým strachem a bolestí. Jednou znovu rodí ty, které zplodil ve víře, jednou je hýčká jako chuva, jednou kárá jako učitel. Tu se bojí, aby jejich mysl nepropadla zkáze a neodpadli od víry, tu je s velkou bolestí a mnoha slzami volá k pokání a jindy nařiká nad těmi, kteří pokání nečinili [srov. 1Kor 4,15; Gal 4,19]. Vidíte tedy, jak se snaží zprovodit ze světa ctnosti ti, kteří jim neváhají vzít námahu, která je doprovází. Byl snad hloupý Chusi Archita, když

přátelství s Davidem zachovával s takovou věrností, že dával přednost útrapám před bezpečím, a spíše chtěl sdílet utrpení přítele než se oddat radostem a počtám jako otcevrach [2Sam 15,32–37]? Nemohu už ani nazvat lidmi jako spíše šelmami ty, kteří tvrdí, že je třeba žít tak, aby od nikoho nepotřebovali žádnou útěchu, nikomu nebyli na obtíž nebo příčinou bolesti, aby nepocitovali radost nad dobrem bližního a neroztrpčili ostatní svou zvráceností. Tací se starají jen o to, aby nikoho nemilovali a nebyli nikým milováni. V žádném případě nemohu připustit, že by miloval někdo z těch, kdo považují přátelství za věc hmotného zisku. Pouze ústy o sobě prohlašují, že jsou přátelé, když se naskytne možnost nějakého časného prospěchu nebo když se pokoušejí získat přítele pro spolupráci v nějaké hanebné záležitosti.

[...]

Aelredus: Vyhovím vám a ve stručnosti povím, čeho se podle mého názoru musíme varovat. Existuje přátelství chlapecké, které má původ v nestálých a vrtošivých citech. Vrhá se za každým kolemjdoucím bez rozumu, bez uvážení, bez míry, aniž by vzalo v potaz nějaký prospěch či neprospěch. Toto přátelství po nějaký čas působí na člověka velmi intenzivně, pevně ho spoutává a svůdně přitahuje. Avšak city bez rozumu představují podnět čistě pudový, jsou náchylné konat nedovolené, dokonce ani nejsou schopny rozlišovat mezi dovoleným a nedovoleným. I když většinou city přátelství předcházejí, je vyloučeno, aby ho kdy doprovázely, pokud přátelství nevede rozum, nemírní počestnost a nevládnou mu spravedlnost. Takového přátelství, které jsem nazval dětinské vzhledem k tomu, že city ovládají ponejvíce chlapce, se mají všemi způsoby varovat jako nevěrného, nestálého a vždy spojeného s nečistými láskami ti, kteří nacházejí zalíbení v kráse duchovního přátelství. Výše uvedené nenazýváme přátelstvím, jako spíš jedem přátelství, pokud v něm vůbec nelze zachovat oprávněnou míru lásky, která spojuje jednu duši s druhou. Jeho počestné jádro zastírá a kazí jakýsi dým vycházející z žádostivosti těla a strhává je k žádostem těla, protože je zanedbáván duch. Duchovní přátelství proto musí mít na počátku čistý úmysl, dohled rozumu a otež uměřenosti. Tak dosáhneme velmi radostných pocitů a budeme je pak vnímat s takovou sladkostí, že nepřestanou být nikdy spořádané. Existuje i přátelství, které spojuje lidi velmi zlé podobností jejich mravů. O takovém mluvit nechci, neboť si ani nezaslouží být nazváno přátelstvím, jak už jsem uvedl výše. Kromě toho máme i přátelství, které je podněcováno výhledem nějakého prospěchu. Mnozí se právě kvůli tomu domnívají, že je třeba po přátelství toužit, je pěstovat a zachovávat. Kdybychom to připustili, pak bychom odepřeli lásku mnoha lidem, kteří si ji nejvíce zaslouží a kteří nic nemají a nevlastní, a nikdo tedy od nich nemůže získat žádný materiální prospěch. Sice opravdu máme očekávat v každém případě od přítele prospěch, jako například radu v pochybnostech, útěchu v souženích a podobně. To vše má přátelství doprovázet, nikoli mu předcházet. Nepochopil totiž, co to znamená přátelství, ten, který chce ještě jinou odměnu než přátelství samé. Přátelství bude plnou odměnou těm, kdo ho pěstují, tehdy, když ho cele nasměrují k Bohu a způsobí,

že se pohrouží do kontemplace ti, které spojilo. Neboť když věrné přátelství mezi dobrými plodí tak nesmírný užitek, neváhám tvrdit, že tento užitek pochází z přátelství a ne naopak. Ani si nemyslím, že velkorysost, s níž Barzillai Galaadský [2Sam 17,27; 19,32–40; Vulg 31–39] přijal Davida prchajícího před synem otcovrahem, staral se o něj a jednal s ním jako s přítelem, zplodila mezi těmito vynikajícími muži přátelství, nýbrž nepochybuji o tom, že spíše z něho vyplynula taková přízeň. Není nikdo, kdo by si myslel, že král potřeboval tohoto člověka už předtím. Že opravdu tento muž, sám velmi zámožný, nedoufal v jakoukoli odměnu od krále za prokázaná dobrodíní, jasně vyplývá z toho, když uvážíme, že nic nepřijal, i když se mu bez obtíží nabízelo veškeré bohatství města, a chtěl se spokojit s tím, co měl. Zrovna tak si musíme vážit vztahu mezi Davidem a Jonathanem, který byl posvěcen zálibou v ctnosti a ne nadějí na budoucí prospěch. Víme, že si prokazovali mnoho dobrého, když přičiněním jednoho byl zachráněn život druhého, jehož potomstvo nezaniklo [srov. 1Sam 18,1–4; 19,1–7; 20; 23,15–18; 24,22n; 31,2; 2Sam 4,4; 9,3–13]. Když tedy mezi dobrými lidmi vždy předchází přátelství a užitek ho doprovází, pak radost přináší ne tak užitek získaný od přítele, nýbrž sama láska přítele. Nyní posuďte vy, zda jsem dostatečně mluvil o plodech přátelství, zda jsem upřesnil jasně, mezi kým může vzniknout, být zachovááno a dovršeno přátelství, zda se mi podařilo objasnit, jaké vztahy se neprávem halí slovem přátelství, a zda jsem ukázal jisté cíle, ke kterým má směřovat láska mezi přáteli.

Třetí kniha stanovuje čtyři stupně, kterými musí projít přátelství hodné toho jména. První stupeň představuje výběr přátel, který vylučuje ty, jež ho nejsou hodni, a stanovuje podmínky konkrétního přátelství. Druhým stupněm je doba osvědčování ve věrnosti, úmyslu, diskretnosti a trpělivosti. Poté následuje třetí stupeň spojení duší v sedmi dobrech přátelství. Korunou, čtvrtým stupněm duchovního přátelství je pak přátelství s Kristem: *Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens quo amplectitur Christum, spiritualem amicitiae fructum pleno laetus ore carpet* – Takto postupuje od svaté lásky, kterou objímá přítele, k lásce, kterou objímá Krista, a s radostí a v plnosti získává duchovní užitek přátelství.

Závěr

Protože slunce se už schyluje k západu, musíme ukončit tento náš hovor, ale doufám, že nepochybuje o tom, že přátelství vychází z lásky. Co je to za člověka, který může milovat druhého, a přitom nemiluje sám sebe? Vždyť na základě srovnání s láskou, kterou miluje sám sebe, může uspořádat i lásku k bližnímu. Nemiluje sám sebe ten, kdo od sebe vyžaduje nebo sobě ukládá něco hanebného a hříšného. Na prvním místě musí každý umrtvovat své tělo, nesmí strpět nic, co se nesluší, a odmítat, co je mu k užítku. Když bude takto

milovat sám sebe, pak může podle téhož vzoru milovat i bližního. Taková láska zahrnuje velké množství lidí, člověk si z nich musí vybrat ty, kterým může svěřit v intimitě tajemství přátelství, do jejichž srdcí může hojně vlévat svůj cit a před kterými může otevřít své srdce, dát nahlédnout do jeho hlubin, prozradit smýšlení a úmysly srdce. Přátele si vybírejme ne podle rozmaru našich citů, nýbrž na základě bystrého úsudku našeho rozumu, podobnosti povah a snahy o ctnostný život. Oddejme se pak svému příteli s veselou myslí, avšak bez lehkomyšlnosti, a ať neschází respekt a slušnost, které se zakládají na laskavosti a prokazování dobrých skutků. Pak už má být zkoušena spolehlivost, dobré mravy a trpělivost budoucího přítele. Postupně připojujme společné plány, vytrvalost společného úsilí a shodu ve vnějším výrazu. Přátelé se mají sobě tak připodobnit, že jakmile jeden na druhého pohlédne, má výraz jedné tváře přeskóčit na druhou, ať už byl posmutnělý, nebo rozradostněný. Poté, když byl vybrán a vyzkoušen, a pokud sis jistý, že nebude chtít nic, co se nesluší, ani to nebude žádat od přítele a ani to neposkytne, bude-li požádán, a když se ujistíš, že považuje přátelství za mravní ctnost, a nikoli za zisk, že není podlézavý ani servilní, a když konečně objevíš, že je upřímný, ale dokáže rozlišovat, trpělivý, když ho někdo kárá, v lásce stálý a pevný, pak zakusíš tu duchovní slast, totiž co znamená: „Hle, jak je dobré a jak milé, když bratři bydlí pospolu.“ [Ž 133(132),1] Je užitečné, když přátelé spolu soucití, když pro sebe podstupují námahu, navzájem nesou svá břemena [Gal 6,2]. Každý z nich považuje za příjemné zapomenout sám na sebe kvůli druhému, dát přednost vůli druhého před svou vlastní, vyjít vstříc potřebám v nouzi toho druhého spíše než vlastním, postaví se a vystavit se nepříteli osudu. Jaké je to potěšení pro přátele, když mohou spolu diskutovat, navzájem si představovat své zájmy, spolu všechno zkoumat, ve všem dospět k jednomu názoru. K tomu ještě přistupuje modlitba za sebe navzájem, která v paměti přítele tím silněji působí, s čím větší vroucností je k Bohu vysílána, spolu s prolitými slzami, které vyhrknou buď ze strachu, z afektu nebo z bolesti. Přítel se modlí za přátele ke Kristu, chce, aby ho Kristus vyslyšel kvůli příteli, svou lásku a touhu směřuje ke Kristu. Když se stane, že jedna láska náhle a nepozorovaně přejde ve druhou a dotkne se sladkosti jakoby přímo u samotného Krista, přítel začne ochutnávat, jak je sladké, a pocítovat, jak je milé být u Krista. Od svaté lásky, kterou zahrnuje přátele, tak vystupuje k té lásce, kterou miluje Krista. S radostí a naplno bude užívat duchovních plodů přátelství v očekávání plnosti všeho v budoucím životě. Pak zmizí strach, se kterým se bojíme jeden o druhého a děláme si starosti, pak zmizí všechno trápení, které jeden pro druhého nyní musíme snášet, pak bude zlomen osten smrti a zničena sama smrt [1Kor 15,54–55]. Rány tohoto bodce nás často souží a musíme truchlit jeden pro druhého. Až budeme v bezpečí, budeme se radovat věčně z nejvyššího dobra a toto přátelství, které nás zde poutá jen s několika málo lidmi, se přelije na všechny a ze všech na Boha a Bůh bude všechno ve všem.

POZNÁMKY:

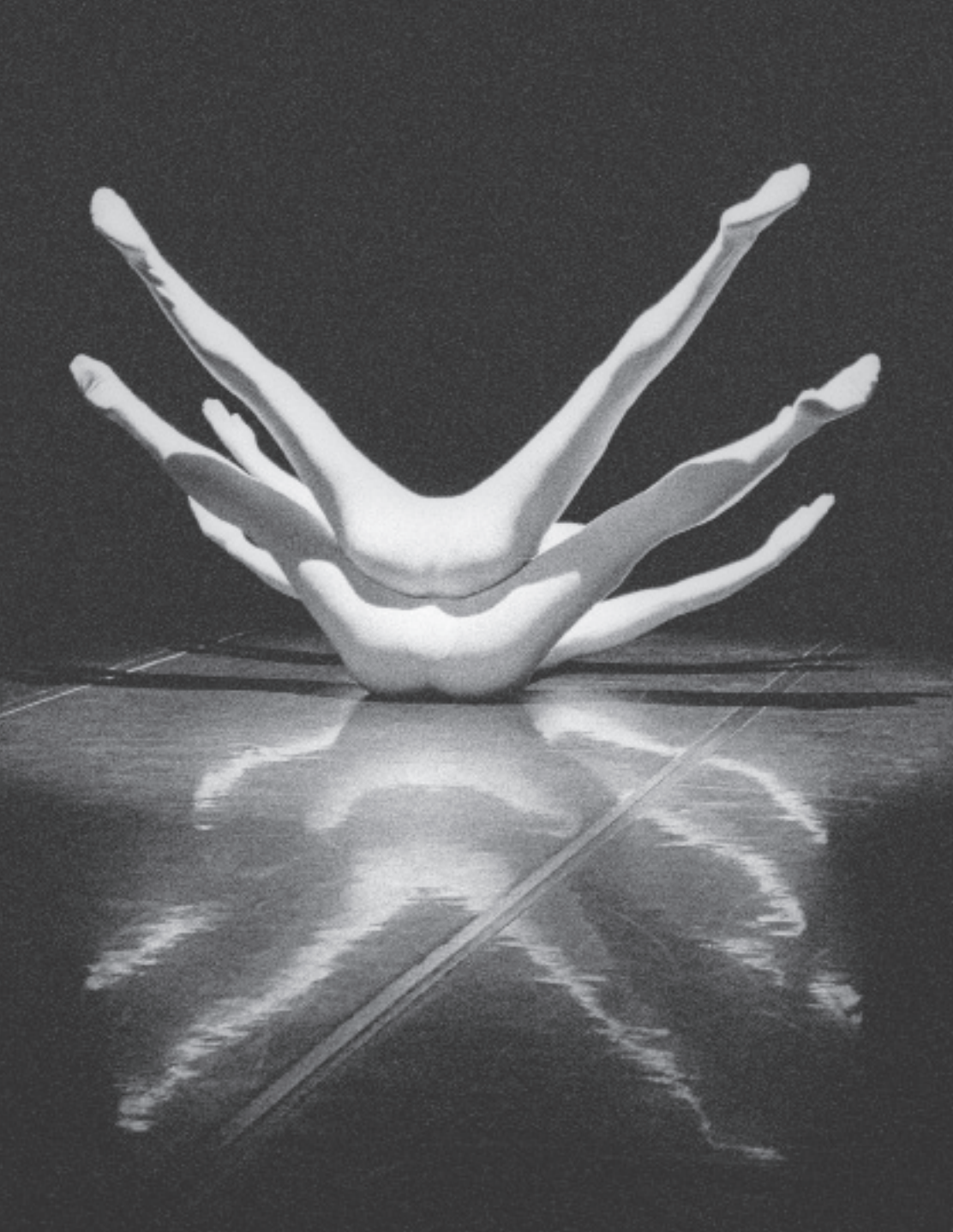
- 1 / DAVID KONSTAN: *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press 1997, s. 149–167.
- 2 / ALBRECHT DIEM: *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*. Münster, LIT Verlag 2005, s. 105–106.
- 3 / JEAN LECLERCQ: „L'amitié dans les lettres au moyen-âge“. IN: *Revue du moyen-âge latin* I, 1945, s. 391–410.
- 4 / ANSELMO D'AOSTA: *Lettere 1, Priore e Abate del Bec* (a cura di I. Biffi, C. Marabelli). Milano 1998, nr. 120.
- 5 / WINCENTY POLEK OCIST.: „Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx“. IN: *Cistercium mater nostra* II/1, Kraków 2008, s. 86–87.
- 6 / VÁCLAV VENTURA: „Cisterciácká spiritualita“. IN: KATEŘINA CHARVÁTOVÁ: *900 let cisterciáckého řádu*. Praha, Unicornis 2000, s. 20–22.
- 7 / AELREDUS RIEVALLENSIS: *Homiliae de oneribus Prophetis Isaiae* (CCr. CM 2D) (ed. Gaetano Raci). Turnhout, Brepols 2005, sermo 24.
- 8 / TÝŽ: *Speculum caritatis* III, 6; *Spiegel der Liebe* (Übertr. u. eingeleitet von M. Hildegard Brem). Trier, Johannes-Verlag 1989, s. 125–126.
- 9 / LÁSZLÓ LEKAIL: *The Cistercians. Ideals and Reality*. Kent, Kent State University Press 1977, s. 232.
- 10 / AELRED VON RIEVAL: *De amicitia spiritali*, Prol 1,1; *Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch*. Übertr. von Rhaban Haacke u. eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Trier, Spec-Verlag 1978, s. 2.
- 11 / *Speculum caritatis* I, 4,12, s. 39.
- 12 / *Homiliae de oneribus*, sermo 29.
- 13 / *De spiritali amicitia*, Prol., 3–4; s. 2.
- 14 / *Sermones Inediti B. Aelredis Abbatis Rievallensis* (Series scriptorum S.O.C.). Roma 1952, s. 106.
- 15 / CASSIANUS: *Collationes patrum* 12, 13; JEAN CASSIEN: *Conférences*. Texte par I. E. Pichery. Paris, Les éditions du Cerf 1966, s. 142–143.
- 16 / GREGORIUS I.: *Dialogi* II, 36; GRÉGOIRE LE GRAND: *Dialogues II*. Texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin. Paris, Les éditions du Cerf 1979, s. 242.
- 17 / TÝŽ: *Homiliae in Euangelia* 2, 34, 4; GREGOR DER GROSSE: *Homiliae in Evangelia II. Lateinisch-Deutsch*. Feiburg im Breisgau–Basel–Wien, Herder 1998, s. 646–648.
- 18 / TÝŽ: *Moralia in Iob* 13, 5, 5; GRÉGOIRE LE GRAND: *Morales sur Job. Livres XI–XIV*. Introduction, texte, traduction et notes par A. Bocognano. Paris, Les éditions du Cerf 1974, s. 250.
- 19 / *Sermones Inediti B. Aelredis Abbatis Rievallensis*..., s. 106.
- 20 / *Sermones Inediti B. Aelredis Abbatis Rievallensis*..., s. 48.
- 21 / S. BERNARD: *In Cant.* XXIII, 14.
- 22 / *Sermones Inediti B. Aelredis Abbatis Rievallensis*..., s. 106.
- 23 / *Speculum caritatis* I, 3, 9, s. 37.
- 24 / *Speculum caritatis* I, 1, 1–3, s. 33–34.

Alexius Vandrovec OSB (* 1975) vstoupil v roce 1994 do řádu sv. Benedikta v Benediktinském arcipopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Břevnově, kde roku 1999 složil slavné sliby.









Jean-Marie Gueullette OP

Přátelství u sv. Tomáše Akvinského

I když bylo téma přátelství důležitým tématem diskuzí po celé 12. století, a to zvláště v mnišském prostředí, není sv. Tomáš při studiu tohoto pojmu prostým pokračovatelem svých předchůdců. Mniši – hlavně Bernard z Clairvaux a Aelred z Rievaulx – vycházeli při svých úvahách o přátelství z Cicerona. Texty sv. Bernarda a Cicerona sv. Tomáš samozřejmě četl. Jeho myšlení se však nejvíce inspirovalo jinde – v souboru textů, který způsobil skutečnou revoluci v evropském intelektuálním životě, a to právě mezi teology 12. a 13. století. Jejich autorem byl Aristotelés. Pojednání o přátelství v *Etice Nikomachově* se díky latinskému překladu, který vytvořil Robert Grosseteste, stala přístupnými už v roce 1245. Zdá se, že v tehdejší intelektuální světě zastínila texty Cicerona a jeho komentátorů.

Jestliže sv. Tomáš tak často odkazuje na Aristotela místo na Cicerona, pak to není jen proto, že se objevily jeho nové texty, ale také s ohledem na cíl teologova myšlení. Nechce po filozofii pravidla chování, jakousi etiku přátelství, nýbrž definice, struktury myšlení, kterým pak dá projít procesem opravdové konverze, než je aplikuje na život křesťana. Aristotelés došel hodně daleko v úvahách o podstatě přátelství a o jednotlivých prvcích přátelství. Zvláště zdůrazňoval, že cílem přátelství je společný život, vzájemné sdílení všech dober. Proto byl pro Tomáše nejlepším partnerem v dialogu.

Hlavní texty, ve kterých se Tomáš zabývá otázkou přátelství, lze rozdělit do dvou kategorií. Náš teolog se o přátelství zajímá nejprve proto, že ho pokládá za vhodný pojem k charakterizaci vztahu mezi člověkem a Bohem: chtít pro druhého dobro, a přitom žít ve vzájemném společenství (sdílet dobra). Proto věnuje rozsáhlá pojednání analýze přátelství mezi lidmi.¹ Poté se Tomáš věnuje otázce lásky člověka k Bohu, která je podle něj „jakýmsi přátelstvím“. O etice přátelství jako takové pojednává naopak velmi stručně.²

Podle Aristotela nemá ráz přátelství jakákoli láska, nýbrž jen ta, při které chceme dobro těm, jež milujeme. Když například říkáme, že milujeme víno nebo koně a podobně, nemilujeme tyto skutečnosti tak, že bychom chtěli jejich vlastní dobro, nýbrž pro dobro, které přinášejí nám. Taková láska není láska přátelská, ale

žádostivá. Vždyť by bylo směšné o někom říct, že chová přátelství k vínu nebo ke koni.

Chtít dobro pro druhého však ke vzniku přátelství nestačí. Ještě je nutná vzájemnost lásky, protože člověk je přítelem druhého jen tehdy, je-li i ten druhý jeho přítelem. Avšak toto vzájemné přání si dobra vychází z jistého společenství, sdílení dober.

Protože však existuje jisté sdílení mezi člověkem a Bohem, uskutečněné tím, že nám Bůh dává účast na své blaženosti, musí z tohoto sdílení vycházet i jisté přátelství.³ Právě o tomto sdílení sv. Pavel říká (1Kor 1,9): „Věrný je Bůh, který vás povolal do společenství se svým Synem.“ Je tedy zřejmé, že láska člověka k Bohu je přátelstvím.⁴

Pojednání o lásce⁵ vysvětluje, jakým způsobem se dvě hlavní charakteristiky přátelství – chtít jeden pro druhého dobro a vzájemné sdílení – nacházejí ve vztahu mezi člověkem a Bohem jakožto jeho konstitutivní prvky. Tento vztah je základem pro lásku k sobě, k bližnímu a k nepříteli, protože ve všech těchto případech ten, kdo má Boží lásku, vidí v sobě, ve svém vlastním těle, v hříšníkovi, v nepříteli a v každém tvorů Boží dílo, bytost milovanou Bohem.⁶

Jakmile bylo přátelství takto definováno, vrací se k němu Tomáš pravidelně všude tam, kde jde o vztah mezi člověkem a Bohem, v pojednání o novém zákonu,⁷ při výkladu důvodů ke vtělení⁸ nebo s ohledem na eucharistii⁹ či pokání.¹⁰ V *Contra gentiles* rovněž nacházíme krásný výklad o daru Ducha Svatého, který člověka uvádí do přátelství s Bohem.¹¹

Křesťanské chápání aristotelské filozofie

Když od četby Aristotelových textů o přátelství přejdeme přímo k textům sv. Tomáše, jež s odkazem na texty Aristotelovy pojednávají o stejné otázce, budeme zcela jistě překvapeni. Na jedné straně jsou si tyto dva autoři velmi blízcí a sv. Tomáš často Aristotelovy analýzy cituje. Oba dva pokládají za nejdůležitější rysy přátelství to, že si přátelé přejí navzájem dobro a že sdílejí život jeden druhého; ani Aristotelés, ani Tomáš nekladou důraz na to, že si přítel svého přítele sám vyvolil. Na druhé straně se však zdá, že mají oba autoři radikálně odlišný způsob přístupu k otázce přátelství a odlišný cíl výkladu. Aristotelés citlivě analyzuje skutečnost přátelství a své závěry pokaždé pečlivě ověřuje konfrontací se zkušeností. Tomášův výklad je abstraktnější a evidentně mu více jde o pravdivost definovaných pojmů než o jejich potvrzení každodenní zkušeností. Aristotelés hledá nejvyšší formu přátelství a prostředky, které k ní vedou; sv. Tomáš se o přátelství zajímá především proto, že se mu zdá nejvhodnější kategorií k vystižení vztahu

mezi člověkem a Bohem jakožto jisté formy společenství mezi rozumným tvorem a jeho tvůrcem, v němž si oba vzájemně přejí dobro. Přátelství ve vztazích mezi lidmi rozebírá vlastně jen okrajově a vždycky s odkazem na přátelství s Bohem; nezkoumá ani – jako to činil Aelred z Rievaulx –, jakým způsobem může být přátelství oporou a posilou v duchovním životě. Tito dva velcí autoři se tedy liší nejen svou vírou, ale i způsobem práce a cílem svého zkoumání a výkladu.

Co stojí na počátku: Boží láska zjevená v Ježíši Kristu

Časté odkazy sv. Tomáše na filozofy, a především na Aristotela, nám nesmí bránit v odhalení skutečného zdroje a základu všech jeho úvah, zejména těch ze *Sumy*. Tomáš je křesťan a teolog, na počátku jeho intelektuálního úsilí stojí Boží tajemství a tajemství Boží lásky k člověku. Pro současného člověka je dost obtížné pochopit, do jaké míry je pro Tomáše jeho víra a duchovní život klíčem k jeho chápání světa a lidského života.¹² Víra je tedy nejenom zdrojem jeho myšlení, je také jeho důvodem a cílem. Svátý Tomáš se nepouští do žádné psychologické nebo filozofické analýzy lidského života a lidských skutků, snaží se vytvořit pojmový aparát nutný k vyjádření víry.

Pro sv. Tomáše nenachází lidská existence svůj smysl a svou hlubokou podstatu jinde než v důvěrné Boží blízkosti. Setkáváme se tu s přesvědčením, které bylo základní devízou i pro Augustina: „Učinil jsi nás pro sebe, Pane, a naše srdce je neklidné, dokud nespočine v Tobě.“¹³ Žízeň po štěstí, kterou v sobě člověk nosí, najde své utišení a naplnění jedině v životním společenství s Bohem.¹⁴ To je Tomášova ústřední jistota a je to jistota typická pro věřícího člověka. Teolog, který se ji snaží pochopit a zdůvodnit, však naráží na dvě obtíže: je toto společenství s Bohem možné, lze o něj usilovat, vyjádřit ho? A neučinil hřích společenství s Bohem nemožným? Tomáš oba tyto problémy pojednává, ten první v traktátu o lásce, ten druhý v *Tertia Pars* při zkoumání tajemství naší spásy uskutečňující se v Kristově životě a ve svátostech.

„Ústředním bodem Tomášovy diskuze o přátelství je Bůh. Zvláště Tomáš zdůrazňuje, že cílem křesťanského mravního života je přátelství s Bohem. Tuto myšlenku však rozvíjí dvěma odlišnými, i když navzájem propojenými způsoby. Zprvé diskutuje o přátelství s Bohem z hlediska křesťanské lásky; zadruhé z hlediska Krista a svátostí.“¹⁵

Texty, ve kterých se sv. Tomáš věnuje lásce k Bohu, jež je přátelstvím s Bohem, lze jen těžko pochopit bez jejich christologických kořenů, i když o nich pojednává až v dalších částech *Sumy*. Ta část *Sumy*, v níž se probírá mravouka, představuje lidský život takový, jaký má podle Božího plánu být. *Tertia Pars* pak ukazu-

je, jak tajemství spásy v Kristu činí znovu možným uskutečnění tohoto hříchem zmařeného plánu. Božím přáním je dát člověku účast na blaženosti, kterou je Bůh sám. Tato účast je umožněna vtělením Slova, podobného Otci a podobného i lidem. Pokud je k přátelství nutná jistá podobnost, pak ji lze kontemplativním pohledem vidět ve vtěleném Slově.¹⁶ Protože je Kristus podobný Bohu a podobný lidem, činí možným jejich vzájemné sdílení a společenství. Skrze svátosti – a výsostným způsobem skrze eucharistii – zůstává Kristus stále přítomný mezi lidmi. A protože je eucharistie svátostí zpřítomňující Kristovo utrpení, jímž bylo obnoveno přátelství člověka s Bohem, je také svátostí lásky *par excellence*.¹⁷

Je třeba zdůraznit, že cílem svátosti je láska, společenství s Bohem, vztah natolik vzájemný, že může být nazván přátelstvím. Účinky svátosti se neomezuji na uzdravení lidské, hříchem zraněné přirozenosti, na pouhou nápravu škod. Svátost vede lidskou bytost k tomu, k čemu byla stvořena, k přátelství s Bohem. Úvahy o tomto možném společenství člověka s Bohem není nutné omezovat na případy, kdy se uskutečňuje buď dokonale – a to je pouze u Ježíše Krista –, nebo tak vznešeným způsobem, jako se to děje u světců.

Pojem společenství nabízí široký rejstřík možností a podob, v nichž se s různou intenzitou uskutečňuje. Jeho zásadním rysem je, že je otevřený a může se rozšiřovat, protože společenství s Bohem je také společenstvím v Bohu.¹⁸

Svatý Tomáš mohl ve svých úvahách udělat krok, který byl pro Aristotela nemyslitelný,¹⁹ totiž uvažovat o skutečném přátelství mezi člověkem a Bohem – a to na základě víry v Krista a v to, že Bůh nám daroval sám sebe a tím učinil možným důvěrné sblížení s Ním. V *Etice Nikomachově* to Aristotelés říká zcela jasně: mezi člověkem a Bohem si lze představit přátelství založené na užitku nebo potěšení, ale nerovnost, která mezi nimi je, činí nemožným dokonalé přátelství, v němž přítel miluje přítele pro něj samotného, nikoli pro užitek či potěšení, jež mu vztah přináší. Aristotelův traktát však na závěr dospívá k pojmu společného života jakožto nejdokonalejšího vyjádření přátelství. A právě o tuto dimenzi se Tomáš opřel, aby dosáhl zdánlivě nemožného. V Kristu je dána možnost společného života člověka a Boha, možnost společenství, důvěrné blízkosti. V takovém společenství ztrácí otázka rovnosti na významu. Každý do něj vstupuje takový, jaký je, každý se dává – a to je důležitější než to, co dává. Vtělení zajisté nezavádí rovnost mezi člověkem a Bohem, obnovuje však společenství a podobnost. Sám fakt tohoto společenství nám pak dává možnost nazvat ho přátelstvím.

Přátelství žije z proporcionální rovnosti. Každý dává podle své míry a samo přátelství každého z přátel vytváří – jak jen to je možné – rovnost vztahů v prostoru aktivního setkávání, sdílení, komunikace. Boží láska musí nutně sestoupit a naše láska k Němu zase vyvažovat naši podráženosť tím, že k ní připojíme jako-

by odstín nekonečného respektu, absolutní úcty, adorace. Přes nekonečnou vzdálenost, která odděluje Tvůrce od jeho tvora, se tedy k nám Bůh sklání a pozvedá nás k účasti na svém přátelství.²⁰

Přátelství je pro Tomáše vskutku teologální ctností, Božím darem, který překračuje možnosti lidské přirozenosti a činí ji schopnou nadpřirozeného života, společenství s Bohem. Tento Boží dar činí přátelství možným, a to nikoli jako svůj důsledek, ale tím, co sám dává a uskutečňuje.²¹

Společenství mezi přáteli zde má svůj zdroj v daru, který pochází od Boha; iniciativa je zcela na straně Boží.²²

Člověka činí hodným Božího přátelství samo toto přátelství. Tomáš Akvinský bere jako nezbytný základ milost, Boží dar, a na ni aplikuje aristotelskou strukturu. Na vztah, o němž Aristotelés bez Božího zjevení nemohl mít sebemenší představu, aplikuje to, co Filozof popsal jako dokonalé přátelství. Může to udělat, protože řád milosti chápe jako kontinuálně navazující na řád přirozený²³ – milost obnovuje lidskou přirozenost do té podoby, v jaké si ji Bůh přeje mít. Dar, který Bůh člověku dává, ho naplňuje tak, že překonává všechny jeho touhy.

Jediný rozdíl mezi aristotelskou teorií přátelství mezi člověkem a Bohem a Tomášovou teologií takového přátelství je ten, který přineslo vtělení. Bez Krista by Tomáš byl – stejně jako Aristotelés – donucen říct, že přátelství mezi člověkem a Bohem je nemožné; ve víře v Krista konstatuje, že propast, jež člověka od Boha oddělovala, byla zaplněna, že Boží dar obnovuje společenství a nerovnost odsouvá na druhé místo.

Jiným aspektem nepřekročitelného rozdílu je to, že člověk nemůže napodobit dokonalou soběstačnost Boží. Snaží se napodobit dokonalost Prvního principu, ale stále zůstává člověkem, stále je podroben nutné závislosti na druhých, na přijímání a dávání. I v tomto ohledu zjevení radikálně mění způsob uvažování o přátelství. Jednak je totiž Boží dokonalost dokonalostí lásky a jednak člověk není zván, aby Boha napodobil, ale aby vstoupil do společenství s ním, aniž by přestal být člověkem.

Milost neničí přirozenost

Tomášova morální teologie byla často zpochybňována a podezírána, že je vlastně pouhou filozofií, protože řecké zdroje zaujímají ústřední místo v jeho argumentaci. A přece je Tomáš především věřícím člověkem – a to i ve své nauce o člověku, antropologii. Svě nejvíce lidské schopnosti rozvíjí člověk právě tam, kde ho podpírá milost. Schopnost milovat a vytvářet přátelství, kterou Bůh obnovil a zdokonalil, tak uniká dvěma velkým nebezpečím: na jedné straně touze vlastnit,

zmocnit se druhého, na druhé straně absolutní nezištnosti, která by mohla dospět až k popření vlastní touhy. Bůh obnovil a zdokonalil v člověku touhu po životě ve společenství, jeho schopnost milovat přátelskou láskou.

Duchovní přirozenost člověka mu tedy dává schopnost přijmout do sebe jinou, odlišnou bytost – aniž by s ní splynula nebo se proti ní postavila do opozice – a milovat ji pro ni samu.²⁴

Řada autorů zdůraznila, že Tomáš mohl použít aristotelskou analýzu přátelství při práci s pojmem lásky (který je přitom specificky křesťanský) tak snadno a s takovým úspěchem proto, že byl přesvědčen o harmonickém vztahu mezi přirozeností a milostí. Je pravda, že zjevení Boží lásky radikálně přesunulo těžiště v pojmu přátelství, ale tento přesun se děl kontinuálně, zachovala se harmonie mezi řádem přirozenosti a řádem milosti. To, co je bohatstvím přátelství, jeho antropologická struktura a psychologická dynamika, se ve vztahu k Bohu rozvíjí stejným způsobem jako ve vztahu k tvorům, protože je to vždy lidská bytost, kdo miluje.

Je to jeden z nejkrásnějších příkladů harmonické souhry přirozenosti a milosti. Milost neruší přirozenost, nýbrž ji předpokládá a pozvedá tím, že ji posiluje v tom, co má dobrého.²⁵

Tuto harmonickou souhru mohl Tomáš uvidět a uznat tím snadněji, že jeho chápání lidské přirozenosti se odvíjelo od Aristotelova myšlení, hluboce zakotveného ve zkušenosti a v uskutečňování ctnosti praktické moudrosti. Studie dějin vztahů mezi pojetím přátelství a pojetím náboženského života by ukázala, jak úzký je vztah mezi teologií milosti a teologií přátelství. Tomáš může na lidské přátelství pohlížet s porozuměním a laskavostí proto, že milost chápe jako dar, který rozvíjí a zdokonaluje už dané lidské schopnosti či zkušenosti, aby je pozvedl až ke společenství s Bohem. Jiní autoři vidí v hříchu tak radikální zlom, že je tato kontinuita nemožná. Milost pak staví člověka do situace, která je zcela odlišná od řádu pouze přirozeného.

Přínos Tomáše Akvinského

Co můžeme z tohoto rozboru sv. Tomáše a Aristotela odvodit pro teologii přátelství dnes? Tomáš se o lidskou zkušenost přátelství zajímá potud, pokud mu přináší pojem užitečný pro jeho chápání vztahů mezi člověkem a Bohem. Navíc zdůrazňuje – stejně jako Aristotelés – rozměr společenský, zatímco vzájemné vyvolení přátel, které se dnes jeví jako věc podstatná, ponechává ve stínu. Má to být důvodem k tomu, abychom texty sv. Tomáše ignorovali? Je užitečné podívat se na to, co jsme v nich hledali a nenašli, abychom zjistili, jakou teologickou metodou postupují.

Jestliže Tomáš vidí základ přátelství v tom, co mají přátelé společného, a nikoli ve vzájemném vyvolení, neznamená to, že by se odmítal zajímat o hluboká přátelství založená na vzájemné důvěře. Vidí však taková přátelství na horizontu, který je překračuje, nedovoluje jim, aby se uzavřela do svého zvláštního světa. Existují jistě vztahy určené tím či oním druhem vzájemného vyvolení, mají však přesto stejný základní charakter jako přátelství založená na tom, co mají přátelé společného. Oněm slavným, velmi osobním přátelstvím se tak nabízí možnost vykročit z kruhu svého solipsismu a otevřít se nezměrným horizontům. Jakmile dvě lidské bytosti jasněji zakusí, že si mohou navzájem přát dobro a sdílet společné věci, pomůže jim to uvědomit si, že toto jejich společenství se může a má rozšířit. Zjištění, že máme s jedním nebo více lidmi hodně věcí společných, nebrání, ale naopak otevírá cestu k poznání toho, co máme společného s každým člověkem.

Druhý podstatný poznatek, který si z našeho uvažování můžeme odnést, je proměna Aristotelovy nauky z pohledu víry. Svatý Tomáš se nespokojuje s povrchní christianizací aristoteléské nauky. Mění ji radikálně a těžištěm svého výkladu činí právě to, co bylo pro řeckého filozofa nemyslitelné: přátelství s Bohem. Nesnaží se vypracovat etiku přátelství, vycházející z té či oné evangelijní hodnoty. Zdroj své teologie lásky vidí ve víře ve vtělení Božího Syna, který přišel, aby obnovil společenství člověka s Bohem. Jako u Aristotela i zde je řeč o přátelství, ale z radikálně odlišné perspektivy. Nevycházíme ze zkušenosti člověka, nýbrž z toho, co činí a člověku navrhuje Bůh. Jestliže se dnes snažíme pracovat na teologii přátelství, musíme mít tento postup stále na paměti. Jde nám o to, abychom řekli něco moudrého o přátelství a stanovili etické normy, jejichž zachovávání přátelství prospívá? Nebo chceme hovořit jako křesťané a pramen svých úvah hledat v Ježíši Kristu? Vyjdeme od mravního příkazu (třeba i evangelijního), nebo od uznání – ve víře – vztahu mezi člověkem a Bohem, jenž může být přátelstvím?

Z francouzského originálu „L'amitié chez saint Thomas d'Aquin“
přeložil Oldřich Selucký.

POZNÁMKY:

1/ Především v *Teologické sumě* IaIIae, q. 26–28. Zde je třeba si hlavně zapamatovat definici dvou druhů lásky: „Co je milováno láskou přátelskou, je milováno pro sebe sama láskou ve vlastním, ryzím slova smyslu; to, co člověk miluje láskou žádostivou, není milováno láskou ve vlastním slova smyslu a jen pro sebe sama, nýbrž kvůli něčemu jinému. [...] Proto láska, kterou milujeme někoho tak, že mu chceme dobro, je láskou ve vlastním slova smyslu; a láska, kterou chováme k nějaké věci proto, že přinese dobro někomu jinému, je láskou relativní“ (IaIIae, q. 26, a. 4, text článku). Rozlišení mezi láskou žádostivou a láskou přátelskou lze nalézt rovněž v komentáři k evangeliu sv. Jana: *In Ioannem*, 15, lect. 4.

2 / IIaIIae, q. 114.

3 / Tato definice křesťanské lásky jako „jistého přátelství s Bohem“ se nalézá v *Quaestiones disputatae de caritate*, a. 2, obj. 8.

4 / II a IIae, ot. 23, čl. 1 Tato definice přátelství jakožto vzájemného přání si dobra opírajícího se o sdílení, přejatá od Aristotela, se nachází v komentáři listu k Římanům: *In Ep. Ad Rom.* 12, lec. 3.

5 / IIa IIae, q. 23–26.

6 / „Bůh tedy musí být milován na prvním místě a více než vše ostatní. Je totiž milován jako příčina blaženosti, zatímco bližní je milován jakožto ten, který má – stejně jako my sami – na blaženosti účast.“ IIa IIae, q. 26, a. 2.

7 / Ia IIae, q. 108, a. 4, sed contra.

8 / Když si Tomáš klade otázku, zda by nebylo lepší, kdyby se Bůh vtělil už na počátku světa (IIIa, 1, 5), odvolává se na přátelství. Je totiž faktem, že ke vtělení nedošlo na začátku světa, ač přece „láska s pomocí příteli neotálí“ (ad 1). Odpověď zní, že Bůh si zcela jistě přeje přijít člověku na pomoc, avšak jakožto přítel rozvážlivý zná nejenom lék, nýbrž i vhodný čas a okolnosti pro jeho použití. Jak prosté je toto chápání Božího spásného úmyslu jakožto aktivního soucitu přítele s přítelem!

9 / IIIa, q. 73, a. 5; q. 75, a. 2.

10 / IIIa, q. 84, a. 5, ad 2; q. 86, a. 3, ad 4.

11 / C. G. IV, 21–22.

12 / *Teologická suma* začíná právě studiem Božího tajemství.

13 / *Vyznání* I, 1.

14 / A. WOHLMAN: „L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour“. IN: *Revue thomiste* LXXXII, 1982, č. 2, č. 247–269.

15 / „The focus of Thomas's discussion of friendship is God ; specifically Thomas argues that the telos of the Christian moral life is friendship with God. Thomas develops that understanding, however, in two distinct (but not unrelated) ways : first, he discusses friendship with God in terms of charity ; second, he discusses friendship with God in terms of Christ and the sacraments.“ – L. GREGORY JONES: „The Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas“. IN: *The New Scholasticism* LXI, 1987, č. 4, s. 373–399, zde s. 383.

16 / IIIa, q. 3, a. 8 uvádí tři důvody, pro něž je vhodné, aby se vtělil Syn – a dva z nich vycházejí

z pojmu podobnosti: Syn má jistou podobnost se všemi tvory, protože je vzorem, podle nějž Otec vytváří všechna svá díla; Syn má také zvláštní podobnost s lidskou přirozeností, protože je Moudrostí, z níž plyne všechna moudrost lidská; a protože byl prvotní hřích motivován touhou po vědění, je vhodné, aby byl člověk přiveden zpět k Bohu pravou moudrostí.

17 / IIIa, q. 79, a. 1 a 4.

18 / J.-P. TORRELL: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Paris–Fribourg, Éd. du Cerf–Éditions universitaires de Fribourg, 1996, 368 sv., zdůrazňuje, že úvahy sv. Tomáše o člověku se nikdy nenesou individualistickým směrem, že jeho antropologie má vždycky sociální charakter. Na lidskou bytost jako takovou vždy nahlíží v celku společenství lidí, na člověka věřícího v celku všech lidí spasených, tedy v celku mystického těla Kristova. Když se na vztah mezi člověkem a Bohem díváme v tomto kontextu, pak nevnímáme jenom samotnou existenci tohoto vztahu, ale i jeho společenský rozměr. To je další aspekt přátelství, ve kterém se Tomáš shodoval s Aristotelem. Pro řeckého myslitele se totiž přátelství neomezovalo na vztah založený na osobní volbě, jak jej chápe moderní doba, nýbrž zahrnovalo nejružnější druhy a podoby společenství lidského, rodinného, sociálního. Příklad tohoto rozšířeného chápání přátelství vidíme v *Quaestiones disputatae de caritate*, a. 4, resp.

19 / Aristotelova námitka je explicitně pojednána v *Questiones disputatae de caritate*, a. 2, obj. 15 a odpověď. Mezi člověkem a Bohem je taková nerovnost, že je nemožné mluvit o přátelství mezi nimi. Odpověď zní: tuto nerovnost překonává Bůh, který sám sebe daruje. Opít se zde můžeme o 1Jn 3,1: „Hleďte, jak velikou lásku nám Otec daroval: byli jsme nazváni dětmi Božími, a jsme jimi.“

20 / BAUDOUIN DE LA TRINITÉ: *Nature de l'amitié selon saint Thomas d'Aquin. Pars dissertationis ad lauream in facultate S. Theologiae apud collegium internationale O. C. D. de Urbe*. Rome 1960, s. 29.

21 / *Contra Gentiles* IV, 21 používá s ohledem na tento Boží dar explicitnější výrazy než *Suma*: „Duch Svatý nás činí Božími přáteli; Bůh miluje nekonečnou láskou ty, z nichž si skrze Ducha Svatého vytvořil své přátele; Duch Svatý z nás vytváří Boží přátele.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra gentiles*, franc. překlad R. Bernier et al. Paris, Cerf 1993.

22 / A. WOHLMAN: op.cit., s. 256, k IIaIIae, q. 23, a. 1.

23 / Tamtéž: s. 260.

24 / S. PINCKAERS: *Le renouveau de la morale*. Tournai, Casterman 1964, s. 257.

25 / BAUDOUIN DE LA TRINITÉ: op. cit., s. 62.

Jean-Marie Gueullette OP (* 1960) je dominikán, přednáší teologii na Katolické univerzitě v Lyonu. Jeho práce o dějinách spirituality a o otci Latastovi, francouzském dominikánovi, který vykonával velké dílo pro ženy ve vězení, ho přivedly k otázce vlivu mistra Eckharta na Francii v 17. století. Dlouhodobě se zabývá etickým pohledem na otázku přátelství. V nakladatelství Cerf publikoval knihy *Žít s Kristem* (1994), *Dovol Bohu, aby v tobě byl Bohem* (2002), *Zůstaň se mnou, bratře* (podtitul: „Prožít smrt přítele“, 2004), *Přátelství jako epifanie* (2004), *Ženy, jež byly mými sestrami* (podtitul: „Život otce Latasta, apoštola vězňů“, 2008).







Jesús Castellano Cervera OCD

Křesťanská modlitba – přátelství s Bohem

Nauka a poselství sv. Terezie od Ježíše

Modlitba je charizmatem sv. Terezie v církvi, její specifickou naukou. Zdůraznil to i papež Pavel VI., když jí udělil titul Učitelky církve a aktuálnost jejího poselství odůvodnil těmito slovy: „Chceme, aby ozdobena tímto učitelským titulem byla věrohodnější ve svém poslání ke své řeholní rodině, bojující církvi a světu, s věčným a přítomným poselstvím: poselstvím modlitby.“¹

Říci, že vnitřní modlitba je Tereziiným charizmatem v církvi, neznamená pouze tvrdit, že jde o cosi, co je jí vlastní, jako spíše vyjádřit, že právě to je darem milosti, její službou církvi včera i dnes. Je ovšem třeba zdůraznit, že křesťanská modlitba, k jejímuž pochopení má Terezie klíč, je modlitbou osobní, modlitbou v mlčení, modlitbou kontemplativní, schopnou dát souhrnnou a celistvou odpověď Bohu v křesťanském životě, místem, do kterého se sbíhá plnost náboženské zkušenosti v Kristu.

Jako v jiných oblastech Tereziiny spirituality, která je zároveň zkušeností a svědectvím, musí každé rozsáhlejší pojednání o tématu zahrnovat: *zkušenost* vnitřní modlitby v celém rozsahu její existence, jak je předložena v jejích spisech; *nauku* neboli promyšlenou syntézu na základě této vlastní zkušenosti a v kontaktu s prameny Zjevení a v konfrontaci s teologií; *pedagogiku* jako praktické a mystagogické uvedení do modlitby samotné, do jejích morálních a psychologických nároků, do výchovy k jejímu růstu, nakolik jde o harmonické zrání křesťana v jeho láskyplné odpovědi Bohu. Nemůžeme zde, samozřejmě, rozvinout téma v celé této šíři. Odkazujeme tedy na vynikající práce k dané otázce.² Zvolíme však takový postup ve výkladu, který nám ve své prostotě pomůže zachytit podstatu tereziánského poselství a jeho aktuálnost i pro dnešní církev. V tomto směru bych chtěl hned uvést dvě krátké poznámky:

První se týká smyslu modlitby jako *přátelství s Bohem*. Je známo, že Terezie příznačně používá tuto *lidskou* kategorii, jež je ovšem zároveň podstatnou kategorií *biblického* Zjevení. To nám umožňuje spolu s Terezií nabídnout křesťanské poselství s antropologickými kořeny a povýtce biblickou hodnotou, která propůjčuje tereziánské nauce široce aktuální dosah. Vnitřní modlitba je tak okamžitě uvedena do vztahu se základní kategorií křesťanství, jíž je *teologální láska*. Tereziino

uvažování tak nabývá *teologické úrovně* a navrací modlitbě místo, které jí přísluší v prostoru víry a teologie.

Druhá poznámka se týká aktuálnosti poselství. Dnes je, naštěstí, modlitba v církvi vnímána jako krajně aktuální a úsilí o kontemplativní modlitbu či *křesťanskou kontemplaci* je navýsost ceněno. Shrnuto, zvláště po koncilu se neúnavně hledá modlitba, která by nebyla *odcizující*, nýbrž silně zosobněná a otevřená vnějším závažkům, zdůrazňuje se důslednost v hodnotách a v postojích, které by vytvářely jednotu modlitby jako výrazného nasměrování k Bohu, plnosti pravdy v člověku, ale také schopnost otevřenosti a nasazení ve prospěch druhých. Nuže, Terezie od Ježíše nás učí právě tomuto typu *modlitby života*, vychovává ke kontemplaci jakožto souhrnnému postoji zralých křesťanů, kteří jsou „kontemplativní“ ve velmi přesném smyslu.³

V současné rozmanitosti vyjádření osobní modlitby, s nebezpečnými zhoupnutími mezi emoční povrchností a hledáním duševní niternosti, nám Terezie, která jasně ukazuje na Krista jako na klíč ke křesťanské modlitbě, nabízí souhrnné, bohaté a otevřené učení, s nímž by bylo dobré, kdyby se konfrontovaly všechny současné zkušenosti modlitby v církvi, zvláště pokud jde o smysl *růstu* a zrání kontemplativní zkušenosti, *nasazení* v činnosti a *jednotu křesťanského života*.

Tereziinu nauku o modlitbě představujeme souhrnně ve dvou momentech:

I. Pojetí modlitby jako přátelství s Bohem a jeho biblické kořeny;

II. Dynamika přátelství s Bohem na cestě modlitby.

I. Pojetí modlitby jako přátelství s Bohem a jeho biblické kořeny

1. Jedna slavná definice křesťanské modlitby

Mezi mnoha definicemi nebo popisy křesťanské modlitby, které nám nabízejí pojednání o spirituální teologii, se nachází rovněž ta, kterou nám předkládá sv. Terezie ve své *Knize života*, 8. kapitole, 5. bodě.⁴ Třebaže z technického hlediska o definici nejde, zahrnuje v sobě řadu prvků, které činí tento popis nesmírně zajímavým. Nechceme-li však tereziánské pojetí banalizovat nebo si je vykládat subjektivně, je potřeba provést zde jednoduchou exegezi a prostý výklad, přičemž je nutné vyjít z originálního španělského textu.

a) *Důležitost kontextu*

Kontext, ve kterém se tereziánská definice modlitby nachází, je velmi významný. V 7. kapitole své duchovní autobiografie Terezie popsala, a to s drama-

tickým zdůrazněním, svou situaci řeholní krize v klášteře Vtělení; šlo o krizi, která byla zapříčiněna mimo jiné udržováním lidských *přátelství*, za něž ji Bůh otevřeně káral; Terezie však přitom paradoxně zdůrazňuje svou temnou *osamělost* na úrovni duchovního přátelství, které by ji v té době mohlo přivést na správnou cestu. Mezi lidským přátelstvím a duchovní osamělostí drží Terezii na nohou praxe modlitby – praxe, kterou si osvojila jako mladá dívka, pěstovala ji s láskou a byla za ní od Boha odměňována niternými milostmi. Šlo však o modlitbu, která v průběhu jejího duchovního života kolísala, ba v jednom období ji Terezie opustila, aby se k ní pak bolestně vrátila během dlouhého období svého života uprostřed bojů a vyprahlostí. Ovšem ve věrnosti modlitbě, ve věrnosti přátelství s Bohem spočívá klíč k úspěchu, vhodná příležitost k obrácení jako k milosti, která jí byla darována samotným Kristem (srov. Ž 9,1–2).

A právě do tohoto kontextu, který předchází vyprávění o jejím obrácení, Terezie vkládá *apologii modlitby*, v níž uplatňuje své osobní svědectví, naléhavě vybízí, vyjadřuje definici a požadavky této modlitby přátelství, aby nakonec sama vyústila do modlitby obrácené k Bohu. Zde je tedy poměrně dlouhá citace textu zmíněného úryvku sv. Terezie:

Dobro, které má ten, kdo se cvičí v modlitbě, popsalo mnoho svatých a dobrých osob, myslím ve vnitřní modlitbě. Sláva buď za to Bohu! A i kdyby tomu tak nebylo, i když jsem málo pokorná, nejsem až tak pyšná, abych se o tom odvažovala mluvit. Mohu mluvit jen podle toho, jakou mám zkušenost, a tou je, že navzdory zlům, kterých by se dopouštěl ten, kdo s modlitbou začal, ať ji neopouští, vždyť je to prostředek, kudy se dá vrátit k nápravě, a bez ní to bude mnohem těžší. A ať duši nesvádí démon tímtéž způsobem jako mne, totiž aby opustila modlitbu kvůli pokoře; ať věří, že Jeho slova nemohou selhat, neboť pokaždé, když opravdově lituje a rozhodne se jej neurážet, obnovuje se původní přátelství a udílení milostí, které předtím Bůh dával, a někdy mnohem více, pokud si to zaslouží pro svou lítost.

A kdo s modlitbou dosud nezačal, toho já pro lásku Páně prosím, aby se nezbavoval takového dobra. Není se tu čeho bát, nýbrž je tu po čem toužit; neboť i kdyby nebyl pokročilý a neusiloval by být natolik dokonalejší, aby si zasloužil okoušení a obdarování, která takovým lidem dává Bůh, snadno bude nabývat poznání cesty k nebi; a vytrvá-li, důvěřuji v Boží milosrdenství, protože Boha si nikdo nevybral za přítele, neboť vnitřní modlitba není, podle mého názoru, nic jiného než styk přátelství, časté přebývání o samotě s tím, od něhož víme, že nás miluje.

A pokud jej dosud nemilujete – neboť k tomu, aby byla láska opravdová a přátelství trvalo, je třeba, aby došlo ke shodě stavů: Pána, o kterém je zřejmé, že nikdy nemůže mít

nejaký nedostatek, a našeho, který je neřestný, smyslný, nevděčný –, nebudete moci sami ze sebe dosáhnout toho, abyste jej tolik milovali, neboť to nepřísluší vašemu stavu; avšak když uvidíte, jak moc je pro vás cenné mít jeho přátelství a jak moc vás miluje, projděte tímto utrpením, takže budete velmi často přebývat s tím, jenž je od vás tak odlišný. (Ž 8,5)⁵

Tento text má tu výhodu, že shrnuje zkušenost modlitby, jejíž rozvinutí pak nacházíme důsledně přítomné ve všech Tereziiných knihách. Stojí za to tedy, dříve než se pokusíme analyzovat některé její originální hodnoty, provést jednoduchou exegezi pojmů.

b) Slovní rozbor

Tratar de amistad („styk přátelství“) – Terezie definuje modlitbu především jedním velmi širokým pojmem, totiž slovem *tratar* („styk, stýkání se, jednání, probírání“), tedy pojmem přátelství nebo spíše jeho konkrétnějším chápáním jako „bytí přáteli“, tím, že máme přátelský vztah. Být oranty (lidmi modlitby) znamená být Božími přáteli. Svěťice dává přednost *situaci*, celkovému životnímu postoji, dříve než se začne zabývat konkrétním „společným přebýváním“, které toto přátelství předpokládá. V tomto zdůraznění je touha mluvit spíše o *životě* než o konkrétním okamžiku, o trvalém stavu lidského vztahu s Bohem než o konkrétním úkonu modlitby.

Estando tratando („přebývání“) – v opakování slova (v tomto případě *tratar*), jež je v jejím písemném vyjádření poměrně časté, lze tušit důslednost přátelství, které je budováno konkrétními okamžiky, kdy se přátelé setkávají a rozmlouvají spolu; je-li pravdou, že neexistuje skutečné přátelství, nejde-li o trvalý stav, je také pravdou, jak si toho Terezie bystře všimá, že „i vztah příbuzenství a přátelství se ztrácí s nedostatkem sdílení“ (C 26,10).

Jsou tím připomenuty dva póly přátelství, aby byly analogicky stanoveny dva póly modlitby: *modlitba-život*, která předpokládá stálý vztah s Bohem, a *modlitba-cvičení*, která vyžaduje vhodný čas věnovaný této zkušenosti setkání, naslouchání, rozmluvy.

Muchas veces („mnohokrát, často“) – modlitbě jako cvičení připisuje Terezie nezbytné opakování, vytrvalost, která je známkou věrnosti a ustavičného růstu v lásce; delší a pevně dané doby určené pro skutečnost dynamického růstu, která se stane dějinami přátelství, jež vyžaduje neustálé prověřování.

A solas – o samotě nebo, jak to vyjadřuje španělský text, „sám se samou/samým“. Je jasné, že tato samota vyžaduje prostor vnitřního mlčení, aby bylo možné naslouchat a rozmlouvat. Samota je tedy vyžadována jako duševní potřeba soustředěnosti, aby se mohl člověk nacházet v živoucím vztahu s Bohem; ale rovněž jako potřeba utišit vše, co by mohlo překážet vědomí a zjevení přítomnosti Boží. Je však také nutné poznamenat, proti jakémukoli bezdůvodnému nařčení z intimismu, že motivace k tomuto *a solas* nemohla být u Terezie opodstatněnější: „neboť tak to činil Pán, když se modlil, a ne proto, že by toho měl zapotřebí, nýbrž k našemu poučení.“ (C 24,4) Je vidět, že Terezie natolik často rozjímala o Ježíšově mlčenlivé modlitbě v samotě, kterou nám připomínají evangelisté, že i v tomto kontextu představuje Krista jako vzor modlitby; v tereziánské motivaci je však obsaženo i jiné Ježíšovo ponaučení: „Víte, že nás Jeho Majestát učí, abychom se modlily o samotě“ (tamtéž), se zřejmým odkazem na jeho pobídku k modlitbě „ve skrytosti komůrky“, vyjádřeno terminologií Mt 6,6. Terezie sama však relativizuje tento princip, když píše: „Bylo by velmi tvrdé, kdybychom se mohli modlit pouze ve (skrytých) zákoutích“ (Z 5,16); motivace je prostá: „Ten, kdo opravdu miluje, tak činí všude a vždy si připomíná milovaného“ (tamtéž). Kromě toho, a je to třeba zdůraznit proti každému nařčení z intimismu, Terezie předkládá jako kritérium ověření pravosti modlitby lásku k bližním a službu jim do té míry, že člověk zakouší, jak se mu v modlitbě zaplňuje samota přítomností lidí a duše je puzena k tomu, aby opouštěla Boha kvůli bližnímu (srov. tamtéž).⁶

Con quien sabemos nos ama („s tím, od něhož víme, že nás miluje“) – tj. s Bohem, s tím, koho poznáváme a od něhož víme, že je naším Přítelem, v aktivním a stále živém sdílení lásky. V tomto slově je skryto tajemství modlitby: vědomí, že nás Bůh miluje, víra v Boha, který je naším přítelem. Modlitba nám tedy znovu předkládá onen rozhovor lásky ze Zjevení, na který ona odpovídá. Jde o dialog, ale v tom smyslu, že člověk má odpovídat na lásku, která se už projevila. Jde zde o takové „víme“, které je zkušenostní, ale které v posledku také vychází ze Zjevení, díky němuž „víme a věříme“ lásce, kterou má Bůh k nám. Nepřímo to předpokládá, že se křesťanská modlitba, jak podtrhává Terezie, rodí z naslouchání slovu, z Božího Zjevení v Ježíši Kristu, jež se prostřednictvím modlitby samé stává událostí a zkušeností víry. Ve vnitřní modlitbě se člověk osobně dotýká smyslu Zjevení jako „dějin spásy a společenství“ s Bohem, který je *Přítelem lidí*.

2. Některé charakteristické rysy modlitby

a) *Přátelství: lidská zkušenost a Boží zjevení*

V definici modlitby shrnula sv. Terezie svou *lidskou* zkušenost a přijala *božské* Zjevení, zjevení Boha jako Lásky.

U základu pochopení Zjevení a modlitby stojí Tereziina lidská zkušenost přátelství. Terezie byla vždy velkou přítelkyní; první kapitoly její duchovní autobiografie (tj. *Knihy života*) nám odhalují osobu, která od počátku milovala a byla milována, která obdarovávala přátelstvím druhé a přátelství od nich přijímala. Šlo o schopnost, která se u ní postupně rozvíjela prostřednictvím silně zakoušených chvil rozhovorů, *sdílení*, které je jedním z klíčových slov tereziánského slovníku o přátelství. Naslouchání a účast, chvění citlivosti a srdce, přivedly Terezii na okraj propasti. Byla to bolestná zkušenost plná utrpení. Přátelství, které našlo svou rovnováhu až v Kristu, když Ježíš definitivně obsadil citový střed její bytosti tím, že ji osvobodil co do její efektivity a pozitivně v ní uvolnil veškerý lidský náboj a schopnost sebedarování.⁷ Lze říci, že tereziánská zkušenost přátelství, která byla očištěna obrácením a prošla skutečným vzkříšením, byla prostřednictvím milosti přijata do batůžku křesťanských zkušeností naší světice na způsob *praeambularum amoris* („preambulí lásky“), které jí umožní uchopit vlastní smysl *lásky* k Bohu a k bližnímu jako vztah přátelství. *Milovat Boha znamená být Božími přáteli; milovat bližního znamená vnášet lásku do konkrétnosti a niternosti přátelství.*⁸

Je zajímavé si všimnout, že Terezie do své pedagogiky modlitby přijala jako teologické principy i postřehy lidského a psychologického rázu, které plynou z její zkušenosti přátelství. Zde předkládáme pouze některé z nich:

Princip ztotožnění: „k tomu, aby byla láska opravdová a přátelství trvalo, je třeba, aby došlo ke *shodě stavů*“ (Ž 8,5). Jde o princip přátelství, které buďto spojuje jako přátele lidi podobné, nebo je podobnými činí vzájemným sdílením; Terezie aplikuje tento princip v tom smyslu, že je potřeba, aby člověk modlitby nabyl *stejného stavu, jaký má Bůh*.

Princip častého sdílení: „Příbuznost a přátelství se ztrácejí nedostatkem sdílení.“ (C 26,9) Psychologický postřeh, který Terezie aplikuje na modlitbu, jež proto musí být častá, aby se pro nás Bůh nestal osobou vzdálenou a odcizenou naší zkušenosti.

Moc pohledu ve sdílení přátel: „Nezdá se nám, že nám lidé naslouchají, když mluvíme, pokud nevidíme, že se na nás dívají.“ (CE 50,1) Jemný postřeh, který na Terezii prozrazuje, že je pozornou přítelkyní, která se svými přáteli rozmlouvá mezi čtyřma očima a je s to naplno docenit také v modlitbě moc pohledu jako komunikační formy. *Musíme se dívat na Boha*, chceme-li naslouchat jeho slovu; ale také *Bůh se musí dívat na nás*, je-li pravdou, že nás miluje a že nám naslouchá.

Důležitost lásky pro jakýkoli přátelský vztah: „Pro žáka není malým dobrem a darem, když vnímá, že ho má jeho Učitel rád.“ (C 26,11) Moudrá pedagogická norma a hluboké přesvědčení, s nímž Terezie vybízí k přijímání a naslouchání veškerému Ježíšovu vyučování v modlitbě.

Potřeba upřímnosti ve vztazích a dar úsudku ostatních: „Není nikoho, kdo by tak dobře znal sám sebe, jako nás znají ti, kdo se na nás dívají, je-li to s láskou a starostí o náš pokrok.“ (Ž 16,7) Jde o princip vzájemné nápravy v lásce, který dokáže Terezie aplikovat na Boha modlitby, jenž se svými přáteli jedná někdy neúspěšně a „strašlivě“.

Takových příkladů a podobných principů by se dala uvést ještě celá řada. Postací nám však vědomí jedné zásady: v lidském přátelství dokázala Terezie zachytit smysl přátelství božského; avšak zkušenost s Bohem-Přítelem překonala zkušenost a očekávání přátelství lidského.

Terezie vnímá svou existenci důsledně jako zkušenost Boha-Přítele, který jí vycházel vstříc od prvních let jejího života, který ji neopustil v průběhu krize řeholního povolání, který se projevil jako „věrný přítel“ až po ty nejméně předvídatelné mystické milosti. Modlitba je tedy pro Terezii zkušeností této předcházející lásky Boha, „od něhož víme, že nás miluje“. Celá Tereziina autobiografie, od prvních stránek předmluvy až po poslední stránky doslovu, je svědectvím, které světe vydává tomuto Bohu, jenž miluje bez míry. Lze říci, že modlitba je pro Terezii prostorem, kde se živě vnímá smysl Božího zjevení jako společenství a sdílení, milost, smlouva, přátelství. Proto se také do modlitby shrnují do jisté míry rovněž individuální, osobní „dějiny spásy“, a tam se také, jako do rozcestí, sbíhají všechny osobní zkušenosti ve světle Boha-Lásky.

Lze říci, že v Tereziině lidské zkušenosti a v jejím pronikání do tajemství spásy jako daru zjevení Boha, který se vůči ní choval jako přítel, nacházíme teologický význam její definice modlitby, která má široký záběr a výrazně biblicko-teologický formát.⁹

b) *Personalismus a afektivita*

Již bylo poznamenáno, že tereziánský pojem modlitby zdůrazňuje tyto dva aspekty a nabývá tak charakteristické povahy v mnoha definicích modlitby, formulovaných v průběhu dějin.¹⁰

Ve svém *personalismu* zdůrazňuje Terezie setkání Boha s člověkem, kde převažuje pozornost osob nad tím, co by se mělo říkat nebo jakými postoji by se to mělo vyjadřovat. Už bylo řečeno, že u Terezie je důležitější vztah přátelství jako osobního setkání než *elevatio mentis in Deum* („pozvednutí mysli k Bohu“) a *petitio decentium a Deo* („prosba o to, co je vhodné, adresovaná Bohu“), které charakterizují jiné definice.¹¹ Nelze však zapomínat, že i tereziánská definice je ohlasem na církevní tradici, na teologii Klementa Alexandrijského o modlitbě Božího přítele nebo přímo na vyjádření „rozhovor s Bohem“, které nabízí Jan Zlatoustý.¹²

Celá tereziánská pedagogika modlitby ukazuje cestu k tomuto osobnímu a hlubokému, nikoli povrchnímu, nýbrž upřímnému setkání, ve kterém se pak zákonitě objeví všechny formy přátelského vztahu, modlitební postoje, podobné těm, jež nacházíme u biblické modlitby a jež jsou bohatě doloženy na stránkách tereziánských děl: chvála, žehnání, díkůvzdání, vyznání, kajícnost, přímlování.¹³ A při tomto setkání se všechno stává příležitostí k vyjádření a rozvíjení vztahu, jak záležitosti Boží, tak i věci lidské. Když je zajištěna tato výměna lásky, všechno se může stát vyjádřením přátelství: stání, dívání se, naslouchání, mlčící přítomnost, spontánní výkřik, kráčení v Boží přítomnosti, práce v Pánově společnosti, neboť jak učí Terezie, „i mezi hrnci kráčí Pán a pomáhá nám jak v tom, co je vnitřní, tak i v tom, co je navenek“ (Z 5,8).

Zdůrazněním *efektivity* nás Terezie učí, že modlitba je „záležitostí srdce“; ani ne tak citovosti, jako spíše vůle. Světice upřednostňuje srdce před rozumem, usebrání před meditací, pohled plný lásky před úvahami, při kterých riskujeme, že „se zvrhnou v rétoriku“. Vychovává k lásce i při ústní modlitbě, neboť je přesvědčena, že jak v modlitbě, tak v životě je tím, *na čem opravdu záleží, láska*; je to jeden z víc-krát opakovaných axiomů: modlitba „nespočívá v mnohém přemýšlení, nýbrž v mnohém milování“ (4H 1,7; srov. Z 5,2); z toho také logicky vyplývá pedagogika pro modlitbu i život: „dělejte tedy to, co ve vás víc probouzí lásku“; lásku, která se vtěluje do postojů hledání Boží vůle, služby ve spravedlnosti, lásky a činnosti pro církev, sebedarování se v lásce bližnímu (srov. 4H 1,7).

Tím je zdůrazněna rovněž *gratuita*, zdarmadanost modlitby, která nikdy nemá být zisťná, nýbrž zcela obrácená k Bohu a k jeho zájmům, k jeho vůli vůči nám.

Samozřejmě že *poznání* není popíráno, nýbrž podřízeno lásce, meditace zase kontemplaci, přemýšlení milování, rozum vůli. V afektivní zkušenosti modlitby

se ovšem rodí pravé „poznání“ Boha, který se zjevuje a promlouvá k srdci člověka. Bohatství poznání Boha je Terezií nesčetněkrát doloženo ve všech jejích knihách. Z osobního setkání vyplynulo plnější porozumění Božímu Zjevení, pokornější a upřímnější poznání člověka, v onom sokratovském „poznej sám sebe“, které Terezie převádí do poznání sebe, aby byl člověk v pravdě-pokoře.¹⁴

3. Biblické kořeny tereziánské modlitby

Aktuálnost tereziánského poselství o modlitbě vyplývá z jejího výrazného biblického zakořenění, což se dnes ve studiích věnovaných její nauce velmi zdůrazňuje. Proto zde chci přiblížit jen některé biblické důrazy nebo ohlasy, které stojí u základu pojetí modlitby, jež bylo předloženo.

a) Obecný základ: Bůh jako Přítel zjevený v Kristu

V centru tereziánské modlitby stojí zásadní zjevení Nového zákona: „Bůh je Láska“ (1Jan 4,16); Terezie to konkrétně překládá do vyjádření: „Bůh je Přítel“; nebo lépe: „Bůh je naším Přítelem.“ Když totiž shrnuje motivace rozhovoru s Bohem v plné důvěrnosti, připomíná tituly, jimiž se přiodívá Boží láska ve Zjevení: „Jednejte s ním jako s *Otcem* a jako s *Bratrem* a jako s *Pánem* a jako se *Snoubencem*...“ (C 28,3) Vypočítávají se zde důrazy Boží shovívavosti, světici tak drahé, blahovůle Boha, jehož rozkoší je přebývat s lidskými dětmi či který rozmlouvá s lidmi jako s přáteli a stýká se s nimi (srov. Přís 8,31; Bar 3,38; Ex 33,11); jde o totéž, co vyjadřuje Ježíš: „Už vás nenazývám služebníky, ale přáteli...“ (Jan 15,15a) Terezie mluví o společenství a rozmlouvání s Bohem.¹⁵

Nelze však zapomínat na to, že ve vlastním středu tereziánské modlitby se nachází vztah *adopce*, vyjádřený Kristem v úvodním oslovení modlitby Otčenáš, které Terezie komentuje s jednoznačně biblickými důrazy do té míry, že modlitbu zahrnuje do trojičního rozměru Otce, Syna a Ducha Svatého (srov. C 27,7).

Díky předpokladu Boží iniciativy („...od něhož víme, že nás miluje“) je tereziánská modlitba viděna jako láskyplná *odpověď*, jako důraz na dialog, ve kterém má iniciativu Bůh. Lze tak nalézt soulady tereziánské modlitby s tím, co bylo definováno jako „strukturální zákonitosti rozhovoru s Bohem“ v Bibli, takže navzdory některým kritikám, vyčítajícím tereziánské modlitbě intimismus, lze dosvědčit dokonalou shodu mezi biblickou a tereziánskou modlitbou, charakterizovanou tímto vztahem přátelství se všemi jeho důsledky.¹⁶

Aktuálnost tohoto pojetí vztahu s Bohem v křesťanské existenci, a tedy i v modlitbě, byla zdůrazněna evangelickým teologem Jürgenem Moltmannem, který je

přesvědčen o vhodnosti prezentovat biblickou kategorii Boha jako Přítelů lidí a modlitby jako vztahu přátelství s tímto Bohem, který se stává blízkým člověku.¹⁷

b) Specifický základ: Kristova modlitba

Jak jsme již zdůraznili, Tereziiny oči jsou upřeny na Krista, když doporučuje modlit se o samotě, neboť tato rada se rodí z jeho výslovné nauky o modlitbě (srov. Mt 6,6) a z jeho příkladu modlitby na opuštěných a osamělých místech, jak o tom svědčí evangelisté (srov. Mk 1,35; 6,46; Lk 11,1).

A je to právě tato Ježíšova modlitba, osobní a dlouhotrvající, v mlčení a samotě, na kterou se Tereziina nauka odvolává jako na první instanci do té míry, že lze opět nalézt skrytý soulad mezi tím, co říká Terezie o modlitbě, a tím, co dělal Ježíš, když se modlil a obracel se s důvěrou k Otci: *setrval ve společenství lásky častým stykem o samotě s tím, od něhož věděl, že je milován, totiž s Otcem*.

Však také ve svém výkladu modlitby Páně Terezie nenahrazuje Učitele modlitby, nýbrž ukazuje na něj jako na „jediného Učitele a jediný vzor“. Ve svém komentáři modlitby Otčenáš se odvolává na základní Ježíšovu nauku, přijímá každé slovo z Mistrova učení, jako by teď splývalo „z oněch božských úst“, a vykládá prosby Otčenáše jako modlitbu samotného Krista, obrácenou v našem jménu k Otci.¹⁸

c) Nezbytný předpoklad: modlit se v pravdě

Ve vztahu přátelství s Bohem, jímž je modlitba, sv. Terezie často zdůrazňuje absolutní potřebu modlit se v pravdě, která se rodí ze sebepoznání. Jde o onu radikální pokoru, kráčení v pravdě, jež začíná sebepoznáním a uvědoměním si propasti, která nás odděluje od Boha. V samotném kontextu definice modlitby napsala: „K tomu, aby byla láska opravdová a přátelství trvalo, je třeba, aby došlo ke shodě stavů: Pána, o kterém je zřejmé, že nikdy nemůže mít nějaký nedostatek, a našeho, který je neřestný, smyslný, nevděčný – nebudete moci ze sebe dosáhnout toho, abyste jej tolik milovali, neboť to nepřísluší vašemu stavu; avšak když uvidíte, jak moc je pro vás cenné mít jeho přátelství a jak mnoho vás miluje, projdete tímto utrpením, že budete velmi často přebývat s tím, *jenž je od vás tak odlišný*“ (Ž 8,5). V pokoře a obrácení spočívá neustálá příležitost, jak navázat správný vztah k Bohu v pravdě. Proto Terezie často poukazuje na celníka z podoběnství o pravé modlitbě, který je vzorem ryzího oranta (srov. Ž 15,9; C 31,6; 7H 3,14).

d) Základní přesvědčení: *Bůh je přítomen*

Téma přítomnosti Boha v člověku, antropologické pojetí Božího chrámu a Božího příbytku, jsou v teologii modlitby podle sv. Terezie naprosto zásadní. Od života v přítomnosti Páně až po hledání Boha ve zprostředkováních, kde se zjevuje jeho přítomnost; od obrazu v přírodě až po tajemství přebývání Trojice v srdci křesťana, který žije v milosti, máme celou řadu motivací, které provokují možnost i potřebu přátelské odpovědi Bohu, jenž je *přítomným Přítelem*.

Svatá Terezie rozvinula toto velké biblické téma Hospodinovy přítomnosti tím, že je aplikovala na konkrétní pedagogiku modlitby jako přátelství, kterou je modlitba usebrání. V knize *Příbytků* (tj. ve *Vnitřním hradu*) načrtla dlouhou cestu zniternění, která jde od Boží přítomnosti v člověku až po lidskou přítomnost v Bohu (srov. 1H 1,1 a název kapitoly; 7H 1,6).

Přítomnost činí přátelství bezprostředním vztahem, který je možný všude, a z rozhovoru činí snadné a příjemné vstoupení do sebe sama, a to i uprostřed mnohých zaměstnání (srov. C 29,5; Z 5,15–17).

Bůh-Přítel se tak stává *blízkým* Bohem Bible a společenství a smlouva jsou korelativní s Boží přítomností a Božím „příbytkem“ v lidském srdci. Terezie bude chápat modlitbu mimo jiné také jako toto „vstoupení do sebe sama“, do hradu vlastní duše prostřednictvím brány modlitby, a bude to považovat za základní požadavek osobního setkání s Bohem.¹⁹

Tyto prosté „aktualizační“ postřehy z tereziánského poselství nám umožňují uzavřít téma dvěma odkazy na nauku II. vatikánského koncilu, které učinily tereziánské poselství modlitby krajně zajímavým na úrovni teologie i katecheze, spirituality i křesťanské antropologie:

Prvním je antropologický princip, díky němuž člověk nachází nejvyšší motiv své důstojnosti v povolání ke společenství s Bohem (srov. GS 19). Tereziánské poselství chce otevřít člověka této vznešené důstojnosti.

Druhým je význam pojetí Zjevení jako odhalení se Boha člověku (srov. DV 2.5). Tereziánská modlitba chce jako celostní forma odpovědi zdůraznit, jak se osobní přijetí spásného Zjevení a jeho dějin nutně stává vztahem přátelství: *modlitbou-životem*.²⁰

II. Dynamika přátelství s Bohem na cestě modlitby

Pojetí modlitby, předložené sv. Terezií, je bohaté a dynamické jako samotné Boží přátelství; otvírá dveře dobrodružství, cestě, kterou je třeba projít spolu s Bohem, rozvinutí dějin spásy, které, jak bylo napsáno, jsou „dějinami přátelství“.²¹

Pokusme se ozřejmit některé charakteristické rysy tereziánské modlitby a vyděme přitom z kategorie přátelství či setkání, s následujícími kvalitami, které velmi dobře shrnují celou tereziánskou zkušenost a nauku o modlitbě: *osobní, teologální, dynamické a přetvářející setkání*.

1. Osobní setkání

Terezie od Ježíše přiznává modlitbě hluboce personalistický smysl *setkání s druhým*, kterému se naučila v lidském přátelství, avšak ve škole božského přátelství se tento smysl ještě více zdokonalil. V nauce a pedagogice modlitby klade Terezie důraz na osoby a vztah, který se rodí z *přebývání, z hledání přítomnosti a z pozornosti* vůči partnerovi v dialogu. Instinktivně je vedena k tomu, aby hledala přátelskou tvář Boha Zjevení v Kristu a aby odmítala mlhavé metody a návrhy modlitby, které mohly vést ke ztroskotání jistoty setkání s Druhým.²²

I pro ústní modlitbu bude první radou vědomí znalosti, s kým mluvíme a kým je Bůh, ke kterému se obracím; důležitější než konkrétní formulace modliteb je život; důležitější než konkrétní modlitby je modlitba jako osobní vztah.²³ To vydvihuje hodnotu *přebývání s Bohem* v modlitbě do té míry, že se nabízí nové kritérium pro posuzování hodnoty této pozornosti srdce, i když se zdá, že roztržitosti narušují krásu setkání s Bohem. Přebývat v Boží přítomnosti, být i uprostřed roztržitostí, když to srdce opravdu chce, *způsobuje vždy dobro*; a Bohu se to líbí (srov. 2H 1,2; 7H 4,10).

Když jsou osoby v nouzi, je zapotřebí *konfrontace v pravdě*. Od člověka to vyžaduje schopnost být pravdivým v Boží přítomnosti, vyjít pokorně ze sebepoznání a nechat se osvětit Božím světlem, aby bylo možné konečně pochopit vlastní povolání a úděl spolu s jejich aktuálním stavem. V tomto uplatňování *pravdy* je Bůh neoblomný; a modlitba se díky světlu, které Bůh na člověka vrhá, stává tavícím kelímkem sebepoznání, které člověka vyvádí z rovnováhy, odkrývá i ty nejjemnější skryté vrstvy, očišťuje sebemenší stopy hříchu. Modlitba je cestou sebepoznávání, vyvolávaného Bohem, který je přítelem v pravdě a vede člověka až k nehlubší konfrontaci s jeho vlastním stavem před Bohem. Ve věrnosti tomuto působení pravdy spočívá naděje na skutečný rozvoj přátelství. Tereziánská zkušenost modlitby, vyprávěná v *Knize života*, nachází v příbytcích *Vnitřního hradu* potvrzení této cesty člověka, která se uskutečňuje do té míry, do jaké přijímá moc Božího zjevujícího „Ty“, které ho provází v přezkoumání sebe sama.²⁴ Jedna krásná tereziánská modlitba v klíčovém bodě třetích příbytků nám výstižně ukazuje krajní potřebu pravdy, která zkouší člověka tvář v tvář neoblomnému Božímu očišťování: „Zkoušejte nás, Pane, který znáte pravdu o nás, abychom poznali sami sebe.“ (3H 1,9)

Ovšem dar Božího přátelství je postupným *odhalováním a darováním* vlastní osoby; jde o vpád Boha jako toho, kdo vyvolává a uskutečňuje osobní setkání prostřednictvím postupného zjevování všeho toho, kým On je. V Tereziině duchovní autobiografii lze sledovat tuto cestu zjevování se a darování, na které se Bůh projevuje v Kristu, zjevuje Terezii tajemství církve, aktivně ji uvádí do dobrodružství spásy.²⁵ Ale i mimo vlastní mystickou zkušenost probouzí modlitba touhu po poznání Boha, velkou lásku k jeho slovu, potřebu pronikat do Božích tajemství, která se rozvíjí do moudrostiplného pronikání Zjevení. Roste tedy vzájemné poznání mezi Bohem a člověkem ve vztahu přátelství.

Jelikož jde o osobní setkání, které s sebou nese nejen poznání, ale i *vzájemné darování se*, modlitba naplno rozvíjí dynamiku osobního darování, hledání Boží vůle. Existuje jeden tereziánský axiom, vícekrát opakovaný, že „Bůh se nám nedá zcela, dokud se my nedáme cele Bohu“ (srov. C 28,12; 5H 1,3). Modlitba tedy vyvolává touhu po setkání-daru, po vydání se Bohu a jeho požadavkům. To vše je ale jen jako příprava nebo disponování se k tomu, aby se mohlo v plnosti uskutečnit *plné sebedarování* Boha člověku prostřednictvím *pomalé cesty* zjevení. Jde o vnitřní, přetvářející, posilující dar Boha, sebezjevení až po vlastní tajemství Trojice; pronikání Božího sdílení do člověka je přitom krajně bolestné, očišťující, a vede ke skřípotu samotného soukolí lidské psychiky, jak je to vidět například v očištěních, osvíceních a extázích šestých příbytků; jde ovšem o sdílení, které *připodobňuje* obrazu Krista.²⁶

V teologii modlitby jako osobního setkání vychází Terezie ze základního předpokladu: iniciativu v přátelství má vždy Bůh. Hledáme toho, kdo hledá nás; díváme se na toho, kdo se dívá na nás, setkáváme se s tím, kdo už je přítomen svou láskou. Modlitba se tak stává osobní *odpovědí* Bohu, který se zjevuje a daruje v Kristu. Cesta modlitby pak tedy bude postupnou a dynamickou *Boží odpovědí* člověku, který vstoupil do dějin jeho přátelství.

2. Teologální setkání

V perspektivě našeho objasnění tereziánské modlitby není modlitba okrajovou záležitostí, nýbrž bodem, do kterého se sbíhá celá křesťanská zkušenost. Už v samotné definici lze vytušit implicitní odkazy na plně teologální setkání; modlitba se stává uplatňováním *víry, naděje a lásky* a tedy kvalifikovaným okamžikem teologálního života a faktorem růstu v teologálních ctnostech. Nejautentičtější podobou určení modlitby je právě ta, která je nabitá *teologálními energiemi*, aby se stala křesťanským životem v akci a dynamice a mohla tak být pravdivě zhodnocena.

Tyto rozměry se v tereziánské modlitbě bezesporu nacházejí.

Setkání ve víře, které dává vzrůst víře. V modlitbě je pro Terezii důležité, abychom se obraceli na Boha, od něhož „víme“, že nás miluje. V onom *víme* je skryto celé bohatství víry, které se rodí ze slova a upevňuje se postupnou křesťanskou zkušeností modlitby; jde o proces přilnutí ve víře, a to rovněž v temnotách Boží *nepřítomnosti*, ve vášnivém hledání během mnoha let vyprahlostí, ve věrném očekávání toho, kdo věří Boží lásce. A s postupným přilnutím víry jde ruku v ruce i růst víry: v hlubokém zkoumání Božího Zjevení v Písmu, v radikálnějším přimknutí se k víře církve. Jde, nakonec, o víru, která je stále obrácena k Bohu a stává se neustálým vyznáním znamení, která Bůh koná, a obdivem, jenž připouští, že Bůh může uskutečnit věci ještě daleko větší (srov. 7H 1,1).

Žkušenost chudoby v naději. Stejně tak se v tereziánské modlitbě nachází smysl pro naději, který se rodí z chudoby a nedostatečnosti: „snášet toto utrpení, že budete velmi často přebývat s tím, jenž je od vás tak odlišný.“ (Ž 8,5) Skutečnost, že „víme, že nás Bůh miluje“, v nás rodí hnutí naděje, které Terezie potvrzuje konstatováním, že Bůh na ni čekal dlouhou dobu, aniž by jej mezitím unavila (srov. Zv 4; Ž 14,10.12). Tak duše živí naději a posiluje ji na různých úrovních: důvěry v Boha, rostoucí na základě zkušenosti jeho milosrdenství; odvahy, která si dovolí očekávat od Boha všechno včetně znovunabytí ztraceného času; nezadržitelné touhy vidět Boha, která probouzí eschatologický smysl křesťanského života, směřujícího k definitivnímu setkání s Kristem, jehož jistotu dává zakusit a po jehož trvalosti dává toužit právě modlitba (srov. např. 5H 2,8–14). V modlitbě se však utváří aktivní naděje, kterou je touha *sloužit*, jako konkrétní podoba očekávání Království a konání pro Krista.²⁷

Růst v lásce k Bohu a k bližnímu. Tereziánská modlitba, jak jsme viděli, upřednostňuje pro svůj afektivní charakter aspekt lásky jako postoje vůle. V božském přátelství se *teologální láska* stává odpovědí člověka Bohu, který je Přítelem. Ovšem modlitba, která spočívá v „mnohém milování“, dává vzrůst samotné zkušenosti Boží lásky. Jde o konkrétní zkušenost, kterou dělá Terezie ve svém životě: nejprve je to afektivní osvobození, které ji činí svobodnou, aby soustředila všechnu svou energii na Boha; pak je to růst lásky v jejím srdci díky vylití daru Ducha Svatého jako důsledku setkání s Kristem. Paralelně se ale rozvíjejí její touhy sloužit Pánu; její pozornost se soustředí na církev, rozšiřuje se schopnost milovat bližního. V modlitbě roste láska, která se soustřeďuje především na lásku k bližním, do té míry, že orant na sebe zapomíná natolik, že opouští Boha modlitby kvůli Bohu, který je přítomen a kterému je třeba sloužit v bratřích a sestrách.²⁸

3. Dynamické setkání

Přátelství je dynamickým vztahem otevřeným evoluci a dějinám. Je-li tím, kdo uskutečňuje přátelství, Bůh, předpokládá se, že je to on, kdo také otevírá cesty tomuto putování a načrtává etapy těchto dějin spásy. Na jedné straně *nevyčerpatelný* Bůh, neustálá novost, a na straně druhé člověk *otevřený* dynamice tohoto dobrodružství s Bohem.

Tereziánská modlitba je jako zkušenost celá poznamenaná dynamikou božského přátelství. Terezie začíná, po tolika zdráháních, své putování k nekonečnu. *Dynamika* nebo, chceme-li, *spásná historizace* její zkušenosti křesťanského života je tak zjevná, že všechny její knihy, které jsou svědectvím a poselstvím o modlitbě, vykazují nezadržitelnou dynamickou sílu.

Kniha života, nakolik je vyjádřením vlastní zkušenosti, svědčí o dynamické síle setkání s Kristem v modlitbě. Terezii se otevírá dobrodružství nepředvídatelných etap a rostoucího sdílení s Bohem. Na úrovni naukové je dynamika modlitby vyjádřena malým traktátem o modlitbě založeným na obrazu zahrady Páně, ve které rostou květy ctností díky živé vodě milosti, nabyté v modlitbě. Čtyři způsoby zavlažování zahrady-ráje Páně představují metodickou postupnost a rostoucí účinnost Božího sdílení: voda, namáhavě získaná ze *studny*; voda, metodicky nabytá s pomocí *čerpádky*; živá voda, která je přiváděna z *potoka* a je nenásilně nasměrována k tomu, aby zalévala zahradu; hojná voda *deště*, která zavlažuje veškerou půdu a činí ji plodnou (srov. Ž 11–21). Hle: dynamika modlitby vyjádřena literárním obrazem.

V *Cestě dokonalosti* vystupuje do popředí metodická dynamika modlitby, kdy se z ústní modlitby stává meditace, usebrání, klid. Jde o *cestu* k živé vodě, kterou Terezie všem odvážně slibuje jménem Krista (srov. C 19–21). Ale i v samotném objasnění Otčenáše jako metody a obsahů křesťanské modlitby se nachází celá původní dynamika tereziánské exegeze: od samotného prahu křesťanské modlitby, kterým je milost *Boží adopce* (srov. oslovení „Otče náš“!), až po samotný závěr křesťanského života, kterým je *eschatologie*: touha přebývat s Bohem ve slávě, v osvobození od všeho zlého („zbav nás od zlého“). A v této dynamice je místo pro *cestu k niternosti*, kde se člověk konečně láskyplně podrobuje Boží vůli („buď vůle tvá“), a pro *cestu k bližnímu* až po milosrdnou lásku obsaženou v odpuštění urážek a v životě vytyčeném láskou a bázní Boží.

Vnitřní hrad představuje postup modlitby a křesťanského života v nejzdařilejší syntéze. Je zde dynamika už v samotném nastavení teologie *Vnitřního hradu*, která vychází ze tří klíčových pojetí biblické antropologie: *člověk stvořený k obrazu a podobě Boha*; *člověk jako chrám a příbytek Boží*; a *člověk otevřený a povoláný ke sdílení s Bohem*.

V napětí mezi povoláním člověka, vyjádřeným těmito pojetími, a jeho radikální realitou hříchu (právě tak jsou pojaty 1. a 2. kapitola *Prvních příbytků*), dosahuje putování křesťanského života ideálního obrazu křesťana; modlitbě je svěřen tento proces růstu a realizace člověka, který, až dojde do sedmých příbytků, bude již dokonalejším obrazem a podobou Boží v Kristu jako svatí; bude už žít v Bohu jako ve svém skutečném příbytku; bude se dokonale sdílet s Bohem v trojičním tajemství.

Tím je ve zkratce představen souhrn Tereziina vyjádření modlitby v jejím rozměru rozvoje.

Tuto dynamiku modlitby lze rovněž ilustrovat z jiného úhlu pohledu; necháme-li se inspirovat Listem Efezanům (5,13), je možné říci, že v modlitbě mohla sv. Terezie zaznamenat *čtyři rozměry Kristovy lásky*. A na úrovni těchto čtyř rozměrů lze naznačit rostoucí dynamiku božského přátelství.

Růst do délky: modlitba je *cestou* křesťanského růstu. Terezie vytyčuje její etapy: obrácení, zápas, zkoušky, milost, sjednocení s Bohem, které se rozvíjí až po přetvoření. Jde o lineární putování, které se uskutečňuje díky modlitbě, ve které se musejí ověřit jednotlivé etapy na základě Božích požadavků. Život modlitby se stává *cestou* křesťanského zrání: v tom spočívá učení, charakteristické pro Terezii, která je mistrem v popisu těchto postupných kroků zkušenosti s Bohem, jak to skvěle dělá zejména ve *Vnitřním hradu*.

Otevřenost do šířky: v modlitbě se podle Tereziiny zkušenosti nachází schopnost otevírat nové horizonty širokého chápání skutečnosti církve a jejího zasazení do dějin. Spolu s tím se v tereziánské modlitbě jako v soustředných kruzích otevírají skutečnosti, které tvoří *Boží zájmy*: citlivost a schopnost je přijmout za své jako motivaci ke svatosti a angažovanost v přimluvné modlitbě. Pohled se stává univerzálním, láska ekumenickou (srov. 5H 2,10).

Pronikání do hloubky: dynamika modlitby nachází v učení sv. Terezie rovněž typický aspekt „křesťanské psychologie“ ve vnímání *vnitřního člověka* a jeho možností, jeho propastí, kde je přítomen a kde se dává Bůh, v postupné *integraci* a v postupném *uzdravování*, kterých dosahuje duchovní člověk právě v modlitbě. Niternost je pro tereziánskou modlitbu charakteristická: vstoupit do vlastního nitra je předpokladem k tomu, abychom se vztáhli k vlastnímu těžišti. Modlitba je také – i když ne výlučně – touto cestou k vlastní hlubině, prostřednictvím zjednodušení v modlitbě a znítenňujících sil milosti, až po setkání v největší hlubině nás samých, což je skutečnost, která udržuje celou naši existenci až po dosažení příbytku, ve kterém přebývá Bůh. *Cesta* směrem k vnitřnímu setkání je v tereziánském myšlení vyvážena neustálým odkazem na to, co je vnější, v harmonii introverze a extroverze, a dává životu jednotu, která *u-sebírá* přirozenou rozptýlenost do jediné silné duchovní a psychologické jednoty.²⁹

Pozvednutí k nadpřirozeným skutečnostem: prostřednictvím modlitby nebo skrze mystickou zkušenost či citlivost víry se dosahuje vznešeného poznání nadpřirozeného světa. Terezie se ve svých autobiografických spisech jeví jako „kosmonaut Ducha“, který krouží po oběžné dráze Boží, je svědkem tajemství a ze vznešených výšek Božích hledí na skutečnosti tohoto světa. Líčení mystických milostí v *Knize života* je svědectvím o těchto pootevřeních dveřích do širokého nadpřirozeného světa, jenž se naskýtá jejímu duchovnímu zraku: Bůh, Kristus, církev, světci... Vidí všechno „shůry“ jako *kosmonaut Ducha* (Ž 40,21n.).

Je-li pravdou, že ne všichni jsou povoláni k této dynamice modlitby, přesto zůstává pravdivým i to, že do jisté míry a analogicky vede dynamika přátelství s Bohem k tomu, aby na těchto rozměrech měla podíl každá křesťanská zkušenost. Má-li být modlitba autentická, musí být schopna zapojit se do široké dynamiky Boha, jenž působí v dějinách, a musí podrobovat prověření vztahu s Bohem reálnou hutností oné existence, která prožívá dějiny lidí a která je zároveň „dějinami“ Božími. V Terezii od Ježíše nalézáme příklad a učení o této dynamice modlitby-života.³⁰

4. Přetvářející setkání

V apologii modlitby, citované na začátku našeho příspěvku, se nachází základní vědomí: modlitba je cestou k nabytí Božích dober; je cestou spásy a královským putováním k posvěcení.

V principu přátelství je zahrnut rovněž logický důsledek ztotožnění; člověk nabývá „Božího stavu“, neboť je to On, kdo diktuje zákon ztotožnění. Pro Terezii je však jisté, že Bůh je tím, kdo jako první „vzal na sebe náš stav“ v nejsvětějším Kristově lidství a přišel člověku vstříc v jeho slabosti, aby započal jeho přetvářející připodobnění k obrazu Syna.

Všechny tereziánské knihy, které pojednávají o modlitbě, se shodují na několika tezích, které se již staly *axiomy* teologického myšlení světice v oblasti modlitby. Jde především o tyto dva komplementární, takřka paradoxní principy:

- Pěstování modlitby vyžaduje důslednost života, pěstování ctností.
- Autentická modlitba přináší plody, rodí nové ctnosti; milost niterné modlitby, a zvláště mystické modlitby, patří k faktorům *vnitřního posvěcení*.

V těchto dvou principech nacházíme dynamiku důslednosti přátelství s Bohem, které se houževnatě drží modlitba, jež nechce být zúžena na akademické pěstování dialogu s Bohem ani na prosté povznesení srdce. Zdůrazňuje se aspekt *naslouchání, pohledu, podržенosti*, aby se člověk přizpůsoboval vůli Boha-Přítele a nacházel v Kristu správnou odpověď zaujímáním evangelijních postojů, které

mají být vlastní křesťanskému životu. Ovšem v míře, jak roste přátelství s Bohem, ctnosti rozkvétají; upevňují se, jsou vykoupeny uspané nebo hříchem zadržené energie; rodí se nové energie díky přetvářející dynamice sdílení s Bohem.

Zpočátku jsou vidět spíše základní *požadavky* modlitby, byť s vědomím *křehkosti* a *nejednoznačnosti* ctností, nabytých člověkem spolupracujícím s Boží milostí. Později vystupuje do popředí *účinnost Boží přítomnosti*, která obnovuje ctnosti člověka, vytváří nové energie víry, naděje a lásky.

Mezi charakteristickými ctnostmi, které Terezie nabízí pro putování modlitby, patří především pokora, rozhodnost, odpoutanost, láska a pravda. Ale snahy člověka v jeho *askezi srdce* (k tomu totiž tíhne tereziánská modlitba spíše než k vnější nebo kající askezi) jsou odměněny samotným Božím sebedarováním, které dává vzrůst novým ctnostem v zahradě duše. Terezie překvapeně konstatuje: „Duše je trochu vyžděšená, když vidí, jak dobrým zahradníkem je Pán, který nechce, aby nesla jakoukoli námahu, nýbrž aby se kochala tím, že čichá ke květům. [...] Nyní jsou ctnosti silnější než v předchozí modlitbě. [...] Duše začíná konat velké věci vůní, kterou vydávají květy, které – jak chce Pán – se otevírají, aby ona viděla, že má ctnosti, i když velmi dobře vidí také to, že by je nemohla – a skutečně nemohla – získat během mnoha let a že během oně chvilky jí je nebeský zahradník dal. Zde je pokora mnohem větší a zůstává v duši mnohem hlouběji než v minulosti; protože jasně vidí, že neudělala vůbec nic, jen souhlasila, aby jí Pán udělil své milosti, a duše je přijímala.“ (Ž 17,2n.). Jde o příznačný text, jehož principy svěťice často opakuje.

Proto Terezie navrhuje během celého putování duchovního života neustále prověřovat plnění Boží vůle a tak ověřovat, nakolik jsme přijali Krista v modlitbě (srov. 1H 2,17; 2H 1,8; 3H 2,10; 4H 1,7; 5H 3,4–12). Je si však také vědoma toho, že čím více se uzpůsobujeme Boží vůli, tím více se nám ona vtiskuje do srdce, je zniterněna láskou a aktivní přítomností Ducha Svatého. Jednou z velkých tezí tereziánského myšlení je ta, že když je modlitba doprovázena věrným, aktivním a vytrvalým plněním Boží vůle, lze s milostí Boží dosáhnout plného sjednocení s Bohem (srov. 5H 3,6.12). U člověka modlitby – u „kontemplativního“, jak se vyjadřuje Terezie – se na základě zralosti jeho křesťanského života konstatuje hluboké přetvoření, k němuž u něj došlo. Jako se housenka bource morušového přetváří v motýla, tak se z tělesného člověka stává člověk duchovní, ze starého stvoření nové, a to v přetvoření, jež má své jasné christologické, ekleziální a antropologické rysy.

Na tváři dokonalého křesťana, který už dosáhl štítů společenství s Bohem, jsou totiž viditelné *rysy samotného* Krista v mohutnosti lásky žité až k zapominání na sebe, v lásce k nepřítelům, v nezištné službě církvi a bratřím a sestrám v jednotě činně-kontemplativního života (srov. 7H 3).

Na vrcholu dynamiky modlitby je dosaženo Bohem předsevzatého cíle: učinit člověka podobným Kristu, aby se jako On stal „Služebníkem“, který dává život, aby se uskutečnila Otcova vůle a aby svět byl spasen.

V přetvoření, k němuž v modlitbě dochází, spočívá dynamika účinné a pro církev významné svatosti: „K tomu směřuje duchovní manželství: aby se z něj rodily skutky, skutky...“ (7H 4,6). „Nebudujte své základy jen na modlitbě a kontemplaci; nebudete-li usilovat o ctnosti a nebudete-li je pěstovat, zůstanete navždy trpaslíky“ (tamtéž, 9). V Tereziiných slovech je obsaženo poselství i výzva: neznehodnocujte modlitbu, nedělejte z ní *lidskou a duchovní deformaci*. Na tváři skutečného člověka modlitby, jako potvrzení její spodobující a přetvářející činnosti, se zračí Kristova tvář, jeho přívětivé lidství, jeho úplná vydanost věcem nebeského Otce (srov. 7H 4,4.8).

Závěr

Toto je krátké shrnutí Tereziiny nauky o podstatě křesťanské modlitby jako přátelství s Bohem. Syntéza s sebou vždy nese nedostačující výklad a nutně tedy odkazuje na četbu děl světice, při které nástin, který je zde nabídnut, může posloužit k novému porozumění jejímu poselství pro dnešní církev.

A to v případě, že bude vnímán v celé šíři perspektiv a u vědomí, že Terezii bylo Bohem dáno *charizma evangelijní modlitby*, schopnost nabídnout harmonické, důsledné a dynamické shrnutí evangelijního poselství z pohledu modlitby, která, právě proto, že je *přátelstvím*, jako všechna slova evangelia, nakonec ústí do *lásky*.

Proto je její poselství aktuální, jako je aktuální samotné evangelium, a vykazuje svou autoritu, která se rodí z Božího slova. „Evangelistou“ se Terezie stala díky radostné zvěsti o křesťanské modlitbě a pohledu upřenému na Krista, který je pro Terezii Učitelem a Vzorem modlitby, ale také tím, s nímž se toto dobrodružství přátelství s Bohem musí konfrontovat a kterého musí přijímat.

Z italského originálu „La preghiera cristiana: amicizia con Dio.

Dottrina e messaggio di Santa Teresa“. IN: *Teresa d'Avila.*

Introduzione storiico-teologica, Torino 1982, s. 205–232, přeložil Pavel Vojtěch Kohut OCD.

POZNÁMKY:

1 / *Insegnamenti di Paolo VI*, 8. svazek (1970). Roma 1971, s. 952.

2 / Viz zejména souhrnné pojednání v knize T. ALVAREZ – J. CASTELLANO: *Nel segreto del Castello. Il cammino della preghiera in Santa Teresa d'Avila*. Firenze, Edizioni OCD 1982. Zřejmě nejhezčí a nejzdařilejší příspěvek k danému tématu představuje M. HERRAIZ GARCÍA: *La oración, historia de amistad*. Madrid, Editorial de espiritualidad 1981. Ve zmíněné publikaci chybí pouze zmínka o liturgické modlitbě u sv. Terezie; v této věci si tedy dovoluji odkázat na své dílko *Vivere con Teresa di Gesù la liturgia della Chiesa*. Firenze, Edizioni OCD 1982.

3 / Terezie mluví o „kontemplativních“ spíše ve smyslu zralých křesťanů než mystiků, kteří mají dar kontemplace. V tomto smyslu je užitečné si přečíst 17. a 18. kapitolu *Cesty dokonalosti*. [Tereziánské spisy překládám přímo ze španělských originálů (nesleduji tedy běžně používaný překlad J. Kolářka SJ, který vyšel nejprve v Křesťanské akademii v Římě a následně v Karmelitánském nakladatelství v Kostelním Vydří); tam, kde již překlad existuje, cituji podle nově připravovaného překladu tereziánských spisů pro Karmelitánské nakladatelství (pozn. překl.).]

4 / Vyjádřeno zkratkou: Ž 8,5. Další zkratky tereziánských spisů, které zde budou použity, jsou následující: C = *Cesta dokonalosti* (CE = *Cesta dokonalosti*, rukopis z El Escorialu); H = *Vnitřní hrad* (v tomto případě číslo před zkratkou znamená příbytek /v Kolářkově překladu „komnatu“/, čísla za zkratkou kapitolu a očíslování odstavec jako u ostatních děl); Z = *Kniha o založeních*; Zv = *Žvolání duše* (v Kolářkově překladu pod názvem *Duše volá k Bohu* ve svazku *Nad vepísní*) – pozn. překl.

5 / Lze vidět, že tereziánská definice se pod autorčiným perem objevila takřka jako z osvěcení na základě slova „Přítel“, aplikovaného na Pána. První španělský editor tereziánských spisů, fra Luis de León, chtěl vyplnit zdánlivě prázdné místo v textu slovy „...aby se mu to neodplatilo“. Tato slova jsou však v textu navíc. Je to slovo „Přítel“, které přivádí pero světice k tomu, aby vyjádřila své známé pojetí.

6 / Jde o kontext, ve kterém mluví Terezie o realistické modlitbě, jež se uskutečňuje v každodennosti. Jiné rady, které v tomto ohledu dává, jsou: modlit se uprostřed zaměstnání (C 29,5) a uprostřed těžkostí utrpení a nemoci (Ž 7,12).

7 / Viz k tomu autobiografické pasáže: Ž 24,5–7; 37,4–6.

8 / Svatá Terezie rozvinula tato pojetí in C 4–7; 5H 3.

9 / Odtud podle nás pramení význam, jaký má modlitba v Tereziině nauce, a jaké místo jí přísluší nejen ve spirituální teologii, ale v *teologii* obecně jako odpověď víry a lásky zjevujícímu se Bohu.

10 / T. ALVAREZ: „L'orazione di Santa Teresa di Gesù“. IN: T. ALVAREZ – J. CASTELLANO: op. cit., s. 37n.

11 / Jde o známé definice kontemplativní a prosebné modlitby.

12 / Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata* 7: „Duchovní člověk se setkává s Bohem jako s důvěrným přítelem, od srdce k srdci...“ (PG 9,449). Jan Zlatoústý píše: „Modlitba neboli rozhovor s Bohem je nejvyšším dobrem. Jde totiž o niterné společenství s Bohem...“ (*Homilie o modlitbě* 6; PG 64,462). Rád zdůrazňuji tuto příbuznost s Klementem, a zvláště s Janem Zlatoústým, s oním

církevním otcem, kterého měla Terezie zvlášť ráda a z jehož četby si v posledních letech svého života dělala poznámky; srov. s těmito úvahami, co je uvedeno IN: SANTA TERESA DI GESÙ: *Opere*. Roma 1981, s. 1491n.

13 / Nemůžeme zde, bohužel, širše pojednat o tomto tématu, které velmi dobře doplňuje smysl tereziánské modlitby. Několik poznámek lze nalézt v mém již citovaném dílku: *Vivere con Santa Teresa...* (op. cit.), s. 13n.

14 / Zásadní text k tomuto tématu viz v 1H 2,8; srov. rovněž definici pokory jako „kráčení v pravdě“ – 6H 10,7.

15 / Srov. 1H 1,3; duše tu může „rozmlouvat s nikým menším, než je sám Bůh“ (1H 1,6).

16 / Viz na toto téma M. MAGRASSI: „Che cosa è la preghiera“. IN: *La Scala* (Noci) 30, 1976, s. 333–342; tento text byl ve zkrácené podobě převzat pod názvem „Le leggi strutturali del dialogo con Dio“. IN: „Insegnaci a pregare“, *Parola, Spirito e Vita* 3, 1981, s. 7–10. Magrassi zde hovoří o Boží iniciativě, o vědomí přátelství, které nás předchází, o chvále, která následuje po naslouchání, o schopnosti přetvářet v modlitbu všechny skutečnosti, které plní život. Pozorná exegze tereziánské modlitby potvrzuje, že se nacházíme právě na této úrovni biblické modlitby.

17 / Srov. J. MOLTMANN: *La Chiesa nella forma dello Spirito*. Brescia 1976, s. 158–166. Píše tam mimo jiné: „Společenství, které Ježíš přináší lidem, a společenství mezi lidmi, ke kterému nás zve, by působila ještě velmi jednostranně, kdybychom při jejich popisu nesáhli po jiném titulu, který osvětluje intimní vztah, existující jak ve společenství s Bohem, tak ve společenství mezi lidmi. A tímto titulem je titul přítele.“ (tamtéž, s. 158); a uzavírá: „Od Ambrože a Augustina až po Tomáše Akvinského je křesťanská láska vždy kvalifikována pojmem přátelství: láska je přátelství člověka s Bohem a se všemi jeho tvory.“ (tamtéž, s. 166)

V tomto duchu se nese celá tereziánská teologie. Uvedený evangelický teolog projevil veškerou svou sympatii vůči Terezii a poukázal na ústřednost tématu přátelství s Bohem v její teologii modlitby; srov. J. MOLTMANN: „Die Wendung zur Christismystik bei Teresa von Avila“. IN: *Stimmen der Zeit* 200, 1982, s. 449–463.

18 / Srov. např. celý komentář k prvním slovu Otčenáše: C 27.

19 / Zde by bylo na místě probrat veškerou techniku interiorizace a usebrání. V této věci odkazují na svou studii „Santa Teresa di Gesù insegna a pregare“. IN: *Nel segreto del Castello*, op. cit., s. 153–198.

20 / Modlitba se nachází v souběžnosti víry, která přijímá slovo, zkušenosti milosti, a existenciálního nasazení jako odpovědi Bohu. Terezie ve své *modlitbě* prožívala svou typicky křesťanskou zkušenost víry.

21 / Srov. M. HERRAIZ GARCÍA: *La oración, historia de amistad*, op. cit.; o toto dílo se budu z velké části opírat v úvahách, jež následují.

22 / Nemůžeme zde pojednat o celém christologickém smyslu modlitby jako hledání Krista Terezií a jako hledání Terezie Kristem; srov. na toto téma četbu tereziánské zkušenosti IN: T. ALVAREZ: „L'orazione di Santa Teresa di Gesù“, op. cit., s. 28–34.

23 / Srov. polemické stránky *Cesty dokonalosti* 22–23, ve kterých ospravedlňuje přechod od ústní modlitby k modlitbě vnitřní s ohledem na personalistický vztah s tím, k němuž se modlitba obrací.

24 / Zvlášť objasňující jsou Tereziiny úvahy ve třetích příbytcích, kde Bůh zkouší křesťana, aby mu dal zakusit křehkost jeho ctností.

25 / Od 23. kapitoly, ve které se Terezie vrací k líčení svého života, nacházím jakési *crescendo* Božího zjevení se, účinnosti jeho slova, přítomnosti v Kristu, vylití Ducha; světice nově objevuje nebeskou i pozemskou církev. Pro přehlednější představu o teologickém panoramatu tereziánské modlitby viz T. ALVAREZ: „La contemplazione di Santa Teresa di Gesù“. IN: *Nel segreto del Castello*, op. cit., s. 75–151.

26 / Terezie to jasně vyjadřuje na konci cesty jednotlivými příbytky Hradu; srov. 7H 3; 4,4nn.

27 / Srov. velké touhy světice sloužit Pánu, které se objevují na konci vyprávěné zkušenosti v její duchovní autobiografii: Ž 40,20.23; a které se konečně budou moci konkrétně realizovat ve službě církvi její doby: C 1.

28 / Terezie věnovala mnoho stran svých spisů pojednání na toto téma; srov. např. o jednotě služby a modlitby: C 17,5–7; 7H 3–4; Zv 2.

29 / Těto jednoty se dosahuje jako účinku společenství s Bohem; srov. 7H 2,10n.; 4,10n.

30 / Ověření veškeré tereziánské modlitby lze výslovně nalézt rovněž ve zkušenosti *zakládání* jako službě církvi a v jejích *dopisech* jako schopnosti žít ve vztazích s druhými a darovat se ve vynikající bliženské lásce.

Jesús Castellano Cervera OCD (1941–2006) je známý odborník na liturgickou spiritualitu a nauku svaté Terezie od Ježíše. Dlouholetý profesor sakramentální a spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum a na Institutu Regina Mundi v Římě a poradce Kongregace pro nauku víry. Autor více než čtyřiceti knih (např. *Incontro al Signore. Pedagogia della preghiera*. Roma 2002; *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*. Barcelona 2006), pravidelný přispěvatel do řady časopisů a slovníků ohledně liturgie a duchovního života.









Nerezignujme příliš snadno na přátelství

Rozhovor s Michałem Ziołem OCSO

V roce 2005 jsme v Salve představili našim čtenářům v recenzi knihu Lekarstwo życia (Lék života), vaše společné dílo s otcem Maciejem Żiębou. Mohl byste nás alespoň krátce seznámit s tím, jak tato kniha vznikla?

Stačí se na tu knihu dobře podívat, aby bylo jasné, jak vznikla – je to umělecky i literárně skromná „skládanka“. Redaktoři nakladatelství W drodze poskládali naše již existující texty o přátelství, publikované rozhovory, dali nám několik doplňujících otázek a požádali paní redaktorku Czaczkowskou, aby ke knize napsala úvod. Něco jiného je ovšem napsat skromný článek o přátelství, říct o něm několik slov, a něco jiného je usednout a napsat knihu na dva hlasy. Nikdy jsme s Mačkem takové plány neměli, dokonce jsme o tom ani neuvažovali, to už spíše napsat skandální příběh pro čtyři ruce – to ano. Že nás to ani nenapadlo, nevycházelo z nějaké naší vrozené skromnosti (to je, samozřejmě, míněno jako žert), z obavy před kritikou nebo nekompetentností. Pro nás bylo přátelství životem, něčím konkrétním, obyčejným, ba všedním, něčím, co se tak trochu vymyká analýze, utíká před perem, protože pero znehybňuje. A přátelství se stále tvoří, zakouší se v pohybu, rozvoji, i když samozřejmě existuje jeho neměnný základ. Jedním slovem, více nás zajímalo chodit na hory než o nich psát, plout na plachetnici než sestavovat příručky (jistěže velmi potřebné) o plachtařském umění. O osudu této knihy rozhodla jedna věc – svědectví, potřeba vydat svědectví, že přátelství je možné, že setkání dvou zcela odlišných lidí není iluzí. V naší knize vystupují společně rozevlátý básník a exaktní mysl. A pokud se po přečtení této knihy několik lidí cítilo méně odsouzených k samotě, ba naopak, spíše povzbuzených k riskantnímu vykročení z ulity – dosáhli jsme svého cíle. Naše nechuť sepsat něco solidnějšího, něco, co by se blížilo habilitační práci, vycházela – jak se obávám – z přesvědčení, že k růstu dochází v tichosti a že to, co roste v pravdě a k pravdě, kolem sebe netropí povyk.

Jak je to s vaším přátelstvím s otcem Żiębou nyní? Anebo možná obecněji: je přátelství, zvláště přátelství duchovní, „věčné“? Občas je možné setkat se s nárokem, že takové přátelství přece musí trvat věčně, a když zaniká, pak určitě jen kvůli lidské slabosti či přímo kvůli hříchu. Co si o tom myslíte, otče?

Tuto otázku je třeba si důkladně prohlédnout zblízka a zadat jí několik základních upřesňujících dotazů, protože v ní slyším pokud ne přímo ohlas současných filozofických tendencí, pak jistě hlasy ospravedlněné dnešní mentalitou. Kdysi jsem ze své četby sbíral popisy současného člověka. V mém klášteře se tak nacházel „člověk bez vlastností“, „jednotlivý člověk“, „oddělený člověk“, „mnohopatrový člověk“ atd. Pro své potřeby jsem si však vytvořil takovou směs, kterou jsem nazval „apokalyptik s nárokem na božskou morálku“. Pokusím se to několika slovy objasnit. Apokalyptik je člověk hluboce znepokojený situací světa a bližního, někdo, kdo je ochromen zlem, které se kolem děje (a k tomu má důvody), někdo, kdo ještě žije dobrem a dokonce ho koná, chce chránit svět před záhubou tím, že burcuje „vlivné osoby“ a mocné tohoto světa, zachraňuje vymírající druhy zvířat a poslední „divošské“ kmeny, ale v hloubi své duše zcela ztratil naději, takže je možné říct, že je fatalistou *par excellence*, a jak říká Lohfink, „je pro něj nepředstavitelné, že by Bůh ještě mohl v tomto světě, který je tak zkažený a upadlý, zvítězit“. To, co Bůh může s námi a s tímto světem udělat, je, že do něj vstoupí, zničí jej a stvoří nový. Apokalyptik v sobě nosí semínka terorismu, protože ho starý svět unavuje a chtěl by jeho katastrofu upíšíť. Je to člověk nemající důvěru ve své vlastní úmysly (pomineme-li ovšem jeho apokalyptická přesvědčení), zkoumá je a chce po nich bezvýhradnou ryzost a šlechetnost, které je ve skutečnosti možné přisuzovat pouze Bohu. Ačkoli se tímto způsobem může projevovat jeho stesk po ztraceném ráji, není možné zde vyloučit také pýchu, ale ať je to jakkoli, účinky takových tužeb jsou strašné, neboť vylučují z našeho světa konkrétnost, konkrétního člověka s konkrétním jménem, který stojí před námi, konkrétní události, které něco ohlašují a k něčemu vedou, a nakonec i Boží metodu, navrženou člověku, metodu Boha, který nemá zalíbení ve velkých činech a smršťích, ale je trpělivým zahradníkem světa a lásky, který vždy užívá konkrétní čas, místo a člověka. Apokalyptik není zahradníkem – apokalyptik je prorokem samovolně se naplňujících proroctví, někým zjevně velmi citlivým a hlubokým, kdo však nebere na vědomí, že cena svobody je děsivá: mohu zabít, a mohu zachránit. Mohu pomoci, a mohu se odvrátit. Mohu protestovat, a mohu mlčet.

Tato velmi dlouhá úvaha mi poslouží k jedinému – abych zopakoval svůj apel: Nerezignujeme příliš snadno na lásku, na druhého člověka, neospravedlňujeme se falešně, že se už nic nedalo dělat, nesmiřme se s tím, že se přátelství vypařilo, že odumřelo, zaniklo, ale spíše se tuto skutečnost pokusme spatřit v pravdivém světle: to já jsem je „vypařil“, to já jsem je zradil, to já jsem je učinil mrtvým. Slabost a hřích – pojmenované a vyznané – nemusejí být překážkou, naše ubohost, bezmoc, bezbrannost, jsou šancí k záchraně – vypovídají o nás a zároveň ukazují na onen rozměr v nás, který byl zanedbán, pohřben vinou naší nepozornosti

a pýchy. Ale všude tam, kde se rozmohl hřích, se ještě daleko více projevila láska. Zachraňující láska. Protože Bůh je zahradníkem. Takže když mluvíme o přátelství, že je „duchovní“, pak ne proto, abychom je ochránili před nejednoznačností, abychom je idealizovali, vměstnali do kategorie „vysokých“ projevů, rádoby kultury, která je srozumitelná už jen sama pro sebe, ale nazýváme je tak proto, že máme pevné přesvědčení i vlastní zkušenost o tom, že je dílem Ducha Svatého, Božího života, Boží dynamiky a Boží logiky, která staví na pochopení, svobodné vůli a důvěře člověka. A právě proto je přátelství náchylné k zraněním, je křehké a „odsouzené ke svobodě“, ale Zahradník je přece nikdy nevymění za nadvládu, neodmítne je ve jménu čistoty ideálu nebo vymezování identity člověka na základě jeho společenské úlohy. Přátelství je „duchovní“, protože vzniklo a žije z iniciativy Božího Ducha, který jako nikdo jiný zná „Boží věc“, protože neustále zkoumá „hlubiny samého Boha“, vede k sobě lidi a spojuje je se sebou a tím je získává pro tuto věc. A ta je věčná, i když malá jako hořčičné zrnko, nevýrazné ve svých počátcích.

Myslím, že právě podle této logiky bylo a je budováno naše přátelství s otcem Maciejem, a právě tato logika nám umožnila přetrvat velmi obtížné chvíle spojené s naším konkrétním životem ve dvou, „posláním“ i „mentalitou“ odlišných komunitách, které jsou podrobeny tlaku změn, přetváření, které hledají nová pozvání, sebeurčení. Právě tato komunitní konkrétnost, ponor do dvou různých jazykových a duchovních kultur, vzdálenost vyjádřená v konkrétních kilometrech, plynutí času, naše nemoci i nejobvyklejší opotřebování materiálu nám paradoxně ukazují velikost tohoto pozvání k účasti na „Boží věci“ a nové úkoly, jakými jsou vzájemné hluboké pochopení, ještě větší přijetí jinakosti toho druhého, prostá věrnost tomu druhému v každé situaci a pozvání k naději, které považují za hlavní pozvání tohoto období. Lék života se stal životním zájmem, dobrou investicí, která slouží Božímu vládnutí ve světě. Stále lépe chápeme, že „Boží plán není něčím neurčitým, něčím, co se odehrává všude a nikde, ale co se vztahuje ke konkrétním lidem a má jasnou podobu a umožňuje rozlišování“.

Sám za sebe jsem si zformuloval poselství vaší knihy následovně: Přátelství je velké tajemství, které se dynamickým způsobem realizuje v událostech a rozhodnutích svobodných osob, které žijí pod milosrdným pohledem Božím. Souhlasíte s takovou formulací? Nebo máte nějaké výhrady nebo potřebu ji okomentovat, doplnit, upřesnit?

Je to pěkná formulace, ale „tajemství“ rád nahradím „setkáním“, protože mi velmi záleží na oné konkrétnosti, která určuje „lék života“ nejlépe, neboť se tak děje na základě „indikací“. Láskyplný Boží pohled je tu samozřejmě chápán dynamic-

ky, jako síla, která dává této události růst, inspiruje její průběh, stanoví jí konkrétní úkoly a adresuje přátelům výzvu k obrácení, k trvalému obrácení, ke zdokonalení se v chudobě, ochotě být k dispozici a smířlivosti. To je ohromná výzva, ale pochopíme její velikost, když si uvědomíme, že to nejsou krásná slova, teorie a distinkce, které vytrhávají lidi ze samoty na povrch života, ale pohled, reálný pohled na krásu, zář přátelství, která opět ukazuje na Boha samotného a na logiku jeho jednání. Ano, Bůh miluje, když jsme spolu, tehdy mu dovolujeme, aby byl na svém místě. To je, aby byl tím, kdo shromažďuje svůj lid – a přátelství mu v tom pomáhá.

Jedním z přesvědčení vaší knihy, jak se mi zdá, je teze, že základem (i když často anonymním) každého opravdového přátelství je Bůh. Jaký je potom rozdíl mezi přátelstvím obecně a duchovním přátelstvím?

Jsem velmi vděčný, že v otázce zdůrazňujete „opravdové přátelství“ – znamená to, že mluvíme o přátelství, které má základy, které je vystavěno na jasně vymezené skutečnosti a ne na iluzi a vzájemném balamucení – nazvěme takové přátelství „virtuálním“. Touto skutečností může být jen pravda a láska. A ty si právě vynucují určitý styl chování, který zavrhuje „zpředmětnění“ člověka a to, co je možné nazvat obětováním. Samozřejmě, mohou se ozvat hlasy, že pojetí pravdy působí všem problémy a je tím, co rozděluje postoje – což se snad Pilát neptal: „Co je pravda?“ Připomíná mi to v tuto chvíli jeden rozhovor s Konwickim, ve kterém režisér a spisovatel pojal problém takto: „Když člověka přitiskneme ke zdi, pak ví, co je pravda...“ Myslel tím jistě svědomí, které má každý z nás a které je jistě možné vlastníma rukama „rozšířit“, „zúžit“, „uspat“ nebo zabít. Ale to nemění nic na skutečnosti, že existuje, že je „skutečností“. Je-li tomu tak, potom je rozdíl nebo rozdíly mezi přátelstvím a duchovním přátelstvím možné identifikovat ve vztahu k pravdě, jak je nazýváme nebo jak Její nazýváme. Není to, samozřejmě, čistě jazyková záležitost, je to rovněž praktické vědomí: co buduji s tím druhým, k čemu jsem povolán, co očekávám, ve jménu čeho se obětuji, odkud čerpám sílu, komu nebo čemu za ně děkuji, na koho se obracím o pomoc v případech krize přátelství, zrady, pádu atd. Fascinuje mě Bůh a jeho úmysl s námi, jeho vláda a uskutečnění jeho plánů, pro které se z lásky k nám rozhodl. Přátelství v této perspektivě otevírá oči vůči novým obzorům, kam je těžké dohlédnout, jestliže zůstaneme mimo prostor Bible a její kultury. Je to možné vyjádřit ještě stručněji: přátelé „v Bohu“ znají adresu. Je jí ON. A to je obrovské dobrodružství a nevyčerpatelný zdroj radosti, který vyvolávají Boží dějiny, dějiny jeho přátelství s člověkem.

A přátelství mezi mužem a ženou? Existuje poměrně hodně autorů, ba i psychologů, kteří popírají reálnou možnost existence, přinejmenším dlouhodobějšího přátelského vztahu mezi osobami opačného pohlaví. Na druhou stranu nám nechybí svědectví o takových vztazích mezi svatými nebo hluboce duchovními osobami. Je názor těch prvních příliš skeptický? Nebo jednoduše nepočítá s možností hlubokého ukotvení takového vztahu v Bohu? Nebo máme naivní představy i o duchovních přátelstvích světců?

Držme se „skutečnosti“, v tomto případě konkrétních příkladů přátelství mezi mužem a ženou. Není možné, a přece se uskutečnilo. Je zjevně jednodušší takové přátelství očernit než se poctivě zeptat sám sebe: jak to, že se takové přátelství „uskutečnilo“? Naše doba podezřívání nahrazuje rozum okem Velkého Bratra a ztrácí míru a zdravý úsudek. Dráždí ji, že nemá bezprostřední vhled do minulosti, která je lhostejná vůči jejím interpretačním metodám s tezí v pozadí, a ačkoli se probírá hroby, zkoumá DNA faraonů, vyslovuje se k tomu, na jakou nemoc zemřel pirát, král i žebrák, prohledává vysušené žaludky minulosti v naději, že rekonstruuje chuť dávných hostin a zábav – a nakonec je nucena tvořit dějiny jako z televizního seriálu, ve kterých církev vždy něco ukrývá (včetně Ježíšova potomka), svatí smilní a následně zabíjejí hříšné počaté plody a za svatost je odpovědný gen, který sdílíme s šimpanzem a rejsem. Pokud takovou metodu bádání a způsob chápání minulosti obrátíme proti jejich autorům s námitkou, že výsledky bádání jsou jen projekcí za živa pohřbených emocí interpretátorů a podrobným popisem jejich chování, kdyby se jim jen naskytla možnost setkat se se světcem nebo světicí – následuje protest a obvinění z cynismu. Minulost k nám však vysílá velmi přesné signály, existuje něco jako tradice, pečlivě předávaná z generace na generaci, máme literaturu a umění, ale pokud se na úvod řekne, že to vše je jen jeden velký podvod a lež, zůstaneme na úrovni *Šifry Mistra Leonarda* a o vkusu těžko diskutovat. Dám příklad: setkání Abelarda a Heloisy bylo prezentováno zcela odlišně než setkání dominikána Jordána a Diany. Proč církev tu první dvojici nekanonizovala? Proč jejich vztah neukryla pod pláštěm „duchovního přátelství“, aby se vyhnula „pohoršení maličkých“? Třeba to byla jen obyčejná pomsta církevních organizací Abelardovi za jeho hlásání autonomie vědy? A proč církev nezničila korespondenci té druhé dvojice? Jistě se jen přehlédla, nebo chtěl mít papež „páku“ na příliš nezávislé dominikány atd., atd.? Je dobré si také všimnout pojetí „soukromí“ ve starých řeholních společenstvích. Není třeba vést hluboká bádání, aby se člověk přesvědčil, že jejich členové byli pořád „všem na očích“ a „čas pro sebe“ ve skutečnosti neexistoval, nebylo možné sundat řeholní šat a jet na prázdniny, nikdo neví kam, atd., atd., atd. Na soukromí nebrala ohled ani architektura klášterů či obytných domů, k tomu přidejme přísnou

kontrolu představených, zpovědníků, duchovních vůdců. Existovalo však ještě něco. Existoval rozmach, radost z askeze a radost ze slavení, důsledná vize světa a silná identita, opřená o zkušenost Krista ve společenství. Odkazují rovnou na spisy cisterciáckých mystiků z 12. století.

Neodmítejme ovšem příliš snadno pochybnosti některých psychologů, kteří si uchovávají hlubokou skepsi, pokud jde o mužsko-ženské přátelství. Erotická složka je v takovém setkání velmi výrazná, i když nemusí být nutně jeho základem. Setkávají se však dva různé světy s různými reakcemi těla a ducha, s různým prožíváním, vnímáním gest, slov, chování, existuje v něm přirozená vzájemná přitažlivost, touha po doplnění setkání gestem, které může vyjádřit víc než slovo či prostá přítomnost. Odvolávání se na příklady svatých, že budeme jako oni, může nabývat formy zaklínání skutečnosti, se kterým není spojen soubor požadavků, přijatých světci. Zdá se, že je to nesmírně obtížná forma přátelství, ke které je povolán jen málokdo. Samozřejmě je možné pominout celou praktickou stránku takového setkání, ale přátelství přece není teorie, nýbrž život. Uvedu příklad. Čas hraje v přátelství obrovskou roli. Otec Maciej v *Lekarstwie życia* cituje staré přísloví, že přátelé musejí sníst soudek soli. To je pravda – sníst soudek soli, to znamená brát z něj špetku po špetce a kořenit jím společně pojídaný pokrm. Nějakou dobu to trvá, než se opravdové přátelství „vyklube“. Představte si, prosím, následující situaci – žena v takovém přátelství informuje svého přítele, že se hodlá vdát. Čas věnovaný příteli bude „převeden“ ve prospěch snoubence. Připomeňme, že den má čtyřicet hodin. Zkušenost učí, že není zamilovanosti bez žárlivosti – snoubenec bude jistě toužit po tom moci strávit se ženou, kterou miluje, každou volnou chvíli a bude na její čas žárlit stejně jako na osobu přítele. Možná ho dokonce napadne, že tamten člověk je zajímavější, že ví o věcech, o kterých on sám nemá ani potuchy. Pozvání přítele do snoubeneckého svazku tvoří dost podivnou „trojúhelníkovitou“ situaci. V případě konfliktu bude ona hledat útěchu a pomoc u přítele, který se zase bude cítit vyvržený a odstavený stranou. Nemůže však říct: „vyber si“, protože to do slovníku přátelství nepatří. Představte si podobnou situaci, když muž říká své přítelkyni, že se hodlá oženit. Vcítte se do situace jeho snoubenky.

Vaše přátelství s otcem Žižbou vzniklo v prostředí dominikánské spirituality, hluboce poznamenané pojetím augustiniánského řádového společenství jako přátelství v Kristu. Jak to prožíváte dnes? Nebo jinak: jsou jiné školy spirituality méně otevřené a citlivé na přátelství v řádovém životě? Nebo více, jinak?

Už zběžný pohled na dostupné řádové řehole nás ujišťuje, že jsou nejčastěji prostým nebo rozšířenějším komentářem k evangeliu a není v nich „spiritualita“

a vyumělkovaná teologie. Jsou to raději praktické předpisy, které se snaží v duchu evangelia obsáhnout všechny oblasti lidského života. Použijí-li Lohfinkovy formulace – řehole „ustavují společenství. Uschopňují lidi žít ve společenství a teprve to je uschopňuje ke slavení bohoslužby“. Zajímavé jsou v nich odkazy na apoštolský život, nikoli v dnešním chápání toho slova jako „činného“ života, ale života, jaký vedli apoštolové. A ti žili s Kristem. Jen tolik a až tolik to znamená. Jsme jako oni, jelikož i v našem společenství je Kristus. A na tomto přesvědčení staví povolání všech. Rozdíly se objevují v souvislosti s potřebou hlásat radostnou zvěst světu, neboť někteří ji šíří slovem, jsou posíláni až na kraj světa, jiní s ní přicházejí k nejobožejším a trpícím, ještě jiní ji hlásají v uzavřených klášterích tím, že vedou skrytý život, aby ukázali, že radostná zvěst roste ve skrytosti prostřednictvím toho, co je malé a nepatrné, a že Bůh je tím, kdo dokáže čekat na svobodnou odpověď člověka. Tak tedy v církvi není jiných společenství než apoštolských. Nejsou také žádné „přísnější“ a „mírnější“ řehole, všechny jsou velmi náročné – stačí je skutečně zachovávat, aby se o tom člověk přesvědčil. Nejsou také řehole více či méně otevřené přátelství. Způsob hlásání radostné zvěsti samozřejmě určuje způsoby, jak přistupovat k druhému člověku: v jiném kontaktu jsou lidé, kteří se spolu ocitli na komunitní plachetnici, jinak se žije ve společenství, které je jako nákladní loď, a ještě jinak v ponorce. Všechna tato společenství-plavidla plují do jednoho přístavu a nesou s sebou velmi hojná svědectví lidských vztahů. Už je to pěkných pár let, co jsem přesedl z plachetnice do ponorky a poznal jsem, jak moc jsou tyto dvě jednotky spojeny a zároveň jak rozdílné jsou to světy a jak různým způsobem se v nich buduje lidské přátelství. Protože Bůh tvoří své společenství velice konkrétně a ne prostřednictvím kohokoli, ne virtuálně, ne deklaracemi, ale reálně jeho posilováním viditelnými pouty, která vznikla v konkrétním čase a prostoru. Byl to právě cisterciák, Aelred z Rievaulx, který nám zanechal pojednání *Duchovní přátelství* a v jeho opatství se odehrávala tzv. kolokvia, setkání bratří, kterým byl opat Aelred přítelem. Sám svatý Bernard nazývá naše kláštery „školou lásky“. Pamatujme, že co je z Boha, z jeho Ducha, vytrvá. Problémem jsou však naše falešná ospravedlňování, naše obavy, pohodlnost a hlavně – na začátku zmínovaná mentalita „apokalyptika s nárokem na božskou morálku“.

Otče, srdečně vám děkuji za rozhovor!

Rozhovor připravil Pavel Vojtěch Kohut OCD.
Z polštiny přeložil Martin Bedřich.

Michał Ziolo OCSO (* 1961) je polský trapista. V letech 1980–1995 byl v řádu dominikánů, v roce 1995 přešel k trapistům. Nejprve žil v klášteře ve Fezu v Maroku, kde se setkal s převorem kláštera Notre Dame d'Atlas v Tibhirine v Alžíru Christianem de Charge. V tomto klášteře měl absolvovat noviciát, v čemž mu zabránil brutální útok na tamní mnichy v březnu 1996, během něhož bylo sedm trapistů zavražděno. Od roku 2001 je novicmistrem v opatství Notre Dame d'Aiguebelle v Provence. Je autorem jedenácti knih a spolupracuje s řadou časopisů. Je autorem pohádek pro děti nevidomých a návrhářem ilustrací určených k vnímání dotykem.









Fotografie tance Petra Neuberta

I. Nina Vangeli: Tanec

Těla tanečníků vytepávají do prostoru své znaky, které vzápětí, sotva je stačíme přečíst, mizí a jsou nahrazeny jinými. Jako magická, hořící písma zjevující se krátce na zdech v mýtech a pohádkách. Jako *mene tekkel*.

Znak písma je vztyčený jako tančící lidská postava. Přitahuje ostatní znaky, aby se k němu řadily do srozumitelných řádek textu, jako tělo tanečníka přitahuje jiná těla, aby s ním tvořila smysluplné útvary, řady, kružnice a jiné tkáně. Zdroj písma i tance je totožný – oba klíčí ve *sféře posvátného*.

Bílá – černá, světlo – tma. S tímto jednoduchým kontrastem vystačí prostor stránky i prostor tance. Písmena textu se vyrývají na pozadí kontrastního prostředí, jako se rýsují těla tanečníků, světlá v šeru, temná ve světle. Jsou to *obrysy* těla, obrysy psaných znaků, které musíme uzříť, abychom pochopili. Vystávají nám k poznání jako pevnina na obzoru, jako *světlo v tmách*.

(2001)

II. Fotografie a tanec

Petr Neubert (* 1974) absolvoval magisterské studium fotografie na pražské FAMU. Věnuje se hlavně divadelní fotografii. V tomto *Salve* publikované fotografie pocházejí z otevřeného autorského souboru *Mene Tekel*. Fotografie vznikaly v letech 2000–2004. Zachycují choreografie moderního tance ve studiu taneční konzervatoře Duncan Centre v Praze, v divadle Ponec v Praze, fotografie z inscenace hry Petrouchka souboru Teatr Novogo Fronta a také představení izraelského souboru Kibbutz Contemporary Dance Company během jejich pražského pobytu.

Výše uvedený text je ukázkou z doprovodných textů kritičky a teoretičky současného tance Niny Vangeli, které napsala k fotografiím Petra Neuberta v roce 2001. Na základě jejich textů vznikl i název souboru fotografií.



Recenze

**Petr Kitzler (ed.): Příběhy křesťanských mučedníků.
Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury**
Praha, Vyšehrad 2009

Českému čtenáři se dostává do rukou mimořádný počín – sbírka překladů raněkřesťanských mučednických textů, připravená I. Adámkovou, P. Dudzikem a P. Kitzlerem v rámci projektu Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty při CMTF UP v Olomouci a vydaná v edici Raně křesťanská literatura nakladatelstvím Vyšehrad.

Sbírku překladů uvozuje studie Jiřího Šubrtu, v níž autor představuje ideu mučednictví ve starověké církvi. Studie přináší souhrn nejdůležitějších současných poznatků ve třech částech: nejprve zkoumá pronásledování křesťanů z pohledu vnějšího, tedy pohanů, posléze chce přiblížit vlastní pohled křesťanů na mučednictví a teologii mučednictví. Poslední část pak představuje úvod do mučednické literatury a k jednotlivým literárním žánrům, s nimiž se můžeme v příbězích mučedníků setkat. Ústřední část celého svazku pochopitelně tvoří samotné mučednické texty, z nichž je většina do češtiny přeložena vůbec poprvé. Překlady z původních jazyků vždy předchází úvodní studie a vybraná bibliografie; samotný text doprovází obsáhlý komentář osvětlující složitější místa a v některých případech interpretující smysl textu. Antologie pokrývá všechna stadia mučednické literatury od jejich počátků v polovině 2. století až po velmi výpravný a stylisticky vybroušený *Život Cypriánův* a texty konce 3. a začátku 4. století. Autoři se v prezentaci mučednictví velmi příhodně neomezuji pouze na literární texty, ale nabízejí čtenáři velmi bohatou obrazovou přílohu, která dává nahlédnout do některých skvostů křesťanské ikonografie včetně slavného *Menologia* Basila II. (Vat. gr. 1613). Kniha nepostrádá pečlivě zpracovanou bibliografii a rejstříky citovaných míst, jmen, zeměpisných názvů a témat.

Vysokou kvalitu překladů lze jen vyzdvihnout – překlady respektují rozličný žánr původních textů, překladatelé dostávají svému záměru „upozornit na typické narativní postupy“ užitě při výstavbě těchto textů (s. 14) a překlady často působí velmi živě. Vady na krásu, které lze v knize najít, pak pocházejí z absence spolupráce s obory, které jsou pro studium raněkřesťanské literatury klíčové – starověkých dějin, dějin liturgie a zvláště samotné teologie. Jak jinak si vysvětlit takové terminologické chyby jako zařazení Čtvrté knihy makabejské mezi „deuterokanonické spisy“ (s. 33) či sousloví „většinová církev“, které má přeložit pojem *katholické ekklesiá*, který neobstojí ani z teologických a historických, ani filologických důvodů? Na problematické překlady dalších pojmů již upozornil ve své recenzi J. Žůrek,¹ a proto se jim více nebudeme věnovat. Chceme si však všimnout problémů historických a teologických. Zvláště absence teologického rozměru a respektu k teologické povaze děl velmi překvapí, představuje-li se v předmluvě svazek jako výsledek práce zmiňovaného Centra při Cyrilometodějské teologické fakultě.

Již první slova předmluvy totiž představují zcela jiný než teologicko-historický pohled na mučednictví. Čteme zde, že mučednictví jako „původně pohanská představa, zakořeněná hluboko v antickém starověku, sdílená však rovněž judaismem“ mělo „vyrůst z představ o blahodárné moci krve jakožto nejcennější oběti přinášené na oltář božstvům, která za ni zahrnou svou přízní a milostivými dary jedince i celé komunity“ (s. 13). Rovnici, která bez dalšího vysvětlení slučuje pohanský koncept krvavé oběti a židovské a křesťanské mučednictví („ideje přetrvávají, to, co se mění, je rétorika“ [s. 13]), editor nabízí jako klíč k četbě mučednických textů, který je v rozporu jak s povahou raněkřesťanských spisů, k nimž chce otevřít přístup, tak instituce, která výzkum zaštiťuje. Podobné apriorní stanovisko, pro něž je marné v knize hledat odůvodnění, nemá nic společného ani s teologií, ani s jinou seriózní vědou, a čtenář by bezesporu ocenil, kdyby byl „k objevení základních stavebních kamenů“ mučednictví zván bez podobných ideových šablon. Bez dostatečného vhledu do základních pojmů křesťanství a bez potřebné teologické analýzy pak asi opravdu nelze vidět raněkřesťanské mučednictví jinak než jako „ideovou konstrukci“, okrajový fenomén, projev fanatismu a psychopatologie, jehož smysl zůstává zahalen.

Na vícero místech je křesťan představen jako ten, kdo přijal nauku Ježíše z Nazareta. Kdokoli dostatečně obeznámený s křesťanstvím však ovšem ví, že pouhé intelektuální přijetí nauky z člověka křesťana nedělá, protože Ježíšovi „učedníci“ jsou svým Mistrem vyzýváni, aby mu sloužili, následovali jej a byli mu nablízku (Jan 12,26). Proto sv. Ignác z Antiochie, jehož „podivný“ (sic!) list Římanům J. Šubrt v úvodní studii dlouze cituje (s. 16), nechce pouze napodobovat Ježíšovo utrpení, ale touží „dosáhnout Krista“ (*ad Rom.* 5,3), „trpět s Kristem, všechno podstoupit, poněvadž jej miluje ten, který se stal skutečným člověkem“ (*ad Smyrn.* 4,2). V tomto smyslu v epizodě *Umučení svatých Montana a Lucia* (23,5) také nelze chápat výraz *spiritu habere notitiam* – jenž popisuje vhodnost Luciana pro biskupskou službu (*ad sacerdotium*) – tak, že mu „nechyběly potřebné vědomosti“ (s. 291). Text zde nemá pochopitelně na mysli intelektuální vědomosti, tedy znalost obsahu víry (kterou teologie označuje *fides quae*), jichž by měl mít biskup zapotřebí, ale poznání duchovní, tedy vlastní zkušenosti s touto vírou, přijatou nikoli jen rozumem, ale také duchem či srdcem (*fides qua*).

Druhá část úvodní studie o křesťanské teologii mučednictví utrpěla představou, že teologii mučednictví lze studovat bez znalosti teologie, bezpochyby nejvíce. *Imitatio Christi* je sice stěžejním motivem, který křesťana i mučedníka pojí ke Kristu, avšak nelze jej omezit na doslovnou nápodobu Ježíšovy smrti a dokonce jejich účinků (srov. s. 37). Nejsou-li texty nutně věrným historickým záznamem průběhu mučení a zachycují-li spíše vědomí společenství, které památku mučedníků uctívá, pak se zjevně mučedníci nesnaží napodobit či vyhledávat vnějškové detaily Kristova utrpení, nýbrž křesťanské společenství pomocí literárního zachycení motivů Ježíšova utrpení vyznává, že svědectví mučednické smrti (*martyria*) Krista jistým způsobem zjevuje, zpřítomňuje a hlásá. Evangelní citát: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne“ (Mk 8,34n par), nelze chápat jako přímou výzvu k mučednictví, k „opakování a nádobové (sic!) Ježíšovy vykupitelské oběti“ (s. 37), neboť Kristus již „nevinně trpěl za spásu *všech*“ (s. 36–37; *Mart. Polyc.* 17,2). Podobná výzva k následování Krista v „opakování“ jeho vykupitelské oběti tedy

nedává smysl. Křesťané byli sice přesvědčeni, že mučednická smrt je zdrojem odpuštění, nikoli však, že by mělo „schopnost [...] přinášet vykoupení“ martyrovi či jeho komunitě (s. 37–38). Znalost teologického minima, schopného mj. rozpoznat rozdíl mezi „odpuštěním“ a „vykoupením“, a znalost Písma, hlavní inspirace prvních křesťanů, by umožnila vyhnout se chybné interpretaci. Již zřejmý pohled na jiné novozákonné výroky totiž napovídá, proč mohli křesťané chtít vydat pro Krista svůj život a proč mohli ve svém pronásledování nacházet potvrzení Ježíšova proroctví a nechat se povzbudit: „Ve světě budete mít soužení. Ale buďte dobré myslí! Já jsem přemohl svět!“ (Jan 16,33) Smrt mučedníka není samospasitelná, spásu křesťan neočekává od své smrti a svého utrpení, ale od Ježíše Krista. Do potíží se křesťané nedostávají jen kvůli sobě a své nauce, ale přímo kvůli Kristu: „Jestliže pronásledovali mne, i vás budou pronásledovat.“ (Jan 15,21) Mučednictví každopádně nepředstavovalo ani jedinou formu oběti, kterou křesťané mají přinášet Bohu (s. 35–36), jak o tom svědčí Pavlovo: „Vybízíme vás tedy, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli v živou, svatou, Bohu příjemnou obět: to je ta duchovní bohoslužba, kterou máte konat.“ (Řím 12,1–2)

Chybné teologické vymezení mučednictví má pak za následek, že je konflikt impéria křesťanů zobrazen jako černobílý boj „tupé úřední moci, která si neví rady s náboženskou skupinou [...] a snaží se ji za každou cenu podřídit své autoritě“ proti „fanatické neústupnosti a nepochopitelné touze obětovat život za svou víru a ukázat svou náboženskou převahu“ (s. 18). Lze polemizovat s postojem, že věrnost vlastním přesvědčením – to, co by římský úředník chápal jako „tvrdší vzor a neochotu podřídit se vůli úřadů“ (s. 17) a co šubrt označuje za fanatismus – je již projevem „dobrovolného“ mučednictví, jemuž se autor v rámci studie relativně široce věnuje. Tvrdí sice, že většina křesťanů neměla zkušenost ani s mučednictvím, ani s odpadlictvím, nýbrž že si „dokázala najít cestu, jak se přímé konfrontaci s úřady vyhnout“ a „projevit ve věcech víry značnou míru pružnosti“ (s. 28), zapomíná však, že již samotným „jménem křesťan“ člověk riskoval případné pronásledování a eventuálně i smrt. Byla-li mučednická smrt „zkušeností jen nepatrné hrstky křesťanů“ (s. 47),² jak je možné současně napsat, že Valeriánovo pronásledování „dopadlo na křesťanská společenství velmi těžce“ (s. 27), či že se pronásledování Diokleciánovo mohlo setkat „s ochotou mnoha křesťanů k mučednictví“ (s. 30)? Sám autor tak připouští, že o okrajový jev jít nemohlo. Sami křesťané pak vzhledem ke svému počtu³ mučednictví za okrajovou záležitost považovat nemohli a ani římské autority by se pak touto „hrstkou“ nezabývaly (srov. s. 31–32).

Svazek však mučedníky nepředstavuje jen jako fanatiky, nýbrž přímo patologické případy.⁴ Psychiatrický popis ovšem neobstojí již z metodologických důvodů: takto by se mohl vyjádřit snad jen psychiatr po pečlivém a osobním vyšetření pacienta. Historik či filolog se tak vyjádřit nemůže, natož na základě literárního textu, v němž vidí pouze pozdější zpracování příběhu uzpůsobeného potřebám komunity, pro jejichž autory „nebylo prioritou zachovat za každou cenu co nejvěrnější podání popisovaných událostí“ (s. 44). Pokud tak činí, překračuje svou kompetenci. Na s. 290 však P. Kitzler komentuje Cypriánova slova „když je duše v nebi, trpí jakoby úplně jiné tělo a toto tělo vlastně ani nic necítí, když se celým duchem upře k Bohu“ (*Pass. Mont. Luc.* 21,4) s odvoláváním se

na M. A. Tilleye tak, že „raněkřesťanští mučedníci byli s to fyzicky přestát kruté mučení jednak díky asketickému způsobu života, kterým se na případné zatčení a uvěznění připravovali, jednak [...] díky určitému ‚změněnému stavu vědomí‘, který dnešní psychiatrie označuje jako tzv. ‚hysterickou (disociativní) fugu‘“ (pozn. 41). Pomineme-li zmínku o askezi, kterou je třeba chápat nikoli jako přípravu na mučednictví, ale spíše jako úsilí o evangelní dokonalost, závěr, který je třeba vyvodit, zní, že velká část mučedníků byli psychotici. Psychiatrické vysvětlení přestálého utrpení pak překvapí při vzpomínce na nedávné období náboženského a politického pronásledování a na dosud živou paměť mučedníků a „vyznavačů“ jak křesťanských, tak „mučedníků svědomí“, jejichž utrpení lze v mnohém s mučením starověkým srovnávat. Tito mučedníci 20. století jasně prokazují, že kdo přestál mučení, nemusí být ještě psychicky vážně narušenou osobností.

Když se v úvodní studii J. Šubrt vyslovuje proti rozlišování ortodoxních a heretických mučedníků, jejichž dělení má být „spíš zpětnou projekcí, jež nemá ve 2. a 3. století, v době považované za ‚zlatý věk‘ mučedníků, žádné opodstatnění“ (s. 39), opět vstupuje jak z teologického, tak historického hlediska na velmi tenký led. Význam ortodoxie a hereze v tomto období lze prokázat velmi prostě pouhým poukazem na názvy a obsah množství soudobých křesťanských spisů, jež se staví právě proti herezím: Irenejovo *Proti bludným naukám*, Tertulliánovo *Proti Markionovi* a *Proti Hermogenovi* nebo *Vyvrácení veškerých bludů*, dochované mezi spisy Hippolytovými. Před „cizím učením“ či „špatnou naukou“ (*heterodidaskalein, heterodoxiaí*) pak nevaruje jen sv. Ignác z Antiochie (*Eph.* 9,1; *Philad.* 2,1; *Magn.* 8,1), ale již 1. list Timotejovi (1,3; 6,3). Ortodoxie coby věrnost učení Ježíše a apoštolů byla měřítkem víry již v počátcích, pro něž existují literární prameny. Ani autor však není ve svých názorech koherentní, když hned na další stránce o „spontánním mučednictví“ tvrdí, že „se netýkalo jen heretických sekt, ale i ortodoxní církve“ (s. 40).

Svazek raných mučednických textů dosvědčuje, jak by českým studiím raněkřesťanské literatury prospěla spolupráce především s patrology a teology, což je evidentní u předmětu, kde se studiu teologie vyhnout nelze. Četba mučednických textů by tak mohla díky přesnosti překladu i komentáře přinést čtenářům ještě výraznější zážitek a badateli solidnější základ pro studium raného křesťanství.

David Vopřada

POZNÁMKY:

1 / Český překlad recenze je dostupný na serveru iliteratura.cz <<http://www.iliteratura.cz/clanek.asp?polozkaID=25671>>.

2 / Na s. 30, pozn. 63 přitom cituje také Friendův odhad, podle něhož mohlo být mučedníků kolem šesti tisíc (srov. W. H. C. FRIEND: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. New York, NY University Press 1967, s. 536n.).

3 / Sám J. Šubrt (s. 19, pozn. 17) odhaduje počet křesťanů v polovině 2. století na asi 40 tisíc a na konci 3. století na asi 750 tisíc věřících.

4 / V tomto názoru autoři navazují na názory W. H. C. Frenda, C. E. M. de Ste. Croixe, L. W. Barbarda či M. A. Tilleye.

Alexandr Meň: Umnoje něbo [Moudré nebe]

Moskva, Nadace Alexandra Meně 2002

Kniha *Umnoje něbo – Moudré nebe* (dále také *Korespondence*) vzbudila obrovský zájem jak v okruhu přátel otce Alexandra, tak i ve vědeckých kruzích. Svým obsahem tvoří autentický spojovací článek mezi násilně přetrženou předrevoluční pravoslavnou tradicí otevřeného pravoslaví (V. Solovjov, S. Bulgakov, N. Berdajev) a dnešním pravoslavím. Najdeme v ní korespondenci otce Alexandra s ikonografkou Julií Nikolajevnou Reitlingerovou (1898–1988), zasvěcenou osobou žijící ve světě jakožto sestra Johana, její autobiografii a 39 dopisů, které jí adresoval otec Sergej Bulgakov (1871–1944).

Specifičnost korespondence s Julií Nikolajevnou Reitlingerovou, později sestrou Johanou, tkví v tom, že tato porevoluční emigrantka byla od dětství vychovávána ve skoro zapomenuté tradici otevřené náboženské a filozofické diskuze. Jejím učitelem nebyl nikdo menší než významný ruský náboženský filozof, otec Sergej Bulgakov. Skutečnost, že sestra Johana nebyla vychována v sovětském systému a nebyla jím ovlivněna, poněvadž s ním přišla do styku až ve zralém věku, tvoří zcela zvláštní podmínky pro náboženskou diskuzi v rámci veškeré korespondence otce Alexandra. Právě tím se její osobnost velmi liší od jeho ostatních duchovních dětí, ale i od většiny posluchačů jeho tematicky různorodých přednášek na konci 80. let. Většina jeho spisů byla v sovětské době určena intelektuálům, kteří vyrostli a byli vychováni v umělém náboženském vzduchoprázdnu. Sestra Johana byla naproti tomu v mnohém ohledu „západní osobou“. Dlouho žila na Západě, byla členkou ruské pravoslavné církve v zahraničí a duchovní dcerou otce Bulgakova, průkopníka ekumenismu v ruské pravoslavné církvi. Svými pestrými životními zkušenostmi, inteligencí, vzděláním i svými duchovními předpoklady byla sestra Johana pro otce Alexandra po intelektuální stránce rovnocennou partnerkou. Alexandr Meň jí celým srdcem důvěřoval a obdivoval se jejím jedinečným životním zkušenostem. Uvedená kniha ho ukazuje jako duchovního otce a autoritu pro duchovní vývoj sestry Johany v pozdních letech jejího života (1974–1987).

Julie Nikolajevna Reitlingerová (1898–1988) byla nadanou a v cizině všeobecně uznávanou malířkou ikon. Narodila se ve šlechtické rodině v Sankt Petěrburgu, odkud ji v roce 1921 vyhnala do emigrace revoluce. Se sestrou Jekatěrinou se protloukala z Krymu přes Polsko až do nově vzniklého Československa, kde žila tři roky. Využila možností, které nabízela tehdejší česká vláda mladým ruským emigrantům, a absolvovala několik semestrů studia na Filozofické fakultě Karlovy univerzity. Pak ale dala přednost malířství a přešla na pražskou Akademii výtvarných umění. V roce 1925 odjela do Paříže a pokračovala ve studiu malby v ateliéru křesťansko-katolického symbolisty Maurice Denise. Pod přímým vlivem Sergeje Bulgakova, který tehdy stál v čele pařížského Institutu sv. Sergeje

pro pravoslavnou teologii a stal se jejím duchovním otcem, se zasněžila a přijala jméno sestra Johana. I nadále pak žila ve světě a zaměstnávala se malbou ikon – ikonopisectvím.

Na radu otce Bulgakova se začala sestra Johana připravovat na návrat do Ruska. Po II. světové válce, v roce 1946, se vydala na cestu do Sovětského svazu, kam se dostala až za deset let.

Po celou dobu pobývala v právě vzniklém lidově demokratickém Československu. Sestra Jekaterina se synem a manželem bydlela v Praze a obě sestry čekaly na povolení sovětských úřadů k re-emigraci. V té době pracovala na ikonách pro pravoslavný katedrální chrám sv. Cyrila a Metoděje v Resslově ulici v Praze. Právě v Československu prožila duchovní krizi. Ve své autobiografii a dopisech otci Alexandrovi vzpomíná, už bez hořkosti, na své zážitky a zklamání z vývoje v Čechách i na Slovensku na počátku 50. let. Hloubku krize lze charakterizovat výroky z autobiografie a dopisů typu: „...distančuji se od církve!“ nebo „Ikona je opět zapomenuta!“

Po návratu do Sovětského svazu roku 1956 se sestra Johana už poněkolkáté ve svém životě ocitla v neznámém kulturním prostředí, ve střední Asii, a to ve věku, kdy už je těžké „zapustit nové kořeny“. Návrat do Petrohradu, t. č. Leningradu, jí nebyl povolen, prý kvůli její osobní bezpečnosti, a jako místo pobytu byl jí i sestře s rodinou přidělen Taškent, hlavní město Uzbekistánu, údajně proto, že byl nejméně postižen válkou. Ve skutečnosti šlo o formu vyhnání, ve kterém sestra Johana žila až do své smrti v roce 1988.

Navzdory zdánlivé izolaci je zanedlouho obklopena lidmi, o které se duchovně stará. Byl to otec Alexandr, kdo se jí od poloviny 70. let začal starat o přísun v tehdejším SSSR zakázaných nebo nedostupných knih. Po dlouhá léta pak plnila funkci „knihovnice“ jak „samizdatové“, tak i tamizdatové literatury“, jinými slovy šířila domácí i zahraniční zakázanou literaturu. Kromě toho opět malovala ikony. Tato „stařenka“, jak se sestra Johana sama ráda nazývala, s chatrným zdravím, od dětství nedoslýchavá a na konci svého dlouhého života úplně hluchá a téměř slepá, byla v letech trvání korespondence (1974–1987) věrnou spolupracovnicí otce Alexandra i v mnoha dalších věcech.

Sestra Johana se zmiňuje ve svých dopisech (75, 320), že pociťuje duchovní příbuznost mezi otcem Alexandrem a otcem Sergejem Bulgakovem. On i otec Alexandr byli inspirováni Vladimírem Solovjovem a jeho modelem „otevřeného pravoslaví“. Někteří Solovjovovy myšlenky se otec Sergej snažil uplatnit i v praxi. Jednou z nich bylo znovusjednocení křesťanské církve, které částečně hodlal uskutečnit, a to na konkrétním místě a se skutečnými lidmi, příslušníky Bratrstva sv. Albama a sv. Sergeje (Fellowship of St. Albama and St. Sergej), tedy mezi anglikánskými a pravoslavnými křesťany.

Otec Alexandr psal sestře Johaně, že je pro něho mostem spojujícím současnost s „nejlepšími tradicemi té generace“ (365). A opravdu, sestra Johana začala svou duchovní cestu jako duchovní dcera otce Sergeje a ukončila ji jako duchovní dcera otce Alexandra. Za zmínku stojí i to, že darovala otci Alexandrovi ornát, který kdysi ušila pro otce Sergeje, a dopisy otce Sergeje jako „duchovní dědictví“ určené jemu osobně (255).

Problémy, o kterých otec Alexandr a sestra Johana nejčastěji diskutují, se týkají dvanácti hlavních témat. Blíže se dotkneme pouze tří. Prvním je vztah mezi bolestí a modlitbou. Otec Alexandr

podrobně vysvětluje hlavní smysl modlitby a důležitost modlitby za jiné. Věří, že utrpení, které dobrovolně přijmeme jako kříž, bude vyrovnávat zlo a zmírňovat utrpení ve světě. Druhé téma tedy vyplývá z prvního a snaží se odpovědět na otázku, jak chápat kříž. Třetím nejčastěji projednávaným tématem jejich dopisů je kreativita – tvůrčí činnost včetně ikonopisectví, misionářských aktivit a psaní (autobiografie nebo memoárů sestry Johany). Otec Alexandr vysvětluje, jak se tvůrčí schopnosti, služba a poslání rodí z napětí způsobeného bolestí a utrpením těla i duše. Otázka kreativity volně souvisí i s úvahami o tom, co to znamená být „vyvolen Bohem“, a to jak pro národ, tak i pro jedince.

Hned na samém počátku dopisování nastolila sestra Johana, která trpěla stálými bolestmi, otázku kvality modlitby přerušované záchvaty bolesti. Otec Alexandr jí doporučuje, aby se řídila učním církevních otců, kteří přijímají nemoc jako kříž, a dodává, že by „bylo dobré vzít ho na sebe za někoho jiného“. Dále doporučuje stálost v modlitbě i tehdy, když se zdá slabá a nesoustředěná.

Utrpení sestry Johany bylo fyzické i psychické. Podporovala svou sestru, která trpěla nesnášenlivou atmosférou v rodině svého syna, a také duchovně pečovala o mladou muslimku, která konvertovala ke křesťanství a setkala se s problémy nejen doma, ale i v ruské pravoslavné církvi v Taškentu. Když sestra Johana popisuje smutnou situaci v provinciálním kostele, setkává se s plným pochopením otce Alexandra, který přiznává, že současná situace v církvi může nově pokřtěného věřícího odradit. Sdílí její smutek nad nemožností pomoci většinu množství lidí (152–153), ale dodává, že i takové situace jsou nám dány, abychom byli pokorní a nemysleli si, že všechno zvládneme; ve skutečnosti nedokážeme nic, není-li to Boží vůle. Vysvětluje, že i její bolest a utrpení mají vést k prohloubení její duchovnosti, aby dokázala opravdově porozumět nářku „z hlubin“ (178–179, 180–81). Otec Alexandr dělal přesně totéž. Pouze jeden druh modlitby odmítá. Odmítá modlit se za její smrt a ani jí nedoporučuje takto se modlit. Sestra Johana je překvapená a rozčilená, diví se, jak je možné, že by nerozuměl utrpení staré, hluché, slepnoucí ženy odříznuté od světa. Trpce mu to vyčítá. Otec Alexandr však není ochoten zasahovat do otázek života a smrti. „Nikdy jsem to neuměl. Pravděpodobně ke mně mluví něco biblického. Život je tabu a úplně patří jenom Bohu. On je jediný, kdo má moc o těchto věcech rozhodovat.“ (332)

Z diskuze o bolesti, utrpení a modlitbě se noří nové téma: kreativita. Sestra Johana říká: „Kdo si užívá života, nedokáže napsat ikonu.“ Dobře ví, že cesta ikonopisce je trnitá, ale ke skutečnému pochopení sebe a svého tvůrčího vývoje z hlediska Prozřetelnosti dochází až časem, s tím, jak roste její víra. Úkolem otce Alexandra jako duchovního otce je pomoci jí, aby pochopila Boží vedení ve svém životě. Na jeho podnět píše memoáry a autobiografii. Podle svědectví svých duchovních dětí měl otec Alexandr vynikající schopnost odhalovat v lidech různé druhy talentu. V dopisech sestře Johaně vidíme, jak ji inspiruje, povzbuzuje, přesvědčuje a snad až nutí do psaní, avšak počíná si velmi jemně. Vytrvale ji přesvědčuje o důležitosti její práce pro budoucí generace, o její povinnosti uchovat své vzpomínky pro lidi, kteří je budou číst později. Pokud jde o psaní ikon, šlo u sestry Johany o zvláštní poslání. Otázka kreativity je, jak již bylo řečeno, úzce spojena se schopností poznat, k čemu nás Bůh povolává, v čem mu můžeme být užiteční. V dopisech se k tomuto téma-

tu vrací znovu a znovu a vypadá to, že právě v tom je tajemství otce Alexandra jako duchovního vůdce: zvláštní zájem o každého jednotlivce. Zvláště v nejtěžším období života, kdy sestra Johana ztrácela zrak, jsou dopisy otce Meně plné soucitu, jsou proniknuty úctou ke svobodě a důstojnosti člověka. Když otec Alexandr diskutuje např. o literatuře, nikdy se nesnaží přesvědčit sestru Johanu, aby změnila názor, ale jen poukazuje na různé druhy literárního vkusu. Spisovatelé, kterých si cení jedni, nemusí imponovat jiným. Zajímavým dokladem toho je jejich diskuze o významu turínského plátna. Když se otec Alexandr v dopise zmínil o důležitosti turínského plátna pro ikonografii, sestra Johana okamžitě ostře vyjádřila svůj nesouhlas. V dlouhodobé výměně názorů, která následovala (212, 214, 217, 221, 225, 228, 231, 281), můžeme slyšet dva hlasy: hlas moudrého a trpělivého duchovního otce, který opravdu zdůrazňuje spíš to, co nás spojuje, než to, co nás rozděluje, a hlas sestry Johany, který zní na počátku diskuze drsně, ostře, nesnášenlivě a odmítavě ke všemu cizímu. V průběhu výměny názorů se však tón jejich dopisů mění a ona postupně zjemňuje své nedůtklivé a kousavé soudy ve prospěch tolerantnějších vyjádření. Vysvětluje sice své stanovisko a obhajuje svůj názor, ale už připouští, že je možné dívat se na věc i jinak; zdá se, že právě toto je ekumenický přístup v praxi. Stojí za zmínku, že mírumilovný a laskavý hlas otce Alexandra se během diskuze nemění. Stejná otevřenost je typická pro všechny jeho dopisy.

Ludmila Havriljukova
Z angličtiny přeložila Věra Červenková.





English Summary – Friendship

Thomas Söding

Friendship with Jesus

New Testament Theme

The present issue of the review *Salve*, dedicated to friendship, is opened up by the text of Thomas Söding, a prominent German exegete and editor of the International Catholic Review *Communio*. Is there any real friendship among the people? And is there any friendship between human being and God? There are the questions to which the author associates us on the journey first through the antique tradition, where he makes with Aristotle a distinction to three kinds of friendship – first one brings pleasure, second is carried for usefulness and the third creates goodness. Then the author follows the Jewish tradition, where the story of David and Jonathan is highlighted – the real friendship is based on wisdom, and who is wise, goes in search of good friends. The question of friendship with God answers the Old Testament affirmatively, but at the same time recalls the fact that the friendship with God is caused by God alone who uses the wisdom in order to form the friendship. In the New Testament friendship seems to be rather subject of ecclesiology then of ethics, and comes out of Christology. There is a friendship with Jesus, Son of God who became man. Friendship among people and friendship with God become one. And then from this origin follow all kinds of friendship within the Church.

Jan Poříz OCD

There is Nothing in the World Friendly to the Man, if there is No Man to Be a Friend

Friendship in St. Augustine

The study of Jan Poříz analyses the role of friendship in the life of St. Augustine. The author documents – mainly on the bases of Augustine's *Confessions* and letters – the development of his understanding of friendship starting in the period before his conversion, when he was influenced by antique conception of friendship, up to the Christian understanding. The author also touches rather complex relations of Augustine towards his women, and last but not least towards his mother.

Aleš Vandrovec OSB

Spiritual Friendship in Aelred of Rievaulx and the Monastic Tradition

The monastic tradition in its beginnings draws on the richness of patristic cultivating classical antique conception of friendship, and tries to plant this conception into the Scriptural and Church context. In forefront there is an *esprit de corps*, common spiritual progress and love of neighbour generally in the monastic community. As a danger is regarded an establishment of particular relations, factions and disorders within the community. Thereof springs the suspicion of monastic authors towards the intimately perceived spiritual friendship. First the milieu of new or reformed Orders in

the High Middle Ages shifts an accent towards the spiritual experience and intimacy of relationship with God and neighbour. Consequently the spiritual friendship becomes an inseparable component of monastic spirituality, as it is shown in writing *De spiritali amicitia* of St. Aelred of Rievaulx.

Jesús Castellano Cervera OCD

Christian Prayer – Friendship with God

Teaching and Message of St. Teresa of Jesus

The contribution introduces reader to the conception of inner prayer understood as friendship with God, how it was experienced and taught by St. Teresa of Avila. The first part is dedicated to the conception of inner prayer understood as friendship with God itself, on the bases of analysis and subsequent comment of the famous Teresa's definition in her *Life* (8,5), with accent on Scriptural roots of such an understanding. The second part implies the dynamism of mentioned friendship between God and orant by means of four features of mutual encounter: *personal* (with stress on mutual gift and responsorial character of human's share), *theological* (as an encounter in faith, cultivating faith, experiencing poverty in hope, and cultivating love of God and neighbour), *dynamic* (as a progress, opening to the width, penetrating to the depth, and elevating towards the transcendental), and *transforming* (determined first of all by the transformation of one's life based on the inner prayer). All the forementioned suggests how actual the teaching of Teresa is, and accents the charisma of evangelical prayer given to her.

Let Us Not Resign too Readily from Friendship

Interview with Michał Ziolo OCSO

The interview with the Polish Dominican and later Trappist, co-author of a book about the friendship, pounces on the range of pitfalls interposed to the genuine interpretation of friendship in present times. Ziolo warns against the resignation of the greatness and dignity of human being, and against the fear of important relations including friendship, with this resignation related. Friendship will be always a spiritual one, because it arises and lives on the initiative of the Spirit of God. On the other side he looks critically at too "spiritual" conception of friendship, especially at the one among man and woman, overlooking the requirement of people to be anchored in the life, and other obligations. Last but not least the author considers a role of friendship in religious communities, putting stress on fact, that there could not be religious orders more or less opened to the phenomenon of friendship, because all of them ought to be a community modelled by the life of apostles around Jesus.

Photography of Dance by Petr Neubert

Visual accompaniment of the issue is formed by the photographs of Petr Neubert from the years 2000–2004. They follow choreographies of the modern dance in studio of the dance conservatoire Duncan Centre in Prague, as well as the Prague performance of Israeli dance troupe the Kibbutz Contemporary Dance Company.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 20 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

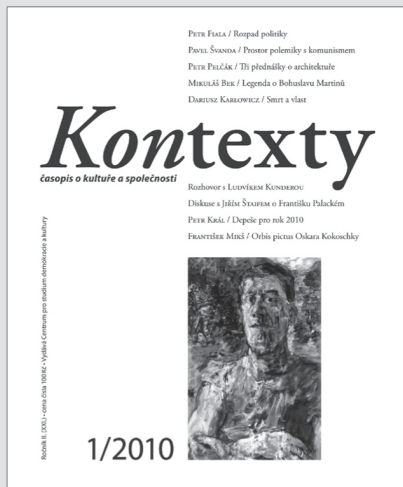
Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti



Časopis navazuje na to nejlepší z oblasti filosofických, politicko-filosofických, společenských, kulturních a literárních textů časopisů *Střední Evropa – brněnská verze*, *Proglas* a *Revue Politika*.

Vychází 6x ročně v rozsahu asi 100 stran.

Cena jednotlivého čísla 100 Kč,
roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč

Pro předplatitele 25% sleva na knihy CDK

Ukázkové číslo zdarma!

Předplaťte si nový ročník 2010!

Z obsahu čísla *Kontexty* 1/2010

PETR FIALA / Rozpad politiky

PAVEL ŠVANDA / Prostor polemiky s komunismem

PETR PELČÁK / Tři přednášky o architektuře

MIKULÁŠ BEK / Legenda o Bohuslavu Martinu

Rozhovor s LUDVÍKEM KUNDEROU

Diskuse s JIŘÍM ŠTAIFEM o Františku Palackém

PETR KRÁL / Depeše pro rok 2010

FRANTIŠEK MIKŠ / Orbis pictus Oskara Kokoschky

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),

Venhudova 17, 614 00 Brno,

tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz



Nové Souvislosti!

www.souvislosti.cz



Apoštol Pavel a Písmo
Ladislav Tichý, Dominik Opatrný (eds.)

*Sborník příspěvků z biblické konference konané 4.–5. června 2009
na CMTF UP v Olomouci*

Jaroslav Brož:	Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10
Peter Cimala:	Svoboda jako soteriologická metafora v listu Galatským
Dominik Duka OP:	Svatý Pavel – apoštol pohanů či národů?
Jan A. Dus:	Apoštol Pavel v listech Ignatia Antiochejského
Ladislav Heryán:	Smíření jako křesťanský paradox u apoštola Pavla
Jiří Lukeš:	Pavel v progymnasmatech Skutků Pavla a Thekly
Miroslav Pacifik Matějka:	Pavlovská reinterpretace izaiášských textů v listu Římanům
Jiří Mrázek:	Pavel po Pavlovi
Dominik Opatrný:	Apoštol Pavel a problematika šíření křesťanství v Malé Asii
Jan Roskovec:	Kristova smírná oběť podle Ř 3,25
Mireia Ryšková:	Prorocký fenomén a tradice Ježíšových slov v listech apoštola Pavla
Oldřich Svoboda:	Pozdrav „milost a pokoj“ jako hermeneu- tický klíč k Pavlově interpretaci staro- zákonních proroctví
Ladislav Tichý:	Διαθήκη u apoštola Pavla
Pavel Větrovec:	2K 5,11–21 – paradoxní pavlovská soteriologie
Gabriela Ivana Vlková:	Pavel jako „Hospodinův služebník“

*Sborník je možné zakoupit v internetovém obchodě e-vup.upol.cz,
nebo jej žádejte u svých knihkupců.*



APOŠTOL PAVEL A PÍSMO

LADISLAV TICHÝ, DOMINIK OPATRNÝ (eds.)

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Tomáš Akvinský:

Otázky o duši

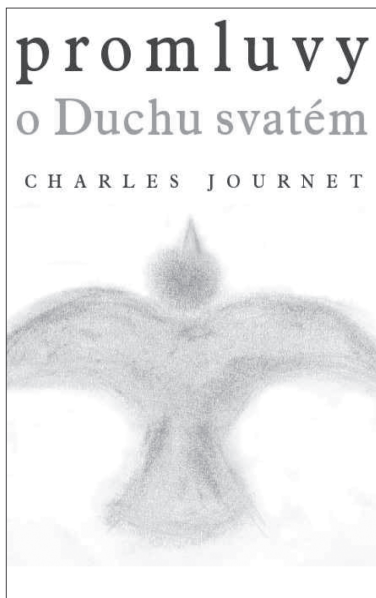
Téma člověka a jeho vnitřní konstituce a vnitřního života patřilo v díle Tomáše Akvinského k jednomu z vysoce frekventovaných témat. Nejpodrobněji se mu věnuje v rozsáhlém spisu disputací o duši, jehož překlad zde přinášíme.

Otázky o duši se týkají především vztahu těla a duše, podobnosti člověka a andělů a možností poznání separované duše.

Tomášův přístup k člověku lze charakterizovat jako střední pozici mezi augustinovskou filosoficko-teologickou školou (s platónským základem), která v jeho době představovala konzervativní proud, a radikálně aristotelickým proudem pařížských filosofů, kteří by se dali označit za proud progresivní. Tomáš proti augustinovskému proudu trvá na jednotě substanciální formy a na prioritě smyslového poznání před poznáním rozumovým. Na druhé straně ale odmítá radikální výklad Aristotela, podle kterého je rozum pouze jeden pro všechny lidi. Jeho psychologie se snaží pečlivě rozlišit stav spojení s tělem a stav separované duše a popsat různé způsoby poznání, které těmto dvěma stavům přísluší.

Zde se stýká filosofický rámec Tomášových úvah s jeho křesťanským realismem. Ačkoli je separovaná duše ospravedlněného člověka u Boha ve stavu blaženosti, není to pro ni stav zcela přirozený. Je to pouze etapa na cestě k cíli, k definitivnímu blaženému spojení duše s tělem.

bilingva, brož., 392 str., 330 Kč



Charles Journet:

Promluvy o Duchu svatém

Duchovní cvičení kardinála Journeta určená laikům nebo řeholním sestrám ukrývají zlatý poklad teologie i nauky o duchovním životě. Journet uměl velice prostým jazykem otevírat mysl posluchačů, aby chápali i ta nejhlubší tajemství víry. V Promluvách o Duchu svatém, které jsou jakýmsi autorovým testamentem, se Duch svatý sám ujímá úkolu zapalovat srdce čtenářů ohněm kontemplace, aby zatoužili po Boží kráse.

brož., 136 s., cca 145 Kč

Podvkrát Bůh tak říkajíc vystoupil ze sebe sama, dvěma zásadními činy viditelně projevil vnitřní překypující plnost své Dobroty. Poprvé to bylo při stvoření vesmíru. To je společným dílem všech tří osob, je však přičítáno Otci jakožto Počátku obou ostatních. Druhým Božím zásahem je výkupné Vtělení. To je viditelné především ve své hlavě, kterou je Kristus... Posláním třetí osoby není založit třetí viditelný – postkřesťanský nebo nadkřesťanský – vesmír. To je pošetilá iluze. Jeho tajemným posláním je sestoupit do našich srdcí a otevřít je, abychom chápali od věčnosti pojatý spásný Boží záměr, abychom ve viditelném stvoření vesmíru a skrze něj chápali tajemství Otcovy lásky, abychom ve viditelném spaseném vesmíru a skrze něj zahlédali tajemství lásky vtěleného Slova. Třetí osoba odmítá vzít na sebe lidskou tvář, a tím k sobě strhnout naši pozornost. Její jedinou touhou je působit na naši duši tak, abychom byli schopni rozeznat za viditelným dílem ostatních dvou osob pozvání k lásce, se kterým se na nás Otec a Syn obracejí.

JERUZALÉMSKÁ BIBLE

PÍSMO SVATÉ
VYDANÉ
JERUZALÉMSKOU
BIBLICKOU
ŠKOLOU

KRYSTAL OP
KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

Karmelitánské nakladatelství a nakladatelství Krystal OP vydávají společně v listopadu 2009 první kompletní české vydání Jeruzalémské bible

Co je JERUZALÉMSKÁ BIBLE

- * jeden z nejuznávanějších a nejrozšířenějších moderních katolických překladů Písma
- * zahrnuje i deuterokanonické knihy: 46 knih Starého zákona a 27 knih Nového zákona
- * obsahuje úvody k jednotlivým knihám; jazykové, historické, teologické komentáře a konkordanční odkazy
- * vznikla úsilím Jeruzalémské biblické školy v době, kdy bylo třeba se vyrovnat s otázkami o historicitě a pravdivosti Bible jako knihy Božího zjevení
- * česká verze je plodem třicetileté práce patnáctičlenného překladatelského týmu pod vedením Františka X. a Dagmar Halasových

Přednosti JERUZALÉMSKÉ BIBLE

- * je vhodná k rozjímání i ke studiu
- * snaží se formou i obsahem přiblížit původním biblickým textům: neubírá ani nepřidává na literárních kvalitách originálu
- * její poznámky a úvody shrnují klíčové interpretační poznatky, a přitom nezatěžují svým rozsahem
- * je po několika desetiletích prvním úplným katolickým překladem Písma do češtiny

objednávky: <http://krystal.op.cz>

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 1 ročník 20 (2010)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1-Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Eva Jelínková

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301